

**REPRESENTACIONES EN DISPUTA: POLÍTICAS DE LA RAZA Y EL GÉNERO EN
*CHANGÓ, EL GRAN PUTAS Y LA CEIBA DE LA MEMORIA***

JOSÉ MIGUEL FONSECA FUENTES

TRABAJO DE GRADO

**PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR POR EL
TÍTULO DE PROFESIONAL EN ESTUDIOS LITERARIOS**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

DEPARTAMENTO DE LITERATURA

CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

BOGOTÁ, D.C., ENERO DE 2018

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

DEPARTAMENTO DE LITERATURA

CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

JORGE HUMBERTO PELÁEZ PIEDRAHITA, S.J.

DECANO ACADÉMICO

GERMÁN RODRIGO MEJÍA PAVONY

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

JUAN FELIPE ROBLEDO CADAVID

DIRECTORA DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

LILIANA RAMÍREZ GÓMEZ

DIRECTORA DEL TRABAJO DE GRADO

LILIANA RAMÍREZ GÓMEZ

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

A mi abuelita Paulina y a mi mamá porque siempre me han inspirado a seguir viviendo con alegría y amor. Desde donde están, me impulsaron a terminar este trabajo.

A mi papá, porque es muy valiente y lo amo mucho.

A toda mi familia, por todo, todo.

A mis amigos y mis profesores, porque ellos también me inspiraron.

A todos los que creen en la vida y en la paz.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco muchísimo a Dios y a la vida la oportunidad de hacer este trabajo, de estudiar y de vivir todos los momentos de estos cuatro años de estudios literarios en la Javeriana. A mi mamá, por todos sus mensajes de amor y fuerza desde donde está, por darme la vida. A mi papá, por todo lo que me ha enseñado, todo el amor que me ha dado y su apoyo incondicional. A mis abuelitas, Paulina, Angélica y Nery, por todo lo que me han enseñado, por su amor y entrega hacia nuestra familia. Las amaré siempre. A mis tías y tíos, por todo su amor, su generosidad y sus consejos, también por enseñarme la importancia de la disciplina y la laboriosidad, especialmente mis tías Sandra y Ana María. A Gloria Andrea y Luisa María, por acompañarnos, apoyarnos y amarnos a mi papá y a mí. A mis primos, por crecer conmigo y aceptarme tal y como soy. Ya todos los que mencioné saben lo mucho que los quiero.

Estoy muy agradecido con Liliana Ramírez por dirigir este trabajo de grado, por su comprensión, entusiasmo, dedicación y lectura crítica. También agradezco a Cristo Figueroa, María Piedad Quevedo, Juan Armando Gutiérrez, Graciela Maglia, Óscar Torres y Miguel Rocha, por apoyarme, escucharme y darme sugerencias sobre mis reflexiones y lecturas que desembocarían en este trabajo. Mil gracias a todos.

Mil gracias a Roberto Burgos Cantor por escuchar mi propuesta de tesis y darme ánimo para continuar.

Gracias de corazón a mis amigas y amigos, por apoyarme, escucharme, leerme y aguantarme, especialmente a María Antonia Zárate, Valeria Morales y Anamaría Granada. Ellas saben que este proceso tuvo sus alegrías y tristezas.

“¿Superioridad? ¿Inferioridad?
¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?”
Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*
(190)

TABLA DE CONTENIDO

1. CAPÍTULO INTRODUCTORIO: PERSPECTIVAS Y PROBLEMÁTICAS.....	1
2. SUJETOS ANTE LA RAZA: IDENTIFICACIONES E IMPOSICIONES RACIALES Y OTRAS POSIBILIDADES	25
2.1. CONSTRUCCIONES DE LA RAZA: RESPUESTAS.....	25
2.2. REPRESENTACIÓN, RACIALIZACIÓN Y RESISTENCIA DESDE EL LENGUAJE.....	29
2.3. HACIA LAS ARTICULACIONES Y DESARTICULACIONES DE LAS RAZAS: OTRAS POSIBILIDADES	48
3. SUJETOS ANTE EL GÉNERO: DISCURSIVIDADES Y CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES.....	63
3.1. EL GÉNERO DESDE LA CONEXIÓN CON LAS DEIDADES AFRICANAS DEL PANTEÓN BANTÚ-YORUBA Y HACIA LA DISPUTA EN <i>CHANGÓ</i>	64
3.2. ANALIA TU-BARI Y LA CEIBA	71
3.3. DOMINICA DE ORELLANA Y LA ESCRITURA	79
3.4. SOBRE LOS HOMBRES Y LAS MASCULINIDADES EN <i>CHANGÓ</i> Y <i>LA CEIBA</i>.....	85
3.5. REFLEXIONES FINALES SOBRE EL GÉNERO EN <i>CHANGÓ</i> Y <i>LA CEIBA</i>	96
4. CONCLUSIONES	99
BIBLIOGRAFÍA.....	104

1. Capítulo introductorio: perspectivas y problemáticas

Este trabajo surge de una inquietud por la historia de la esclavitud en América y la voz de los esclavizados causada por la lectura de *La ceiba de la memoria* y *Changó, el gran putas*, dos novelas colombianas. Las preguntas de la investigación fueron las siguientes:

¿Cómo se representa la racialización y las identidades raciales en ambas novelas? ¿Hay cuestionamientos que permitan subjetividades alternativas en medio de la racialización?, ¿cómo se identifican ciertos personajes de las novelas en relación con el género? ¿Es posible en las novelas una desestabilización de los géneros?, ¿qué nos podrían decir estas novelas hoy y qué significaron en el momento de su publicación?

Es fundamental primero introducir las dos novelas que trataremos para contextualizar mejor estas preguntas y cómo se desarrollarán en este trabajo.

Changó, el gran putas es una novela escrita por Manuel Zapata Olivella y publicada en 1983. Está compuesta por cinco partes, independientes según Zapata Olivella: “Los orígenes”, “El Muntu americano”, “La rebelión de los vodús”, “Las sangres encontradas” y “Los Ancestros combatientes”. Cada parte narra historias diferentes de épocas y lugares distintos de América, todas en el marco de la esclavización de afrodescendientes en América.

Considerada por algunos como la obra cumbre de Manuel Zapata Olivella, *Changó*¹ se concentra en la historia invisibilizada de los afrodescendientes en América, que no había sido narrada en Colombia desde una perspectiva no occidental, por lo cual es poco condescendiente con el lector. Solo cuenta con un glosario llamado Cuaderno de Bitácora para ayudar a la lectura y es necesario esforzarse para entender los giros y cambios de las voces narrativas y la cosmovisión desde la que narran. Los cambios entre las personas y los tiempos verbales son difíciles de comprender en una primera lectura, pero es importante entender que obedecen a una representación diferente de la temporalidad basada en la cosmogonía bantú-yoruba Muntu. Ngafúa, el narrador principal, es quien conecta la palabra con los Orichas, deidades superiores en esa tradición africana.

¹ Optamos por abreviar los nombres de las novelas así: *Changó* y *La ceiba*

“Los orígenes”, la primera parte de *Changó*, inicia con una serie de poemas sobre el origen de los Orichas y todos los dioses y espíritus de la cosmogonía Muntu², después se pasa a la explicación mítica de por qué los africanos fueron esclavizados y llevados a América. Según la novela, Changó, el Oricha de la guerra, ofuscado con sus súbditos de la ciudad imperial Oyo, los condenó a la esclavitud, pero también les dio la esperanza de la redención. Más adelante, se narra el viaje de los esclavos hacia América en un barco llamado “Nova India” y la rebelión contra los esclavistas —llamados “lobas blancas”— con el ejemplo y liderazgo de Ngafúa y Nagó. Al final, los esclavos llegan a América y es especialmente simbólico el nacimiento y llegada del Muntu americano, el pequeño hijo de Sosa Illamba. Ella muere y se hace referencia a cómo lo acogieron mujeres desconocidas en la costa.

“El Muntu americano”, la segunda parte, trata la historia de Benkos Biohó, el líder cimarrón que fundó San Basilio de Palenque, su relación con la tradición africana del Muntu y con Pedro Claver, el sacerdote jesuita canonizado y reconocido por su labor con los esclavos. El énfasis de la narración está en la fuerte imposición cultural y religiosa que pretendía Claver a pesar de que ayudaba a los esclavos en medio de la peste y las difíciles condiciones que sufrían. La narración termina con la muerte de un babalao, sacerdote africano, llamado Domingo Falupo, y los homenajes que le rinden los esclavos en el palenque.

La tercera parte, “La rebelión de los vodús”, trata sobre la rebelión de los esclavos en Haití contra el régimen francés. Se destaca la figura de Toussaint L’Ouverture y se narra desde una perspectiva en la que los muertos luchan junto a los esclavos vivos, la influencia de los Ancestros y Orichas es fundamental. Por razones metodológicas y de extensión del trabajo, esta parte no la incluimos en la reflexión.

“Las sangres encontradas”, cuarta parte de *Changó*, se divide a su vez en cuatro partes: una dedicada a la relación de Simón Bolívar con los esclavos negros, por su nana negra, y su falta de apoyo al fin de la esclavitud; otra dedicada a la historia de José Prudencio Padilla, un afrodescendiente que llegó a pertenecer al ejército español, pero siempre fue discriminado y la historia muchas veces lo recuerda como traidor; la siguiente narra la historia del mulato del Brasil Alejaidinho, Antonio Francisco, escultor afectado por una seria enfermedad en sus manos,

² Usamos siempre la mayúscula inicial en esta palabra debido a que en la primera edición de *Changó* siempre la llevaba.

y la última, dedicada a la historia de José María Morelos, sacerdote afrodescendiente mexicano que luchó por la libertad de los esclavos en México, la narración hace énfasis en su osadía y cómo cuestionó la esclavitud desde los discursos ilustrados.

“Los Ancestros combatientes”, quinta y última parte de *Changó*, narra la lucha de los esclavos afroamericanos por liberarse y obtener igualdad de derechos en Estados Unidos. El tiempo de los sucesos va del siglo XIX hasta 1965, en el momento en que es asesinado Malcolm X. Agne Brown, un personaje ficcional según algunos basado en Angela Davis, protagoniza la narración y representa el conflicto de una niña negra de aproximadamente mediados del siglo XX forzada a vivir con un pastor blanco porque su padre fue asesinado por su jefe y algunos vecinos. Después de crecer y poder estudiar en una universidad, se convertirá en una luchadora por la causa afroamericana. Muchas figuras históricas como Frederick Douglass y William Burghardt Du Bois, entre otras son destacadas en la narración y se les da voz. Al final de la novela, vuelven a aparecer los protagonistas de cada parte y son reprendidos por Changó porque no han conseguido todavía la libertad y el tiempo para los mortales no es eterno.

A partir de la segunda parte, los héroes protagonistas de cada historia son convocados por Ngafúa o por Nagó. Estas dos figuras son los narradores tutelares de toda la novela, Ngafúa desde el inicio y Nagó en algunos fragmentos posteriores. Durante toda la novela, se hace referencia a los esclavizados como ekobios, expresión usada entre los ñañigos de Cuba para hablar de cofrades, miembros de la hermandad (Zapata 653).

Changó reclama un lugar digno para los afrodescendientes en la historia, y en esa línea, unas mejores condiciones de vida. La particular perspectiva de los hechos cuestiona la forma en que se había contado desde la historia lo que los africanos y sus descendientes sufrieron e hicieron en América desde la trata transatlántica.

La ceiba de la memoria es una novela escrita por Roberto Burgos Cantor y publicada en 2007. Se centra, como muchos otros textos suyos, en su Cartagena natal. Esta vez, la del siglo XVII. La novela, sin embargo, no se restringe a esa época, sino que parte de la labor de un escritor llamado Thomas Bledsoe mientras escribe una novela sobre personajes del siglo XVII en nuestro tiempo. Se trata, pues, de que escribe esa otra parte de la novela. Este mecanismo metaficcional permite manejar varias diégesis y niveles de ficción. La novela del siglo XVII está supeditada a la historia de Thomas Bledsoe. Otra voz en la novela es la de un profesor de

literatura cartagenero que va con su hijo a Europa y visitan los campos de concentración nazis. Esta voz permite el contraste entre el horror de la trata transatlántica y el holocausto perpetrado por los nazis contra los judíos y todos los que consideraron peligrosos o despreciables. Por extensión y porque *Changó* está completamente centrada en la historia de la esclavitud en América, no nos adentramos ni en las reflexiones de Bledsoe ni en las de este profesor caribeño que está con su hijo recordando otra masacre. Podríamos hacerlo, pero este trabajo tiende más a ver los puntos de comparación entre ambas novelas.

En la historia del siglo XVII de *La ceiba*, hay cinco personajes principales, que son narradores y/o objeto de la narración: los esclavizados Benkos Biohó y Analia Tu-Bari, los jesuitas Pedro Claver y Alonso de Sandoval, y la señora Dominica de Orellana. De estos personajes, Analia y Dominica son ficcionales, mientras que los otros tres están basados en los sujetos históricos. Cada personaje tiene fragmentos propios para su historia y sus reflexiones, su perspectiva de los hechos representados.

La ceiba tiene cuatro partes. La primera se llama “Enfermos de mar” y se enfoca en los sufrimientos de los esclavos al llegar a Cartagena después de ser sacados de sus aldeas. Inicia con las reflexiones de Thomas Bledsoe en Roma mientras investiga manuscritos para la novela que escribe motivado por la figura de san Pedro Claver. Es fundamental el epígrafe de la novela extraído de las *Confesiones* de San Agustín: “Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad” (9). Este epígrafe abre la reflexión sobre la memoria y es de referencia para Dominica, Alonso y Pedro a lo largo de la novela. También antecede y da cuenta del conflicto de Benkos y Analia por recordar y mantener vivos sus recuerdos del pasado en África, al igual que por dejar una memoria en los demás, ser recordados. El nombre de la novela está totalmente relacionado con el epígrafe y con el ejercicio de memoria que permiten dentro de ciertas tradiciones africanas ciertos árboles, especialmente los baobabs, y en América, las ceibas, árboles muy grandes y que viven mucho.

“Transterrados” hace énfasis en la condición de migrantes tanto de los esclavos como de los colonizadores. El lugar cumple un papel importante en la consolidación de los personajes porque, como insisten Pablo Montoya y Emiro Martínez Osorio, todos ellos son sujetos que han migrado a este lugar y existe un desencanto con lo que esto implica. “Marcas de hierro”, la tercera parte, desarrolla los principales conflictos de los personajes, que ya habían empezado a

desarrollarse desde el inicio. En la diégesis de Cartagena del XVII, Analia sufre una ceguera que llega a ser total y se enfrenta al hecho de que jamás volverá a África, mientras que Benkos sufre por dejar huellas de sí mismo a través de un grito constante que viene desde el inicio de la novela; Alonso de Sandoval y Pedro Claver se enfrentan a la incertidumbre de si lo que hacen por los esclavos con la evangelización es suficiente. La cuarta y última parte, “Las pinturas de Dios” cierra con Alonso y Pedro ya muertos por dos enfermedades diferentes, una de ellas, la peste del momento que costó muchas vidas de africanos, indígenas y colonizadores; el ahorcamiento de Benkos como traición al pacto establecido con el rey para mantener el palenque de San Basilio; las reflexiones de una vieja esclava sobre Pedro y su labor, y todo esto supeditado a una incertidumbre de Bledsoe frente a su novela y la relación tan compleja con ese pasado que pretendía representar.

Se hace necesaria también una pequeña presentación de los autores de estas novelas con el fin de contextualizarlos dentro del panorama de la literatura colombiana de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI.

Manuel Zapata Olivella (1920-2004) fue un escritor, antropólogo, médico y folclorista colombiano nacido en Loricá, Córdoba. Zapata Olivella fue una figura fundamental dentro de las luchas políticas, poéticas y académicas por el reconocimiento de los derechos y la diferencia cultural de los afrodescendientes en Colombia y América. Desde sus primeros textos, *Tierra mojada* y *Pasión vagabunda*, se preocupó por las condiciones sociales de los sujetos marginados en contextos marginantes y discriminatorios. Sus innumerables ensayos abogan por el reconocimiento del papel de los negros en la historia de América. La perspectiva de Zapata Olivella como triétnico —descendiente directo de afrodescendientes, indígenas y españoles— lo impulsó a pensar las tensiones de estos legados culturales y valorar cada una en sus especificidades. Se vio influido por todo el ambiente intelectual y político de los movimientos que reivindicaban los derechos de los afrodescendientes y los africanos en el mundo, figuras como Aimé Césaire, Leopold Sédar Senghor, Frantz Fanon, entre otros. Lo político y lo estético siempre estuvieron entrelazados para Manuel Zapata Olivella, pues la literatura siempre estuvo íntimamente ligada para él con los compromisos sociales y políticos.

La obra de Zapata Olivella es abundante en novelas, ensayos, cuentos, pero trasciende aquello, pues dirigió la revista *Letras Nacionales* en los años sesenta y, además, junto a su

hermana Delia, difundió danzas tradicionales colombianas por todo el mundo con su compañía de danza folclórica. Su hermana Delia, su hermano Juan y él son muy reconocidos en el Caribe colombiano, especialmente en Cartagena, por sus aportes a la cultura colombiana. Zapata Olivella es hoy reconocido como uno de los autores más importantes de la denominada literatura afrocolombiana, término reciente concebido para reconocer a muchos autores afrodescendientes desde el siglo XIX hasta la actualidad. En cuanto a este término, nos parece importante la reflexión de Silvia Valero porque ella manifiesta que «literatura afrocolombiana» iguala muchas épocas y autores solamente porque ellos son afrodescendientes, los esencializa por pertenecer desde ciertas concepciones a una única “raza”³. Zapata Olivella, como ella destaca, escribe dentro de ciertos discursos particulares de un contexto particular. Eso es fundamental destacarlo porque Roberto Burgos Cantor se inserta en discursos diferentes y desde otra perspectiva.

Changó, el gran putas requirió de más de veinte años de investigación y de que Zapata Olivella pasara una noche en la isla de Goré, lugar hoy conmemorado por ser de donde salieron muchos esclavizados africanos hacia América (Hena Restrepo 11-12). El ambicioso proyecto no tiene parangón en la literatura colombiana. Si bien muchos otros textos de autores afrodescendientes y no afrodescendientes tratan cuestiones similares, no representan tantas historias en épocas históricas y lugares tan diferentes de América.

Roberto Burgos Cantor (1948) es un escritor nacido en Cartagena de Indias que inició su trayectoria literaria a mediados de los años sesenta con la publicación de su primer cuento, “La lechuza dijo el réquiem”, en la revista *Letras Nacionales*, cuando solo tenía diecisiete años, gracias a la ayuda de Manuel Zapata Olivella, quien era amigo de su padre y visitaba su casa. Desde sus primeros textos se ha interesado mucho por Cartagena y los cambios que ha traído la modernización en ella. Su interés por la esclavitud y la historia de los afrodescendientes en Colombia se evidencia en *La ceiba de la memoria* y en los proyectos editoriales de la Biblioteca Afrocolombiana del Ministerio de Cultura y la compilación *Rutas de libertad: 500 años de travesía*, en los que participó como editor. Ha publicado los libros de cuentos *Lo Amador, De gozos y desvelos, Lo que quiero es cantar, Juegos de niños, Una es siempre la misma* y *El secreto de Alicia*. Además de *La ceiba de la memoria*, ha publicado las novelas *El patio de los vientos perdidos, El vuelo de la paloma, Pavana del ángel, Ese silencio, El médico del*

³ Más adelante, exploraremos el concepto de raza y desde qué perspectiva lo entenderemos en este trabajo.

emperador y su hermano y, recientemente, *Ver lo que veo*. Muchos de estos textos representan a su Cartagena natal y se preguntan por el paso del tiempo y la llegada de la modernización.

Roberto Burgos Cantor es actualmente uno de los escritores colombianos más reconocidos, un narrador con una obra extensa. *La ceiba de la memoria* le valió el Premio de Narrativa Casa de las Américas 2009 y ser finalista para el Premio Rómulo Gallegos 2010. Esta novela ha sido ampliamente reconocida por sus reflexiones frente a la esclavitud en América y el holocausto nazi. Es una novela histórica destacada en Colombia que se nutre de muchas discusiones posteriores al reconocimiento de los afrodescendientes por las autoridades nacionales oficiales.

¿Por qué y para qué hacer este trabajo? ¿Desde dónde lo hacemos? ¿Qué pretendemos con esta particular comparación entre dos novelas colombianas? Este trabajo es una lectura nutrida de teorías de estudios culturales y estudios de género. Las dos novelas que abordamos son pluriformes y, en muchos casos, ambiguas. Quisimos enfocarnos en las fisuras de los textos para ver con detalle las discontinuidades en las representaciones de la raza y el género. Queremos enfatizar las diferencias respecto a discursos que todavía quieren marcar distancias insalvables entre negros y blancos y ciertas relaciones de dominación y jerarquía entre “razas” y géneros. Para esto, nos adentramos en dos novelas que traen a nuestro tiempo épocas de profundas desigualdades, muchas hoy todavía persistentes. Nos interesa resaltar las fisuras textuales para cuestionar las injusticias basadas en criterios arbitrarios de división social que tanto nos siguen afectando. Esto tiene implicaciones políticas y creemos, como Terry Eagleton y Edward Said, que la crítica literaria siempre las tiene. Según Eagleton:

La idea de que hay formas de crítica “no política” es un mito que promueve con gran eficacia cierto aprovechamiento de la literatura. La diferencia entre la crítica “política” y la “no política” es la diferencia que existe entre el primer ministro y el monarca: este último favorece ciertos fines políticos fingiendo no hacerlo, y aquél los favorece sin ocultarlo (247).

No pretendemos negar que entendemos de cierta forma los discursos que se mueven en las novelas que estudiamos ni tampoco que promovemos ciertas acciones y no otras a partir de aquello. En ese sentido, sabemos los horizontes políticos que pretendemos mover con estas reflexiones al destacar ciertos movimientos también políticos en los textos. Sin embargo, es importante resaltar que en nuestro enfoque prima lo no dominante respecto a las

representaciones: ambas novelas muchas veces reproducen ciertos regímenes de representación que no compartimos, pero logran romperlos en ciertas ocasiones. Estas fracturas son lo que más nos importa porque creemos que revelan la posibilidad de nuevas políticas de la representación⁴ que reconstruyan el pasado de otro modo y abran puertas para pensarnos en el futuro.

Creemos que la literatura es un espacio de discusión en el que se pueden abrir puertas para pensar formas de ser y estar en el mundo. Las posibilidades estéticas abren perspectivas y también las cierran. El énfasis en lo transgresor, lo peculiar, lo revolucionario tiene que ver con una forma de ver los quiebres dentro de las textualidades complejas que puede ofrecernos la literatura y otras expresiones culturales. Entendemos aquí la representación desde una perspectiva que va mucho más allá de la literatura, que sabe que en el terreno de la representación se negocia mucho. Queremos adentrarnos en estas disputas que los personajes de *Changó* y *La ceiba* nos proponen.

¿Por qué centrarnos en raza y género? Estas dos categorías se están negociando en una pugna constante, pues tanto en épocas coloniales como hoy (de ahí la importancia del momento de publicación de las novelas) se disputa la autoridad de hablar y decir algo que se considere verdadero y legítimo, como tanto nos destaca Michel Foucault en sus reflexiones sobre el discurso y el poder. La raza y el género son territorios que se van moldeando, son discursos, en el sentido de Foucault.

Nuestra pregunta por la racialización y las relaciones entre personas de diferentes “razas” obedece a un cuestionamiento por las relaciones de superioridad e inferioridad que se marcaron dentro del proceso de esclavización de los africanos e incluso, en América, desde la llegada de los conquistadores. Esto lo profundizaremos en el capítulo dedicado a este tema.

La cuestión del género y las posibilidades que se abren o no al respecto obedece a una lectura particular que hacemos de ambos textos. Desde nuestra perspectiva, es importante que, así como muchas veces se justifican o invisibilizan las relaciones de dominación entre hombres y mujeres, en otros momentos existen otras posibilidades. Esas configuraciones particulares las examinamos para destacar esas otras maneras de ser hombre y ser mujer, de relación,

⁴ Dentro del trabajo, se aclara desde qué perspectiva entendemos este término.

convivencia y jerarquía que se disputan con las representaciones dominantes patriarcales la legitimidad dentro de las novelas.

Partimos de la premisa de que cada palabra de *Changó* y *La ceiba* no solo pretende una reflexión sobre el pasado, sino también un cuestionamiento profundo del presente. Por ello, nos parece fundamental tener en cuenta el presente de las publicaciones, dos momentos muy diferentes de la discusión sobre la raza, el racismo y el papel de los afrodescendientes en este país. Destacamos estas novelas porque creemos que nos permiten cuestionarnos ahora por ciertas dinámicas que hoy en día parecen intocadas e intocables. Es necesario hundir el dedo en las heridas de los esclavizados para comprender mejor cuál es el lugar que ocupan sus descendientes hoy en día en nuestro país.

Las perspectivas teóricas principales de este trabajo son ciertos abordajes sobre representación, raza y etnicidad de Stuart Hall, uno de los fundadores de los estudios culturales en Inglaterra; ciertas reflexiones al respecto del antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, y el concepto de género que propone Judith Butler, crítica y teórica estadounidense muy relevante dentro de los estudios sobre género y sexualidades no normativas.

Las categorías teóricas esenciales del trabajo son representación, identidad cultural, sujeto, raza, etnicidad y género. Entraremos en detalle en cada una puesto que son la base de muchas de nuestras reflexiones.

Categorías teóricas

Representación: Para este proyecto partimos inicialmente de la categoría de representación como la entiende Stuart Hall (“¿Quién necesita identidad?”), como un proceso permanente de identificación. Para Hall, la identidad no es estable y, sobre todo, se construye en la representación. Dice él que la identidad no depende de quienes seamos, sino de cómo hemos sido representados. Stuart Hall (*Sin garantías*) habla también de los sistemas de representación como formas de clasificación que nos permiten pensar y hacer relaciones mentales y sociales, son dos: las relaciones mentales entre los objetos y sujetos y el lenguaje que permite hacerlas. Hall explica que hay tres enfoques para entender la representación: reflectivo, intencional y construccionista o constructivista. Para el primero, el sentido de un objeto está en él; para el segundo está en el sujeto, el autor; para el tercero, “ni las cosas en sí mismas ni los usuarios

individuales del lenguaje pueden fijar el sentido de la lengua” (*Sin garantías* 454). Para Hall, es muy importante el legado de Saussure por cómo entendía la representación: desde su enfoque relacional, los objetos no son en sí, sino en contraste con los demás (458-9). También destaca el trabajo semiótico y le interesa la perspectiva discursiva de Foucault porque no entiende el discurso como un texto, sino en medio de unas prácticas que están en tensión y son reguladas por diferentes instancias discursivas. La perspectiva de Foucault será muy valiosa porque nos permite entender cómo algunos tienen legitimidad discursiva y otros no.

Eduardo Restrepo (*(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad...*) se interesa por cómo el negro es representado en la academia colombiana y parte del paradigma de Gayatri Spivak y destaca cómo para ella el poder y la representación no se pueden separar:

Ahora bien, Spivak distingue entre dos acepciones de la categoría de representación y, por tanto, de sus anudamientos con el poder. De un lado, estaría aquella acepción, como en la política, en el de hablar por o en nombre de. De otro lado, estaría la representación, como en el arte o en el conocimiento, en tanto re-presentar o hablar sobre (Spivak 1993: 70). De ahí que en los anudamientos entre representación y poder, Spivak se plantea el conocido interrogante de si ¿puede el subalterno hablar? Para ella es claro que el subalterno en cuanto tal no puede hablar, debido a que “[...] si el subalterno pudiera hablar —esto es, hablar de una forma que realmente nos interpele— entonces no sería subalterno (177).

Es muy interesante esa perspectiva porque nos permite pensar en cómo se habla del subalterno, si asumiendo su consentimiento para decir por ellos o si se trata de hablar sobre ellos, pero nos recuerda que si hablamos de subalternos ellos precisamente no pueden hablar y por eso es problemática la representación. Restrepo también destaca la categoría de locus de enunciación y evidencia que no depende de la locación ontológica, pero sí se relaciona con ella. Para él es importante señalar que los esencialismos como los antiesencialismos —que pretenden negar vínculos entre los locus de enunciación y la locación ontológica— son perjudiciales: “[...] lo que interesa resaltar aquí es que la confluencia de las nociones de locus de enunciación, de articulación y de hegemonía nos ofrece una alternativa conceptual frente a los esencialismos y determinismos de los encuadres teóricos convencionales [...]” (183). Restrepo entiende la hegemonía como una imposición por consentimiento y no por consenso.

Por otro lado, la representación está muy ligada a los procesos de diferenciación según Hall, quien se basa en la *differánce* de Derrida y destaca cómo con ese movimiento en la palabra este expresa que la diferencia no es solamente “otredad” (*Sin garantías* 354). Para Hall esta noción de diferencia es la que permite entender cómo se da la representación:

Este segundo sentido de la diferencia desafía las oposiciones binarias establecidas en las que se apoyan el significado y la representación, y que muestran cómo el significado nunca está terminado o completado, pero que se mantiene en movimiento para abarcar otros significados adicionales o suplementarios, que como dice Norris, “alteran la economía clásica del lenguaje y de la representación” (1987: 13). Sin relaciones de diferencia ninguna representación podría ocurrir. Pero lo que entonces se constituye dentro de la representación está siempre abierto a ser diferido, pasmado, serializado (*Sin garantías* 354-5).

De esta forma, la comprensión del significado en la diferencia, como algo que nunca se termina, permite pensar cómo la representación, que siempre implica diferencia, se puede transformar constantemente. En ese sentido, podemos entender los quiebres en la representación como los cambios en esa significación de la diferencia.

Identidad cultural: Para Hall (*Sin garantías*) la identidad cultural se construye en cada momento y opera como un posicionamiento frente a lo que sabemos del pasado:

Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar basadas en la mera “recuperación” del pasado que aguarda a ser encontrado, y que cuando se encuentre asegurará nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado (351).

Siguiendo esto, la identidad cultural nos permite entender las construcciones constantes que se dan y negocian en la representación. La representación para Hall viene de un lugar de enunciación, en ella la identidad se construye. La identidad se puede entender como un

posicionamiento y no como una esencia, no se trata de ir a buscar el África perdida. Hall resalta esta definición de identidad sobre la que busca la identidad en el pasado únicamente porque entiende la identidad como un proceso continuo que da cuenta de cómo, en el caso de los negros, fueron unificados por el proceso de esclavización y a su vez despojados de su pasado (35). Para Hall, su generación ve a África ya como una historia y una geografía imaginarias, en términos de Edward Said, en *Orientalismo* (356). En ese sentido, se construye un lugar ideal de origen que implica unos imaginarios sobre el pasado. La identidad cultural no es estable y depende de cómo es el vínculo con el pasado, a través de qué narrativas y con qué perspectivas. Según Hall (*Sin garantías*):

El pasado continúa hablándonos, pero no se dirige a nosotros como un “pasado” simple y real porque nuestra relación con él, como la relación de un niño con su madre, existe desde siempre “a partir de la separación”. Se construye siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito. Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. Así, siempre hay políticas de identidad, políticas de posición, que no tienen garantía total en una “ley de origen” trascendental y no problemática (352).

Si las identidades culturales son “puntos inestables de identificación o sutura” que se construyen en la representación (siguiendo lo que Hall dice en “¿Quién necesita identidad?”), un posicionamiento; podemos pensar las identidades culturales como prácticas discursivas (en el sentido de Foucault) que están marcadas por órdenes complejos y cambiantes. En ese sentido, no hay una identidad africana esencial trascendental que llegó de África y permanece hasta nuestros días. La identidad cultural se transforma permanentemente.

En relación con la identidad, la representación y los otros conceptos abordados, también es importante entender y establecer desde qué perspectiva entenderemos la categoría de sujeto. Nos parece pertinente la de Michel Foucault.

Sujeto: Para Foucault, es importante señalar dos acepciones de la palabra sujeto: como “sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia” y como “ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento” (245). En ambos casos hay procesos de sujeción:

“Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta” (Foucault, “Sujeto y poder” 245).

Entenderemos en esta tesis el concepto de sujeto desde ambas definiciones, pues es importante estudiar las subjetividades desde sus procesos personales en relación con los que los rodean y las instituciones que los controlan.

Raza y etnicidad: La raza es un concepto muy debatido en la actualidad, pues perdió su legitimidad científica. Sin embargo, es importante resaltar que esta voluntad de verdad (en términos de Foucault) se sostuvo especialmente con el proyecto colonialista y eurocéntrico de la conquista de América, como lo afirma Aníbal Quijano (“Colonialidad del poder y clasificación social”):

Mientras la producción social de la categoría “género”, a partir del sexo, es sin duda la más antigua en la historia social, la producción de la categoría “raza”, a partir del fenotipo, es relativamente reciente, y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas quinientos años: comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista (317).

La raza como un indicio que se encuentra en la piel, en la corporalidad, tiene unos propósitos económicos y políticos, si seguimos a Quijano, pero ¿la discusión sobre la raza está terminada? ¿Por qué hablar hoy de razas? ¿Todavía existen?

Eduardo Restrepo (“Raza y etnicidad”) manifiesta que la raza y la etnicidad no son atemporales y se entienden de distintas formas dependiendo de las condiciones históricas y las diferentes culturas, especialmente desde el enfoque de los estudios culturales británicos encabezados por Stuart Hall (246). Raza y etnicidad son dos conceptos muy relacionados para Stuart Hall, pero para él su diferencia radica en que la raza privilegia el componente físico que se discrimina y la etnicidad el componente cultural (Restrepo *Teorías contemporáneas...* 47). La etnicidad se ha entendido desde distintas corrientes y de muchas maneras. Algunos la han visto como una estrategia. Restrepo (*Teorías contemporáneas...*) destaca el instrumentalismo:

Como Paris Yeros (1999b) nos recuerda el instrumentalismo es un concepto que ha tenido múltiples denotaciones, dependiendo de quién lo defina. Para los propósitos de este libro el instrumentalismo aborda la etnicidad como un “recurso” político, social y cultural en el contexto

de diferentes grupos de interés. En este sentido una elite étnica manipula ese recurso en aras de lograr beneficios simbólicos o materiales específicos. La pesquisa de las funciones políticas, sociales, culturales y económicas desempeñadas por la etnicidad como recurso en una estructura determinada constituye el núcleo argumentativo del instrumentalismo de corte estructural-funcionalista (18-19).

Si pensamos desde el instrumentalismo estructural-funcionalista que la etnicidad surge para conseguir ciertos beneficios, jugar a favor de un grupo en determinadas pugnas políticas, económicas y sociales, ¿esto qué nos permite? ¿Hasta dónde podemos pensar que la etnicidad es una estrategia simplemente? Restrepo (*Teorías contemporáneas...*) cita la posición de Paris Yeros: “Los conceptos de etnicidad necesitan ser, primero y sobre todo, útiles en lo personal y lo político. Es sobre la base de su utilidad política que los conceptos deben soportarse o descartarse” (Yeros como se cita en Restrepo 23).

Para Yeros, la etnicidad es un recurso para las acciones políticas, debe servir para unas luchas particulares, pero ¿hasta qué punto esto define realmente qué es lo que identifica a los grupos étnicos? ¿Qué son los grupos étnicos? Restrepo (*Teorías contemporáneas...*) destaca la posición de Stuart Hall. Este piensa que todas las sociedades, incluyendo las europeas, pueden pensarse desde la etnicidad y que fue el proyecto colonizador eurocéntrico el que solo vio la etnicidad en lo que era diferente a lo europeo. Restrepo (*Teorías contemporáneas...*) destaca que Hall, a diferencia de muchos otros, no opone la etnicidad a la modernidad:

En mi terminología todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen (sic) una etnicidad —incluyendo lo inglés británico (Hall como se cita en Restrepo 40).

El hecho de que Hall entienda la noción de etnicidad para definir mucho más que los pueblos considerados étnicos, incluso los que se autoproclamaron superiores, nos permite pensar en términos de igualdad de importancia las comunidades y ver las particularidades que marcan lo que sería su etnicidad. Para Hall la etnicidad se marca desde nuestro lugar de enunciación: “El lugar o espacio desde el cual uno habla es la locación cultural que define la etnicidad” (Hall como se cita en Restrepo 40).

¿Qué es la raza? ¿Con qué propósitos se marca la diferencia racial? Claramente con propósitos de explotación, Aníbal Quijano (“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”) se refiere a cómo la globalización, que se erige sobre la clasificación social, es el culmen de un proceso que viene desde la conquista de América:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (1).

Los planteamientos de Hall sobre la etnicidad y también los planteamientos de Aníbal Quijano y Max Hering Torres nos muestran cómo la raza empezó a determinar las relaciones sociales en la conquista y la colonia de América, especialmente, y estuvo directamente determinada por el fenotipo y acomodada por los intereses de la administración colonial. Es importante pensar esto también en relación con la etnicidad porque Hall, según Restrepo, no cree que sea inherente a la humanidad, la considera una categoría histórica, como género, generación, clase (45). Al igual que la etnicidad, Hall también ve la raza como un concepto discursivo (Restrepo 46). La raza es para Hall un régimen de verdad en términos de Foucault, o sea, es un discurso:

...raza es, en efecto, un concepto sociocultural, no un discurso transhistórico fundado en lo biológico; no funciona, entonces, a través de la verdad del referente biológico sino como una lógica discursiva. Es decir, como una lógica en la cual, por supuesto, el rasgo biológico aún funciona, incluso si es silenciado, pero no ahora como la verdad, como garantía de lo verdadero. Lo verdadero es una cuestión del poder de lo discursivo. No una cuestión de lo que es verdadero sino de lo que es hecho verdadero. Esta es la forma como los discursos raciales operan. Para usar una familiar frase de Foucault es un ‘régimen de verdad’. Quiero insistir que su lógica es discursiva en ese sentido, que los discursos raciales producen, marcan y fijan las infinitas diferencias y diversidades de los seres humanos a través de un rígido código binario (Hall 1998: 290 como se cita en Restrepo, “Teorías contemporáneas...” 46. Los puntos suspensivos estaban en la fuente. El subrayado es mío).

En esa medida, es importante pensar la raza como un discurso discontinuo, y en tensión con muchos más discursos, como lo piensa Foucault en *El orden del discurso*. Es importante que la verdad se construye en el discurso porque según Hering Torres las categorías raciales de una persona se cambiaban al acomodo de los administradores. En esa medida, la raza no era para nada permanente y en la colonia se fundamentaba muchas veces más en ciertos intereses y prejuicios que en diferencias culturales, de ahí la distinción que hace Hall entre raza y etnicidad. La diferencia para Hall estaría en que etnicidad hace énfasis en las especificidades culturales, mientras que raza en la discriminación basada en características somáticas (Restrepo *Teorías de la etnicidad...* 47). Sin embargo, Hall reconoce que la raza ha empezado a connotar características culturales, que en todo caso no se pueden apartar. El racismo cultural y el biológico están estrechamente relacionados según Hall. Esto tiene mucho sentido en *Changó y La ceiba* porque en ambas la raza se entiende desde las especificidades culturales, espirituales y materiales de ciertos sujetos, no simplemente su color de piel, sino mucho más. El Muntu encarna el universo desde la perspectiva africana y, sobre todo, incluye a los que creen en esa filosofía.

Por otro lado, es importante destacar que la raza es muy importante porque desde ahí se identifican muchos sujetos. Por la representación que hacen los otros de ellos se puede construir la identidad. Para Hall, esta surge de afuera del sujeto y no de adentro, además de que no es estable:

Lejos de venir solamente del pequeño punto de verdad que está adentro nuestro, las identidades en realidad vienen de afuera; son la manera en que somos reconocidos y luego llegan a tomar el lugar de los reconocimientos que otros nos dan. Sin los demás no hay un yo, no existe el auto-reconocimiento (*Sin garantías* 410).

A lo que Hall se refiere es a cómo nos construimos por la visión que tienen los demás de nosotros. Sin los otros no nos reconocemos porque las categorías y las identificaciones posibles vienen de ellos, pero esto no es una simple determinación automática, pues Hall se refiere a cómo se sintió identificado como negro en Inglaterra, como no se había sentido en Jamaica. La diferencia fue necesario marcarla y esto nos permite pensar también cómo desde la diferencia se trazan las identidades. A partir de lo que no somos construimos lo que somos, nos autorrepresentamos y representamos a los “otros”: “*The fact remains that difference is the*

principal notion around which the racist enterprise revolves” (Memmi 126). La diferencia se recalca todo el tiempo con propósitos diferentes, los del racista son construir un espacio en el que se legitime como superior. Para Hall el concepto de etnicidad nos ayuda a pensar la identidad y la diferencia:

Quiero argumentar que la etnicidad es lo que requerimos para pensar la relación entre la identidad y la diferencia. ¿Qué quiero decir con esto? No hay manera, me parece a mí, en la cuál las personas del mundo pueden actuar, hablar, crear, entrar desde los márgenes y hablar, o puedan comenzar a reflejar en su propia experiencia, a menos que vengan de algún lugar, de alguna historia, de heredar ciertas tradiciones culturales. [...] el pasado es no sólo una posición desde la cual hablar, sino que es también un recurso absolutamente necesario en lo que uno tiene que decir. [...] Pero, por otro lado, allí viene el juego de la diferencia. Esto es, el reconocimiento de que nuestra relación con ese pasado es bastante compleja, nosotros no lo podemos extraer de donde estaba y simplemente restaurarlo para nosotros mismos (*Sin garantías* 346-47).

Para Hall pensar en la etnicidad nos lleva a pensar en el pasado, cómo hablamos de él, de dónde lo sacamos, porque nuestra relación con él no puede ser sencilla, ya que ese pasado se construye (347).

Max Hering Torres (“Colores de piel...”) historiza el concepto de raza en el contexto hispánico y resalta cómo llegó a ser determinado por el color de la piel, algo que no siempre fue así. En la Edad Media, se pensaba el color del cuerpo desde la teoría de los humores y se asociaban los colores con patrones morales, Hering (“Colores de piel...”) destaca que el color ideal no era el blanco, se buscaba el equilibrio entre los humores (119):

No obstante, el blanco no representaba en ese entonces el color ideal. El color blanco se asociaba con una sobrecarga de humedad, con la falta de hombría, con la barbarie y con las condiciones climáticas del norte de Europa. La flema blanca no era un humor predilecto; el blanco se utilizaba para caracterizar a las mujeres y a los castrati y se empleaba para aludir a los homosexuales, los impuros y los leprosos (Hund, 2008: 174) (Hering Torres 119).

El color blanco no significaba, entonces, para la Edad Media superioridad moral porque se entendía como variable y dependiente de ciertas condiciones morales o externas. Desde Bernabé Cobo, según Hering Torres (“Colores de piel...”), esto cambió, porque empezó a

considerar que el color de los “indios” de América era natural, les venía de sus ancestros y los ubicaba en la pirámide social y moral establecida por los colonizadores:

[...] es importante señalar que, al igual que en las crónicas de Asia, en los relatos de América el concepto de «raza», como categoría global y ordenadora, no existía. Es evidente que el equilibrio de los colores como reflejo humoral ya no determinaba un tipo ideal —como sucedía en la Edad Media— y que la tez blanca se había convertido, durante la Colonia, en sinónimo de belleza, cristianismo y poder. Por tanto, análogamente, la fealdad, la barbarie y la sujeción se incrementaban en proporción con la «oscuridad» de la piel. El color de la piel se había definido, en las Américas, como un dispositivo diferenciador del poder (126).

La posición de los negros en las colonias hispánicas estaba definida por el color de su piel, les daba una gran desventaja en las relaciones de poder. Los negros, por “oscuros” se les asociaba con los defectos morales, por lo cual quedaban deslegitimados social y políticamente en un régimen católico. Las contradicciones, sin embargo, se evidencian en las dos novelas, pues la opresión y la esclavitud de los africanos contradice la piedad predicada por Jesús. Los prejuicios de los cristianos por la piel jugaron un papel muy importante, pues se puso en duda su humanidad plena. Manuel Zapata Olivella reivindicó precisamente el lugar de los negros en la producción, pues los europeos aprovecharon el conocimiento que ellos tenían para explotarlos en labores en las que no tenían esperanzas de vivir mucho.

Hering Torres (“Colores de piel...”) destaca que la primera vez que se utiliza la palabra «raza» en español es en *Corvacho*, de 1428. Allí la raza se asocia a la ascendencia y la clase dentro de la sociedad, un caballero lo es por naturaleza y un labrador también lo es por naturaleza: “Esto procura naturaleza; asy lo verás de cada día en los logares do byvieres, que el bueno e de buena rraça todavía rretrae dó viene, e el desaventurado, de vil rraça e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca rretraerá synón a la vileza donde descende [...]” (Martínez de Toledo, 1438: cap. 18, 59-60 como se cita en Hering Torres, 129). De esta forma, la “vileza” se asociaba a una condición heredada y natural, implicaba ya un lugar dentro de la escala social y moral. De ahí que se construyera la raza como un argumento de dominación, el sistema social se legitimaba de este modo, pues cada miembro era por naturaleza plebeyo o noble. Hering Torres (“Colores de piel...”) destaca que en el siglo XV no era común la definición de raza que utilizó Martínez de Toledo en *Corvacho*, pues Antonio de Nebrija en su

Diccionario dejó dos acepciones para raza y ninguna concuerda con un proceso de discriminación. Según Hering Torres, a principios del siglo XVI empezó a asociarse a la limpieza de sangre proclamada en la lucha contra los judíos y los musulmanes en España: “En 1638, el teólogo Jiménez Patón aborda igualmente la pregunta sobre el significado de «ser limpio» y afirma «que son los limpios Christianos viejos, sin raza, macula, ni descendencia, ni fama, ni rumor dello»” (como se cita en Hering Torres 131).

La raza se construyó ya como un elemento discriminatorio para excluir a los asociados con los colectivos no permitidos dentro del imperio español, especialmente en la península, lo interesante es cómo estos sistemas entraron a operar en América y funcionaron para beneficiar a los administradores coloniales, pues Hering Torres (“Colores de piel...”) explica que las castas, sistema con el que se clasificaba el mestizaje, no mantenían necesariamente a los individuos dentro de las mismas categorías, sino que los cambiaban según los intereses de los administradores coloniales (144). Hering Torres (“Colores de piel...”) también destaca que los indígenas y los negros fueron condenados desde las genealogías bíblicas de los hijos de Noé, algunos clérigos —entre ellos especialmente Alonso de Sandoval, figura que aparece representada en ambas novelas del corpus primario— creían que los negros descendían de Cam y, por tanto, eran por naturaleza esclavos (137-39). De esa forma el proyecto esclavista quedaba justificado desde la fe, pero las contradicciones siguieron presentes, pues Sandoval y Pedro Claver abogaron por unas mejores condiciones de vida para los esclavos. En *La ceiba* y *Changó* esto se muestra desde perspectivas distintas, pero los sacerdotes en ninguna de las dos representaciones justifican la esclavitud de los negros de ningún modo. Podríamos pensar que están muy influidas por su contexto de producción y las intenciones de los autores. En todo caso, la raza es un concepto clave en el trabajo y partimos de las reflexiones reseñadas aquí.

Género: Podríamos pensar que tanto la raza como el género son categorías de clasificación que se han naturalizado especialmente desde el período colonial. Se han considerado como atributos naturales absolutos. Como asegura Quijano (“Colonialidad del poder y clasificación social”), el género ha sido asociado al sexo desde hace mucho tiempo, pero Judith Butler, filósofa y activista norteamericana, propone una nueva teoría sobre el género que asegura que no depende del sexo. En *El género en disputa*, Butler afirma:

Los campos de «representación» lingüística y política definieron con anterioridad el criterio mediante el cual se originan los sujetos mismos, y la consecuencia es que la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación (46).

Si los sujetos ya están predeterminados por ciertas categorías para ser sujetos, entonces solo pueden ser representados desde esas categorías. ¿De qué forma se construyen los sujetos como masculinos y femeninos y qué regímenes se están legitimando de esta forma? Butler (*El género en disputa*) enfatiza cómo la reivindicación del feminismo no puede partir de las mismas categorías que legitiman la dominación y la marginación, habría que indagar por la categoría “mujer” (48). Es fundamental que la categoría de mujer sea insuficiente porque está atravesada por muchas más:

Si una «es» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predeterminado sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene (Butler 49).

No se trata, siguiendo a Butler, de pensar a la mujer como una esencia inmutable, presente en todas las sociedades humanas y que comparte unas características únicas. Es necesario pensar que no es igual una mujer a otra, pues todas están inscritas en marcos sociales diferentes. La identidad femenina, como un en sí, no es plausible. Para Butler, la categoría de mujer debe replantearse, puesto que dentro del feminismo surge para luchar por la representación, pero deja de lado mucho al encasillar una categoría única de ser mujer.

Es importante destacar los entrecruzamientos entre raza y género porque, si bien cada uno tendrá un capítulo aquí, en las novelas y en la cotidianidad para las mujeres negras son indisociables. Por ejemplo, el caso de las mujeres negras en Colombia y América es de una reivindicación particular que no se ajusta ni solamente a la lucha contra el racismo ni mucho menos solo a la del feminismo. Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda enfatizan la carga que tiene la mujer negra al ser cosificada y folclorizada en el lente del dominador blanco (416). La

lucha en la que Lozano y Peñaranda se inscriben está en contra de los formalismos que se quedan en discurso como la inclusión de género en varias organizaciones internacionales (422-3) y los mecanismos neoliberales que las hacen más pobres: dentro de los problemas de las mujeres negras está el acceso a los servicios básicos (420). Las mujeres negras no solo luchan contra la opresión del hombre, sino contra la opresión de todo un sistema que las hace doblemente vulnerables y no les deja espacio para tomar sus propias decisiones. Para Lozano y Peñaranda, las mujeres negras deben apropiarse de su cuerpo para poder luchar en contra de este sistema que las margina y las domina desde unos relatos limitantes (421). Es interesante de la perspectiva de Lozano y Peñaranda que aseguran que la identidad que se asume como afrocolombiana, en vez de negra, es un mecanismo de exaltar identidades étnicas para suprimir identidades políticas, teniendo en cuenta que los negros o los afrocolombianos no son iguales entre sí (417-8). Así, asumirse como negras a secas, sin el término proveniente de la administración nacional, significa invocar unos derechos políticos que no están siendo garantizados.

Volviendo al concepto de género, es importante resaltar la perspectiva de Butler en *El género en disputa*, que lucha contra la perspectiva que parte de unas categorías de género absoluta ya dada, previa a la representación. El género para Butler no corresponde simplemente a un sexo, y parte de la posición que dice que se construye culturalmente para pensar que es necesario dejar de pensar los cuerpos como pasivos ante los discursos:

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos (...) Esta separación radical del sujeto con género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» o a un género «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? (...) ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente contruida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (55).

Si ambos, tanto el sexo como el género, se construyen culturalmente, podemos pensar que las prácticas asociadas al desarrollo de los seres dentro de los géneros y los sexos se

construyen culturalmente y no vienen intrínsecamente con los genitales. Ahora bien, las novelas que vamos a tratar no rompen a este nivel con los géneros (en la mayoría de los lugares de los textos quizá ni siquiera se quiera romper con los géneros, sino afirmarlos). Sin embargo, es fundamental precisar que seguimos el paradigma de Butler porque nos permite entender cómo tanto el género como el sexo se construyen socialmente y no hay una sola forma de ser mujer o ser hombre, las posibilidades van más allá de esta estructura binaria tan limitante. Para Butler (*El género en disputa*), es necesario cuestionar las identidades, pues podrían ser más ideales normativos que indicadores de lo que siente cada persona:

[...] ¿en qué medida las prácticas reguladoras de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma? ¿En qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia? ¿Cómo pueden las prácticas reglamentadoras que determinan el género hacerlo con las nociones culturalmente inteligibles de la identidad? En definitiva, la «coherencia» y la «continuidad» de «la persona» no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de persona sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas (71).

Se supone que naturalmente una persona tiene un sexo, femenino, por ejemplo. Si esto es así, entonces, es mujer y, en consecuencia, se siente atraída por los hombres. Esto es lo que, para Butler, no necesariamente es así. Las normas determinan qué es posible y qué no. Para Butler, es necesario cuestionar las identidades “sustanciales”, lo que implica criticar la noción misma de persona como una estabilidad psicológica, desde la lingüística como sujeto y predicado:

En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar afirma que numerosas ontologías filosóficas se han quedado atrapadas en ciertas ilusiones de «Ser» y «Sustancia» animadas por la idea de que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la realidad ontológica previa de sustancia y atributo. Estos constructos, según Haar, conforman los medios filosóficos artificiales mediante los cuales se crean de manera efectiva la simplicidad, el orden y la identidad. Pero en ningún caso muestran ni representan un orden real de las cosas (77).

Este desenmascaramiento de categorías estabilizadoras de las subjetividades que Butler ve necesario siguiendo a Haar implica romper con la gramática y con la certeza de la categoría yo también (78). Como el género se piensa en oposición, Butler (*El género en disputa*) destaca

que es fundamental que exista heterosexualidad, que es lo que sustenta esa oposición: solo cuando hay heterosexualidad, la identidad de género se sustenta como está establecida, una continuidad de sexo, género y deseo:

El género puede designar una unidad de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea—. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición (Butler 80).

Esta “heterosexualidad estable y de oposición” es la que sustenta los géneros masculino y femenino como opuestos y esenciales, estables. Butler, desde su interés por lo que se desvía de la heterosexualidad, propone pensar el género más allá de ese sistema binario y es importante señalar que parte de unos momentos históricos específicos, como lo señala Foucault. Butler retoma el análisis de Herculine, un hermafrodita, que hace Foucault. De ahí, piensa en la inestabilidad de Herculine, homosexual y heterosexual simultáneamente, hombre y mujer, y en la inestabilidad del yo. Allí definitivamente el género es performativo:

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo». [...] no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de esta (84-5).

Reemplazar el ser por el hacer implica negar al sujeto continuo y darles todo el peso a esas expresiones de género que rompen con la estabilidad de lo que sería ser hombre o mujer. Dentro

de nuestro trabajo, dialogaremos con esta noción de género para pensar a los sujetos fuera de las casillas absolutas de femenino y masculino. Estas casillas, sin embargo, será necesario visitarlas porque desde ahí se construyen los sujetos de las novelas que estudiaremos. Nos aproximaremos a ellas con una perspectiva crítica que nos permita ver cómo operan los géneros en el sistema binario y si podría llegar a haber una desestabilización de los géneros en las novelas.

Todas las nociones teóricas expuestas anteriormente nos posibilitan pensar las identidades, las razas, el género, la representación, de forma inestable. Queremos cuestionar las fronteras fosilizadas que incluso *Changó* y *La ceiba* reproducen y ver lo distinto, lo que puede incluso no ser tan visible dentro de las novelas.

Un trabajo con este enfoque sobre *Changó* y *La ceiba* no ha sido hecho antes. Queremos hacer énfasis en dimensiones de la representación que nos permitan contrastar dos novelas con horizontes muy distintos, objetivos y preguntas diferentes, pero con temas comunes. Esto con el fin de matizar ambas y posibilitar un diálogo en que incluso las barreras entre ambas puedan romperse y las dos perspectivas puedan encontrarse y permitirnos pensar las luchas que se dieron en las épocas representadas en las novelas y continúan hoy.

2. Sujetos ante la raza: identificaciones e imposiciones raciales y otras posibilidades

La diferencia que marca la raza hace importante pensar en las implicaciones políticas y epistemológicas de este concepto tan debatido actualmente. *Changó* y *La ceiba* nos permiten iluminar zonas inusitadas de las concepciones raciales para cuestionar su legitimidad y esencialidad tanto hoy en día como en las épocas históricas que se representan.

Como veíamos anteriormente, la raza no ha sido significada de la misma forma siempre (de hecho, no siempre ha existido como categoría). Además, tiene una historia particular en el contexto hispánico ligada a la pureza de sangre en relación con los judíos, los moros y la tradición católica. Esto es importante porque ambas novelas representan las políticas de la dominación colonial en relación con la evangelización, aunque el papel de esta queda ambiguo, como veremos.

La forma en que la raza divide a los seres humanos en grupos diferenciados que sirvió a los intereses coloniales también puede servir de mecanismo de reivindicación de una presencia fantasma, la de las poblaciones afrodescendientes. Hay que resaltar que podemos pensar la raza en relación tanto con la colonización como con las luchas en contra de la esclavitud. Para los esclavistas fue necesario hacer énfasis en la diferencia racial, pero también es necesario para los descendientes de los esclavizados. La diferencia racial opera, sin embargo, de distintos modos en cada caso. Los negros que se reconocen como afrodescendientes y quieren resaltarlo como parte fundamental de su identidad lo hacen en respuesta al racismo que quiso callarlos. *Changó* y *La ceiba* muestran posibilidades de esas voces subvaloradas.

2.1. Construcciones de la raza: respuestas

Seguiremos las definiciones ya expuestas de raza y etnicidad de Stuart Hall para abordar la raza en *Changó* y *La ceiba*. Se hace necesario revisar cómo operan los mecanismos de racialización, entendidos como los que legitiman la diferencia racial como un sinónimo de superioridad de unos grupos sobre otros (Veronelli 41). En cada novela la raza se entiende en relación con esos procesos de racialización que los regímenes coloniales en América llevaron a

cabo. Más adelante nos interesa profundizar en las resistencias ante estos procesos a través de las voces que reclaman otras posibilidades.

Como parte de la resistencia ante la racialización por parte de los esclavistas, en *Changó* es fundamental la reivindicación de la diferencia cultural y racial en respuesta a un racismo que reprimió durante siglos a los afrodescendientes. Por esto, se reafirma la raza negra en toda la novela. La construcción de la raza tiende a ser esencializante en ciertas partes, algunas más que otras, pero siempre está en tensión, nunca se resuelve una sola posición frente a la racialización. La construcción de la raza se basa en la filosofía Muntu en la que el Muntu es el singular de Bantú, que según Zapata Olivella es:

Plural de muntu, hombre. El concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de hombre, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro. Término genérico para aludir a la familia lingüística del mismo nombre y que se extiende en toda el África austral, por debajo del río Níger. (648).

La concepción de Muntu es fundamental en el desarrollo de la novela, tanto que las primeras frases refieren al Muntu, pues a él va dirigida. El Muntu se opone en gran parte de la novela a las Lobas Blancas, que son: “En esta novela, expresión para caracterizar a los blancos esclavistas o racistas” (658). Desde la primera parte, en la que los esclavos son capturados y llevados a América, los esclavistas son nombrados de este modo. La primera vez que se menciona a las Lobas es en uno de los poemas iniciales, se les llama mercaderes y “vendedores de la muerte” y se augura la destrucción que provocarán gracias a la maldición de Changó: “Insaciables mercaderes/traficantes de la vida/ vendedores de la muerte/ las Blancas Lobas/ mercaderes de los hombres, /violadoras de mujeres/ tu raza, / tu pueblo, / tus dioses, / tu lengua/ ¡destruirán!” (66-67).

La figuración de los esclavistas como lobas hace énfasis en el carácter salvaje e insaciable de estos y los deshumaniza. Es importante notar que en este fragmento no aparece la palabra negros al referirse a los hombres y mujeres vejados, pero sí a la blancura de las lobas que los destruirán. La deshumanización de los esclavistas y el hecho de que la esclavitud se explique por la ira de Changó contra “los descendientes de Ibafofum, los hijos de lyáa” (66) legitiman una historia diferente de la esclavitud contada para el Muntu en su estructura particular. De este

modo, la raza se presenta de una manera que deslegitima unas prácticas de violencia muy fuertes que racializaron completamente a los esclavizados.

La raza aparece como algo previo a la esclavitud y lo que enmarca la identidad de los esclavizados africanos. En *Changó* es una forma de marcar la diferencia para no dejarse arrebatar su origen. Más adelante, los poemas iniciales hacen énfasis en el mestizaje que sucedió en América entre indios, europeos y africanos:

«Pero América/ matriz del indio, / vientre virgen violado siete veces por la Loba/ fecundada por el Muntu/ con su sangre/ sudores/ y sus gritos/ —revelome Changó—/ parirá un niño/ hijo negro/ hijo blanco/ hijo indio/ mitad tierra/ mitad árbol/ mitad leña/ mitad fuego/ por sí mismo/ redimido» (68. Las comillas están en la fuente).

Estos hijos, fruto del violento mestizaje, ya se entienden aquí como redimidos, es decir, liberados de la esclavitud: ellos mismos lucharán por su libertad. Una parte fundamental de esa libertad es la religión, el contacto con los dioses en *Changó* nunca se pierde. Esa conexión es la que convoca a los diferentes héroes para que luchen por su libertad. Esta alusión a los descendientes del mestizaje en relación con elementos naturales es plausible y entendible desde la concepción del Muntu, pues los seres humanos están en profunda conexión con los animales, vegetales y minerales. En el pasaje anterior se contraponen la violación de los esclavistas con la esperanza de los descendientes de los esclavizados. En *Changó* se hará énfasis en las diferencias entre ellos para destacar cuáles fueron los que lucharon por la causa libertaria. La matriz religiosa les permite tener conciencia de que deben liberarse y así como Changó los maldijo con la esclavitud, les permite la libertad. Este es un elemento fundamental. En *Changó* no se resuelve si los blancos pertenecen o no al Muntu. Al final se podría llegar a la conclusión de que depende de si están a favor o en contra de la esclavitud. En todo caso, el concepto de Muntu apunta a tener una dimensión universal que abarcaría todo lo que existe desde una particular matriz africana bantú-yoruba.

La raza en *Changó* apunta hacia una reivindicación del olvido que la historia oficial hace del papel de los negros en la construcción de lo que hoy es América, dando cuenta de la versión de la historia que ha sido invisibilizada, la de los esclavizados.

En *La ceiba*, la raza se debate, deconstruye y representa, sobre todo, en los relatos de Benkos Biohó y Analia Tu-Bari y en los que se hacen sobre los sacerdotes jesuitas Pedro Claver

y Alonso de Sandoval. Los relatos de los primeros hacen énfasis en el despojo y el desarraigo que les trajo la trata esclavista. En el relato de la esclava Analia, especialmente doloroso, ella siente que no está completa después de haber sido traída a Cartagena de Indias:

Cuándo vine. Cuándo. Yo no vine. Me trajeron. A la fuerza. Peor que prisionera. Sin mi voluntad. Arrastrada. Me arrancaron. Me empezaron a matar. Mis palabras las perdí. Se escondieron en el silencio. O quisieron quedarse. Como se quedaron los ríos. Los árboles. La tierra. Los bosques. La hierba. Los animales. [...] Quizá yo también me quedé. Estoy allá. Quedé en la aldea. Permanecí en el reino. Será esto venir. Soy incompleta. Se va consumiendo mi fuerza. [...] La muerte avanza. No importa. Nunca voy a morir. Viviré en cuanto he habitado. Árbol y tierra. Cosechas y animal intocable. Mis parientes y mis antepasados. Soy siempre. Enriquecida por mi pasado que es presente. [...] Yo no conocía la rabia. Antes conocí el miedo (35).

Analia, que es un personaje completamente ficcional, siente que no está en Cartagena, pues ella no fue por su propia voluntad, la llevaron en las peores condiciones y perdió su lenguaje, este es un punto muy importante. Analia, al igual que todos los esclavos, no debe hablar en su lengua y no sabe, además, cómo expresar un entorno completamente desconocido. El ambiente que Analia presencia desde que sale del barco es muy diferente del que estaba acostumbrada con sus parientes, la naturaleza y los animales. Todo eso no lo puede recuperar. Sin embargo, ella siente que está en todo lo que habitó en África. Esto podemos relacionarlo con el Muntu. Si bien en *La ceiba* no se crea un sentido de colectividad tan fuerte ni se menciona jamás esta palabra, los personajes africanos sienten una fuerte conexión con lo que dejaron en África, especialmente con sus parientes y la naturaleza. La diferencia radica en que en *La ceiba* los esclavizados se sienten alejados de los dioses africanos mientras que en *Changó* sienten todo el tiempo su presencia e influencia.

La raza en las dos novelas se muestra como una categoría definitoria en las colonias en América e incluso después de las independencias. Ambas novelas cuestionan la explotación que se dio con ideologías racistas y esclavistas, pero especialmente *Changó* se apropia de la historia de los afrodescendientes para mostrarla desde una perspectiva imbuida de las discusiones sobre la negritud del siglo XX y, sobre todo, de la filosofía Muntu. Analia y los Benkos de *Changó* y *La ceiba* parecen responder a la plegaria de Frantz Fanon: “¡Oh cuerpo mío, haz de mí un hombre que interroga!” (190). Estos personajes nunca paran de preguntar por qué es legítima la esclavitud ni paran de luchar contra ella. Es necesario pensar las razas hoy para entender los

procesos que permitieron el racismo y ver cómo siguen vigentes muchas categorías que refuerzan el dominio de algunos pueblos sobre otros.

2.2. Representación, racialización y resistencia desde el lenguaje

La representación, en términos de Stuart Hall (vinculada estrechamente a la identidad como un proceso de identificación), es definitoria de este trabajo porque nos adentraremos en las particularidades de la enunciación de varios sujetos que se identifican dentro de una raza muy claramente: la negra o la blanca. ¿Cómo se construyen en esa representación? ¿Por qué parece importante recordar esta división tan explícitamente? Estas son preguntas que iremos desarrollando a lo largo de este capítulo. Nos interesa particularmente examinar si es posible pensar quiebres a las políticas de la representación de la raza que se representan en *Changó* y *La ceiba*. Entenderemos la categoría de políticas de la representación basándonos en cómo las entiende Eduardo Restrepo (*Teorías contemporáneas...*) desde Stuart Hall:

Las políticas de la representación de las identidades refieren a la “producción” de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser “descubierto”, así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales (Hall 1997b:58). Estas políticas combinan tanto el silencio y la palabra como el olvido y la memoria (Hall 2001:283). En este sentido Hall desnaturaliza el pasado y la tradición en relación con las identidades: “No puede haber, por tanto, un simple ‘retorno’ o ‘recuperación’ del pasado ancestral que no es experimentado a través de las categorías del presente” (Hall como se cita Restrepo 61).

Representamos el pasado de ciertas formas con intereses, epistemologías y enfoques particulares. La cuestión también es cómo nos representamos a nosotros mismos y a los otros, la lucha por la identidad, la representación, la visibilidad y la legitimidad política vienen de allí. ¿Qué decimos del pasado? ¿Para qué? Estas preguntas nos permiten pensar cómo las dos novelas que analizamos aquí intervienen varios pasados y los traen especialmente para mover ciertas discusiones en torno al papel de la raza en los procesos coloniales que se dieron en América y especialmente cómo afectaron a los africanos que fueron traídos en calidad de esclavos.

Es necesario localizar las novelas en el contexto colombiano de cada publicación. *Changó* se publicó ocho años antes de la Constitución Política de Colombia de 1991 en la que se

refiere que el país es pluriétnico y la población afrocolombiana sería protegida especialmente por la nación. *La ceiba* se publicó dieciséis años después de esa Constitución, por lo cual el debate en torno a la raza en Colombia ya había avanzado mucho más.

El pasado que se trae en *Changó* y *La ceiba* se representa con unas líneas particulares: la de Zapata Olivella es trazar una genealogía que dé cuenta de África y la fuerza ideológica y política de los afrodescendientes y no tanto de la perspectiva colonial; la de Burgos es crear una novela que se problematiza a sí misma todo el tiempo, enfatiza las contradicciones, los sufrimientos de los esclavos y los dilemas de dos sacerdotes jesuitas fundamentales en la historia de la evangelización de esclavos en América.

La nueva etnicidad que propone Hall —las etnicidades emergentes— tiene una relación con el pasado, pero es una relación que se tiene que recuperar en parte a través de la memoria, en parte a través de las narrativas. Es un acto de recuperación cultural. Con los relatos, desde distintas perspectivas, se accede a un pasado olvidado para deslegitimar regímenes de violencia todavía presentes e intentar representar unas voces perdidas. Sin embargo, existen unos límites, se muestren o no, y estas novelas quieren dar luces sobre los sentimientos de los que nunca tuvieron el privilegio de la palabra durante el régimen colonial.

Mediante el grito el Benkos Biohó de *La ceiba* busca adentrar otra lógica distinta a la del discurso absolutamente racional, para “abrirse camino”, darse un espacio dentro del mundo. El recurso del grito es contra la racialización y constituye una resistencia desde el lenguaje. El grito constituye una autorrepresentación del propio Benkos que se niega a ser un esclavo y olvidar su pasado.

Gritar. Mi grito se abrirá camino entre las otras lenguas, será entendido, fecundará a las otras palabras, tendrá un lugar donde se podrá cantar y bailar, pintar y hacer máscaras, lucir los collares de protección de los dioses, sacrificar las palomas blancas y las gallinas rojas a Oyá Yansá, recuperar el hilo que nos hace parte de un mundo al que pertenecemos, del que somos y que ahora con mi grito se fundirá en éste (48).

Benkos Biohó grita para encontrar un lugar para él y los suyos en este nuevo territorio, el grito es una lucha contra la imposición de silencio. En su discurso Benkos les está dando lugar a las costumbres prohibidas por los esclavistas y los religiosos, los sacrificios, para poder conectarse con su mundo y unirlo a este que es nuevo para ellos, y realmente para todos. Esto lo podemos asociar al concepto de Muntu americano de *Changó*. Así, la incorporación de los

africanos se vuelve consciente y activa en el discurso de Benkos. En medio de la violación, que es como se plantea en *Changó*, hay un proceso activo que va más allá de la transculturación. Benkos quiere tener un contacto con “las otras palabras”, dotarlas de su ser y no cambiar las suyas.

Gabriella Veronelli parte del concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano para proponer el de colonialidad del lenguaje. Con este concepto quiere dar cuenta de la exclusión de las lenguas de los racializados, los colonizados y los esclavizados que se hizo durante la Conquista y la Colonia de América para argumentar que estos no eran humanos. Para Veronelli, la raza es una construcción que legitima la clasificación social que oprime y margina a unas poblaciones. La racialización, según Veronelli, es el proceso para mantener la ficción de la raza. Para ella, la raza es una ficción en el sentido en que legitima una clasificación social artificial basada en una supuesta diferencia natural (41).

La colonialidad del lenguaje hace énfasis en las jerarquías lingüísticas que les quitan la categoría de humanos a los hablantes de ciertas lenguas no consideradas como tal. Dice Veronelli:

Podemos afirmar que en el encuentro colonial, los colonizadores, al percibir a las gentes nativas hablando, veían que hacían algo que era menos que ser capaces de expresar conocimiento. La pregunta es si es cuánto menos. Esta pregunta lleva a investigar qué diferencia hay entre el lenguaje como capacidad de expresar conocimiento y la expresividad primitiva y rudimentaria; pregunta que, a su vez, lleva a cuestionar el paradigma lingüístico que estaba siendo desarrollado en la Conquista, dentro de los confines políticos de la corona española (41-42).

Desde una posición completamente eurocéntrica, las lenguas africanas e indígenas se consideraron fuera de la racionalidad y, por tanto, inferiores y salvajes. Veronelli se interesa por el hecho de que justo en 1492 Alonso de Nebrija publica su *Gramática de la lengua castellana*, y así le da un estatuto que no tenía antes a esta lengua. Para Veronelli es importante destacar que la gramática era necesaria para enseñar una lengua, ese era su fin. Por tanto, opera como un instrumento de expansión del imperio a través del lenguaje (42).

El estatuto que el castellano había adquirido para ser la lengua que unificara al imperio español le permitió dominar las lenguas de los dominados y los colonizados por este imperio. Así, los conquistadores pudieron despreciar las lenguas de los esclavizados y los colonizados, rebajarlas a comunicación inferior y prohibirlas en el caso de los esclavizados africanos, que

estaban en la base de la pirámide social. En ese orden de ideas, en *La ceiba* Analia Tu-Bari se queja de que no le es permitido cantar en su lengua y aun así lo hace:

El látigo zumbó y el que llevaba la cuenta gritó que uno. Yo lo sentí. En mí más que en el cuero de mi cuerpo. Un ardor insoportable mientras la rabia no cabía. Entonces canté. A cada azote subía más la voz. Cantaba en la lengua del castigador y era un arrullo. Cantaba en la lengua de mi madre y de mi padre y era una imprecación. Cantaba en la voz de mis hermanos. De mis amigos. De los que nos sabíamos desde lejos sin confundirnos. De los muertos y de mis días allá. Canté en angola y en lucumí. En lindagoza y en biojó. Mis lenguas, las natales y las aprendidas. [...] Castigo del que brota el canto deja de ser castigo. Se lo confié a Pedro el blanco que dice querernos. Y nos quiere a su manera. Para su fe querer o amor. Él los iguala. Es la imposición de una manera de acariciar. Pedro es un amigo. Está preso de la forma (36).

Analia está siendo castigada, pero a pesar de ello decide cantar en su lengua y se libera de la imposición de la lengua castellana en ese momento. El castigo deja de ser eficaz, pues canta y esto la conecta con el mundo que le ha sido arrebatado. El canto es un mecanismo muy fuerte de resistencia, especialmente porque se niega a seguir la jerarquía lingüística colonial. ¿Por qué decide contarle esto a Pedro Claver? Al hablarle a Pedro directamente, Analia se sustrae de la lógica según la cual es inferior por su lenguaje.

Nos parece importante pensar la relación de los sacerdotes con los esclavos porque, según Veronelli, la racialización a través de la colonialidad del lenguaje implica un dominio lingüístico. En las relaciones que establecen los sacerdotes se manifiesta la tensión lingüística, ideológica y religiosa. Lo interesante es que en ambas novelas se consigue una comunicación en la que a veces se quiebran las jerarquías. Más adelante veremos hasta dónde llegan estos quiebres.

En *La ceiba*, la relación entre los esclavos y Pedro Claver es mucho más cercana que en *Changó*. Analia le tiene cierta confianza a Pedro, lo conoce, pero no se deja imponer sus ideas. En *Changó* este tipo de relación no es posible, los esclavos se supone que siguen todas las enseñanzas de Claver o se oponen completamente. La relación ambigua entre Pedro y Analia en *La ceiba* nunca se aclara completamente, pues la novela se centra más en la conciencia de cada personaje. Analia dice que Pedro los quiere, pero a su manera, según sus creencias que busca imponer. Quizá la frase “Está preso de la forma” implica que para Pedro lo más importante es que los esclavos salven sus almas y sigan los patrones de conducta que él desea mientras que

Analia y Benkos, quienes le sirven de lenguaraces, traductores para los bautizos y otras labores evangelizadoras con los esclavos, se niegan a dejarse imponer esas creencias.

En *Changó*, la relación de Claver con los esclavos es mucho más agresiva que en *La ceiba*. Si bien en ambas novelas se preocupa por ellos, desea moldear sus conductas, algo que para el proyecto narrativo de *Changó* no es compatible con la liberación del Muntu americano. En esta novela, a diferencia de *La ceiba*, Benkos Biohó crece con el padre Claver, pero también se educa en la matriz del Muntu y finalmente opta por esta. En *Changó*, Benkos desde antes de su nacimiento estaba predestinado a ser un gran héroe que liberaría a su pueblo. Para ello, este Benkos se niega a dejarse castigar como le propone este Pedro. Benkos tiene muchas conversaciones con Domingo Falupo, babalao —sacerdote africano—, que le servía a Alonso de Sandoval, pero nunca abandonó sus creencias. Desde pequeño, recibió enseñanzas de Domingo sobre el Muntu y su papel en él. En una conversación Domingo le dijo a Benkos que, en el esquema cristiano entre la bondad de Dios y la maldad del Diablo, ellos por su color de piel no pueden estar del lado de Dios:

—Sobrino —me dijo después de larga meditación— comienzan para el muntu peores atafagos que los padecidos hasta ahora. Los africanos no tendremos más padres espirituales que los blancos. Tratarán de matar nuestra magara pintándonos el alma con sus miedos, sus rencores y pecados. Y cuando nos veamos en un espejo con la piel negra, no nos quedarán dudas de que somos los hijos de Satán, pues, según predicán, el Dios blanco hace a sus criaturas a su imagen y semejanza.

Mi mirada corta, catorce años, no alcanzaba el fondo de su espejo. Turbado, me atrevo a contradecirle:

—El colegio se agranda, vendrán más sacerdotes y atemorizados por la Justicia Divina los amos cristianos nos quitarán las cadenas.

A Sacabuche se le crecían las orejas con el ruido de nuestras palabras. Ahora se golpea menos el pecho y escuchaba más.

—Elegba te lave los ojos, sobrino. Te rodea la oscuridad y confundes la sombra con la luz. Mira bien, oye, te azotan y te piden.

Nos predicán que cuanto más menospreciemos nuestra voluntad más gananciosos seremos en el cielo. Eso es lo que quieren los amos: que les demos la vida trabajando para su hacienda. Más nos valdría escuchar a su mentado Demonio que según afirman es su enemigo (174-5).

Domingo Falupo le muestra a Benkos que bajo el dominio religioso y epistemológico de los blancos no lograrán liberarse porque ellos los subvaloran y no concuerdan con el modelo de humanidad que tienen. El magara es según Zapata Olivella: “Vida, inteligencia. Fuerza espiritual que interviene en la formación biológica de un ser humano” (658). En la filosofía del Muntu, los seres humanos son sembrados en el útero de sus madres por un Ancestro. Si ellos siguen las creencias de los blancos, perderían esa conexión con la matriz africana. Los esclavos, tanto en *Changó* como en *La ceiba*, luchan por conservar sus costumbres y tradiciones ancestrales. La posible asociación que propone Falupo con el Demonio es bajo la lógica de que Dios es blanco y de ahí surgen sus bondades. Por tanto, no sería conveniente pensar que Dios los ayudaría, pero la alusión al Demonio no es porque él piense hacer ritos satánicos o algo parecido: Falupo no cree en la religión de los blancos, ni en Dios ni en el Demonio. El color de la piel haría que ellos mismos se rechazaran si creyeran en lo que les intentan inculcar, puesto que tendrían que blanquearse para poder ser buenos en el esquema europeo. Sin embargo, es necesario destacar también que el augurio de Domingo Falupo no es muy positivo porque empieza por decir que ya los padres espirituales de los esclavos serán los blancos, lo que implica que muchos negros se blanquearán (borrarán sus huellas de identidad africana y adoptarán costumbres europeas) para evitar ser rechazados, como lo muestra Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*.

Benkos, quien narra la escena, se ubica como un joven inexperto en el momento que no cree en lo que le dice Falupo, pero él sabe que es verdad. En juego también está el hecho de que cristianos o no los negros deben trabajar de por vida para los blancos y eso no lo deben aceptar. Según Falupo, Dios no les quitaría esos trabajos. Esa sería otra razón para no creer en Él. La metáfora de la luz y la oscuridad, muy usada por el cristianismo, aquí se usa para contradecir lo que el padre Claver le ha enseñado al joven Benkos.

Sacabuche, otro lenguaraz, escucha con atención la conversación porque se lo piensa contar todo al padre Claver. La figura de Sacabuche nos permite pensar cómo ven los negros que siguen la tradición del Muntu a los que se convierten al cristianismo. Sacabuche se ha blanqueado mucho. En un momento debe comparecer ante el Tribunal de la Inquisición y decide escudarse en un lenguaje muy religioso que niega conexiones con las creencias africanas, pero en todo caso habla de forma que parece creerlas. Sacabuche es lastimado y todo el tiempo se excusa de mencionar deidades africanas:

—Toqué la puerta del convento poco después de las dos de la mañana. No es cierto que viniera de ningún bunde de brujos. El padre Claver me había pedido que buscara al hijo de Potenciana Biohó, la difunta. Ni ella misma está segura de que lo haya parido antes de morir. Cuando la enterramos tenía la barriga vacía, arrugada, como si se le hubieran salido los vientos. Entre los esclavos se cuentan muchas cosas de su parto. Dicen, no lo digo yo, apenas repito, santos padres, que lo alimentan con sus pechos y lo protegían siete abuelas africanas. Otros aseguran que siete indias lo encontraron en la playa y lo crían como a su hijo. Que no es parto de la difunta Potenciana Biohó, que no tiene madre conocida, que es nacido de las propias entrañas de la madre Yemayá...

(¡Virgen misericordiosa, ampárame! Perdonen si mencioné el nombre de esa herejía que llaman madre del muntu.) (169-170).

Sacabuche cuenta que fue en busca de Benkos Biohó cuando este era muy pequeño, niega cualquier relación con los rituales de la comunidad negra y al relatar las versiones de cómo nació Benkos aclara todo el tiempo que simplemente cuenta lo que los esclavos piensan, que él no cree lo que dicen. Sin embargo, finalmente menciona con cierta devoción que Benkos nació de Yemayá, la madre de los catorce orichas del panteón yoruba. Se arrepiente e invoca a la Virgen María. ¿Esto puede decirnos que ambas figuras religiosas tienen significados similares para Sacabuche?, ¿realmente no cree en la tradición yoruba o solo la niega por miedo a ser castigado? Al parecer lo que mueve a Sacabuche es el temor a las autoridades eclesiásticas, en ningún momento de la novela se aclara si realmente está en una posición de cristiano convencido, no parece por su discurso. Más adelante en su relato ante la Inquisición, cuenta cómo el padre Claver les quita al pequeño Benkos a los esclavos que estaban reunidos en Chambacú, la forma en que hiere a las mujeres es enfatizada en el relato de Sacabuche:

—¿Abominables pecadoras, a dónde lo llevan para iniciarlo en sus hechicerías?

Zumba el cilicio, clavando las puntas de acero sobre sus espaldas. Las mujeres gritan, más para alertar a los otros que por dolor. Las golpeó hasta arrebatarles el niño. Se oyen pisadas corriendo por encima y por debajo.

—¡Malditos impíos! ¡Dios me socorra! ¡Mil demonios caigan sobre ustedes y los arrastren a los infiernos!

Las maldiciones los asustan. Las mujeres lloraban, ya sienten el fuego quemándoles el alma. El padre alcanzó a reconocer a una de ellas.

—¿Tú, Orobía, a quien he bautizado, paridora de esta herejía?

¡Ven conmigo si quieres liberarte de pecado!

El niño, ya bendecido, limpio de culpa, dormía en los brazos del padre. Me les adelanto protegiéndolos con una estaca de mangle (170).

Cabe la pregunta de por qué Sacabuche enfatiza la violencia hacia las mujeres, ¿podría pensarse que él está de acuerdo? No podemos olvidar que todo esto está siendo relatado para la Inquisición. Es muy dicente que Sacabuche dijera que las mujeres ya sentían “el fuego quemándoles el alma”. Si estas mujeres estaban en un ritual para el rey Benkos —ya le llaman así desde que es un pequeño— no piensan que arderán en el infierno, ellas no temen las amenazas del sacerdote, temen que se lleven al niño que representa la esperanza de su liberación. El padre Claver le habla a Orobía Morelos, una esclava que al igual que Sacabuche permanece en la ambigüedad entre la cristiandad y las creencias del Muntu. A diferencia de Sacabuche, sigue perteneciendo a la comunidad de esclavos que se reúnen.

La construcción de comunidad racial de esclavos en *Changó* siempre está en riesgo. No tienen ningún tipo de garantías, sus prácticas son consideradas demoníacas y paganas. En *La ceiba* las reuniones de esclavos se dan en la noche y los sacerdotes nunca intervienen para detenerlas. Es curioso cómo en un momento Benkos Biohó habla en *La ceiba* con el padre Alonso de Sandoval dentro del confesionario sobre los palenques a los que los esclavos están escapando:

El padre Sandoval se levantó y me dijo: lo justo no es pecado. Me preguntó si yo sabía dónde se metían los que se iban y no volvían. Si se portaban bien. Si morían muchos en las batallas con los guardias del Gobernador. Si íbamos a hacer una guerra contra los blancos. Si nos íbamos a apoderar de la ciudad. Si nos quedaríamos por siempre en estas tierras. Grito. Alonso me preguntó si ya escribía y leía la lengua de él. Se sonrió junto al confesionario y me dijo: Benkos quién manda en los arcabucos. La única vez que me llamó Benkos. Le hablé aún más bajo y me acerqué más para que el viento no se robara mi secreto: yo Benkos Biohó rey de las ciénegas y arcabucos de la Matuna. Me quedé cerca de él como si me confesara de pies. Alonso y Pedro no se alejan con mala cara por el olor (302-303).

Benkos nos narra cómo el padre Sandoval le pregunta por las fugas a los palenques. Benkos decide contarle que él es el líder, pero no es simplemente porque se vea impelido por la autoridad del sacerdote. Este estilo de conversación, aunque se dé en el confesionario, pierde su

carácter autoritario debido a que Benkos es quien narra cómo sucede y el que habla no dándole al que sería el confesor todo, sino lo que él desea decir solamente. La confianza entre el sacerdote y Benkos se evidencia sobre todo al final de la cita cuando Benkos resalta que los dos sacerdotes jesuitas protagonistas no se asquean del olor de los negros, el cual —explica Benkos más adelante— se debe a muchos factores derivados de la esclavitud y las prácticas propias de los esclavos. El hecho de que Alonso le pregunte a Benkos si ya escribe y lee su lengua es interesante porque Alonso desea que Benkos haga parte de la comunidad lingüística dentro de la que él, Pedro y Dominica están para que pueda participar. Parece que Benkos y Alonso están hablando en castellano porque, si bien el sacerdote conocía muchas lenguas africanas, Benkos sirvió de traductor durante los bautismos.

La pregunta en la cita sobre la guerra contra los blancos y la ciudad nos permite pensar en la forma como Benkos y el padre Alonso contraponen a los negros y los blancos, pero dejan un espacio para el acercamiento en medio de las diferencias. Es importante que el sacerdote diga que “lo justo no es pecado”, él sabe que la rebelión no es contra algo legítimo, sino contra un atropello absoluto. La novela hace énfasis en el tratado *De Instauranda Aethiopiae Salute* de Sandoval y cómo constituye la praxis de Sandoval.

Para Benkos es importante mostrar cómo es la relación con ambos sacerdotes porque él jamás se siente inferior a ellos. Agradece aquí particularmente que el padre Sandoval lo vio una noche cuando escapaba y lo permitió. El padre Sandoval no se opone a la rebelión, pero tampoco puede estar completamente de acuerdo. La narración destaca cómo para el sacerdote los negros no son inferiores, no le dan asco como a los otros blancos.

Más adelante, Benkos narra cómo sigue hablando con el padre Sandoval mientras caminan. Es fundamental que Benkos le diga al padre que está leyendo su libro (304). Más allá de si esto es verosímil históricamente, el hecho de que compartan la lectura del libro es una transgresión muy fuerte a los regímenes tan estrictos en contra de los esclavos, pues los deja al mismo nivel intelectual. Un negro, menos uno esclavo, podía leer porque rompía con la pirámide social y podía aprender cómo liberarse.

Caminamos por el sendero entre las plantas rastreras. Se detiene en el brocal del jagüey. Mira con disimulo alrededor. Me habla como si estuviéramos aún en la iglesia. Yo comprendo la rabia. El rechazo. No condeno las fugas. Me duele el sacramento del bautismo y los desperdicios de su gracia. Tantas discusiones con los Inquisidores. Tanto esfuerzo por conocer. El conocimiento es respeto del otro. Grito. De ese conocer surge la esencia humana que los hace hijos de Dios. Y lo

serán aunque no lo acepten. [¿metemos esta referencia religiosa o no? ¿la comentaremos?] [...] No puedo bendecir tus batallas. Grito. Entiendo que te defiendes y proteges a los de tu tierra. Hay odio destrucción interés. No creo que el mundo tenga que ser un remanso de risas aburridas. La diferencia estimula el ansia de conocer preguntar y experimentar. Grito. Las guerras no sirven para nada. La muerte es un fracaso. Estoy cansado Benkos. La única otra vez que me llamó por mi nombre. Benkos. Le dije gracias. Me bendijo Alonso. No lo vi más. Abandoné el colegio. Posesionado del arcabuco de la Matuna enfrentamos las guerras. Parlamentamos. Se firmó un memorial al Rey. Lo firmé yo Rey del palenque Benkos Biohó. Grito (304).

Benkos destaca la firma del memorial que los españoles traicionan al condenarlo a muerte, momento que se narra al final de *La ceiba*. Este momento le da a Benkos el mismo estatuto de autoridad que el rey, aunque claramente el rey de España puede incumplir lo acordado, la Corona solo cumple si le conviene en sus intereses particulares. Dice María Cristina Navarrete: “En 1621, el gobernador García de Girón, acosado por las presiones de los vecinos, decidió cambiar de política frente a los cimarrones y aprovechando un confuso incidente con un guardia al toque de queda de la ciudad, ordenó prenderlo y en un rápido juicio lo hizo ahorcar” (169). La narración de cómo Benkos se despide de Cartagena se verá más adelante, pero es fundamental destacar que él quiere dejar huella a través de su grito.

En la cita anterior de *La ceiba* Benkos ya ha abandonado el colegio y no verá más al padre Sandoval, lo bendijo y esto implica no que Alonso autorice todo lo que hará, sino que lo cobija con la protección de Dios. Benkos la acepta. En *Changó* las relaciones interreligiosas son mucho más tensas y contundentes desde ambas partes, ninguna cede ni un poco.

El momento que Benkos narra en *La ceiba* es un momento en el que tanto él como el padre Alonso son sinceros. El sacerdote no puede aceptar del todo ni condenar del todo lo que está sucediendo. Tanto Zapata Olivella como Burgos Cantor reconocen el papel de Pedro Claver y Alonso de Sandoval en la dignificación de los esclavos llegados a Cartagena a inicios del siglo XVII. Para ambos sacerdotes fue muy importante que los esclavos acogieran la fe cristiana que buscaban inculcarles desde el bautismo cuando se bajaban de los barcos. Ambas novelas evidencian, sin embargo, que este proceso no era consciente para los esclavos y que muchos deseaban continuar con sus creencias que les inculcaron en África. Esto es un motivo de conflicto y aquí se evidencia cómo para el sacerdote es doloroso que muchos esclavos no deseen acoger la fe en la que los han iniciado con el bautismo y, por tanto, las gracias de este se habrían

desperdiciado. Alonso y Pedro, sin embargo, se oponen a los tratos que sufren los esclavos y *La ceiba* especialmente abre momentos de diálogo que rompen con la racialización que no les reconocía a los esclavos su dignidad humana como tal.

Una parte fundamental de la cita anterior es el momento en que Alonso dice “Conocimiento es respeto del otro” (304). En ese momento cuestiona al Tribunal del Santo Oficio y su propósito en estos territorios. En esa pequeña cita se encuentra toda una transgresión del dictado de la imposición cultural y material sobre los africanos sustraídos de sus territorios. En ese sentido lo que Alonso busca es un diálogo, lo que permite romper con la racialización que dejaba a los esclavos completamente subordinados ante sus patrones. Alonso reconoce a Benkos al interpelarlo con su nombre auténtico. Lo legitima en su diferencia cultural, no le impone la capa del nombre cristiano como lo hace Pedro Claver. Benkos reconoce que esto solo sucede dos veces, lo que marca esos momentos de una forma particular porque se rompe la barrera de la indiferencia hacia el Benkos previo al encuentro con los sacerdotes y hacia el que es en ese momento y se invisibiliza con el nombre Domingo. Benkos reclama todo el tiempo la invisibilización que le hace ese nombre, pues él ve a Pedro como su amigo, pero para él los amigos se llaman por su nombre:

Pedro que insiste en llamarme Domingo y se molesta cuando no le respondo. Gritar para que lo sepa. Nadie que es amigo. Ni pretenden robárselo. Yo a Pedro no le digo Piedra. Tampoco Pedrada. No le pregunto por qué está acá en lugar de cuidar la cantera de sus hermanos en la tierra de Bomba si él es piedra como me ha dicho. Gritar. Yo no lo convengo de que el animal protector de mi tribu debe ser el protector de él. Ahora nos han dejado sin protector. Esta tierra es habitada por otros animales y guardada por otros dioses distintos a los de Pedro (81).

Aquí Benkos muestra cómo el hecho de que Pedro no lo llame por su nombre, le imponga otro, implica que lo anula. María Cristina Navarrete enfatiza cómo el cambio de nombre se daba durante el bautismo y les cambiaba el panorama a los esclavos, señala también que para Orlando Patterson el cambio de nombre es parte fundamental dentro del proceso de esclavización (165). Si Benkos acepta ese nombre, ya es alguien diferente del que fue antes. Analia y Benkos se niegan a olvidar quiénes son y de dónde vienen.

Benkos cuestiona la práctica evangelizadora y la piensa como una imposición en un territorio que no es de ninguno de los dos, en el que las fuerzas divinas reguladoras son diferentes. ¿Por qué Pedro impone, entonces, sus creencias? Esa es la pregunta de Benkos, al

partir de que él no le impone nada a Pedro. Analia y Benkos luchan durante toda *La ceiba* en su lenguaje para conservar lo que les queda. El lenguaje para ellos es un ejercicio de memoria.

La construcción de la raza y la etnicidad negras o africanas del Muntu, más precisamente, está muy asociada con el ejercicio de la memoria. *Changó* hace referencia a cómo la memoria se guarda en el baobab africano, pero en América es necesario utilizar otro árbol. Como dice Juan Armando Gutiérrez, en América este es evocado por la ceiba (1), de ahí el nombre de *La ceiba de la memoria*. Alrededor de la memoria, se posibilita la reconstrucción de un pasado que le da sentido a la etnicidad, en términos de Stuart Hall. Analia Tu-Bari, en *La ceiba*, se enuncia a sí misma como una ceiba “guardadora de acciones”:

Lo que me dispongo a ser en esta tierra extraña es una ceiba. Guardadora de acciones. Una ceiba de tallo engrosado que bañe con su savia traída de otros territorios esta tierra de la cual siento ya no saldremos nunca. Mi savia de ceiba maltratada se fundirá con los jugos de esta tierra de lenguas revueltas, de saqueadores que vienen del mar, de templos de hombres que quieren hacer un reino en los cielos, de enfermos que viven en los hospitales y no se curan, de autoridades de la ciudad y de autoridades de las creencias, de soldados, de nosotros dominados a la fuerza y obligados a la servidumbre, de buscadores de fortunas, de mercaderes, de indios, de gentes de paso, de navegantes náufragos, de herreros, de constructores de defensas (74).

El momento en el que Analia se enuncia a sí misma como una ceiba que guardará la memoria podemos pensar que ella representa ese ejercicio de memoria que hace la novela, que ella misma es la ceiba de la que habla el título. El Benkos de *La ceiba* hace referencia a cómo su mundo vendrá a este nuevo a través de su grito y, como Analia, refiere la imagen de una fusión, Benkos dice en la segunda cita de esta sección: “...recuperar el hilo que nos hace parte de un mundo al que pertenecemos, del que somos y que ahora con mi grito se fundirá en éste” (48). El ejercicio que Benkos y Analia proponen en la fusión con el nuevo mundo al que llegan permite encontrar otra perspectiva que intenta comprender lo que este mundo es, especialmente desde el imaginario religioso, sin olvidar ni soltar su propia identidad, su etnicidad, el pasado que les da sentido. Así, ellos no buscan un mestizaje que los cambie, sino una mirada que contraste y se ubique en este mundo del que no podrán salir. Analia observa las diferencias entre todos los elementos que constituyen la Cartagena del momento. Es importante la distinción entre autoridades y dominados, la memoria sobre todo será de estos últimos porque ella es uno de ellos.

La memoria en *La ceiba* se representa de manera mucho más individual que en *Changó* porque en esta última los procesos de memoria siempre están supeditados al Muntu, son el Muntu. Este proceso de fusión en *La ceiba* podría ser equiparable en algunos casos al Muntu americano, pero parte de una perspectiva distinta. Al final de *Changó*, podemos entender cómo el Muntu en *Changó* se niega a estar en las categorías de racialización de los regímenes coloniales. En el contexto de la lucha contra la discriminación racial en Estados Unidos, en *Changó* se dice:

La loba blanca ha querido identificar al alma del negro con el color de nuestra piel, pero se equivoca, el rostro del muntu refleja el rostro de todos los seres humanos, como humanos son todos los que se alimentan de nuestro espíritu (584).

Si el Muntu se niega a identificarse con el color de piel es porque responde a un racismo biológico que va indisolublemente unido a un racismo cultural, siguiendo a Stuart Hall. Cuando se dice que el Muntu refleja el rostro no solo de los negros, sino también el de todos los seres humanos, se está buscando una universalidad que tenía para sí misma Europa. Se responde al eurocentrismo que otrifica y subvalora lo desconocido. La cultura y la espiritualidad de estos pueblos esclavizados es reducida al color de la piel, que era categorizada para beneficio del régimen colonial, y luego del régimen dominado por la casta blanca. Zapata Olivella pone esta cita de la quinta parte “Los ancestros combatientes” en boca de W. E. B. Du Bois, un sociólogo y activista afroamericano muy reconocido, el primero en graduarse de un doctorado en la Universidad de Harvard y autor de numerosos libros sobre la experiencia de las comunidades negras en Estados Unidos a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Para Du Bois fue muy importante que los negros tuvieran los mismos derechos que los blancos, entre ellos el acceso a la educación superior.

La cita anterior es de una discusión muy fuerte hacia el final de *Changó*. Varios personajes históricos además de Du Bois son representados: Nat Turner, John Brown, Booker T. Washington, Frederick Douglas, Malcolm X. Se había relatado primero la toma del arsenal de Harpers Ferry, Virginia, que se llevó a cabo el 16 de octubre de 1859 bajo la dirección de John Brown, blanco antirracista, con el objetivo de robar armas para liberar esclavos (*Civil War Trust*). Según la narración en *Changó*, Brown, antes de ser asesinado y después de ver morir a

sus hijos que también participaron en la toma, estaba escribiendo una carta. Quien narra participó de la toma, así lo relata en la novela:

Sin lavarse las manos manchadas con la sangre de sus hijos, mi capitán Brown prosigue escribiendo la carta que mañana entregará a nuestros carceleros. La había comenzado cuando tendido en el suelo y desangrándose, el gobernador Wise y sus reporteros le interrogan sobre lo que llamaron la inutilidad de su revuelta.

«Ustedes pueden disponer muy fácilmente de mí, ya que podéis hacerlo en el acto, pero aún no está saldada la suerte de la esclavitud y la opresión de los negros. Su fin aún no ha llegado». Están por nacer los jóvenes para quienes está escrita. Algunos de nuestros ekobios duermen. Otros ya despertaremos en aquella nueva mañana tan distante de esta última noche.

«Yo, John Brown, estoy profundamente convencido de que los crímenes de esta tierra culpable solo serán pagados con sangre. Yo creía, como lo pienso ahora vanamente, ilusionándome a mí mismo, que podría realizarse sin gran mortandad» (554).

La carta de Brown permite pensar en las acciones de ciertos blancos en pro de la liberación de esclavos. Brown se muestra en estas citas como un defensor profundamente convencido y consciente de que el proceso de liberación necesita mucho más. El narrador hace referencia a los futuros luchadores para quienes tendría sentido lo que Brown estaba diciendo. La posición de Brown está a favor de la violencia, pues no considera que haya otra salida posible para la liberación de los negros. La carta de Brown y sus acciones desestabilizan los procesos de racialización que se siguieron manteniendo después de la independencia y que convenían a los intereses de los terratenientes. La referencia a la muerte como un paso entre la noche y la mañana se entiende desde el contacto permanente entre vivos y muertos que resalta *Changó* en todas sus partes.

La conversación entre varios personajes de diferentes épocas surge más adelante. Esto solo es posible porque el Muntu rompe con la temporalidad tradicional que implica presente, pasado y futuro separados. La discusión gira en torno a si es necesario usar la violencia para conquistar la libertad de los negros. Se hace referencia a Du Bois como abuelo, aunque los sucesos de Harpers Ferry ocurrieron antes de que Du Bois naciera. Desde el comienzo del tercer capítulo de “Los Ancestros combatientes”, Du Bois le narra a Agne Brown cómo los negros siguieron siendo discriminados y esclavizados de otro modo después de la Guerra Civil. Agne le llama abuelo, pues dentro de la cosmogonía del Muntu es un Ancestro suyo. Dentro de estas

conversaciones se rompe el tiempo. Así, la reunión entre estos personajes históricos se da en un tiempo y espacio fuera de la comprensión ordinaria y tiene como propósito una reflexión constante sobre el pasado:

Esta noche —siempre los difuntos preferimos dialogar en las sombras de la noche— nos reunimos nuevamente con mi capitán Brown en la cárcel de Harpers Ferry. Retomar los hechos pasados y volverlos a refundir en el presente, no solo es algo que nos reconforta, sino que es una necesidad para no morirnos. Al caer la tarde comenzaron a llegar los ekobios, cumpliendo la cita que nos impone Legba desde la encrucijada de los tiempos para que reexaminemos nuestras acciones futuras... pasadas... presentes... Aunque todos concurrimos a la misma mesa, pese a que el resplandor de nuestras sombras se confundía, hondos resentimientos nos separan sin que podamos renunciar a nuestras pasiones (581).

Esta forma particular de memoria que implica una comprensión diferente del orden del tiempo nos permite pensar cómo a través de estos diálogos se crean puentes hacia otras posibilidades de subjetividad. Desde la concepción del Muntu, definitivamente esto es posible, ya que los personajes no se supeditan a las exigencias que los oprimen, sino que responden a ellas desde su propia visión en la que tratan de dialogar más allá de los tiempos y las diferencias ideológicas. Booker T. Washington tiene una visión diferente, mucho más pragmática que la de Du Bois, resalta que el poder para derrotar a los blancos opresores está en la técnica industrial, no en los ideales. Frederick Douglass —famoso activista que sufrió la esclavitud— relató su vida en su libro *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* y no quiso participar en la toma del arsenal de Harpers Ferry. En *Changó*, dice en esta conversación que es probable que no sea necesario el derramamiento de sangre para conseguir la libertad:

El abuelo Frederick comienza a dudar de sus convicciones viendo fluir el inagotable río de los ekobios asesinados.

—Siempre he tenido la presunción de que la esclavitud y la injusticia podrían ser destruidas sin sangre. Ahora veo con horror que ni siquiera la gran sangría de la Guerra Civil tuvo suficiente fuerza para lavar los prejuicios y rencores. La Constitución declaró ciudadanos a los esclavos pero los Códigos Negros de los Estados sureños se burlan de ella. Sin embargo... aún persisto en creer que las ideas de la libertad que impulsan la moral y la política pueden vencer algún día los violentos (sic) (585).

En esta conversación Douglass se permite pensar la violencia de otra forma al ver el sacrificio de tantas vidas. ¿Es necesario morir? Si la Guerra Civil en que murieron tantos no consiguió que la libertad fuera verdadera en todos los lugares de Estados Unidos, tampoco se lograría con la toma de Harpers Ferry según este Douglass. Brown, el blanco que no logró su cometido, no está de acuerdo, pues los crímenes contra los negros están en aumento. La voz de Douglass, sin embargo, cree que ya se han conquistado ciertas libertades mínimas. Con una particular metáfora, el narrador expresa que Douglass no se deja amedrentar y sigue apoyando sus argumentos:

El viejo Frederick no es de los árboles que pierden sus hojas en los incendios. Terco, agitaba sus ramas:

—A pesar de los crímenes que ahora se cometen en nombre de falsas leyes creo que nuestra Constitución en su letra y espíritu es un instrumento antiesclavista. Bajo el imperio de la Ley, pese a los violentos por la primera vez hoy en América los negros somos libres de casarnos, los padres pueden conservar a sus hijos a su lado, mendigar empleos y aun regresar a sus casas con juguetes para sus niños (585).

Aquí se destaca el papel de la Constitución para legitimar una vida que antes no era nada más que una propiedad de alguien más. Con ese instrumento se podría defender un proyecto en contra de la segregación racial, según esta voz. Pero aquí también se evidencia que esas libertades mínimas evidencian todo el camino que faltaba por recorrer, pues el punto está en que la desigualdad social persistía.

¿Cómo me construyo con el otro? Esto es especialmente interesante en ambas novelas. Si bien, en muchos momentos, la construcción de identidades parte de un principio de oposición en el que los negros son negros en oposición a los blancos y viceversa, en ciertas situaciones los sujetos logran subvertir estas lógicas, que incluso van más allá del color de la piel. En *Changó*, Agne Brown al ser negra no puede estar bien dentro del esquema blanco, pero tampoco puede estarlo del todo con los grupos negros porque ha crecido con los blancos y tiene privilegios que la mayoría de los negros no tienen. El problema de la raza se vuelve aún más complejo en un contexto fuertemente racista. En la quinta parte de *Changó* estamos en Estados Unidos en el siglo XX y Agne Brown estudia en una universidad, después de tener la revelación que le hace Ngafúa a través de un símbolo muy poderoso que marca a los elegidos de Changó, Agne decide ir a hablar con su profesor de la universidad experto en culturas africanas. Hall entiende el

racismo biológico y el cultural muy cerca y esto lo podemos comprender en Changó cuando el profesor Harrington no escucha lo que Agne le dice sobre “el renacimiento africano del culto a la Vida y a las Sombras” (348). Para el profesor no es relevante volver sobre las culturas africanas primitivas y les quita el estatuto racional a las prácticas no occidentales:

Aunque no pretendo justificar la supremacía Blanca, no es menos cierto que mis antepasados entre todas las razas han sido los encargados de desarrollar la técnica científica y que esa técnica les confiere poder sobre los otros humanos. A ustedes los Negros les han sido asignadas otras tareas que cumplir. Pero creo que el papel de Atlas también es importante. Sin vuestra fortaleza, la humanidad se hubiera estancado en la barbarie: el músculo de los Negros convertido en palanca de los Blancos también mueve el mundo... (451. Los puntos suspensivos están en la fuente).

El profesor desde su estatuto de poder le da legitimidad a su discurso, siguiendo el concepto de relaciones de poder/saber de Foucault, para anular a Agne. Se reafirma como blanco en la herencia occidental y legitima el control de Occidente en la técnica que según él solo los blancos han desarrollado. La modernidad en ese sentido puede estar completamente asociada al colonialismo, como lo piensa Quijano. El profesor reconoce una supremacía y dice que no la quiere justificar, pero ve las culturas africanas como inferiores debido a que no tuvieron el impacto tecnológico, bélico, capitalista global. Es significativo que les dé a los negros el papel de Atlas, como si sostuvieran el mundo al igual que la deidad griega: los negros están en el fondo de la pirámide social y a ella le conviene que ellos se queden allí. El profesor subrepticamente reconoce que ese dominio epistemológico volvió a los negros primero mercancías y luego empleados en las peores condiciones y dependientes de un régimen en el que nacen para ser explotados y, sobre todo, rechazados. El anhelo de volver a África se debe a la búsqueda de un pasado arrebatado, pero también de un presente diferente, un régimen distinto para vivir. El desprecio de lo cultural, entonces, está muy asociado al desprecio de un fenotipo, una piel, la negra.

En la historia de Agne Brown se muestra cómo la raza en Estados Unidos durante el siglo XX no solo estaba asociada al color de piel, sino también al entorno social y cultural en que se desarrollaban las personas. Agne salió de donde vivía con su padre después de ser este asesinado. Se fue a vivir con un pastor blanco y su hija. El proceso por el cual Agne pasó al incorporarse a este entorno social implicó un blanqueamiento:

Todo cuanto recuerdo no es más que la memoria prestada, el doloroso proceso por el cual me fui convirtiendo en blanca sin que mi piel se me haya aclarado. Tú no eres el caso común de los mulatos que se han desteñido gradualmente a través de dos o tres generaciones en las que siempre hubo una negra, abuela o madre que se acostara sin amor con un blanco. Uniones de frío interés descolorizante.

Por esa noche nace una mancha blanca en la piel a la que nunca se puede llamar «padre». Tu caso no es ese, Agne. Tienes que recordar todo. ¿Cómo fue eso de que de la noche a la mañana borrarán tu pasado africano con solo tomar el tren en Atlanta sobre la rodilla de tu padrastro, al lado de tu «hermana» Susan? Esa sí su verdadera hija. La difunta Laura, su esposa, la tuvo en su único parto. Y ahora con sus dos huérfanas, la blanca y la negra, el reverendo Robert viaja en el furgón reservado a la gente de tu color. Asomada a la ventanilla observas cómo desfilan veloces las chozas de los cultivadores de tabaco como aquella en donde ahorcaron a tu padre. De esta manera casi sin darte cuenta vas rodando de la negritud a la blancura con solo estarte quieta sobre las rodillas del reverendo (457-8).

La narración alterna la primera persona con la segunda mostrando un diálogo entre Agne y el narrador general, Ngafúa. Agne se refiere a este proceso de blanqueamiento como doloroso porque perdió parte de su identidad. El caso de Agne muestra cómo una niña negra se enfrenta al intersticio entre las dos razas. Por esto la historia de Agne nos permite pensar cómo se quiebran las líneas tan fijas que parecen tener las razas, a pesar de que Agne se identifica con los negros, especialmente por su creencia en el Muntu. El viaje en el tren desde Atlanta implica el viaje hacia el mundo blanco al cual se incorporará de una forma muy compleja. En un primer momento se narra cómo Agne es rechazada por la hermana del reverendo Robert Harriet, a quien ella debe llamar tía. La mujer no puede aceptar que el reverendo trate a Agne como su hija y es interesante también cómo el negro que trabaja en la casa de Harriet asume también que Agne va a la casa para trabajar allí con las mujeres negras que trabajan en su lavandería:

El ekobio que recogió el equipaje anda delante y de vez en cuando se detenía con las maletas al hombro para mirar si es verdad que lo siguen seres reales o fantasmas. Te observaba una y otra vez sin que deje de caminar.

—Aquí vive la señora Harriet —dijo. Ni siquiera piensa en bajar las maletas—. Todos la conocen porque tiene la única lavandería del pueblo —hablaba sin cambiar las maletas de hombro—. Aquí trabajan muchas ekobias. Salen en grupo a lavar la ropa a las orillas del río. ¿Pero esta pequeña no sabrá enjuagar ni unos calzoncillos?

[...]

—Mi hija Agne.

El ekobio fue el primero en reaccionar abriendo los ojos. Ahora sí, presintiendo la tormenta, depositó las maletas en el suelo. La tía Harriet vuelve la vista sobre mi insignificante presencia. Me había visto. Pero eras algo así como si no existieras. La palabra «hija» en los labios de su hermano la sacudió mucho más que al maletero.

—Sí tía Harriet, soy Agne.

Te mira con los ojos tan abiertos que te dejaste engullir sin parpadear. Entonces, cuando pudo eructar el primer asco de aquella sorpresa, reparó en el rostro sonriente, satisfecho, de su hermano Robert. Sus mejillas pierden color pero su furia no se dirigió contra mí que estaba entre alegre y sorprendida sino sobre el maletero.

—¡Retírate! (458, 460).

Para Harriet no es posible que Agne pueda entrar a su familia, que en gran parte había perdido a causa de la guerra. Los negros trabajan para ella, no espera tener una relación más allá de eso con ellos. La categoría racial es completamente definitoria a pesar de que la esclavitud ya fue abolida, ella recibe los frutos del trabajo de estas mujeres lavanderas que no tienen otra opción de empleo por la marginalidad social que les da la racialización.

El asombro del trabajador negro demuestra cómo las jerarquías raciales estaban absolutamente naturalizadas, para él tampoco es posible que una niña negra pertenezca a una familia de blancos, desde el principio no puede creer la imagen de un hombre blanco llevando de la mano a una niña negra y a una blanca. Esto rompe con las convenciones sociales completamente.

Agne se presenta ante Harriet con sencillez y esta decide despreciarla. El reverendo decide irse con las niñas. La entrada de Agne al entorno del reverendo Robert será difícil porque debe negar, neutralizar su apariencia y su herencia cultural. El momento en el que Agne entra al colegio con Susan muestra, al igual que el del encuentro con Harriet, cómo los negros eran fuertemente excluidos en los espacios construidos para los blancos.

La exclusión, como la vive Agne, se presenta como un momento en que se marca fuertemente la diferencia para oprimir a los racializados. Sin embargo, ¿las novelas abren otras posibilidades para las relaciones entre negros y blancos?

2.3. Hacia las articulaciones y desarticulaciones de las razas: otras posibilidades

En *Changó* el Muntu americano encarna esa presencia de África en América desde la ausencia del territorio y la presencia de la comunidad y los Orichas y Ancestros. La representación se enfrenta desde la etnicidad en contra de un olvido importante, el de la diferencia cultural. Es necesario destacar que la categoría de etnicidad marca la diferencia, desde su historicidad ubica a los sujetos en la historia de su pasado, según Hall.

El asunto de la representación implica pensar cómo y por qué nos definimos enmarcados desde ciertas lógicas. Zapata Olivella y Burgos Cantor deciden explorar ciertos filos de lo que podría haber sido el discurso de los esclavos en su relación con los colonizadores esclavistas. ¿Cómo se ven los negros y por qué? ¿Qué nos dicen las formas escogidas por los escritores? ¿Cómo construyen las voces de los negros? Lo importante para nosotros no es si las voces son verídicas sino para qué se traen hoy, qué nos permiten ver.

En las novelas hay momentos en que el racismo y la importancia de la raza se suspenden. Una escena de *La ceiba* en que sucede esto es una en la que Pedro Claver y un negro se abrazan. Es importante que el negro toma la iniciativa y Pedro lo acepta, resignifica así la noción que tiene de su cuerpo y la relación de ese cuerpo con los demás. En ese momento, las divisiones raciales se rompen y dejan de importar. Es claro que el rompimiento de las políticas de la representación posibilita que los sujetos se muevan en espacios que desestabilizan sus roles tradicionales. En todo caso, es importante que el negro y Pedro Claver rompen con lo esperable, pero lo hacen desde sus roles asignados, sirviente esclavo y sacerdote evangelizador. Para Claver no es malo que el que lo abraza sea negro, aunque eso rompa la relación de castigo que tiene con su propio cuerpo: “Ni siquiera la deliberada apelación al castigo que se imponía lo desvió de entregarse a la satisfacción de ese reconocimiento exento de reclamos y sin condiciones” (98).

Es importante que el encuentro sea “sin condiciones” porque todo en el régimen colonial del momento estaba siendo puesto bajo control, absolutamente todas las relaciones sociales. ¿Qué podría romper el texto con este acto de cercanía y cariño entre dos hombres de “razas” diferentes? En las relaciones del régimen colonial parece no haber lugar para que se rompan los esquemas de dominio. Dominador y dominado siempre son categorías determinantes, pero en el momento en que el negro abraza a Claver y él acepta esto se rompe porque ya ninguno de los dos

es simplemente dominador o dominado. No podríamos pensar que las tensiones impuestas por la ideología racista y esclavista desaparecen, pero en términos de Foucault la relación pasa de ser una relación de esclavitud a ser una relación de poder porque se da entre hombres libres, libres en ese momento. Esta posición podría hacernos pensar en una articulación, como la entiende Stuart Hall:

Siempre uso la palabra “articulación” aunque no sé si el significado que le atribuyo se ha entendido perfectamente. En Inglaterra el término tiene un bello significado doble porque “articular” significa pronunciar, hablar claramente, ser articulado. Carga ese sentido de lenguaje, de expresión, etc. Pero también hablamos de un camión “articulado”: un camión donde el frente (la cabina) y la parte trasera (el remolque) pueden, pero no necesariamente tienen que estar conectados el uno al otro. Cada parte está conectada a la otra, pero a través de una conexión específica que puede romperse. Una articulación es entonces la forma de conexión que puede crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones. Es un enlace que no necesariamente es determinado, absoluto y esencial por todo el tiempo (85).

La noción de conexión que Hall entiende en la articulación nos permite pensar en cómo las conexiones que forman ciertas relaciones e identidades siempre están dándose, se transforman a través del tiempo. En el caso de la escena entre Pedro y el negro la raza se rearticula para que sea posible por un instante que los dos se encuentren como no es permitido. Es el negro quien le da el abrazo al sacerdote, él pudo no aceptar y hacer que castigaran al negro, pero lo acepta. Esto, además, permite resignificar la relación que Pedro tiene con su cuerpo y cuestionar de alguna forma su noción de sacrificio corporal asociada al martirio.

En esta escena la relación entre Claver y el negro se articula de tal manera que suspende las presiones del racismo esclavista, en ese momento solo es importante que Claver acepta su abrazo y se siente a gusto con él, ambos hacen esto voluntariamente. Es verosímil pensar que el negro era cristiano, lo que podría explicar por qué Claver decide aceptar su abrazo y se encuentran en ese momento positivo para Claver. La evidencia de que ha sido bautizado y cree en el cristianismo podría ser la medalla de latón que cuelga de su cuello mientras está al frente de Claver: “En el centro estaba el negro con una sonrisa de amistad y moviendo con deliberación una medalla de latón que colgaba de su cuello y caía en el pecho, poderoso y brillante” (98). Este elemento actúa como un indicio de la relación que tienen Claver y el negro como hermanos de fe, en la cual ya no están divididos.

En *La ceiba* Pedro Claver y Alonso de Sandoval a través del bautismo les dan a los negros un estatuto moral que antes no tenían, pues se supone que ante Dios todos somos iguales y hasta los administradores coloniales llegan a creer que las huidas de los cimarrones a los arcabucos para formar los palenques se pueden deber a esa conciencia de igualdad que les daría la religión cristiana: “Lo obsesionará el tema de la rebelión de los negros. Se escaparán a los arcabucos. Desconocerán la autoridad. Y el Gobernador se preguntará si esa altanería surgirá del bautismo que los condujo al entendimiento de que son iguales” (102). ¿Realmente hay una conciencia de igualdad por la esclavitud? Por lo que los propios sacerdotes piensan, esto no es muy así. La novela permite pensar en lo que podrían haber sido las disertaciones de los sacerdotes frente al tema.

Podemos preguntarnos si la autoridad del régimen colonial realmente es cuestionada por las prácticas evangelizadoras. En *La ceiba*, Pedro Claver no está seguro de si su servicio hacia los negros es el mejor:

Se avergonzaba de repetirle a su Señor, en el fuero íntimo, que él no quería un privilegio sino una pequeña ayuda para sobrellevar su debilidad y su torpeza y así servirle mejor. Mucho mejor de lo que había servido a los negros. Se apenó de pensar que había servido bien a los negros y se predispuso a pensar con cuidado y rigor esta idea cuando la mente le quedó en blanco (94).

Además de que el servicio a los negros nunca será suficiente para Pedro, destaca sus vulnerabilidades. ¿Qué no es suficiente de la práctica evangelizadora? Quizá que no ataca directamente el origen del sufrimiento de los negros, el sistema esclavista.

Lo que lo impulsa a cuestionar el régimen esclavista, lo que queda por hacer, no estaría autorizado por las autoridades eclesiásticas, asociadas con la Corona española. Algo le falta por hacer, pero sería demasiado revolucionario:

La mayor lucidez lo tortura con la intuición de que algo de su incumbencia va a quedar inconcluso. Entonces ruega a su Señor para que le deje saber una señal, lo asista y lo ilumine. Su mente libre y su cuerpo en agonía lo conducen a reflexiones que lo asustan por no haberlas conocido en el dogma ni en la doctrina (95).

Mientras que esta representación de Pedro Claver siente que algo le falta por hacer, la representación de Pedro Claver que aparece en *Changó* no se cuestiona a sí misma, la narración no se focaliza desde los pensamientos de Pedro Claver, no conocemos qué es lo que piensa ni

qué lo mueve, solo sus acciones. Por ejemplo, en un momento que narra Domingo Falupo se destacan las estrategias del sacerdote para ganar la confianza de los esclavos:

El padre Claver se aprovisionaba de agua, naranjas, plátanos maduros, dulces y muchas medallas con las que sabe ganar sonrisas. Antes de que el barco anclara en la Bahía de las Ánimas, ronda las aguas con su bote cargado de lenguaraces parlotando en sus muchas lenguas africanas. Pero debía esperar, enfurecido, a que los capitanes abrieran sus bodegas, lavaran la podredumbre y separen los muertos de los vivos. El olor de la carroña enloquece a los buitres sobre los mástiles. Todavía el padre Claver, brioso, injuriando, ve que le anteceden el veedor del rey, el médico y otros funcionarios de la trata. Sabía que en esos momentos son muchos los esclavos que agonizan sin los auxilios del sacramento. Al fin le arrojaban la escala a regañadientes. Por delante sube nuestro niño rey con el hisopo y el agua bendita, detrás Sacabuche y los demás lenguaraces. Finjo ser el más viejo y me rezago. Desde que fuera intérprete del padre Alonso de Sandoval, maestro de Claver en estos asaltos de la cristiandad, me resisto a ser cómplice para ganar almas en los momentos de martirio (165-6).

El narrador se opone a la evangelización, por tanto, muestra cómo el énfasis de lo que Claver hacía estaba en el bautismo, una imposición que negaba las creencias anteriores de los africanos. Sin embargo, Domingo Falupo también deja ver que Claver es el único de los que reciben a los esclavos que se preocupa por auxiliarlos. En ambas novelas se deja ver que para Claver lo más importante es que los esclavos salven su alma, lo cual no acaba la esclavitud. La representación de Benkos como “nuestro niño rey” es una de las varias que dejan ver a Benkos como el niño predestinado a salvar a su pueblo. La relación entre Claver y Benkos es fundamental en *Changó* para ver la reivindicación política y cultural que se rebela contra la caridad cristiana de Claver, que se mantiene dentro del régimen colonial esclavista.

En *Changó*, desde que es un niño que le ayuda en sus labores evangelizadoras, el padre Claver le hace énfasis a Benkos en que debe soportar los sufrimientos de los esclavos porque ser cristiano le permite tener una vida buena después de la muerte. El pequeño Benkos sufre por los negros enfermos y el padre Claver lo consuela así: “Cuando ganes el reino del Señor serás un ángel sin cadenas” (105). Este Claver que en repetidas ocasiones le pide a Benkos que aguante las vejaciones está solo concentrado en lo que sería de los negros después de morir, él al bautizarlos les permite ganar el cielo, en ningún momento ser conscientes de que su situación es injusta. Esto, sin embargo, no quiere decir que no se muestre a Claver en contra de los tratos

inhumanos que se tienen con los negros. Para él es legítimo comunicarles el evangelio, no esclavizarlos, pero esto se enfatiza mucho más en *La ceiba*. En *Changó*, se hace más énfasis en los duros tratos que Claver tiene con los esclavos cuando practicaban ritos considerados “paganos”.

En *Changó*, especialmente en la segunda parte, “El Muntu americano”, la oposición entre los esclavos que se rebelarán y los blancos, incluyendo a los sacerdotes y a los negros que los apoyan, es total. Orobia Morelos cuenta ante el Santo Oficio sobre las prácticas de los esclavos, la religiosidad del Muntu. En ese momento se convierte en una traidora. La delatan ante Benkos y él la asesina. Orobia pertenecía a la comunidad de esclavos y para ellos lo que cuenta es causa de expulsión y su pena es la muerte. Así la comunidad se cierra ante quien los delata y construye sus límites. Estos procesos no se dan en *La ceiba*, que profundiza en sujetos individuales particulares más que en colectividades como el Muntu o las Lobas Blancas. Sin embargo, es importante destacar también ciertas menciones del Benkos de *La ceiba* de la creación de un reino, de las estrategias con que se abriría “paso entre las lenguas” (48). Benkos y Analía buscan un lugar para su cultura y reconocen la diferencia entre todas las capas sociales y políticas.

Es interesante partir de que en *Changó* se mantiene un contacto constante con África, mientras que en *La ceiba* el contacto se ha perdido, tal vez para siempre. Desde ese contacto los personajes definen su identidad, en ambas novelas luchan por conservar lo que les ha sido arrebatado, ese pasado que el régimen colonial quiere destruir. En *Changó*, el caso de Agne Brown, muchísimas generaciones después de la trata, muestra cómo una mujer negra educada con blancos se conecta con la matriz africana porque esta la ha elegido, así inicia la quinta parte de *Changó*:

Agne Brown, soy Ngafúa, mensajero de Changó. Te hablo con los ojos invisibles de tus
Ancestros aquí presentes:

¡Nagó, elegido de los orichas para sublevar al muntu en el exilio!

¡Olugbala, el fuerte, cuyos puñetazos templan la prudencia!

¡Kanuri mai te ofrece su belleza para que incendies el soul de tus espejos!

¡Oye tu memoria ancestral, en ella duermen, viven, nacen los hijos de Sosa Illamba,
madre de los hambrientos sin nombre!

Agne Brown, parto de Yemayá, escúchame:

Changó, entre todos los ekobios, te ha escogido a ti: mujer, hija, hermana y amante para que reúnas la rota, perseguida, asesinada familia del muntu en la gran caldera de todas las sangres.

¡Que el pasado de esclavitud no tenga por qué avergonzarlos! El muntu surge valiente, fortalecido de todas sus heridas. Busca tu trinchera en las cenizas de tus huesos. Experiencia eres de aquellos que te siguen, te esperaron y acompañarán en la fría noche de los tugurios (443).

Agne es convocada por el narrador de la novela para sentir su pasado y de acuerdo con él actuar. Ngafúa menciona a varios dioses del panteón yoruba y destaca que Agne ha sido escogida por Changó. Este elemento es importante porque los héroes de la novela siempre son elegidos por las deidades africanas. Desde el encuentro con esa tradición, Agne Brown reconstruye su identidad cultural y racial recordando siempre a su padre. La forma en que ella recuerda cómo permaneció con ella poco después de que lo mataron subvierte las lógicas occidentales y legitima la convivencia de los vivos y los muertos que implica el concepto de Muntu. El Muntu se entiende como una familia que está rota, separada debido a la trata transatlántica y otras.

Es importante destacar cómo usa el concepto de la etnicidad Hall, para pensar la identidad y la diferencia. Hall hace referencia a cómo la noción de identidad ha ido descentrándose a través de varios momentos teóricos (Marx, Freud, Saussure, Foucault, Derrida y los feminismos), aunque expresa que el fenómeno es mucho más complejo: no es que las identidades antes se pensaban esencialmente y ahora ya se piensen completamente descentradas. Occidente se había autoproclamado como la identidad modelo, la única legítima, la universal y vio a las demás como bárbaras:

El pensamiento racional occidental, a pesar de su exigencia imperial de ser la forma de conocimiento universal, aparece repentinamente como apenas otra episteme. Para utilizar las palabras de Foucault, apenas otro régimen de la verdad. O las de Nietzsche: no el conocimiento absoluto, no la Verdad total, sino apenas otra forma particular de conocimiento ligado a formas particulares de poder histórico. El acoplamiento entre el conocimiento y el poder es lo que hizo Verdadero ese régimen, lo que permitió a ese régimen hablar de la identidad, en nombre de la verdad, para el resto del mundo.

Cuando esa instalación de la racionalidad occidental comienza a desaparecer y a no ser considerada absoluta, desinteresada, objetiva, neutral, científica, empieza a ser vista no como la poderosa verdad, sino como una verdad manchada —una verdad implicada en el juego duro del

poder—, cuando eso ocurre estamos ante el cuarto descentramiento de la vieja lógica de la identidad, cuando entendemos de repente que estamos siempre dentro de un sistema de lenguas donde somos parcialmente hablados, dentro del cual y contra el cual siempre estamos posicionados (*Sin garantías* 341).

Reconocer esa identidad hegemónica es fundamental porque da paso a otras subjetividades escondidas, subyugadas y homogeneizadas. Esas voces, sin embargo, lucharon por dejar una huella en la historia y sobre esos legados escribieron Manuel Zapata Olivella y Roberto Burgos Cantor. Allí se ofrecen diferentes perspectivas de varios personajes y podemos ver las discontinuidades, en términos de Foucault, del discurso de la raza: ¿hasta dónde puedo llegar en mi encuentro con el otro?

Si estamos en una posición frente al otro, ¿cómo construimos esa posición? ¿Cómo podríamos dar cuenta de nosotros mismos? Para Hall es importante destacar cómo nos construimos muchas veces en oposición a los otros o según sus representaciones. ¿Y por qué un Otro? Necesitamos identificarnos con los demás y saber qué nos define y qué no, construimos al Otro para construirnos a nosotros mismos, nuestra mirada del Otro condiciona nuestra identidad, siempre en movimiento. No podemos seguir pensando en una identidad estable y aparte de los otros. Hall destaca una parte de *Piel negra, máscaras blancas*, de Frantz Fanon, en la que Fanon analiza el momento en que se siente negro frente a una niña blanca:

Esta naturaleza doble del discurso, esta necesidad del yo de tener un Otro, esta inscripción de la identidad en el aspecto del Otro, encuentra su articulación de manera profunda en los alcances de un texto dado. Y quiero citar uno que estoy seguro que conocen pero no necesariamente recuerdan, aunque es un momento maravilloso y majestuoso, un momento de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, cuando se describe a sí mismo como un joven de las Antillas, que se encuentra cara a cara con una niña parisina blanca y su madre. Y la niña jala la mano de su madre y dice, “Mira, mamá, un hombre negro”. Y él dijo, “Por primera vez, supe quién era. Por primera vez, sentí, simultáneamente, como si me hubieran hecho explotar en la mirada, en la violenta mirada del otro, y a la misma vez, se me había recompuesto como otro”. La noción de la identidad en ese sentido podía contarse como dos historias, sin nunca haber hablado la una a la otra, sin nunca haber tenido ninguna relación entre sí. Al ser traducida del terreno psicoanalítico al histórico, simplemente ya no es sostenible en este mundo cada vez más globalizado. Sencillamente ya no es sostenible (320-21).

¿Qué implica esto? ¿Es posible pensarnos desde varias identificaciones que nos atraviesan en diferentes momentos y nos conectan? *Changó* y *La ceiba* recrean momentos en que las identidades estaban totalmente divididas y antagonizadas, pero ¿podemos imaginarnos a través de estos textos otras alternativas en medio de los fuertes procesos de racialización? Lo que Hall propone con respecto al texto de Fanon es que las identidades, siguiendo la definición de Hall, no son estables. En el caso de Hall, él parte de su propia experiencia como negro en Inglaterra y la de su hijo, que nació allá. El hijo de Hall no va a vivir la misma experiencia de Fanon porque él creció en el mismo entorno que los niños ingleses blancos, no están completamente separados. Fanon es enfático en el desprecio que los negros recibían por su cuerpo; por esto, la relación con el cuerpo que tienen los negros de la época de Fanon es difícil frente al blanco. Para Fanon, los negros siempre se estaban exponiendo frente al blanco, los martinicanos especialmente querían hablar bien francés. Por esto, Fanon destaca algo que dijo André Breton sobre Aimé Césaire:

«He aquí un hombre negro que maneja la lengua francesa como no lo hace ningún blanco hoy en día».

E incluso, aunque Bretón expresara una verdad, no veo dónde reside la paradoja, dónde está lo que hay que subrayar, puesto que, a fin de cuentas, Aimé Césaire es martinicano y profesor universitario. [...] Pero, me replicarán los negros, es un honor para nosotros que un blanco como Bretón haya escrito cosas semejantes (*Piel negra...* 63).

Querer seguir el buen francés implica para Fanon un deseo de ser como los europeos, no ser vistos como la niña lo vio a él, como negros. Para Fanon es importante ese reconocimiento como negro, pero también entender cómo están completamente marginados como negros. Hall ya no ve vigente esta identidad en oposición en que los seres están aislados en el mundo globalizado. Su propuesta es pensar diferentes identidades. Para Hall, la negritud es una posición, es histórica y está en constante cambio. Su preocupación es cómo desesencializar la negritud como identidad fija y, al mismo tiempo, rescatar las historias no contadas de los negros (327).

Podemos pensar que la desesencialización de la negritud se logra en *La ceiba* y en *Changó* especialmente cuando se dan espacios de diálogo, como en el que participa John Brown en *Changó*, también en el momento en que escribe esa carta para los futuros luchadores de la causa negra, siendo blanco y en un contexto tan racista. En *La ceiba* la conversación entre

Alonso y Benkos en la que el primero nombra al segundo por su nombre y, por otro lado, el abrazo entre Pedro y el negro que lo recibe son momentos de transgresión y ruptura dentro de la novela que permiten pensar otras posibilidades para la relación entre los sujetos en las que no se justifican relaciones de dominación por el color de la piel.

Uno de los personajes más asombrosos de *La ceiba* es Dominica de Orellana, una letrada compasiva y observadora que cuestiona la esclavitud. Para la crítica Natalia Castillo es importante destacar que Dominica cuestiona mucho más la esclavitud que Alonso y Pedro, en esa medida acepta mucho más como son a los esclavos (91). Castillo también destaca el hecho de que Dominica es un personaje completamente ficcional, y por esto, Burgos podía tomarse muchas más libertades respecto a ella que a los sacerdotes jesuitas históricos (86).

Sin duda, como dice Natalia Castillo, ella sí reconoce a los esclavos, tanto a las negras que trabajan en su casa con un vínculo diferente a la esclavitud, como a Benkos. Dominica reconoce a Benkos al nombrarlo y conversar con él. En el momento en que existe un diálogo entre Dominica, la esposa de un escribano de la administración colonial, y Benkos, un cimarrón, se ponen en cuestión todas las divisiones que clasificaron a los seres humanos durante esa época y que dejan profundas desigualdades sociales hoy en día. Benkos narra cómo Dominica le cuenta sobre sus inquietudes y él a su vez le muestra lo que intenta gritando:

La blanca triste sabe quién soy por Magdalena Malemba. Soy. Grito. [...] *La blanca triste me llama por mi nombre*. Ella sabe que no estoy en reunión de brujas y hechiceros. Me pregunta que por qué le digo triste. Le contesto que por la mirada. Cuando la sorprende al aparecer sin ruido en el mirador ella escribe y mira el cielo. [...] La blanca triste me dice el nombre de las estrellas. Grito. Una aldea nueva crece en los arcabucos. Está allá escondida después de los manglares. Es mejor levantar varias aldeas. Regarlas en los montes altos. Los soldados vienen y las batallas son duras. Quieren cazarnos otra vez. A la blanca triste le disgustan las batallas. La hacen llorar los ahorcamientos. Se encierra cuando los carpinteros empiezan a levantar el cadalso para las sentencias del Santo Oficio en la plaza Mayor y se llena de rumores la ciudad. *Me dice que la aflige el desespero de imponer un orden que siempre causa muertes y desastres*. [...] Grito. Que mi grito atraviese el mar y llegue a mi tierra para que no me olviden. [...] *La blanca triste me dice que grite cuando no venga para saber que sigo vivo. Mi grito que durará más allá de mi muerte* (298-9. Las cursivas son mías.).

Aquí vemos unas partes de un diálogo contado desde la perspectiva de Benkos. Sabemos que Dominica se opone a las sentencias del Santo Oficio, pero lo sabemos por Benkos. Podemos pensar que narrativamente es revolucionario cómo Benkos aquí da cuenta de lo que piensa Dominica por lo que le ha dicho y observa, entre ellos existe una amistad que quiebra las divisiones raciales y de clase social, y en la que se reconocen sin prejuicios. Benkos la llama de un modo que nadie más la llama y la conoce. Dominica quiere escuchar a Benkos cuando ya no esté por medio de su grito. Dominica se opone a la violencia y se esconde. Se podría pensar que el espacio que tiene como mujer en todo caso no le permite hacer nada más. Con lo que Dominica cuestiona en su propio discurso y en lo que cuenta Benkos ya hace mucho más de lo que se pensaría de una mujer de su clase social en la Cartagena del siglo XVII, de ahí el énfasis de Natalia Castillo en que es un personaje ficcional. Las posibilidades que abre, sin embargo, permiten pensar que quizá hubo alguien como ella que cuestionó la violencia por parte de la administración colonial contra los tenían un color de piel diferente, tenían una cultura diferente o pensaban diferente. El impulso que tiene Dominica de ir a las reuniones en que se hacían sacrificios y rituales nos deja ver cómo se interesa por conocer lo prohibido. Más adelante, propone que ella, Magdalena Malemba y Benkos vayan a una “junta de brujas y diablos”. En esa reunión se da un ritual en que una mujer es negra y blanca, la imagen que esto genera cuestiona profundamente las razas establecidas:

En medio de las fogatas una mujer negra y blanca cambia de blanca y negra como si la luz de la luna la bañara y se fuera con el cuerpo cubierto de cenizas de plata, está en el suelo de espaldas y abre las piernas y las encoge. Pone los codos contra la tierra y canta. Canta. Grito. De su vaso natural empieza a salir la luna. Se eleva la luna (308).

En esta imagen que observan Benkos, Dominica y Magdalena Malemba se rompe el orden de la raza a través de un ritual, según Benkos y Dominica, de “brujos y diablos”, pero como destaca Benkos: “Ella venía con la creencia de que las prácticas eran de negros y de blancos” (306). Dominica no se sentía excluida del ritual por ser blanca, no todos en el ritual eran negros ni blancos y el momento en que los colores se confunden en la mujer ya no importa. Mediante el ritual se difuminan las distancias que precisamente permiten los diálogos del capítulo “Benkos arroja un gallo blanco al mar”, en el que están la escena anterior, el diálogo entre Dominica y Benkos, el de Benkos y Alonso y, el culmen del cuestionamiento de la

racialización en la novela, la relación sexual entre Benkos y Dominica en el mar luego de salir del ritual en que el color de la piel de la mujer se confunde.

La relación sexual entre Benkos y Dominica marca una fractura de la división racializante. La verosimilitud histórica del hecho en las condiciones como sucede quizá no es mucha, pero la posibilidad que plantea la novela para aquello permite pensar cómo se pueden establecer puentes entre los cuerpos que han sido forzosamente separados. El momento en que Dominica decide acercarse a Benkos es bastante particular, pues están solos, es de noche y van hacia el mar. Probablemente no hubiera sucedido en otras circunstancias, pues al parecer no responde a un sentimiento amoroso. Benkos describe minuciosamente desde el momento en que decide entrar al mar, lo que es especialmente significativo y simbólico:

Se acerca y me dice al oído. Benkos. Ven. Benkos Biohó. Ven. Benkos Biohó rey y señor de Matuna. Ven. Un rey no le tiene miedo a nada. A nada. Ven. Ni al mar. Me jala. El agua se mueve. Está tibia el agua. El miedo amarra mi voz. El piso es firme. Ven. La pendiente es llana. Jala. Ves me dice. Ves. El mar respeta al rey. El agua tapa las rodillas. Está mansa el agua. Ven. Se sienta hundiéndose en el agua sin soltarme la mano. Ven. El agua le queda en los pechos. El traje flota. Ven. Quedo a su lado. Grito. El agua me bambolea. Es mansa el agua. Está tibia. Al rato lo va enterrando a uno. El miedo no me deja decir. Ven me dice. Suelta mi mano. Pone la suya entre mis piernas. Al oído: cangrejito cangrejito saca ese bastón tan bonito. Se ríe. Ven. Un resto de luna al final del mar (309).

Es muy importante destacar que Benkos le teme al mar, pues para él es la bestia que lo alejó de su tierra. Benkos vence el temor y entra, pero se demora y Dominica lo convence finalmente. El hecho de que la relación sexual entre ellos se dé dentro del mar permite pensar cómo Benkos se acerca un poco al mar, quizás más que todas las veces que apoyaba al padre Claver en los bautismos al lado de los barcos negreros. Benkos se acerca un poco a su territorio y se aleja un poco del territorio en el que está para formar un intersticio con Dominica, quien también llegó allí de otro lugar al que ya no quiere regresar. El mar es el espacio de llegada de todos, pero aquí podríamos pensarlo como un intersticio que nos hace pensar en la categoría *in-between* de Homi Bhabha⁵. Durante la relación sexual, se confunden los cuerpos, no se borran,

⁵Nos referimos específicamente a esta cita: “Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios “entre-medio” (*in-between*) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (*selfhood*)

pero se conjugan de un modo que altera la marca sobre los cuerpos que deja el régimen colonial. En el mar, ellos no están en la ciudad como tal, pero tampoco se han ido. Quizás quieren irse, Benkos sí quiere, pero sabe que no puede. En la relación sexual con Dominica deja una marca de su intento de abandonar estos territorios. Benkos no puede volver a África, pero entra en un espacio distinto con otras normas en el que se abren las posibilidades por un instante, se rearticula la raza, para que sea posible un encuentro amoroso con una mujer blanca aristócrata. En ese espacio Benkos se abre a las posibilidades del encuentro con quien lo ha valorado como ningún otro blanco. Benkos y Dominica probablemente ni siquiera alcanzan a entrar en la categoría de amantes, pero permiten otra lógica que remueve por un momento el miedo al mar que separa a Benkos de su pasado. La descripción nos permite visualizar el encuentro entre ambos cuerpos que disfrutan mientras rechazan la racialización:

La piel de sus piernas toca las mías. El mástil roza la pelambre de la estrella. Ven dice. El miedo me abandona. Grito. En la oscuridad del mar distingo la blancura de las nalgas. Se asoman rocas lisas cuando las olas se retiran. Ven. Un susto distinto atenaza mi espera. Me tengo con los codos los afirmo en el lecho. Un vacío adentro repentino baja y se encueva en el mástil y lo llena de una ansiedad que lo hace vibrar. Ven. Grito. Su mano me busca. Me mordisquea la oreja. Pasa la lengua. Es caliente la lengua. Levanta su cara a la noche del cielo. Su mano me encuentra. [...] La mano gira despacio mi animal crecido. Ven. Lo retira de la estrella y en la sensación del agua la mano lo recorre como si le untara aceite de caimán. Ven. Lo lleva conducir con su ansia indómita tenida por el susto y se deja conducir obediente. Grito. Apenas si respiro. [...] La cueva se va inundando desde el interior. El mástil se hunde en las alturas. [...] Ven. Mástil perdido en el cielo. Se desliza sin tropiezo. El miedo no lo sufro. Quedo sin susto. Se abre la oscuridad y la blanca triste abre los ojos para tragarse el mundo. Queda a horcajadas sobre el mástil. [...] Blanca triste. Entronizado en ti. Me susurra. Me sopla. Con palabras mojadas de mar me dice: ahora sí puedes degollarme y se deja ir hacia atrás con un leve golpe de agua (309-10).

La descripción que hace Benkos se centra en las sensaciones que ambos tienen y manifiestan. Benkos va perdiendo el miedo al encuentro con Dominica, probablemente se siente vulnerable, sobre todo porque están en el mar. Este representa un enemigo para Benkos, pero aquí abre la posibilidad para un espacio diferente. El placer que Benkos y Dominica

(singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad". (Bhabha 18).

experimentan quiebra el régimen estricto sobre el cuerpo de las mujeres casadas y especialmente en relación con el cuerpo de los esclavizados africanos. La perspectiva que tenemos es, además, la del esclavo, el menos autorizado para hablar y dar cuenta de sus acciones fuera de la autorización de los amos. La referencia a los órganos sexuales es clara, pero no común. Las imágenes que posibilita se asocian con el mar particularmente. Benkos interpela a su sexo y esto le permite tener una relación mucho más abierta y libre con su propio cuerpo en relación con el de Dominica. Luego, pensará el acto sexual como guardar su memoria en Dominica, pero Dominica no lo ve del mismo modo. Esta es la perspectiva de Dominica:

Recuperaba la sensación del momento en que llegaron al mar y el hombre alentado por ella se despojó de los miedos de la subordinación y le dejó ver su miembro dispuesto para ella para enterrarse en ella y ella revivió el gozo arrinconado del cuerpo que estaba en olvido su poder de tierra que acepta la simiente y el poder enjaulado volvió. Él se enterró y yo me abrí. Él se hundió y yo lo aprisioné. Él ejerció la furia de su espada y yo lo convertí en placer con la inundación de mi sangre transparente. Él se agotó y yo también. *Ambos: seguros sí de la redención. Se desaparece para aparecer con más fuerza. El mar igual: ir y venir. Entra negro maldito. No me convertiré en tu tierra. No seré tu asilo. Tampoco tu cárcel. Ven. (364-5. Las cursivas son mías).*

El encuentro permitió una liberación y una suspensión de las jerarquías. Para Dominica, lo que Benkos teme por lo que la pirámide social le impone para no relacionarse con mujeres blancas como ella. Dominica, una mujer ya mayor (en un momento dice que lleva más de cuarenta años en Cartagena), se atreve a experimentar la sexualidad de nuevo y con un negro. Muy probablemente sea la primera infidelidad hacia su esposo, pero no podemos estar del todo seguros, pues Dominica es un personaje bastante atrevido. La experiencia del placer es transgresiva para Dominica como mujer casada. Es muy importante la referencia a la redención que hace en la cita anterior: según Dominica, ambos se redimen a través del acto sexual. De este modo rompen con las cadenas y las máscaras que no les permiten ser espontáneamente. Sin embargo, Dominica rechaza recibir a Benkos como “tierra”. Dominica no está enamorada de Benkos, aquí ya es muy claro. La palabra “maldito” puede hacer posiblemente referencia a cómo Benkos fue condenado por el régimen colonial.

Podemos pensar el encuentro entre Benkos y Dominica en relación con lo que dice Fanon sobre las relaciones sexuales entre negros y blancas: “Históricamente, sabemos que el negro culpable de acostarse con una blanca era castrado. El negro que ha poseído a una blanca se hace

tabú para sus congéneres” (85). Benkos muy seguramente habría sido castigado de haberse descubierto aquello, pero el énfasis está en lo que significó el encuentro para cada uno. En todo caso Benkos será ahorcado. En el momento en que va a ser ahorcado, cree que ha dejado su memoria en Dominica, siente que la huella que ha dejado en ella es importante, él cree que ella se aceptó como su “tierra”:

Y se fue el miedo. Mi grito se volvió remolino. Y yo entendí atemorizado. Yo no entendí todas tus palabras. [...] Me recibes me absorbes como el mar me ahogas me anclas sueltas los sonidos de los gatos me llamas me llamas y yo miedoso entro. Mis escasas palabras en tu lengua no sirven. Entonces: aúllo. Y entro en ti. Suave y tibia. Más tibia que el mar. Después qué. Mis días se acaban. Un ahorcado. Qué queda. Lo que soy en ti. Ni hijos. Ni fuerza. Apenas esa noche en la que fui recibido. Me ahorcan. El mar y el mar y el momento en el cual te conocí Dominica. Yo grité esa noche. La noche esa fue mi grito. Tú gemiste. Y te aceptaste como mi tierra. Ahí quedé. Qué soy. Miro el mar y acepto el abismo. Alguien me trajo a esta tierra. No es la mía. Dominica me ahorcan. Guárdame en ti Dominica (379).

Benkos reitera que el encuentro con Dominica le hace perder el miedo. Grita para expresar eso, lucha contra el tiempo, la muerte y el olvido. Lo único que le queda es Dominica. Más allá de lo que ella diga, podemos pensar que el personaje de Dominica precisamente está pensado para hacer esa conexión que rompe con la racialización de los africanos esclavizados. Ninguno de los dos se arrepiente de lo sucedido, es importante recordar que Dominica dice que esto los redimió a ambos, esa noche en que Benkos fue “recibido”. El acto sexual significó para Benkos una acogida que jamás había recibido después de ser esclavizado. Esto, lo admita ella o no, le permite a Benkos dejar su presencia viva a través del cuerpo de Dominica: “lo que soy en ti” dice. Aunque ella no quiera ceder por sentirse ajena o no lo suficientemente cercana, la invitación que le hace Benkos le permite dejar una huella no solo en los esclavizados que lo harán un personaje célebre, sino también en los blancos. De este modo, se hace posible pensar que Benkos no solo fue significativo para los esclavos que escaparon con él, que dejó huella en Dominica también. No le queda nada más ante la horca y la imposibilidad de regresar a su pasado arrebatado. Confía en Dominica. Por algo se acercó a él, y no solo para tener relaciones sexuales, sino para hablar, ella le manifestó sus inquietudes. Intercambiaron palabras, lo que Benkos quería hacer desde el inicio de la novela. Le dijo que, si era necesario que en la toma de la ciudad con los cimarrones la matara, conservara su *Libro de Horas*, su diario, sus memorias.

Así la memoria letrada de Dominica y la oral del grito de Benkos establecen un diálogo. Dominica podría representar la posibilidad abierta para el rompimiento total con el racismo y las relaciones mediadas por la esclavitud. No se trata de creer que algo así efectivamente pasó, sino de romper con la violencia que Benkos sufrió. Con la relación sexual entre Benkos y Dominica, Burgos Cantor propone una posibilidad diferente para pensar la identidad colombiana aislada entre mestizos, afrocolombianos e indígenas.

La ceiba, publicada después de la Constitución de 1991 nos permite pensar unos quiebres impensables, quizá, antes. Muy probablemente *La ceiba* no existiría sin todo lo que hicieron Manuel Zapata Olivella y otros por rescatar la memoria de los negros traídos a América y sus descendientes, los que expandieron su mundo aquí. El momento para la reivindicación de la diferencia y la importancia de los afrodescendientes en *Changó* era necesario para que en *La ceiba* fuera posible un diálogo más cercano entre los negros y los blancos que matiza la oposición y deja más preguntas que certezas.

Changó nos muestra las tensiones que manifiestan que todavía falta mucho camino por recorrer para que los negros, los ekobios en la novela, sean realmente libres de esclavitud. Las posibilidades de la raza se pueden abrir mucho más para que realmente hagamos nuestra, como quería Zapata Olivella, la historia de los negros, tanto como la de los blancos y los indios. Así lo expresa el autor en el prólogo que escribe para la novela: “Tarde o temprano tenías que enfrentarte a esta verdad: la historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos” (*Changó* 36-37).

El momento en el que se abren las fronteras es en el que podremos pensar que la racialización ha vulnerado la convivencia para hacer prevalecer el interés de unos pocos. ¿Queremos que eso siga sucediendo? ¿Seguiremos pensando a los negros y a los indígenas desde la raza? ¿Con qué intereses se marca la diferencia? Ese es el punto: es importante pensarlo siempre.

3. Sujetos ante el género: discursividades y construcción de subjetividades

Siguiendo los planteamientos de Judith Butler en relación con el género ya expuestos, reflexionaremos sobre la categoría dentro de *Changó* y *La ceiba* desde una perspectiva desesencializante que haga énfasis en las construcciones del género de una forma analítica, sin pretensiones de juicio. No podemos aislar la categoría de otras que también marcan los horizontes de subjetividad, especialmente para estas novelas: la raza.

Cuando hablamos de sujetos masculinos y femeninos marcamos fronteras que implican relaciones sociales y construcciones culturales específicas. El género está en continua transformación, queremos verlo desde su profunda complejidad: no se trata solamente de la opresión de las mujeres, sino de cómo pueden ser personajes activos y las relaciones con los hombres pueden ser distintas, no jerárquicas. Dominica de Orellana, Agne Brown, Analia Tu-Bari y otros personajes nos mostrarán la complejidad del género y la resistencia ante la marginalidad social de las mujeres y, especialmente en casi todos los casos, de las mujeres negras.

Es importante también hacer énfasis en los hombres y cómo se construyen en relación con los modelos hegemónicos de masculinidad. ¿Por qué? Porque el género no queremos entenderlo como algo solamente relacionado con las mujeres y es especialmente interesante la construcción masculina que sostiene la figura del héroe masculino en *Changó*. Esta se basa en la huella indeleble y presente siempre de la deidad que motiva la esclavitud y la libertad.

La noción de performatividad de Butler nos permite pensar que el género no es estable, siempre se transforma, pues según ella es una práctica, un hacer (84, *El género en disputa*). Butler, sin embargo, también hace énfasis en cómo tanto el género como la raza vienen impuestos desde antes de los actos de habla de los sujetos:

El médico que ve nacer un bebé y dice "es una niña" comienza la larga cadena de interpelaciones a través de las que la niña es efectivamente "feminizada": el género se repite ritualmente, y está repetición genera un riesgo de fallo y al mismo tiempo causa el efecto solidificado de la sedimentación. Kendall Thomas hace un análisis cuando afirma que el sujeto está desde siempre "racializado", transitivamente racializado desde el comienzo por agencias reguladoras. El poder de "racializar" así como el poder de producir el género precede "al que" habla con tal poder, y aun así el que habla parece tener tal poder (*Lenguaje, poder e identidad*, 87-88).

Cuando hacemos alusión a una construcción del género pensamos las diferentes formas en que los sujetos viven con esa imposición previa, cómo se constituyen en ella. En esa medida, es importante que los sujetos tanto en *Changó* como en *La ceiba* se entienden en la lógica binaria entre lo masculino y lo femenino, entendidos como exclusivos de los hombres y las mujeres respectivamente. ¿El que habla, entonces, tiene el poder de producir el género o no? Podríamos pensar que no lo produce, pero sí lo interviene y se puede definir a sí mismo/a desde ciertas construcciones muchas veces no compatibles con los imaginarios de su época. La influencia de los modelos con que son criados también es fundamental.

El género aparecerá aquí como una categoría en constante transformación. Si pensamos la representación y la identidad como en continua rearticulación, tiene sentido pensar el género de la misma forma. Las identidades y representaciones del género no son estables en *Changó* y *La ceiba*. Queremos ver los quiebres y también lo dominante.

3.1. El género desde la conexión con las deidades africanas del panteón bantú-yoruba y hacia la disputa en *Changó*

Como *Changó* se construye alrededor de la enorme familia del Muntu podemos pensar que el género a lo largo de la novela se construye en función de esa comunidad. El ideal libertario configura al género en función de la lucha contra los esclavistas. En las novelas los personajes narran su historia desde sus aportes a esa lucha, todo su relato se basa en eso. Ese es un elemento importante, pero otro fundamental es la matriz africana del Muntu en la que se basa toda la novela, los personajes siguen los modelos de las deidades africanas.

Las dimensiones del género no se pueden separar de las funciones reproductivas en gran parte de la novela. La masculinidad se basa en la procreación y el arquetipo fundador es *Changó*. Los poemas iniciales de *Changó* alaban en varias ocasiones las cualidades como semental de la deidad que le da nombre a la novela. Changó es el semental que da origen a las tribus africanas en la novela: “Changó, infatigable procreador/ entre guerras, cabalgaduras y estribos/ en el intocado surco de sus hermanas/ sembraba la semilla fértil/ cepa de las múltiples tribus” (56).

La virilidad de Changó marca la forma de entender el género para el narrador general Ngafúa, no solo se trata de sus atributos como procreador, sino también como guerrero. Desde

ahí, el modelo dominante de masculinidad en la novela está íntimamente ligado con ambas características de Changó.

El origen de Changó marca una mezcla interesante de patrones masculinos y femeninos. Su madre es la diosa Yemayá y su padre Orungán, hijo de Yemayá que viola a su madre. Yemayá es una figura muy importante dentro de la novela, casi siempre se le llama madre Yemayá. En la mitología yoruba, Yemayá está asociada al agua, es quien la controla en todas sus formas (Zapata Olivella, *Changó*, 666). Por otro lado, dentro del panteón yoruba hay tres figuras divinas, unidas de forma similar a la Santísima Trinidad: Odumare Nzame, “gran procreador del mundo” (Zapata Olivella, *Changó*, 48); Olofi, la sombra de Odumare Nzame, “y Baba Nkawa, espíritu luz que anda por los espacios siderales creando nuevos mundos” (Zapata Olivella, *El árbol brujo*, 28). Estas tres figuras son masculinas y soportan toda la matriz religiosa como en el cristianismo la Santísima Trinidad.

Podemos pensar, por tanto, que la centralidad de la masculinidad como en el cristianismo es importante. Sin embargo, el juego entre sujetos masculinos y femeninos se abre a otras posibilidades y eso es lo que queremos explorar en este capítulo. La forma en que se articulan, en el sentido de Stuart Hall, los géneros nos permite pensar en las relaciones siempre cambiantes que a veces permiten desplazamientos importantes de lo que se considera legítimo hacia perspectivas más amplias.

En *Changó* la conexión con las deidades africanas moldea las subjetividades hacia el proyecto emancipador. Muchas veces la masculinidad y la femineidad se orientan en la dirección que los Ancestros y los Orichas promueven. En “Los ancestros combatientes” muchas mujeres creen que son fecundadas por el mismo Changó:

Todas las ekobias del culto somos concubinas de Changó y hemos sido embarazadas por él, no una vez, sino muchas. [...] Uno se acuesta con un hombre y si el dios Changó bendice la unión, le engendra un hijo. Eso es todo. Así lo cuentan también las Sagradas Escrituras. [...] Sólo Changó puede decidir sobre la vida y el número de hijos que posean los mortales (464).

En esta parte de *Changó* unos policías están interrogando a unas mujeres sobre el Culto de las Sombras que tenían en Harlem. Changó es quien une a estas mujeres y le da sentido a su maternidad. La mujer dice que en las Sagradas Escrituras los niños también son engendrados por la voluntad de Dios, pues el agente que la interroga cree que es una total sandez lo que está

diciendo. Su discurso es malinterpretado y el lugar donde se hace el culto clasificado como secta es clausurado. Ella no se arrepiente de que la tachen de prostituta y proxeneta. Su feminidad se construye en relación con una maternidad otorgada por el Oricha Changó.

En la novela, muchas veces las mujeres son representadas en relación con su maternidad. En el caso anterior, las propias mujeres se ven así, pero en otros es una percepción de los hombres. De ahí, el primer subtítulo de la historia de José Prudencio Padilla “La mujer es más fértil que la tierra” (323), relacionado con las enseñanzas sobre la sexualidad del padre de este.

El asunto de la representación del género nos exige pensar en los representados y en los representadores. Los cambios en la narración dan perspectivas muy distintas de los personajes y sus vivencias. No puede ser igual la perspectiva de un narrador, la del personaje o la de un testigo. Por tanto, son importantes las categorías narratológicas de Gérard Genette para entender esas diferencias.

En el caso de la narración anterior, la mujer responde a unas preguntas, ella misma relata su historia. Dentro de las consideraciones de Genette esta es la forma “más mimética para Platón” (229). Según Genette, esta forma del relato es la más propia de la novela moderna (230). El hecho de que los personajes muestren su propia perspectiva le da a lo contado un nivel más alto de verosimilitud. Sin embargo, también es necesario tener en cuenta la desconfianza de Platón (como la muestra Genette) por este modo de narración. ¿De quién es la voz que narra? ¿Hasta qué punto una voz de una mujer realmente da cuenta de lo que una mujer diría? El problema no radica en si el escritor es hombre o mujer, sino en cómo teje la narración. ¿Qué mujer se deja ver? ¿Podríamos hablar de una “mujer” en esencia?

Si partimos de que el género es más un acto que un ser, podemos desestabilizar nuestra perspectiva de la representación de las voces por ser femeninas o masculinas. Si bien es importante enfatizar que la perspectiva de los hombres no es la misma que la de las mujeres, las posiciones que tienen respecto a sí mismos y a los demás se construyen en cada momento y se tejen socialmente. Por esto, cuando contrastemos la posición de las mujeres con las de los hombres no es con un propósito de esencializar los géneros, sino de mostrar los diferentes lugares y roles que ocupan en determinadas circunstancias.

En la narración de José Prudencio Padilla, en la cuarta parte “Las sangres encontradas”, la masculinidad del héroe se construye en relación con su sexualidad desenfrenada que lo lleva inicialmente a la zoofilia. El héroe cuenta cómo su padre lo incita a buscar a las mujeres: “—José

Prudencio, hijo mío, ya tú estás hecho un hombrecito y es tiempo de que dejes las pollinas y busques hembras como hacía tu abuelo. El hombre es un sembrador de semillas y la mujer la tierra más fértil para la vida” (326).

Las funciones de la mujer y el hombre en la reproducción son las que configuran la relación con la mujer que el padre de José Prudencio le inculcó. La sexualidad sin fruto y desautorizada con las pollinas es reemplazada por una sexualidad con fruto. En ese momento, lo único importante es la función reproductiva de las mujeres. En esa perspectiva, es un elemento fundamental la atracción hacia ellas. Eso es algo central en la masculinidad por la influencia de la figura de Nagó, el ancestro que estuvo presente en la Nova India de la primera parte y es el líder de la diáspora, “capitán en el exilio/ de los condenados de Changó” (45).

De estos y otros apuros de la adolescencia me salvó Nagó, el ancestro padre que me guía con el compromiso de hacerme hombre, luchador por mi raza y marino de la mar alta. Con su aliento se me dio por desechar a las quinceañeras del puerto para buscar mujeres retadoras, probadas sus caderas con el peso de muchos hombres. La primera vez me atribulan los temores cuando llegó el momento de hundirme en la abierta herida que nunca cicatriza. Gusarapo sin fuerza me siento incapaz de mantener la cabeza a flote en la lava viscosa. Asustado, mientras me reanimaba de aquel fracaso, busco refugio en el silencio y la soledad. Fue por esos días cuando mi madre me llevó al brujo. Se creía que me embarcaba en los vicios de los seminaristas que han vuelto locos a muchos curas y convertido en manfloros a no pocos hombres. Pero mi machumbre ya estaba segura, padre. Las pollinas y las manos ensalivadas no pueden aliviarme la fiebre de un toro que se sabe con buena cornamenta para embestir. Volví otra vez al mismo bebedero. Mujo desafiante, cerré los ojos y cuando despierto del susto la mujer gritaba llamándome bestia descomunal. Ya después me hice zorro pollero, vigilo los corrales desde que cae la noche y metido por entre las cocinas me llevaba a las muchachas antes de que apagarán el fogón (329).

El impulso por las mujeres de José Prudencio se contrasta con el temor inicial y con la falta de “machumbre” asociada a los “manfloros”. Esto implica que la masculinidad de José Prudencio no solo debe dejar de orientarse hacia las pollinas, sino que no podría cancelarse con una posible atracción por los hombres. Toda esta construcción del héroe masculino atraído por las mujeres refuerza la capacidad del guerrero. La imagen fálica está completamente asociada y se basa en la de Changó y la del propio padre de José Prudencio, que era un mujeriego según él. Es importante la metáfora con el toro, ya usada antes en la novela al hacer referencia a la “verga

de toro” de Changó. Si las pollinas no son suficientes, debe recurrir a las mujeres, su objetivo natural en esa lógica. El acercamiento a la mujer aquí no se basa siquiera en la idea reproductiva, sino en el instinto sexual exacerbado asociado en la novela con el toro. Si la mujer se queja por las acciones sexuales de José Prudencio, se debe a esos atributos heredados de su padre y del mismo Changó. Toda esa masculinidad está en función también de la lucha por la libertad.

Al construir su relato de la sexualidad, José Prudencio representa de cierta forma a las mujeres. En la cita anterior, las mujeres aparecen como un objeto que debe ya estar probado: debe dejar a las quinceañeras para estar con mujeres que han estado con muchos hombres. Esto implica que la relación con ellas se restringe a lo sexual o, por lo menos, eso es lo destacable. Además, el énfasis está en cómo él las escoge, ellas no tienen voz ni importa su subjetividad ni nada. La mujer allí se representa en función de los dotes sexuales que fortalecen la masculinidad de José Prudencio. Más adelante, relata su experiencia con las brujas. En un momento, las presenta como unas abusadoras que lo usan como objeto sexual y después lo echan antes de que alguien se entere y lo conviertan en “sapo cuerno” (329). Es una alusión corta que anticipa y justifica la partida al mar de José Prudencio. La partida a la mar se equipara a la relación sexual con las mujeres y la mar es mostrada como mujer:

Pero Nagó quiso que me casara con la mar, hembra grande. Cuando te acuestas con ella, la mujer de carne y hueso es solo un recuerdo. Apenas se siente el deseo de buscarla en el puerto por una noche o dos, tortuga que apenas sale a la playa a depositar sus huevos (330).

El uso de la conjunción adversativa “pero” es para contraponer las experiencias con las brujas a la de la mar. Si la mar es mejor que las mujeres, se justifica partir hacia la guerra allí, que es lo que sucederá. Sin embargo, la alusión a las mujeres como tortugas con huevos nos permite pensar en el fruto de la sexualidad que ni las pollinas, ni la mar podrían ofrecer. De esta forma el instinto de reproducción permanece y se deja de lado la sexualidad desenfrenada.

La historia del despertar sexual del protagonista del segundo capítulo de la cuarta parte de *Changó* sirve para mostrar cómo se forjó como hombre, pero la relación con Pabla Pérez al final resulta mucho más significativa emocionalmente. Ya asegurada la masculinidad heterosexual fuerte, se pasa a la gesta en que se enfrentará al racismo. El momento en el que José Prudencio dice que en el imperio inglés un negro no es tratado como hombre (334) se podría relacionar con la construcción tan explícita de su masculinidad que hace a lo largo de su relato. José Prudencio

reivindica su masculinidad y así deslegitima que lo traten como si no fuera un hombre. Si José Prudencio es un hombre, puede reclamar en el discurso que es discriminado por ser negro. En caso de no ser hombre como se supone que debe ser, no tendría posibilidades dentro del régimen colonial. José Prudencio se identifica todo el tiempo como hombre negro. De ahí parte su historia. Si él no se identificara fuertemente de ese modo, no podría darle legitimidad a su causa porque perdería atributos de fuerza o de negritud.

En el caso de José Prudencio evidenciamos cómo la masculinidad puede servir de forma estratégica, como la raza, para lograr ciertos reconocimientos. La virilidad de José Prudencio es impensable sin su valor en batalla, el cual siempre está exaltando y comparando con el de sus compañeros. Lo que lo distingue a él es que es “el escogido de Changó” (355):

Vamos, padre, a ganar la batalla de mi perdición. Las envidias de mis superiores y enemigos nunca me perdonarán que sea yo el escogido de Changó para brillar en la gran batalla de Maracaibo. Nunca antes a ninguno de nuestros generales le fue dado vencer en una tan difícil y gloriosa hazaña: abatir el último intento de la corona española por recuperar sus dominios arrebatados por la revolución americana (355).

El nexos con el Muntu le permite al héroe sobrevivir, haciéndolo superior a sus “superiores”, los españoles. La forma en la que Zapata Olivella inscribe la historia del intento de reconquista por parte de los españoles da cuenta de cómo personajes como José Prudencio participaron en estos hechos y no son reconocidos dentro de la historia oficial difundida. El relato destaca que dentro del discurso oficial José Prudencio Padilla fue un traidor, pero lo deja ver como un héroe.

La heroicidad de los hombres se asocia con su virilidad, pero ¿y las mujeres? Es de resaltar que en las cuatro primeras partes de la novela muy pocas mujeres tienen un papel protagónico y determinante. Una de ellas es Ezili, una vendedora africana de esclavos que asesina al capitán que la ha traicionado e intentado violar para luego suicidarse. Es muy importante el hecho de que este capitán quiera que las mujeres esclavas no sean violadas, para poder cobrar más si son vírgenes (106). El cuerpo de Ezili, al no estar en venta, puede ser tocado por él o por quien sea sin ningún temor. Podría pensarse que Ezili reivindica de algún modo a estas mujeres en el momento en que ataca al capitán. Aunque ella las vendió, su acto puede entenderse dentro de la novela como un ataque contra los esclavistas, quienes pretendían usarla

como objeto sexual. Podría pensarse también como una reivindicación puramente individual, en todo caso fue un acto de defensa:

Se retuerce y sangraba dondequiera que le encaja las uñas. Ya en la cama, mientras le succiona el ombligo con su hocico, ni siquiera advirtió el pinchazo del arete envenenado. Apenas siente que las sombras cierran sus párpados, que el sudor mojaba sus piernas. Ezili esperó que cesaran sus resuellos y cuando estuvo segura de que solo la cabalgaba el peso de un cadáver, no vacila en herirse la lengua con el otro arete empozoñado por Arún.

¡Ciegas lobas que pretendéis torcer el destino que Orúnla tiene trazado a los mortales! (107).

La hazaña de Ezili ya estaba contemplada dentro de las Tablas de Ifá que posee Orúnla, pero deja ver cómo la mujer que ha sido seducida por el poder y el dinero finalmente decide sacrificarse para no ser violada. El peso de la culpa cae sobre los esclavistas, figurados como lobas. La feminización de estos esclavistas, como habíamos visto antes, funciona como un desprestigio y una deslegitimación de su fuerza y su valor. El poder de las lobas ante Orúnla es ninguno, aunque aquí es especialmente significativo cómo una mujer lucha en contra de unos esclavistas tramposos y asesinos. Aquí la loba no es vencida por un guerrero, sino por una mujer. En esa comprensión del género, la masculinidad del capitán queda anulada por ser vencido de ese modo: el poder de su jerarquía y el de su miembro son vencidos por la astucia de una mujer traicionada. Ezili no es una heroína, pero deja ver cómo es de difícil estar del lado de los esclavistas, pues no se puede confiar en ellos. Sobre todo, Ezili deja ver que es necesario estar en contra de ellos.

Frente a la representación de las mujeres en la obra de Manuel Zapata Olivella, es interesante la posición de Yvonne Captain, quien señala que las mujeres van progresivamente ganando conciencia y libertad política y personal a lo largo de la obra completa del autor, pero no tienen un desarrollo sexual pleno y autónomo sino hasta Renata en *Hemingway, el cazador de la muerte* (154). El caso de Agne Brown en *Changó* para Captain es importante debido a que ella tiene, a diferencia de otros personajes femeninos de Zapata Olivella, deseos propios.

Captain estudia la escena de *Changó* en que Agne y Joe tienen su primer encuentro sexual. Según ella, es la única escena de descripción sexual, aunque haya muchas alusiones sexuales a lo largo de la novela (163). Entendemos a lo que se refiere Captain y, definitivamente, esta escena es en *Changó* una de las pocas que alude como tal a un encuentro sexual consensuado en el que estén presentes ambas subjetividades. En ella, ambos tienen un papel

importante. Si bien, como señala Captain (163), es Joe quien domina, Agne desea. Es la perspectiva de ella la que conocemos y en ningún momento se alude a la virilidad de Joe. Esto significa que esta narración se distingue de todas las anteriores de *Changó* debido a la independencia del personaje femenino. Agne es la protagonista de la quinta parte, muchas de las otras historias de esta parte le son contadas a ella. El protagonismo que Agne consigue da cuenta también del que las mujeres han conquistado. Su confrontación identitaria nos deja ver el problema de ser una mujer negra en un ambiente altamente racista. El recuerdo del padre hace a Agne fuerte y la relación con Joe es horizontal completamente. Para el caso de Joe, no es importante la virilidad, sino su coraje y que es el hombre que Agne ama.

Aunque el género se configura en *Changó* desde las matrices del Muntu, el caso de Agne Brown va mucho más allá de ellas. Siendo mujer Agne se enfrenta a su profesor para dejarle ver lo que piensa. Agne es una mujer que no teme enfrentarse y toma sus decisiones por el bien de su comunidad. Agne Brown, como mujer negra, ha conquistado cierta libertad que ha deseado, pero sigue en el camino porque no se ha acabado.

3.2. Analia Tu-Bari y la ceiba

Cuando Analia Tu-Bari se enuncia a sí misma en *La ceiba* como “ceiba guardadora de acciones” (74), dice que hará memoria de lo que sucede en estos territorios y de lo de su tierra. La fusión que Analia propone en ese momento nos permite pensar en el mestizaje, pero en el caso de Analia ella no se mezcla con nadie, solamente quiere escuchar las historias de todos y preservarlas del olvido. En sus relatos, Analia da cuenta no solo de su desarraigo, su inconsolable nostalgia de su aldea, sino también de las historias y los pensamientos de otros personajes como Dominica, Pedro y otros esclavos. En ese sentido, Analia vela por la memoria y reconoce los conflictos que sufren los personajes, escucha y muestra la perspectiva de los ignorados.

Una escena muy interesante que está dentro de un relato de Analia nos muestra la perspectiva de una mujer negra violada por un soldado. La novela ya nos había mostrado desde una perspectiva externa, un narrador testigo, cómo el soldado amenazó y violó a la mujer, quien debía distraer a los soldados para que no alcanzaran a los cimarrones que se reunirían con Benkos Biohó en el bosque. En el primer relato no se sabe qué pasa después de que el soldado

viola a la mujer, se hace énfasis en las sensaciones y emociones del soldado. En este relato, por el contrario, Analia le da la voz a ella para que narre cómo lo asesinó:

[...] me doy vuelta tigre renacida amante de Changó intocada furia suelta y agarro la espada invoco a mis protectores la levanto al viento y precisa corto lo que me metió cae entero entre sus piernas y al llanto lo detiene la incredulidad y la sangre corre como manantial y la espada no se detiene y la hundo en su pecho y la saco y la hundo como en mis nalgas él entrando [...] (262).

Aquí Changó aparece como fuente de furia y determinación para la mujer. Ella se sostiene en su matriz religiosa para poder hacerlo, invoca a sus protectores. Con esa fuerza corta el pene con el que ha sido subyugada y penetra el cuerpo del soldado con la espada que le ha arrebatado. Al cortar el pene del soldado, la mujer rompe el orden esclavista patriarcal para el que no es relevante si ella es violada porque es tomada como una posesión, no como una persona. El símil que ella hace entre la penetración de la espada y la del pene muestra cómo ella sufre la violación posibilitada por el dominio del hombre armado, que es la autoridad en ese momento, pero rompe el orden al apoderarse del arma y usarla para violentar su cuerpo, lo que él también hizo. Con la comparación la mujer hace énfasis en el daño que el hombre le hizo al usar su cuerpo y negarle la posibilidad de dominio de él. De esta forma, debe ocupar el rol violento reservado al soldado, quien amenazó con asesinarla si gritaba. Si bien hubiera podido simplemente escapar después de la violación (ambas narraciones hacen énfasis en cómo el soldado queda tendido sin fuerzas al final de la violación), asesinarlo constituye una transgresión necesaria simbólicamente para ella. Así no consiente su dominio y se reivindica como persona, no como una posesión.

Es importante contextualizar mucho más esta escena para entender por qué aparece. Analia está ayudando como intérprete a Pedro en unas confesiones. La mujer que fue violada se acerca en un momento y le dice a Analia que quiere quejarse porque un soldado la ha violado, ella considera que la confesión “es una queja a Dios” (261). Analia sabe que Pedro no aprobaría esa definición de la confesión y se irritaría, entonces le hace creer que la mujer está diciendo lo que Pedro quiere oír. Aquí es especialmente interesante cómo ella reconoce lo que Pedro piensa sin condenarlo, pero sin consentirlo: “Yo sé que Pedro se pone rabioso si le digo lo que ella dijo. Mejor le digo lo que él me dijo cuando me lavó con agua la cabeza” (261). Analia conoce a

Pedro y decide engañarlo, solo ella conoce lo que la mujer le está diciendo, a Pedro le dice lo que podría haber dicho la mujer si fuera creyente realmente.

Si la mujer no está confesando sus pecados, que es lo que quiere escuchar Pedro, ¿para qué hablar de lo que ha sufrido? Con su confesión, la mujer quebranta el orden de este sacramento para mostrar las injusticias que sufren los negros y especialmente las mujeres negras, quienes no tienen a quién reclamar cuando sufren abusos, violaciones y otros vejámenes. Al usar la confesión para quejarse, resignifica el momento y altera el orden que la obliga a dar cuenta de sus faltas, para denunciar las que sufrió por un hijo de Dios, lo que desautoriza al régimen colonial:

Yo me quejo por el dolor que me dio ese hijo de Dios soldado que me atrapó en la noche y me retuvo hasta el amanecer. Yo me quejo. Yo canté y bailé por plazas y calles para distraer a los soldados y para que los hombres se escaparan al bosque a la reunión con Benkos Biohó el rey mi rey y cercaran el reino de nosotros firmaran el acuerdo con el que puede el señor que está después del mar el rey de los blancos. Yo me quejo de la forma en que se metió en mí. Yo me quejo. Nadie se había metido así en mí. No era cariño. No era enamoramiento. No era gusto. El soldado me tomó por asalto. Por la fuerza. Por la espalda. Como si me fuera a vender otra vez. [...] (261).

Al llamar al soldado hijo de Dios asocia a la persona con la religión católica y con el Dios católico. En ningún momento alude a que sus faltas vengan de Dios, pero desautoriza la pretendida superioridad moral de los esclavistas y los administradores coloniales. De esta forma, cuestiona también el régimen de justicia que posibilitan, ya que en él no sería considerada como una falta muy grave la violación debido a la piel de la mujer y su estatus de esclava.

La narración muestra cómo la reunión de los hombres con Benkos era importante porque tenía como objeto el acuerdo con el rey de España para que les permitieran vivir en el palenque. Cabe la pregunta de por qué son las mujeres las que deben distraer a los soldados (como si ya se supusiera que ellos se distraerían por más tiempo con ellas debido a su atracción sexual). Sin embargo, esta mujer se narra como un miembro activo de la comunidad clandestina que planea escapar definitivamente. Para ella son igualmente importantes los acontecimientos previos a la violación relacionados con el palenque y la violación misma porque ser violada en esas circunstancias de algún modo implica una violación para la comunidad. Debido a eso, la venganza se hace aún más necesaria y simbólicamente importante. Con el asesinato del soldado,

la mujer no solo quiebra el régimen sobre su cuerpo, sino también el que esclaviza y retiene a su comunidad.

La mujer no tiene otro espacio para denunciar lo ocurrido, pero no se arrepiente de lo que hizo. Al usar el espacio de la confesión con el propósito de contar la violación ante el sacerdote, la mujer intenta que Dios lo sepa y exista algún tipo de justicia. Ella ya ha hecho su propia justicia, impulsada por sus protectores y Changó, pero con la narración espera algo que no podrá recibir, pues no hay oídos para lo que está contando. Analia no solo engaña a Pedro, también a ella porque le hace creer que Pedro también la está escuchando. Sin embargo, Analia sí la escucha y sabe que no es conveniente contarle a Pedro la verdad.

Es importante que la mujer al final bote el dátil que Pedro le da, no es lo que necesita: “Quién se da cuenta de que la mujer recibe el dátil que Pedro le regala y lo bota. Camina hacia la puerta principal sin mirar a nadie como una princesa” (262). La mujer se da cuenta de que no es escuchada por el régimen religioso representado ahí por Pedro. No obstante, su relato entraña la transgresión de lo permitido, lo legítimo y lo decible para una mujer negra en ese entorno. El relato evidencia cómo las mujeres negras están en las peores condiciones de vulnerabilidad, pero tienen las herramientas para redimirse. Se muestran como no necesitadas de la compasión de nadie, pero sí de alguien que las escuche. Muy probablemente, en sus comunidades no tienen una posición que lo permita. Lo transgresor de hacerlo en público está en la total deslegitimación de la religión católica en su papel frente a los esclavos.

En *La ceiba*, al igual que Benkos, Analia tiene el privilegio momentáneo de la primera persona (ambos tienen relatos en primera y en tercera persona). Esto no hace que su voz sea más auténtica, pero sí configura el relato de una forma que permite que ella sea dueña de su historia. En sus relatos, conocemos a una Analia profundamente afligida por la pérdida de su territorio y su ser mismo. Analia nunca deja de decir que ella no está en Cartagena por su voluntad, que fue llevada e intuye que nunca regresará a su aldea. Como vimos con el relato de la mujer que había sido violada, Analia se interesa por lo que sucede con los lugares y las personas que la rodean. Dominica es su ama mucho tiempo y la perspectiva de Analia sobre esa relación es interesante, porque si bien muestra que su condición de esclava permanecía a pesar de la actitud de Dominica, también revela que la relación de confianza era buena. Analia escucha las historias de Dominica y entiende lo que hace, porque es similar a lo que ella misma intenta: no morir en el olvido. La palabra es para ambas un material de memoria de lo que es y lo que fue y ya no podrá

volver a ser. Cada una desde su lugar lo hace. Analia lo hace oralmente, no tiene otra alternativa, y siempre recalca que la palabra implica memoria y vida. La alusión a la ceiba implica que ella no se va a dejar morir de pena porque sabe quién es y no va a permitir que nadie se lo arrebate, es lo único que le queda.

El reconocimiento de Analia de los demás le recuerda su propia identidad, pero también el lugar que ocupa más allá de las jerarquías coloniales. Al igual que Benkos, Analia no se siente inferior a ningún blanco y los conoce, los escucha. En esos momentos, se rompen las barreras de la racialización, pues Analia puede sentirse libre de ser con los demás. Esto no implica que no esté determinada por las circunstancias, algo que evidencia siempre, pero sí que ella se representa como una mujer esclavizada, pero consciente y profundamente libre en su conciencia. Analia consigue la libertad debido a su ceguera, pero nunca deja de sentirse desarraigada. Con su relato, Analia propone una alternativa a los modos de ser establecidos, ella se empeña en cantar en su lengua cuando puede. La lengua es un territorio que disputa.

El ejercicio de memoria que Analia hace es bastante diferente al de Dominica porque no tiene garantías materiales ni legales, al ser clandestino. El lugar de Analia es abajo en la escala social, pero eso no impide que ella pueda hablar. La pregunta es si Analia realmente tiene voz, para nosotros la tiene, pero ¿qué visibilidad y legitimidad puede tener como mujer negra? Las penas y reflexiones que comparte parecieran ser solo posibles en el espacio literario. Analia, en ese sentido, permanece en silencio, pero así guarda lo que puede, recuerda y preserva del olvido su ser y el ser de muchos otros oculto en medio del bullicio y lo instituido, de ahí el capítulo “Analia: cuidadora del silencio”. A pesar de ese silencio, en la narración se hace posible que Dominica la escuche, también Alonso y Pedro.

Lo interesante de *La ceiba* es cómo posibilita un diálogo entre los sacerdotes, Benkos, Dominica y Analia. La novela se concentra en estos personajes y abre las posibilidades para que se conozcan en medio de las tensiones que los obligan a permanecer en determinados lugares de la sociedad colonial. Analia, al igual que los demás personajes, busca incesantemente formas de sortear las injusticias y las contrariedades. Como Benkos, no quiere que su nombre quede sepultado y olvidado por los nombres que les imponen. Si Analia pierde su nombre, lo pierde todo, da cuenta de quién es ella en realidad, lo que queda de ella:

Será que todavía soy. Será. A veces no lo sé: Pedro me volvió a echar agua en la cabeza y sin preguntarme si me gustaba me puso un nombre que no es el mío me puso Santiago Gertrudis o

Tomasa Arnulfa o Julia de las Mercedes o Estebana Alejandra o Consuelo de los Despavoridos o Constanca Cecilia pero en la casa donde me compraron para llamarme gritan: esta niña o golpean las manos [...] y así no soy apenas ruidos en este arcabuco de calles y edificios que me obligan a mirar como cuando se desgaja un árbol o se desprende una fruta madura. Y me llamo yo a mí: Analia Tu-Bari. Me susurro. Mis voces que llaman y nombran lo que no está. Las protejo de las que me enseñan. Las que se van amontonando como piedras y sepultan todo. Yo no quiero quedarme sin nombre. Alguien sin nombre quién es. Se desvanece. Ya no es (257).

Si no importa el nombre de Analia, no importa quién es. Como Benkos, Analia rechaza la impostura de un nombre. Ella, además, es nombrada de muchos modos. Cada persona decide llamarla como se le antoja y ella no puede protestar porque es un objeto. La metáfora con el ruido es interesante porque hace referencia a cómo nadie la ve como Analia y todos los nombres que le imponen realmente no dicen nada.

La referencia a las voces está relacionada con la memoria del pasado que sobrevive y se pugna con lo nuevo que intenta eliminarla. Analia sabe que pretenden que ella sea otra, alguien que solo obedezca. La figuración como ceiba nos permite pensar en ese profundo ejercicio de resistencia ante la imposición cultural. Analia no se ha dejado arrebatar su nombre y Dominica sí la reconoce por él: “Ella es la única que me llama por mi nombre cuando estamos solas” (257). Si alguien aún la reconoce así, Analia todavía puede tener esperanzas. La relación con Dominica constituye un ejercicio de compañía entre ambas mujeres al sentirse ajenas en un territorio que no es el suyo, ambas reconocen a la otra a pesar de las diferencias. Así, la narración intenta mostrar los vínculos posibles entre dos mujeres forzadas a ser ama y esclava.

Analia Tu-Bari demuestra seguridad en el encuentro con los demás esclavizados. Es particular lo que siente en un encuentro o acercamiento sexual con un amigo de Benkos, así lo narra:

Un amigo de Benkos Biohó me acarició la cabeza. Mi cabeza sin cabello y sin piojos. Chupó con delicadeza mis pechos. Mis pechos sin leche. Chupó. Sus labios de trompeta se pegaron a mi seno. Me estremecí. Vida nueva en mi corazón. Humedad en la estrella de mis bajuras. El hermano de Benkos me dijo: tranquila desaloja la tristeza de tu corazón la tristeza debilita y hace pusilánime el corazón tranquila el gran rey Fulo el poderoso traerá la guerra y su ejército llenará de piedras el mar y podrán caminar sin los galeones y hará un paso igual al del río de Gambia. Yo

ciega. El hermano de Benkos me guiará. Su mano fuerte tendrá la mía. Mis pies se afirmarán. [...] La mano fuerte del hermano de Benkos me protegerá del viento (260).

Analia describe su encuentro con el amigo de Benkos como un nuevo despertar, una especie de renacer. Su cuerpo, ya viejo y probablemente estéril, siente algo que ella nunca describe antes ni después. Si bien la descripción es breve, las implicaciones del encuentro van más allá de lo sexual, pues en el hombre encuentra refugio y un consejo consolador. Para Analia, como para la mujer que le cuenta su violación, la vida de la comunidad y sus acciones por liberarse del yugo de la esclavitud son igual de importantes a su vida personal. En *La ceiba* los esclavos tienen un fuerte sentido de comunidad, así como en *Changó*. Sin embargo, en *La ceiba* se desarrolla mucho más la situación personal y esto es muy importante en el caso de Analia, porque ella siempre cuenta su historia, que no se puede separar de la de los demás. Analia confía en el hombre que se acerca a ella para brindarle amor y compañía, necesita de él. En ese sentido, Analia se construye como mujer ligada al hombre, pero su historia es independiente, como la de Benkos. En el encuentro sexual, Analia se revela como una mujer que no se ha dejado arrebatar el dominio de su propio cuerpo. Nunca se narra que haya sufrido algo como lo que sufrió la otra mujer, pero sabemos que Analia, pese a todas las circunstancias logró tener dominio de sí como una mujer que se reconocía como tal.

En la cuarta parte de *La ceiba*, Thomas Bledsoe, el escritor de la novela dentro de la novela⁶, encuentra un testamento de la viuda de Urbina en el que le deja una renta a su fiel esclava que la acompañó hasta el final. Después, viene una narración por parte de esa esclava, que ya tenía más de noventa años, y podemos pensar que se trata de Analia porque se alude a cómo quedó enterrado su nombre. La alusión a la viuda nos deja dudas, porque no sabemos si pueda tratarse de Dominica. Al parecer el propósito de la alusión es contrastar los relatos que Bledsoe hizo sobre Dominica, Analia y Magdalena Malemba con cierto hallazgo histórico.

La narración de la esclava, que definitivamente debe de ser Analia, manifiesta las contradicciones de las enseñanzas de Pedro Claver, quien ya había muerto. Ella se pregunta quién castigará el mal que le hicieron y la redimirá. La narración comienza en tercera persona y después sigue en primera, algo común en *La ceiba*:

⁶ En el capítulo introductorio se explica con más detalle quién es Thomas Bledsoe y su función en la estructura de la novela.

Hace cuántos días venía aquí mismo a la ceremonia del amanecer, misa de pobres la llamaban, y fuera lo que fuera, lo vivía ella como bondad, construcción de recogimiento donde se pensaba en las estrellas, se podía estar unos momentos en silencio, invocar a los dioses de su tribu, y a los que presentaba Pedro y enseñaba a saludarlos en su libro de imágenes [...] y había momentos para las conversaciones en susurros con Pedro en la silla y ella de rodillas hablando de los pensamientos y las acciones y ese calor sin brisa que quemaba el aire y parecía una anticipación del infierno con el cual Pedro amenazaba a los que se portaban mal. Qué será el mal. Quién divulga la regla. A mí me hicieron un mal. Quién lo castiga. Quién me redime. No hay tiempo: mis años largos se acaban y me pierdo (320).

Este fragmento evidencia cómo Analia (muy seguramente es ella) se relaciona con Pedro y cuestiona la falta de justicia respecto de lo que ha sufrido como esclava arrebatada y maltratada. El mal que Pedro predica no pareciera ser el mismo que ella sufre. ¿Quién castigará a los que han hecho ese mal? La representación de Analia nos hace pensar en las imposiciones que los esclavos debieron padecer y todo lo que quedó impune en el sistema colonial. Analia no puede vengarse de algo tan concreto como la violación, pues lo que ella sufre es la esclavitud y la migración forzada. La representación no solo transgrede los límites de las relaciones entre personas de razas, castas y clases sociales diferentes, sino que posibilita un cuestionamiento a la labor evangelizadora sin desprestigiar sus esfuerzos por alivianar el peso de las cadenas de los esclavos. Analia, sin embargo, sabe que no es suficiente. Ella reconoce profundamente a Pedro y es muy significativo que diga que es su amigo y aluda a sus restos como desperdicios, restos que se tienen por santos y puros después de la canonización del sacerdote:

Amarrada aquí. Esclavizada aquí. Destruída aquí. Desaparecida aquí. Vengo y mantengo viva la lámpara de aceite en este ahora que no hay ceremonias, ni misas, ni confesión y mi amigo Pedro es ese revuelto de desechos bajo la tierra húmeda de los cangrejos y la podredumbre de los líquenes pisoteados. [...] Tampoco sé qué le ocurre a Pedro: no es un árbol, ni tiene una cueva. Me tiene a mí y a mi ama que me pidió a mí. Mi ama ama. Mi amigo Pedro, tan loco, dijo que era esclavo mío, pero yo no soy su ama ni él es mi esclavo: yo soy su amiga y eso le da un sentido a mi vida vaciada, despojada, jodida. Y aquí estoy porque lo que dejan los muertos —recuerdos, buenas consolaciones y esa fugaz y honda y perdurable ilusión de que los días podían ser distintos— eso, merece respeto y devoción y lo que sigue no lo sabré (321).

La narración hace énfasis en cómo ella sigue sintiendo todo el yugo de haber sido esclavizada. En ese momento lo que le da sentido a su existencia sería Pedro, ya muerto. Podríamos cuestionar por qué Analia no tiene otras esperanzas, confía aún en sus dioses, pero se siente desolada. Lo que Analia sufrió ya es irreparable. La voz que aquí le es dada nos permite pensar que realmente fue muy brutal la trata transatlántica y muchos esclavos murieron sin ser escuchados, asesinados por un régimen que los intercambiaba y los usaba como mercancías.

El cuestionamiento de Analia sobre el estado de Pedro tiene que ver con la figuración misma que Analia hace de sí misma como ceiba. En el contexto colonial, las creencias en el poder sagrado de los árboles no son valoradas, pero podemos pensar que Analia sí alberga a Pedro en su savia de ceiba, lo ha acogido porque lo recuerda y lo valora. Eso no cambia la posición reaccionaria de Analia frente a la imposición religiosa que Pedro pretendía, pero abre las posibilidades para imaginarnos las relaciones de otra forma en ese contexto. Analia podría haber tenido más motivos para seguir que Pedro, decir que Pedro es lo único que le queda le quita autonomía y borra la esperanza en una rebelión que sí está presente en relatos anteriores de Analia. Podemos pensar que la esclava que narra los fragmentos anteriores es Analia por el reconocimiento hacia Pedro y hacia Dominica. La amistad de Analia hacia Pedro nos revela cómo pudo ser posible el encuentro, la difícil relación de una mujer negra, fuerte, esclavizada, pero valiente y consciente de sus posibilidades, y un sacerdote católico que hizo mucho más por los esclavos de lo que se esperaba.

Analia Tu-Bari se manifiesta como una mujer que se niega a quedar en segundo plano. A diferencia de Orobía Morelos en *Changó*, Analia no traiciona a Benkos ni al padre Claver por estar con ambos. Analia no elige un bando, simplemente vive con la esperanza de un encuentro más seguro y respetuoso con el otro, que realmente también hace parte de ella de algún modo.

3.3. Dominica de Orellana y la escritura

Ya hemos visto la osadía intelectual y política de Dominica de Orellana, la mujer blanca de *La ceiba*. Todo esto se deriva de una profunda devoción por la lectura y la escritura. Con su institutriz Gudrun Bechtloff había leído mucho y su padre era impresor de libros. La actitud hacia las ideas nuevas era particular en la familia, pues el padre promovía una educación en la que no se condenara a nadie por sus ideas, que era lo que estaba sucediendo en ese momento en

Europa (77). Dominica llegó muy joven a Cartagena afligida por la muerte de Giordano Bruno. Al salir de España, debió despedirse de su institutriz y aunque trató de permanecer en contacto mediante cartas, nunca volvió a verla. El desarraigo de Dominica con Cartagena es importante para la definición de su personaje, se lo manifiesta a Benkos y Analia. Aunque Dominica decidió irse, a diferencia de los esclavos, se siente extraña en un lugar hostil ante todo lo diferente, proyección de las prohibiciones y luchas del momento en Europa.

La lectura y la escritura son el refugio, el privilegio y el arma de Dominica en contra de un régimen que buscaba dominar no solo los cuerpos, sino también las mentes. Al inicio de la novela, Dominica tiene la intención de escribirle una carta a la reina para contarle todo el caos, horrible e ilegítimo para ella, que ocurría en Cartagena. Sin embargo, como mujer debe estar autorizada:

Después de pensarlo se sintió aterrada. No acertaba a decidir si debía ser un secreto o materia de consulta con su confesor y con su esposo. En cualquier momento del día se le copaban los pensamientos con la búsqueda obsesiva de las palabras con las cuales escribiría a su Alteza, la Reina (75).

Dominica duda si contar lo que piensa hacer. Si bien su esposo y su confesor son importantes para ella, realmente no dominan lo que piensa y lo que cree. Ella tiene sus propias intenciones, su soledad y su voluntad se lo permiten. El hecho de que puede tomar sus propias decisiones y la ética particular para el momento de la educación que recibió le permiten cuestionar la situación de los esclavos. Dominica cuestiona la esclavitud, pero también la forma de ser mujer para su momento. Dominica tiene mucha independencia en todas las decisiones que toma a lo largo de *La ceiba*. Ella domina su cuerpo y decide tener el encuentro sexual con Benkos que vimos en el capítulo anterior, se siente redimida en ese momento. No solo se rompen las barreras de la racialización, sino que también se abren las posibilidades para ser mujer de otro modo, más autónomo y auténtico. Dominica elige, ese es un privilegio que le permite todo. En otras circunstancias, Dominica no habría sido una figura tan significativa para la novela, pues sería del mismo modelo subyugado que se esperaría de un personaje de su época. La avidez intelectual de Dominica es comparable a la de Genoveva Alcocer en *La tejedora de coronas*. Sin embargo, Dominica no es tan transgresora como ella. Por eso, aunque cuestiona a la Inquisición, no tendría tanto riesgo de ser condenada. Genoveva transgrede mucho más los límites sexuales

impuestos. No sabemos de más relaciones extramatrimoniales de Dominica y el momento con Benkos parece ser excepcional.

Algo fundamental respecto a Dominica es cómo cuestiona su relación con los hombres, lo cual está íntimamente ligado a su relación con la palabra y el conocimiento: “Sabía que la palabra era propiedad de los varones, de los loros, de las guacamayas. Y, sobre todo, de los varones blancos y con mando. Le costaba sacarle media expresión a los esclavos varones atollados en un silencio indiferente y doloroso” (41). Dominica se atreve a tomar la palabra por y para sí misma, pero también para comunicarse con los esclavos. En esta cita se articulan los cuestionamientos a la racialización y la desigualdad entre los géneros. Como mujer Dominica no puede acceder a la palabra como los varones. Sin embargo, lo hace y es consciente de las condiciones de los racializados. Se acerca a ellos. Es fundamental enfatizar que el encuentro entre Benkos y Dominica antes de cualquier connotación sexual o erótica era fundamentalmente un diálogo posibilitado por el acercamiento incesante de Dominica, que no se cansaba de escuchar y hablar con él.

Quizá la elección de la tercera persona para la mayor parte de lo narrado sobre Dominica tenga que ver con que, a diferencia de los relatos de Analia y Benkos, no representa un testimonio de la esclavitud. También, quizás, con que el personaje de Dominica en todas sus circunstancias es bastante excepcional. ¿Quién pensaría en una mujer como ella? Precisamente por eso es tan reveladora y fundamental, rompe las imposibilidades y abre las puertas para cuestionar el autoritarismo del régimen colonial, sus contradicciones y crímenes. Dominica de Orellana representa lo que pudo haber sido una letrada empapada de calle y con aguda perspectiva, abre las posibilidades para pensar a las mujeres de otro modo. ¿Qué se supone que deberían hacer? ¿Ese diálogo permanente con los sacerdotes, los esclavos, la gente de por ahí, qué permite? Dominica se conecta desde su propia subjetividad y como mujer con el mundo que la rodea gracias a su escucha y su lectura. ¿De qué manera es mujer?

Con la lectura de los libros prohibidos que le envía Gudrun Bechtloff y la constante conversación con los esclavos, Dominica rompe las barreras establecidas, rompe con lo esperable para una mujer. El territorio de la palabra escrita será un refugio para Dominica, un territorio para volver al pasado y vivir el presente:

Ahora que reiniciaría las cartas a Gudrun Bechtloff; que tendría la jubilosa paciencia de mostrarle una realidad que al examinarla vivía potenciada en las palabras y resurgía del pasado; que sentía

en su mano y en los pensamientos que las palabras son la sangre torrentosa de la memoria, albergue de lo vivido para volverlo a vivir y modificar; que tenía la intuición fuerte y convencida de que sus cartas no serían una caja de insectos muertos sin el aire de su vuelo, sin la tierra de su cueva, sin el aroma de su bosque, sin la belleza intensa de su desapercibido instante, rastros de un herbario en el cual se instaló el otoño o el sol inclemente de estas tierras; ahora Dominica de Orellana sabía la necesidad de encontrar el hilo de su laberinto y había olvidado dónde lo dejó (218).

En el acto de la escritura de cartas Dominica se enfrenta a relatar una realidad antes desconocida, conoce las palabras, pero se enfrenta a la potencialidad que hay en ellas para conocer y reconocer un mundo nuevo. Dominica construye con sus palabras y se deja construir por ellas. En el territorio del lenguaje habita la memoria para no dejar morir lo que ya no volverá ni puede cambiarse. La metáfora de las cartas como caja de insectos muertos sugiere la distancia entre las palabras de Dominica y el mundo que ahora ve, la realidad de ahora y la pasada vivida con la institutriz, también la distancia entre ellas. ¿Dominica se encuentra perdida? El hilo al que se refiere tiene que ver con la tradición y la vida que Dominica solía llevar y las marañas inesperadas de la vida que ahora vive.

La escritura es para Dominica un territorio importante no solo porque le permite relacionarse con Gudrun a pesar de la distancia, sino que le posibilita también dejar registro de lo que se le antoja, dejar palabras solo para sí misma:

Los días en este puerto los siento largos. Una luz desconocida y variable que huye veloz al final de las tardes. Un tiempo lento se estira y lo sume a uno en el sopor. Apenas se mueve el mar. Escribo en este *Libro de Horas* lo que veo. Todavía me avergüenza escribir de mí. Aunque lo lea yo sola. Me doy cuenta de que en algunas ocasiones lo que escribo sustituye lo que quiero hablar con alguien que no está. Como en las cartas. Pero aquí son pensamientos los que escribo. Meditaciones sin destino. A veces conversaciones con el libro que leo. O con la vida que nos trajo aquí (342).

La ceiba posibilita que conozcamos partes del *Libro de Horas* de Dominica. Normalmente un *Libro de Horas* está dedicado a la oración, pero Dominica lo utiliza para dejar registro de su vida en Cartagena, fue un regalo de su madre y esta le dijo que era para poner sus pensamientos, no que era para uso devoto o religioso. Más allá de ello, es importante que

Dominica dice que escribe en su *Libro* lo que ve. El énfasis en la mirada es importante en *La ceiba* y en otros textos de Burgos Cantor como su primer libro de cuentos, *Lo Amador*, o su más reciente novela, *Ver lo que veo*. La mirada aparece como un motor para la narración, su referente inmediato, su motivación. Los personajes dan cuenta de lo que viven y lo que ven, de ahí la importancia de la ceguera de Analía y lo que puede seguir percibiendo a pesar de ella y gracias a la memoria. La relación entre la escritura y la mirada puede radicar precisamente en la memoria de la mirada que la escritura posibilita.

Además de la mirada, la escritura para Dominica también marca una relación con la propia subjetividad, escondida y revelada por el acto de la escritura. Tal vez a Dominica no solo le avergüenza escribir de sí misma por el lugar subalterno que podría ocupar como mujer en la escritura, sino también porque la podría manifestar como una subjetividad aislada. Probablemente, por eso decide pensar la escritura como un diálogo con alguien ausente. Las ausencias de Dominica son muchas: su institutriz, sus padres, sus hermanos. Por una carta de Gudrun Bechtloff, se entera de la muerte de su padre y lamenta no poder conversar con él sobre sus lecturas. La subjetividad de Dominica entonces se teje en un diálogo con el otro, Dominica necesita agarrar una mano para dar cuenta de sus experiencias al igual que la protagonista de *La pasión según G.H.* de Clarice Lispector. Dominica escribe para alguien más allá de sí misma, o por lo menos necesita pensar ello así no piense mostrarle a nadie lo que escribe.

Debido a que el *Libro de Horas* estaba destinado según la madre de Dominica a ser un texto para ser solo conocido por ella, Natalia Castillo apunta que es el lugar para la escritura femenina debido a que las ideas de las mujeres estaban destinadas a solo ser expresadas para su interioridad (96-97). Sin embargo, a pesar de las restricciones, Dominica consigue expresar sus ideas ante su esposo y muchas más personas, incluyendo a los sacerdotes, dotados de una superioridad jerárquica, y los esclavos, pensados como seres inferiores. Por esto podríamos pensar que Dominica no escribe para sí misma no porque no pueda comunicar sus ideas a otros, sino que escribe para sí misma porque necesita hacerlo, no puede ni quiere contar todo a otros. Mediante esa escritura tal vez trata de dar cuenta ante su antigua vida de lo que ahora ella es. Ello no lo puede hacer frente a nadie de Cartagena.

Es importante, como manifestamos antes y lo manifiesta Natalia Castillo (97), que Dominica le encomiende su *Libro* a Benkos. La relación que Dominica tiene con Benkos también rompe el rol como mujer blanca de la clase administrativa colonial. Ella se libera, como

dice, a través del encuentro, se quita las ataduras y las imposiciones sobre su propio cuerpo, decide sobre él. En ese sentido, ella se redime, como dice (365). Por un momento, Benkos es el otro con el que Dominica se construye, ante el que habla. Es importante que Benkos pretenda también dejar su memoria a través del encuentro sexual con Dominica y todo lo que conversó con ella. Si bien Dominica es enfática en que no pretende ser la “tierra” (365) de Benkos, recibirlo; ella posibilita un encuentro que permite una rearticulación, siguiendo los términos de Hall, para las relaciones entre un hombre negro y una mujer blanca. En ese momento, no solo se rompen las barreras de la raza, sino también del género. Ambos se liberan porque la relación se da en una lógica horizontal en la que nadie domina a nadie, nadie es pasivo. El ya citado encuentro es un quiebre no solo de la racialización y las políticas de la representación de la raza, sino también de las del género. Dominica ni es dominada por ser mujer ni domina por ser blanca y estar mucho más arriba en la jerarquía que Benkos. Esto no solo es revolucionario para una representación literaria del siglo XVII, sino también para nuestro momento actual. Mediante la narración, se sugieren otras formas de relación y comprensión entre los seres humanos a pesar de las distancias sexuales, raciales y sociales que los separan.

Como Benkos, Dominica también lee el tratado de Alonso de Sandoval. En esa relación intelectual y espiritual que tiene con Alonso y Pedro, Dominica también rompe los límites para las mujeres, límites muy rígidos incluso para las blancas de clase alta. Dominica habla en igualdad de condiciones con Alonso, no se trata de una devota que se acerca al sacerdote para que le diga qué creer o pensar, sino que Dominica se acerca al sacerdote para conversar con él y construir entre ambos. Por lo menos para ella, es válido tanto lo que le diga Alonso como lo que ella misma piensa. Esto se deriva de la peculiar educación que recibió. Esto lleva a Dominica a cuestionar por qué Alonso no condena como tal la esclavitud:

En sus ojos evasivos de atardeceres y pájaros, Dominica abría la jaula de sus palabras, le preguntaba a Alonso de Sandoval, por qué su libro no concluía, después de tantos argumentos propios y de autoridad ilustre en una reprobación general de la esclavitud. Alonso sonreía. Continuaba la conversación evitando los pozos de silencio. Soslayaba un tema al que sacaba al cuerpo y la lengua por prudencia, libre de cobardía y aceptaba un deseo de meditarlo más (227).

La relación de Alonso y Dominica parece ser horizontal, el sacerdote acepta los consejos de Dominica y no evade sus preguntas con argumentos de autoridad. Dominica pregunta sin temor, sus palabras salen de la jaula, son libres. Probablemente, la metáfora de la jaula de las

palabras alude a cómo Dominica no tiene la misma libertad para expresarse que un hombre de su clase social. No todos los hombres le permiten expresarse del mismo modo y, por ejemplo, la forma en que salía a comprar a la plaza en un momento empieza a ser mal vista. En el momento en que está con Alonso, Dominica puede expresarse tranquilamente. En ese momento el género se articula de modo que Dominica está en igualdad, así sea por un momento: igualdad intelectual y personal.

Dominica de Orellana, una mujer extraordinaria, nos propone una construcción con el otro en la que nadie es superior y todos merecen respeto y dignidad. Dominica se permite pensar y con sus palabras deja un testimonio de la incertidumbre ante un mundo que aniquila por principio. A través de Dominica, Burgos cuestiona el lugar para las mujeres y muestra lo que podría haber sido una letrada que se compadeciera, sintiera con los esclavos y se atreviera a exponer sus ideas. Burgos abre la jaula de las palabras para que conozcamos desde ellas la fuerza de una mujer que ve y habla sin temor.

3.4. Sobre los hombres y las masculinidades en *Changó* y *La ceiba*

Elisabeth Badinter manifiesta que los hombres, a diferencia de las mujeres, deben pasar por un proceso de iniciación a la masculinidad debido a que no pasan por la menstruación, como las mujeres. En ese sentido, la masculinidad debe ser enseñada (121-2). Estas iniciaciones constituyen la determinación de lo que el hombre debe hacer, lo que puede hacer y lo que no. Badinter enfatiza cómo el hombre se construye en oposición a la mujer, a su madre (94-5), también destaca que debe distanciarse del mundo de la madre para ser hombre y eso lo debe aprender de otros hombres.

La división genérica obedece a una experiencia con el cuerpo que además vuelve la diferenciación necesaria (Badinter 108). Lo interesante es cómo esa diferenciación operó en muchos casos para legitimar el dominio de un género sobre otro y dividir las tareas de cierta forma, como lo ve Pierre Bourdieu:

El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales. El programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al cuerpo en sí, en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres,

inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. La diferencia biológica entre los sexos, es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia anatómica entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y en especial de la división sexual del trabajo (22-24).

En ese sentido, el régimen sobre los cuerpos implica que ya desde antes de nacer, como dice Butler, están determinados a participar de cierto modo en esa relación arbitraria a la que se refiere Bourdieu. Esa diferencia anatómica no solo marca las relaciones con el propio cuerpo, sino con los demás. De ahí la legitimación de la masculinidad de José Prudencio Padilla a través del relato del dominio sexual de los cuerpos de las mujeres (allí solo aparecen sus cuerpos). Esta división en el orden social, como la llama Bourdieu, opera de modos distintos e inestables en *Changó* y *La ceiba*. Esta última, alimentada de debates más recientes, permite una relación más equitativa entre los hombres y las mujeres, problematiza y deja más preguntas abiertas al respecto. Sin embargo, en *Changó* varias mujeres conquistan la posibilidad de tener una voz para contar su propia historia. ¿Cómo se tejen las posibilidades para los hombres? ¿De qué manera deciden serlo? ¿Tienen alternativas?

Es necesario plantearnos la masculinidad en una perspectiva desestabilizadora y, quizá, deconstructivista. Probablemente, los roles de género sean mayoritariamente estables, pero los momentos de fisura posibilitan otras comprensiones, a pesar de que lo masculino es lo menos cuestionado por ambas novelas. En ese sentido, no se trata solamente de hacer énfasis en cómo se entiende la vivencia de lo denominado masculino, sino de mostrar los vacíos de estas categorías, como lo destaca Guillermo Núñez:

[...] actualmente el paradigma dominante en los estudios de género de los hombres y la masculinidad, “hombre” y “masculinidad”, deben ser tratados como términos en disputa; términos vacíos en sí mismos, pero rebosantes para el género, como señala Scott (1996). Desde esta perspectiva teórica, la masculinidad y la hombría no tienen un significado fijo ni trascendente, sino que participan de una disputa social, al nivel de la significación en los diferentes contextos sociales e históricos (Núñez, 2007b), que, como señala Bourdieu, es una de las dimensiones de las luchas sociales y políticas (Núñez 20-21).

Si pensamos la masculinidad como algo que no es fijo, sino que siempre está en disputa, como nos propone Núñez, nos podemos dar cuenta de cómo ha sido construida, pero también de cómo se sigue debatiendo. Definitivamente, no existe una sola forma de ser hombre y es necesario ver las discontinuidades y las posibilidades que hay. Si bien los hombres de *Changó* y *La ceiba* encajan dentro de las nociones tradicionales de género, es importante ver qué permiten sus acciones y cómo es su relación con los demás, allí examinaremos su forma de vivir la masculinidad. ¿Hasta qué punto podemos pensar el género como algo inestable? ¿Qué relaciones de poder están en juego?

Benkos Biohó tanto en *La ceiba* como en *Changó* es un hombre negro que decide escapar y fundar un palenque con sus hermanos esclavizados. Benkos es un hombre fuerte y decidido. Sin embargo, es curioso cómo en *La ceiba* se exploran ciertas ideas que revelan sus vulnerabilidades y matizan sus oposiciones frente a otros hombres, principalmente los dos jesuitas Pedro Claver y Alonso de Sandoval. En *Changó*, la oposición es contundente y la respuesta también lo es, como ya hemos visto. ¿Es el Benkos de *Changó* más masculino por ello? Pero ¿qué significaría aquello? El Benkos de *Changó* es más agresivo, pero eso no lo hace más masculino al de *La ceiba*. Esto nos hace pensar en cómo vive cada Benkos su masculinidad, cómo es hombre. Se trata del énfasis que cada autor quiere dar en la representación que construye. Mientras Burgos se enfoca en los conflictos interiores de Benkos, su angustia y su protesta por la esclavitud; Zapata enfatiza cómo está predestinado a liberar a su pueblo, es llamado niño rey cuando es un niño y se rebela contra el padre Claver y todo el régimen colonial. En *Changó* es posible hacer un contraste entre Benkos niño y Benkos adulto. Es especialmente interesante cómo el niño es sumiso y quiere obedecer al padre Claver. Sin embargo, también es importante cómo el niño Benkos se debate entre las enseñanzas de dos hombres: Domingo Falupo y Pedro Claver: “Desde niño se amamantó de dos ubres: los sermones del padre Claver y mis consejos, pero el perro aunque tenga cuatro patas, sigue un solo camino. Elegba ya le tiene señalado por cuál de los dos enrumbará sus pasos” (163). Es importante que los referentes educativos de Benkos en *Changó* sean solo ellos dos, pues también se muestra cómo la madre de Benkos muere en el parto y no se muestran referentes femeninos (dentro de la lógica binaria) en su educación. Benkos no se opone a su madre, que no conoció, sino al padre Claver. Claver también se muestra muy severo y controlador frente a Benkos, frente a lo cual Benkos reacciona

agresivamente. Esto es importante porque el Benkos de *La ceiba* no se opone tan violentamente y muestra cómo quiere al sacerdote porque lo ayuda:

Grito. Yo quiero a Pedro. Por qué así el amor. Yo digo en la lengua de quien oye lo que Pedro dice en su lengua. Nadie entiende. No se ve el amor. Yo lo siento en mí. En el alma que Pedro enseña que hay que salvar. Mi alma más grande que el mar y que esta tierra desconocida. Mi alma entre la nada y lo infinito. Danzo. Grito. [...] Tierra ajena nos consume sin guaridas y sin árboles para la memoria. Grito. Un día Pedro me golpeó con el bastón. Le pregunté sin maldad si él curaba a los esclavos para que rindieran más en las tareas que les ponían los dueños. Para que no se murieran tan pronto y pudieran cansarlos más. Me jaló molesto a la iglesia. Me obligó a arrodillarme en el suelo. Me dijo antes de las oraciones que repetimos juntos: eres mi traductor pero pareces el vocero del diablo. La compasión alivia. La indiferencia envilece. La crueldad se paga. Pedro es incansable. Cuántas veces más que un indio trabajará Pedro. Grito. Sé que Alonso el amigo de Pedro el padre Sandoval me vio salir en la noche. Cuando me miraba y no habló ni reprendió le hice un gesto de implorar y puse mis dedos sobre los labios como Pedro cuando entramos a la misa y él sonrió y yo salté la pared del patio. (301-2).

En el fragmento anterior la actitud de Pedro ante Benkos es agresiva e impositiva, pero Benkos no reacciona de forma violenta. Benkos destaca las acciones de Pedro hacia él, todos sus esfuerzos, cuánto trabaja. Esto no significa que Benkos esté de acuerdo con Pedro, pero no es violento con él. Sin embargo, el desacuerdo sí se muestra, Benkos ni entiende ni quiere seguir muchas enseñanzas de Pedro. El énfasis de la narración en lo que Benkos siente y las referencias a su alma son muy particulares. Esta introspección posibilita una forma de narrar la experiencia de Benkos muy diferente a la de *Changó*, además de que las versiones diferentes de la historia de Benkos motivan conflictos muy distintos. En *Changó* Pedro es una autoridad para Benkos desde niño y este decide rebelarse. La masculinidad de Benkos se basa en un férreo rechazo frente a la dominación del sacerdote. Para permitirse algo diferente, Benkos debe salir del círculo católico y entrar en el Muntu, del que siempre hizo parte. En *La ceiba* esa oposición no se plantea: Benkos es un líder fuerte de la rebelión, pero quiere a Pedro y le hace caso en muchas reprimendas.

El cuestionamiento de Benkos en *La ceiba*, a pesar de que no se opone completamente a Pedro, es importante porque deja ver que Benkos realmente tiene una voluntad de cortar su relación de esclavitud con el régimen colonial y se percata de que no es suficiente lo que Pedro

hace. Si bien después hace referencia a que es mucho, Benkos piensa que no es suficiente y lo cuestiona abiertamente, no le teme a Pedro.

La complicidad entre Pedro y Alonso, ya abordada en el capítulo anterior, nos permite ver no solo cómo se rompe la barrera entre ambos, sino también que Benkos está decidido a salirse para reunirse con los suyos y planear la huida hacia lo que sería el palenque. Espera que el sacerdote no lo delate, destaca que no lo haya hecho, pero eso no quiere decir que necesite esa aprobación. La relación de dominio se rompe y Alonso posibilita que Benkos tenga sus propias acciones, le da libertad. De ese modo, se altera y fractura el régimen por el cual Benkos se debe a sus amos los sacerdotes, lo que no quita que sin su autorización sería muy difícil un rango de acción propio, una vida propia. El momento en el que Alonso llama a Benkos por su nombre implica reconocerlo como hombre y no como esclavo. El género aquí implica unos conflictos por quién puede o no ser hombre plenamente, quién tiene autoridad sobre quién y cómo se legitima ello. En la cita anterior, Pedro actúa como una autoridad ante Benkos, el hecho de golpearlo implica que tiene o cree tener el derecho de corregirlo como si Benkos estuviera a su cargo, lo que efectivamente pasa. Sin embargo, esto se debilita en el momento en que Benkos plantea que Pedro es su amigo y además decide huir sin consultarle. Alonso de alguna forma autoriza la salida de Benkos, pero se muestra que es Pedro quien está a cargo de él. En todo caso, si Benkos considera a Pedro amigo y no su padre, patrón, jefe o algo similar, pretende volver horizontal la relación y no obedecer como un siervo.

En cuanto a la sexualidad de Benkos, el transgresor encuentro de Benkos con Dominica en *La ceiba* se puede contrastar con la ausencia de referencias sexuales sobre Benkos en *Changó*. Es interesante porque en *Changó* la contundencia y temeridad de Benkos es mucho mayor, pero no tiene vínculos amorosos ni de amistad con alguien específicamente, solo se cuenta cómo es loado y casi venerado por muchos esclavos desde que es un bebé. Benkos se forma como el héroe mesiánico, destinado a salvar a los esclavos, que manifiesta su desacuerdo frente a la matriz colonial esclavista, no busca aprobaciones de nadie ni pretende dejar su memoria entre los blancos. La actitud que recibe además es hostil y pueril, Pedro lo trata como a un niño cuando ya es adulto, espera que sea dócil cuando no puede serlo ya más. Cuando Benkos es apresado por participar en una ceremonia en la que es coronado como rey, Pedro va a visitarlo e intenta convencerlo de resignarse ante el castigo:

—Tienes que ser manso y sumiso a tu Dios. En las contrariedades, ¿por qué no hacer lo que hace el asno? Si lo ultrajan, calla. Si se le olvida, se resigna a ser el último. Si se le maltrata, sufre sin quejarse. [...] ¡Buen ejemplo para el verdadero siervo de Dios!

[...]

—Sepa padre —le dijo con resentimiento— que poca diferencia hace usted en las obras de Señor. Al burro le hizo torpe y bien hace en callar, pero a los hombres nos dio entendimiento. Si yo fuera un asno no aspiraría a tener una corona aunque fuera de papel (205).

Este Benkos conoce bien lo que dice el sacerdote y lo contradice desde su lógica. ¿Cómo un burro y un hombre pueden ser iguales? Benkos deslegitima lo que Pedro intenta enseñarle porque sabe que puede rebatirlo, él no quiere ser como un burro, ¿por qué habría de serlo? Él ya no puede resignarse ante las injusticias, actuará. Benkos le contesta al sacerdote, pero nunca lo golpea o algo así. De hecho, en esta escena Pedro no golpea a Benkos y este le responde, mientras que en la anterior que veíamos de *La ceiba*, Pedro sí lo golpea y él no le dice nada. La violencia física no es respondida por Benkos porque valora lo que él hace, aunque no comprende sus creencias. El otro Benkos las comprende, pero ya no valora lo que hace o, por lo menos, no pretende seguir con él. En ambos casos, Benkos no recurre a la violencia, pero en *Changó* es enfático en su reprobación de la actitud de Pedro.

En el caso de Benkos, podemos pensar cómo en *La ceiba* se piensa la masculinidad de Benkos más allá de los enfrentamientos y la audacia, algo que quizás es necesario enfatizar en *Changó* porque allí es mucho más clara su representación como líder. Si bien en *La ceiba* también aparece así, Benkos se muestra desde más facetas, la perspectiva es más amplia.

Por su parte, Pedro Claver se construye como hombre negando su cuerpo, castigándolo, algo destacado tanto en *Changó* como en *La ceiba*. Pedro opone su cuerpo a su espíritu y solo desea alimentar este último. Todo esto en *Changó* también se puede asociar con una autoestima muy baja por no cumplir con sus deberes religiosos como quisiera. En el encuentro con los negros enfermos gravemente por la peste, se azota con el cilicio. El lugar es descrito como un cementerio porque muchos ya están muertos:

Al penetrar en estos cementerios, el padre se persigna y si le fallaban las fuerzas ante tanta miseria y dolor, se hiende las carnes con el cilicio, llamándose «perro» y «desobediente». Ruega al pequeño Benkos que rece por él y ya armado el espíritu, pero floja la carne, se tapaba la nariz con un trapo perfumado para enfrentarse a los que mueren corroídos por las pústulas (165).

Al golpearse, el sacerdote pretende causarse dolor y sufrimiento, se siente débil ante los enfermos y muertos, no se cree capaz de socorrerlos o sepultarlos, pero sabe que es su vocación, su deber. Pedro en ambas representaciones se sabe muy vulnerable, aunque realmente aguanta mucho sus propias penitencias, ayunos y flagelaciones. El acto de pedirle al niño Benkos que rece por él demuestra su humildad y su necesidad de compañía, compasión y aprobación. Pedro debe ser sumiso y obediente ante los designios de Dios, pero también ante los de sus superiores, lo cual es enfatizado varias veces en *La ceiba*. Pedro no puede tener una voluntad aislada de ello. Su construcción como hombre está supeditada a ser un buen sacerdote y cumplir con los votos de castidad, obediencia y pobreza. En *La ceiba* se muestra que Pedro realmente cumple con ello a cabalidad:

Uno obedece. Yo obedezco. Y la obediencia borra la inspiración propia, el deseo minúsculo de decir, agregar, objetar, es la confianza absoluta en el otro que, instrumento de lo Alto, manda. La obediencia. A veces sufro la tentación de examinar por qué existe el mando, por qué unos mandan y otros obedecen. Es mejor no pensar demasiado y aceptar tentaciones y aceptar humilde la voluntad del Señor, la señal para mí oculta. Alonso me enseñaba a no comprometer la voluntad en lo que no depende de mí. A evitar las esperas que agotan el alma. A seguir el curso de la vida con plácida aceptación (234).

Pedro decide vivir como un fiel obediente. Ese estilo de vida le quita el peso de muchas decisiones propias, pero realmente no está seguro todo el tiempo de hacer eso. Sospecha que esa lógica de líderes y guiados no es buena, pero prefiere no pensar. A Pedro pensar lo atormenta, debe confiar en la voluntad de Dios. Ella motiva todo lo que hace, es su razón para hacerlo. Alonso lo impulsa a aquello, pero es interesante cómo siente que le falta hacer algo más. Pedro se siente impotente ante la esclavitud, la peste y los estragos que causan en los otros y en él mismo. Es muy importante en *La ceiba* la experiencia de estar enfermos para Alonso y Pedro, pues marca una relación particular con el cuerpo: ambos ven al otro deteriorándose sin remedio, lo que les hace empezar a vivir de otro modo. Las limitaciones para el servicio de Pedro y la escritura de Alonso son un enfoque en la narración no solo porque marcan el final de sus vidas, sino también porque les hacen cambiar el panorama. Así, un narrador le dice a Alonso:

Usted descubrirá por fin, la razón por la cual Pedro Claver se dedicó a prodigar el alivio. Eso: el alivio. Será tarde y no podrá conversarlo. *Más que por tarde la dificultad consistirá en que Usted y él estarán imposibilitados cada vez más cerca de la muerte.*

Usted sentirá la inmovilidad el esfuerzo que aplicará a un cuerpo que se deformará y se irá rompiendo con llagas purulentas le responderá con dificultad y dolor. En el momento que acepte lo irreversible del mal de Loanda se sabrá vencido. Cultivaré la resignación. No se atreverá a llamar a la muerte y evitará contrariar la voluntad del Señor. *Aunque Usted se desesperará. Se habituará a la fetidez de su podredumbre* (270. Las cursivas son mías).

Alonso ya ha reflexionado y entiende más las razones de Pedro para hacer lo que hace. Sin embargo, ya no hay tiempo para hablarlo, la amenaza de la muerte se manifiesta en un cuerpo corroído, deformado. Ambos ya saben que morirán pronto. Ante aquello, Alonso se resigna, pero es difícil continuar con sus actividades. El cuerpo de Alonso se acoge a lo que Alonso considera la voluntad de Dios, la enfermedad que ha acabado muchas vidas, especialmente de esclavos. Alonso y Pedro se angustian ante las condiciones deplorables de los esclavos, lo único que pueden hacer es bautizarlos y auxiliarlos. Es claro que ni Alonso ni Pedro se habitúan a la podredumbre de los esclavos enfermos, ellos saben que sufren condiciones muy injustas y no tienen ninguna oportunidad de sobrevivir. Sin embargo, Alonso sí se ha habituado a su propia “podredumbre”, no considera lo que le sucede algo que no se merece, lo acepta. En *La ceiba*, Pedro busca transgredir el régimen esclavista con el bautizo, piensa que dota a los esclavos de cierta libertad, esa es la motivación que Alonso percibe en él para llevar a cabo todo lo que hace:

Pedro le dirá a Usted que el bautismo tal y como lo concibió fundará una reivindicación de la igualdad. Usted quitará las excusas con las que unos justificarán el desprecio y la subordinación de otros. El acto innoble mediante el cual les robarán la libertad. Usted se asustará con la idea: la libertad será la vida. O la vida apenas será posible en libertad. Entonces dirá Pedro Claver: el bautismo reventará las cadenas. Condenará su infamia (270).

Si lo que mueve a Pedro es un deseo de contrarrestar la injusticia al insertarlos en el reino de Dios, hacerlos hijos de Él, se entiende su proceder como una fuerte transgresión al régimen racializante, que justifica el dominio de los blancos sobre los negros. ¿Y esto qué relación tiene con la vivencia del género de Pedro y Alonso? Como ya habíamos dicho, está ligada a su sacerdocio y su forma de vivir su práctica religiosa, pero esto implica una relación con los otros. En *La ceiba* ambos sacerdotes aparecen como sujetos reaccionarios. Al igual que Dominica, no aceptan de plano lo que está sucediendo, buscan cuestionarlo y transformarlo de algún modo.

Los bautizos y la escritura, en el caso de Alonso, son motores de cambio, a pesar de que estén inseguros frente a lo que realmente pueda moverse o desestabilizarse, cómo realmente la vida de los esclavos pueda ser mejor. La igualdad que pretende Pedro se vive en la escena del abrazo citada en el capítulo anterior. En el momento en que Pedro abraza al negro que lo está abrazando se posibilita que ambos sean hombres de un modo diferente al esperado. El negro puede ser hombre, no esclavo, y Pedro deja de ser una figura superior, así solo sea en ese pequeño momento. Alonso y Pedro luchan por una forma distinta de relacionarse con los africanos que llegan en las naos y no permitir que los traten como menos que hombres y mujeres (¿quiénes son menos?).

El estudio de las masculinidades no solo implica la comprensión de las relaciones entre los hombres y las mujeres o las que existen entre los hombres, sino también cómo se plantea que los hombres son superiores a los animales, los vegetales, los minerales y el entorno. El Muntu nos permite pensar una dimensión en la que todos son igualmente importantes y se reconocen interrelacionados. Olugbala, una figura importante en *Changó*, tiene hombros de elefante y cabeza de hormiga, lo cual rompe con una comprensión antropocéntrica: “Vimos a Olugbala con sus hombros de elefante y su diminuta cabeza de hormiga. Al lado de Nagó, siempre aconsejándole, viene Ngafúa. Pasó junto a nosotros convertido en humo y sigue a conversar con el babalao en la víspera de su muerte” (227). Olugbala es una de las figuras presentes en la mítica nave Nova India de la primera parte de *Changó*. En la cita anterior, se muestra su presencia en una escena de la segunda parte en que va a ser asesinado Domingo Falupo. Los hombros de elefante y la cabeza de hormiga denotan las capacidades que él posee como las hormigas y los elefantes, pero, además, transforman la propia forma corporal humana.

En *Changó*, se cuestiona en repetidas ocasiones el acto del bautismo. Para el Muntu, constituye no una posibilidad de redención, como para Pedro en *La ceiba*, sino una forma de dominio del imperio español: “¡Velas encendidas me custodian /sin estar en mi lecho de muerte! / El inquisidor quema mi frente/ el gobernador hiende mi lengua. / ¡Gran cosa mendigan/ a nombre del Señor! / Negros bautizados/ carne de carimba/ para el rey español” (225). Aquí vemos otra perspectiva frente a la evangelización, se muestra la violencia no solo ideológica, religiosa y política, sino también física. La Inquisición condena a Domingo Falupo por no permitir que los bautismos en que fue intérprete se desarrollaran bien, pues le hizo creer a Pedro que repetía lo que él decía y los inducía hacia la cristiandad, como Analia en *La ceiba* con las

confesiones. Domingo alega y cuestiona el derecho que se dan de matarlo, la alusión a las velas contrasta un velorio con ese momento en que será quemado. Para Domingo, el bautismo opera para hacer dóciles a los esclavos y dejarlos sin agencia ante el dominio español. Subordinarse ante Dios implica realmente subordinarse ante los españoles. En *Changó*, Domingo es visitado por la sombra de Alonso y por Pedro. Ambos sacerdotes intentan convencerlo de que se retracte de lo que hizo para evitar ser castigado, pero él también es un sacerdote y prefiere sufrir lo que pretenda la Inquisición:

Se arrodilló y por tres veces el padre se inclina para besarle los pies.

—Hermano Capelino, espero que no vayas a confundir mis sinceros propósitos de ahorrarte dolor con las exigencias de que repudies a tus orichas. Solo quiero que abras tu corazón a Jesucristo; que nuevamente reflexiones sobre su generosidad al dejarte escoger entre la confesión y la tortura.

Ekobios, ustedes que me escuchan, pero también los hijos de sus hijos, el muntu que no morirá, sepan que nunca antes estuvieron juntos, peleando pero amándose, la herida y la sangre, el fuego y la ceniza.

—Bien sabéis que se me acusa injustamente de hereje, pues nunca he practicado cultos ajenos a mis orichas.

—Amargo es mi desconsuelo al oír hablar por tu boca al mismo Buciraco. Pero no dejaré de rezar por salvar tu alma de los infiernos (224-5).

Pedro Claver pretende que Domingo Falupo siga la fe cristiana, aunque diga que no le pide que niegue a sus orichas. El llamado de Pedro a los ekobios es bastante sugerente, ¿a qué se refiere con la herida y la sangre? Podemos interpretar que se refiere a la relación entre Pedro y Domingo, la tensión y la filiación, no se odian, pero la Iglesia en la que está Pedro quiere condenar a Domingo. Los intentos de Pedro como los de Alonso por convencer a Domingo son infructuosos, pero revelan el contacto que intenta romper la barrera. Pese a todo, a Domingo no le molesta que lo visiten. Sin embargo, Domingo considera que debe ser fiel al Muntu y los orichas, no a la religión católica. Por tanto, no considera herejía lo que hizo y acusa al término de acusar de infidelidad y transgresión a quienes no acordaron tener determinadas creencias. El encuentro entre Domingo y Pedro revela cómo cada uno libremente decide seguir su camino espiritual y aunque Pedro sí se pretende una autoridad, Domingo no permite que le diga lo que debe hacer. En la tensión inconciliable entre ambos se revela cómo ambos son hombres que

deciden por sí mismos. La metáfora de Domingo también evidencia cómo Pedro hace parte del régimen que lo hace sufrir, es el fuego y Domingo, la ceniza.

La anterior escena de *Changó* se puede contrastar con algunas de las últimas palabras sobre Alonso de Sandoval en *La ceiba*, donde cuestiona la autoridad del Santo Oficio y su propia práctica evangelizadora, todo en forma de anticipaciones, prolepsis, en segunda persona, como todas las narraciones sobre Alonso:

Lo desvelará la situación de los negros y dudará: sin libertad ni belleza podrá el hombre sentir a Dios. En más de una ocasión Usted sentirá el temor por no saber si redujo a Dios a un consuelo endeble: la esperanza lejana que tendrán esos esclavos de redimirse y liberarse. Usted rechazará las soluciones fáciles. Se impacientará con los procesos del Santo Oficio que considerará estúpidos; con sus dictámenes que carecerán de estudio y no aplicarán la inteligencia. Para qué esa cantidad de intérpretes de Dios. Usted se apartará de las formas aparatosas que intimidan y dan motivo a inacabables disputas. [...] Usted no soportará tanta añagaza para ejercer autoridad sin otra razón que mandar. El poder que transgredirá todo. El poder que cometerá las peores vilezas para mantenerse. El poder que da nacimiento a otros poderes y se le oponen (277-8).

La duda de Alonso sobre la evangelización muestra el conflicto de la imposición de creencias y sus fines, ¿cuáles son realmente? Ante la discusión sobre si la evangelización libera o esclaviza, *La ceiba* deja la incertidumbre, la ambigüedad, la confrontación entre los esclavos y los evangelizadores y el conflicto interior de los sacerdotes. Alonso llega a la conclusión de que es necesario oponerse a las jerarquías desde la Iglesia misma. Aunque Alonso se opone al dominio y cuestiona su propio actuar, deja abierta la cuestión. Es importante que reconozca que Dios probablemente no es un consuelo para los esclavos, pues no hay acciones concretas en contra de la esclavitud por parte de los sacerdotes, esperan paliar lo que la esclavitud genera con el servicio religioso. Alonso se muestra reacio a seguir unos patrones de dominación que no son justos. De esta manera no admite seguir en la lógica jerárquica en la que tiene un lugar específico. Este cuestionamiento que se abre en la novela nos permite preguntarnos por el mismo rango de acción que tenían los sacerdotes y si se hacían estas preguntas o no. De más está decir que un análisis que compare al Alonso de *La ceiba*, el de *Changó* y el de sus propios textos no es posible aquí: solo nos referimos a las representaciones literarias de estas novelas. Lo que ellas nos refieren son unas comprensiones diferentes del asunto: en *Changó* Alonso es un hombre que siempre busca convencer de la cristiandad, mientras que en *La ceiba* no está seguro de si eso es suficiente.

Estas reflexiones frente a la masculinidad podrían ir mucho más lejos. Hasta aquí llegamos por ahora, conscientes de que es necesario continuar en la reflexión y ampliar las perspectivas para ver a los varones desde las relaciones de poder en que se encuentran inscritos y en sus posibilidades para transformar sus relaciones entre ellos y con las mujeres.

3.5. Reflexiones finales sobre el género en *Changó* y *La ceiba*

En este capítulo, las reflexiones sobre las masculinidades implican la lucha por mostrar quién es legitimado como hombre y puede tener agencia política, quién puede ser escuchado y quién no, puesto que los hombres legitimados son los que tienen autoridad sobre sí mismos y los demás. Quedan muchas preguntas por resolver, pero nos queda el testimonio de las disputas por la legitimidad. *Changó* y *La ceiba* muestran unos hombres que luchan contra las adversidades y las normas sociales y políticas. Todos los que exploramos toman una posición frente a la esclavitud y desde ahí definen su relación con las jerarquías tan definidas del siglo XVII.

Es muy importante también el dominio de los hombres sobre las mujeres, como lo manifiesta Bourdieu, construido y justificado desde las diferencias sexuales. Bourdieu resalta que lo masculino se asocia a lo activo, lo dominante y lo femenino a lo pasivo (17-18). Es importante que la sexualidad para los hombres constituya una forma de dominación, de “posesión” (Bourdieu 18). Así, el relato de la violación a la mujer que escucha Analia expresa una forma de ese dominio que es fracturada y respondida. La violación es una expresión de la dominación sobre las mujeres esclavizadas y racializadas. La venganza de la mujer constituye no solo una transgresión del régimen esclavista patriarcal, sino una demostración de que las relaciones asimétricas entre los dos géneros deben ser transformadas. La mujer negra se niega a ser objeto del hombre blanco.

Los conflictos de las mujeres por encontrar una voz legítima en sus comunidades y, sobre todo, afuera de ellas, no tiene parangón con los de los hombres blancos, no racializados, quienes no se enfrentan al dominio arbitrario sobre sus cuerpos y vidas. Es necesario precisar los conflictos particulares de las mujeres negras, pero también mostrar cómo las mujeres y los negros son inferiorizados con pretextos de diferencia natural, como destaca Mara Viveros Vigoya, siguiendo a varios autores (4-5, *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*). Ambos grupos tienen menor papel en el

mundo social que los hombres blancos, los líderes, padres y poseedores. Las diferencias entre mujeres y negros son muchas y es particular la situación de las mujeres negras, como enfatizan Ochy Curiel y otras feministas negras.

Las mujeres se encuentran en una situación de subalternidad, pero sobre todo las mujeres negras. Ellas son encarnadas en *La ceiba* en Analia y luchan por un territorio negado, desprovistas de decisión frente a los hombres de sus comunidades y, sobre todo, frente a los blancos, deben reivindicar una voz auténtica que alguien escuche. Analia representa un intento por dar voz a las mujeres que nunca tuvieron. En las tensiones propias de la narración se evidencia que probablemente nadie la escucha, pero habla desde el siglo XVII a los lectores y cuestiona el régimen sobre su propio ser, que se ha fracturado después de ser secuestrado y esclavizado.

Podemos pensar las relaciones entre hombres y mujeres en tensión constante. Al respecto, dice Mara Viveros Vigoya: "...parto de que las relaciones de género son relaciones de fuerza y que el estado pasado, presente y futuro de dichas relaciones es resultado de la acción y reacción de dichas fuerzas presentes en ellas." (Panel del II Coloquio Internacional de Estudios sobre Varones y Masculinidades, 21 de junio de 2006). Para Viveros Vigoya es importante cómo se puede ver que las mujeres luchan por un papel igual a los hombres, pero estos a su vez luchan por conservar una posición dominante. De esta forma, podemos cuestionar el lugar todavía restringido a las mujeres en ciertos espacios como las narraciones literarias. En *Changó* y *La ceiba* se siente la lucha de las mujeres por estar presentes y tener una voz propia, algo que poseen mucho menos en *Changó* que en *La ceiba*. La relación sexual entre Agne Brown y Joe Stephens en *Changó* y la de Dominica de Orellana y Benkos Biohó en *La ceiba* aparecen como demostración de otras posibilidades para las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, unas en las que nadie tenga que ser dominado o pretender un dominio mediante el acto sexual.

En *Changó*, los roles de género poco se cuestionan. El debate político frente a la racialización no deja espacio para que las mujeres reclamen la posición subalterna, que sí se manifiesta en toda la novela. Sin embargo, también es importante entender que en *Changó* los personajes son en la medida en que pertenecen al Muntu, una categoría que no distingue mucho las diferencias. *La ceiba* posibilita una comunidad de diálogo en la que las diferencias se difuminan por un momento para resaltar la importancia de seguir luchando por un futuro en el que todos puedan hablar legítimamente y nadie tenga cadenas.

En las dos novelas abordadas, mujeres y hombres aparecen en la disputa por una voz legítima y propia, una historia que dé cuenta de sus contradicciones y problemas. Ningún personaje de *Changó* y *La ceiba* es plano, todos están inmersos en unas circunstancias históricas particulares que Zapata Olivella y Burgos Cantor representan de formas particulares. Las mujeres y los hombres de ambas novelas nos gritan como la anciana de un cuento del libro *Lo Amador* de Burgos: "...aquí donde usted me ve yo soy" (75). Todos, especialmente los dos Benkos y Analia, gritan por otro mundo en el que todos quepan y nadie tenga que ser pertenencia de nadie, dejar de ser humano, negar su subjetividad.

4. Conclusiones

Después de las indagaciones anteriores, podemos pensar en las discontinuidades de la raza, el género y otras categorías asociadas valorando la representación como algo que no se mantiene estático, un campo en disputa que marca las subjetividades, como manifiesta Hernando Muñoz Sánchez: “El plano de la representación, el plano del horizonte simbólico es un lugar de lucha y de confrontación, pues es fuente de significados sociales. La hegemonía sobre las representaciones puede significar también el control de una fuente de identidades y subjetividades y, por lo tanto, de ritmos sociales, formas de vida y valoraciones morales” (101). En esa lucha por instaurar qué es realmente válido, quién puede hablar, quién puede tomar decisiones y quién no, se está negociando la posibilidad de ser o no. De esta forma, en las políticas de la representación (desde Stuart Hall), se disputa la agencia política, la autonomía y la legitimidad de ciertos grupos sociales marginados por representaciones dominantes.

Las representaciones enmarcan posibilidades. En ese sentido, tratamos varias representaciones literarias de dos novelas colombianas que recrean épocas de nuestra historia poco visibilizadas dentro de su dimensión social y política. La raza y el género nos cuestionan porque marcan relaciones de poder particulares entre los individuos, especialmente en estas dos novelas que representan una época de jerarquías oficiales muy rígidas y profundas. Los personajes se disputan la posibilidad para cambiar los paradigmas y socavar regímenes de racialización que hacen inferiores a ciertos individuos que no acordaron siquiera hacer parte de una sociedad en un continente diferente al suyo.

La raza es un territorio inestable porque depende de las representaciones sociales que establecen qué es y quién pertenece a cuál. En las narraciones de *Changó* y *La ceiba* podemos encontrar un intento de rastrear los pasos de los esclavizados africanos y de los que los rodearon. *La ceiba* se confiesa como un intento, una posibilidad. Al final de la novela, en una carta a Pedro Claver, el escritor Thomas Bledsoe dice que no encontró la voz de los esclavos (406). Bledsoe sabe que es imposible recuperarla, pero las voces de Analía y Benkos constituyen una vía para cuestionar ese silencio y hacerlo sonar. No pretenden ser representaciones definitivas, se confiesan nacidas por el interés de un escritor en un contexto particular. Si bien el interés inicial del escritor dentro de la novela es el santo jesuita Pedro Claver, se vuelven indispensables las voces de los esclavos que él interpelló. Bledsoe sabe que los detalles de esas relaciones no pueden

conocerse. El intento de recrear con contundencia esas voces implica un acto de memoria de que ellos tuvieron una historia que no podemos conocer desde su perspectiva. Las voces nos revelan que lo que se juega en la representación del pasado no es solamente la memoria, sino también la legitimidad de los discursos del presente, que echan sus raíces en argumentos de antigua estirpe. Así lo evidencia el reciente interés del Estado colombiano por valorar y reconocer a los afrodescendientes, el racismo de raigambre colonial todavía sigue generando desinterés y apatía. Las condiciones de vida de las personas afrodescendientes en Colombia han sido bastante inferiores a lo legítimo debido a que muchos no pudieron moverse del lugar en el que los tenían relegados en lo profundo de la pirámide social.

Changó en su alegato intransigente nos ofrece muchísimas historias que se niegan a seguir los discursos eurocéntricos que silenciaron a los afrodescendientes, de ellas pudimos acercarnos a unas cuantas. Aunque no se resuelve una forma de relación entre negros y blancos, un fragmento de la segunda parte sigue la línea del mestizaje que la novela imagina en los poemas iniciales:

Nos anuncia que el muntu mezclará su sangre con la sangre del amo blanco, con la del indio y la de otras razas y que de esa manera, sangre de sangres, no habría blancos que esclavizaran, porque así como el muntu perdería su color negro, el blanco mancharía su piel con el color de los nuestros (181).

El Muntu, esta dimensión cosmogónica bantú que rige la novela, se funde con los blancos y esto manifiesta la esperanza de un futuro sin esclavitud. Quien anuncia esto es Domingo Falupo y lo cuenta Orobia Morelos ante la Inquisición. Este mestizaje manifiesta un final de la oposición rotunda, lo que no se logra. Sin embargo, manifiesta una posibilidad, una posible articulación que finalmente rompa con la racialización y posibilite un mestizaje diferente al que sostiene los imaginarios hegemónicos y fundadores de la nación colombiana. De este modo, *Changó* manifiesta la cara oculta de América para que salga a la luz, pero a su modo. Más allá de si la novela está escrita para una élite intelectual, una ciudad letrada (como propone William Franco), cuestiona a través de su narración no solamente el olvido o el enmascaramiento, sino la propia noción de temporalidad, ya que en el Muntu todos los tiempos están juntos. En ese sentido, volvemos a vivir la trata transatlántica, la esclavitud, su abolición y las luchas por la igualdad de derechos para todos. Vuelve a nosotros para cuestionarnos los referentes que tenemos de los afrodescendientes y si entra a la ciudad letrada es con esos fines.

Las políticas de la representación de la raza se rompen por un momento. En *La ceiba*, se manifiestan posibles diálogos razonables entre sujetos divididos por la racialización que legitimaba toda la empresa colonial. En *Changó*, los negros desde su propia voz narran su historia, sin pedirle permiso a ninguna autoridad. Así, se tejen muchas narraciones en torno a una sola gran historia. Como Hall las propone, la etnicidad y la raza se evidencian como discursos discontinuos en relación con los discursos sobre el pasado. Si bien *Changó* en su afán de reivindicación esencializa ambas, en nuestra lectura evidenciamos que se están moviendo todo el tiempo, que no es posible pensar las mismas identidades al inicio de la novela que al final.

Los análisis sobre género del segundo capítulo son un esbozo de todo lo que en ese sentido se puede decir sobre estas novelas. El desprestigio constante de otras sexualidades y vivencias del género, especialmente el masculino, en *Changó* debe ser pensado para cuestionarnos qué sujetos caben dentro de la representación que la novela propone. El completo silencio frente a masculinidades y feminidades, sexualidades alternativas en *La ceiba* también es diciente. Las construcciones y vivencias del género no se definen completamente, pero especialmente en *Changó* necesitan probarse ante los demás para legitimar una vida condenada por la esclavitud y la racialización. En *La ceiba* es especialmente valiosa la redistribución de las relaciones, así sea momentánea. Dominica no teme hablar con los esclavos ni ellos hablar con ella. Por momentos, pareciera como si las cadenas de Benkos y Analia pudieran quebrarse para siempre y devolverles algo de dignidad. En otros momentos, se revelan las limitaciones que el régimen colonial les deja a todos los personajes, así no tengan cadenas ni pertenezcan oficialmente a alguien.

La categoría de articulación, tal y como la entiende Stuart Hall, nos permitió entender cómo la representación se transforma permanentemente y la raza y el género nunca se mantienen estables, a pesar de las fuertes tendencias a la racialización y la jerarquía entre “razas” y géneros muy marcada en ciertos momentos de las novelas. La definición de género de Butler nos permitió un diálogo con perspectivas distintas al respecto dentro de las novelas, no pretendimos imponer la performatividad sobre las comprensiones del género presentes en las novelas, sino pensar hasta qué punto podíamos establecer un diálogo y destacar ciertos movimientos de fractura de las relaciones y los roles de género, tan marcados en las épocas representadas e incluso en algunas actitudes de narradores de *Changó* como José Prudencio Padilla. En ese

sentido, todavía falta mucho más por indagar. Esperamos haber dicho algo perdurable al respecto.

Changó nos recuerda las profundas desigualdades y el lugar rezagado para las epistemologías africanas, no lo podemos olvidar. La forma compleja y deliberadamente confusa e incorrecta gramaticalmente nos permite entender que quienes vinieron como esclavos tenían cosmovisiones que fueron sepultadas, negadas e invisibilizadas. ¿Por qué compararla con *La ceiba*, una novela mucho más reciente y con otras implicaciones como el holocausto nazi que no incluimos? La comparación se hizo necesaria porque *La ceiba* propone otras formas de relación de los esclavos, les posibilita una voz diferente, que nos da cuenta de otros conflictos que *Changó* en su labor titánica de contar tantas historias no puede hacer. *La ceiba* se enfoca en ciertas voces y desde ahí muestra perspectivas que nos permiten cuestionar aún más ciertas nociones peligrosamente estabilizadas frente a la esclavitud. Ambas novelas no solo se refieren a los esclavos, sino que buscan darles voz, lo cual es un acto profundamente político, aunque bastante complejo y debatible como pudimos evidenciar en el desarrollo de este trabajo.

Resaltamos los cuestionamientos que hacen *Changó* y *La ceiba* a las relaciones tan injustas y arbitrariamente jerarquizadas de los regímenes coloniales instaurados en América y las que permanecieron después. Lo que queremos con este trabajo es recordar para el presente. Entendemos, siguiendo a Edward Said, la crítica literaria no como algo que solo dé cuenta del pasado de los textos, sino que se relaciona con el presente del crítico: "... los críticos no solo crean los valores mediante los cuales se juzga y se comprende el arte, sino que encarnan en la escritura aquellos procesos y condiciones reales del *presente* mediante los cuales el arte y la escritura transmiten significado" (Said 77).

En este presente, las discusiones sobre raza y género tienen una particularidad. Nuestra lectura pretende proponer otras formas de reconocimiento entre los seres humanos, todavía escindidos por categorías que no posibilitan el encuentro, sino la ignorancia. Las difíciles condiciones que hoy todavía viven muchos afrodescendientes son un impulso para retomar estas reflexiones sobre el pasado que Manuel Zapata Olivella y Roberto Burgos Cantor dejaron en *Changó* y *La ceiba*. Son dos novelas particulares, complejas, llenas de múltiples formas y perspectivas. Asistimos al encuentro de muchos relatos que están negociando maneras de comprendernos y reconocernos. La incertidumbre debida a la forma neobarroca que Cristo

Figuroa destaca en *La ceiba* es equiparable en cierta forma a lo que sucede en *Changó* por la multiplicidad de puntos de vista que deja muchas posibilidades de pensar la racialización y la esclavitud. Ambas novelas luchan por recordarnos que todavía es necesario luchar para tener un mejor encuentro con el que está a nuestro lado. Muchos viven inferiorizados por muchos patrones de representación. *Changó* especialmente nos alerta para aprovechar el tiempo, pues se acaba para todos los que no vivimos para siempre (645). Es posible abrir las barreras y pensarlas para que sea verdad que en algo todos somos iguales.

Las posibilidades para el futuro quedan abiertas. Esperamos que este trabajo colabore en los estudios sobre representaciones de los afrodescendientes en la literatura no solamente para ampliar el conocimiento, sino también para abrir puentes. Es necesario entender cómo se negocia todo el tiempo en el terreno de la representación la legitimidad para poder vivir o solamente sobrevivir en medio del desprestigio y la intencional ignorancia hacia los aportes de las epistemologías no europeas que también llegaron a este continente. En ese sentido, resaltamos las disputas que dentro de los textos literarios proponen escenarios para pensar y cuestionar siempre con horizontes políticos y éticos, que son el impulso para mover a los lectores a transformar su presente. Por eso nos parece que este trabajo pretende trascender el ámbito académico para evidenciar cómo la literatura puede ayudarnos a pensar los retos que el futuro nos aguarda en una sociedad profundamente desigual que olvida fácilmente.

Bibliografía

- Badinter, Elisabeth. *XY, la identidad masculina*. Trad. Ana Roda. Norma, 1993.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Manantial, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordá. Anagrama, 2000.
- Burgos Cantor, Roberto. *La ceiba de la memoria*. 4° edición. Seix Barral, 2013.
- . *Lo Amador*. Instituto Colombiano de Cultura, 1980.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. María Antonia Muñoz. Paidós, 2007.
- . *Lenguaje, poder e identidad*. Trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado. Síntesis. [1997].
- Captain, Yvonne. “Hacia su habitación propia: la mujer en Manuel Zapata Olivella”. En Jaramillo, María Mercedes. Osorio, Betty. Robledo, Ángela, compiladoras. *Literatura y cultura. Narrativa colombiana del siglo XX*. Volumen III. Hibridez y alteridades. Ministerio de Cultura, 2000. 147-167.
- Castillo, Natalia. *La ceiba de la memoria: un discurso americano sobre la colonia y la esclavitud. revelaciones y desenmascaramientos*. Tesis de Maestría en Literatura. Pontificia Universidad Javeriana. Dir. María Piedad Quevedo. 2009. Versión no publicada.
- Civil War Trust. John Brown's Harpers Ferry Raid*. Disponible en <https://www.civilwar.org/learn/collections/john-browns-harpers-ferry-raid>
- Curiel, Ochy. IDENTIDADES ESENCIALISTAS O CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES POLÍTICAS: El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, vol. 2, núm. 2, diciembre, 2002, pp. 96-113 Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/183/18320204.pdf>
- Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Trad. José Esteban Calderón. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Ana Useros Martín. Akal, 2009.
- Figuroa Sánchez, Cristo Rafael. “La ceiba de la memoria de Roberto Burgos Cantor: perspectivismo neobarroco, acceso a la memoria histórica e incertidumbres de la escritura”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, N°9. Universidad del Atlántico, 2009. 141-59. Disponible en: http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/article/view/1222/858

- Foucault, Michel. "Sujeto y poder". (s.f.) Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/poder/sujeto%20y%20poder.pdf>
- . *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets, 1992. [1970] Edición digital LETRA E Disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>
- Franco Patiño, William Javier. "Heterogeneidad narrativa y cultural en la novela *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella". Tesis de Maestría en Literatura. Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Disponible únicamente en la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S.J. CD T.L.M 0026Z16F.
- Genette, Gérard. *Figuras III*. Trad. Carlos Manzano. Lumen, 1989.
- Gutiérrez, Juan Armando. "*Changó, el gran putas* y el Proceso de paz como Ritual". Tesis de grado de Maestría en Literatura. Dir. Graciela Maglia. Pontificia Universidad Javeriana, 2016. Versión no publicada.
- Hall, Stuart. "1. Introducción: ¿quién necesita «identidad»?". En *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu, 2003. 13-39. Web. Disponible en: http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/ejes/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf
- Hall, Stuart. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Ed. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Envió Editores, 2010. Disponible en: http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/stuart_hall_-_sin_garantias.pdf
- Henao Restrepo, Darío. "Los hijos de Changó: la epopeya de la negritud en América" (prólogo). En Zapata Olivella, Manuel. *Changó, el gran putas*. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Tomo III. Ministerio de Cultura, 2010. Disponible en: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll7/id/2>
- Hering Torres, Max S. Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración. En: Ed. Mosquera, Claudia, Laó-Montes, Agustín y Garavito, César. Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras. Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle, 2010, 113-160. Recuperado el 31 de agosto de 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/5461003/Hering_Torres_Max_S._Colores_de_piel._Una_revi

- si%C3%B3n_hist%C3%B3rica_de_larga_duraci%C3%B3n._En_Claudia_Mosquera_Agust%C3%ADn_La%C3%B3-Montes_y_C%C3%A9sar_Garavito_Eds._Debates_sobre_ciudadan%C3%ADa_y_pol%C3%ADticas_raciales_en_las_Am%C3%A9ricas_Negras._Universidad_Nacional_de_Colombia_Universidad_del_Valle_Bogot%C3%A1_2010_pp._113-160
- Hering Torres, Max. “Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales”. Recuperado el 24 de octubre de 2017. Disponible en [http://www.docentes.unal.edu.co/msheringt/docs/HeringTorresColorPurezaRaza451-470\(3\).pdf](http://www.docentes.unal.edu.co/msheringt/docs/HeringTorresColorPurezaRaza451-470(3).pdf)
- Lozano, Betty Ruth; Peñaranda, Bibiana. “Memoria y reparación. ¿Y de ser mujeres negras qué?” En *Descolonizando mundos. Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Buenos Aires: CLACSO. 2017. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170828034222/Descolonizando_mundos.pdf
- Martínez-Osorio, Emiro. “La cartografía del desarraigo y la trashumancia: la (re) escritura del legado de la trata de esclavos en La ceiba de la memoria de Roberto Burgos Cantor”. Versión no publicada. Se encuentra la original como *The Cartography of Uprooting and Transhumance: (Re) Writing the Legacy of the Slave Trade in Roberto Burgos Cantor's "La ceiba de la memoria"*. Revista canadiense de estudios hispánicos, Vol. 38, N° 1. 2013. 11-30.
- Memmi, Albert. “Racism and Difference”. En *Theories of Race and Racism. A Reader*. Second edition. Ed. Les Back y John Solomos. Routledge Student Readers, 2009.
- Montoya, Pablo. “La ceiba de la memoria: las voces de la esclavitud”. En *Novela histórica en Colombia 1988-2008*. Universidad de Antioquia, 2009. 140-147.
- Muñoz Sánchez, Guillermo. *Hacerse hombres. La construcción de masculinidades desde las subjetividades*. Universidad de Antioquia, 2017.
- Navarrete Peláez, María Cristina. “También existíamos en aquellos tiempos coloniales”. En *Rutas de libertad: 500 años de travesía*. Ed. Roberto Burgos Cantor. Ministerio de Cultura y Pontificia Universidad Javeriana, 2010, 154-171.
- Núñez Noriega, Guillermo. “Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian?” *Culturales*, vol. IV, núm. 1, enero-junio, 2016, 9-31. Universidad

- Autónoma de Baja California. Disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69445150001>
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, 2014. Disponible en:
- . “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. 246. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Universidad del Cauca, 2004. Disponible en: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/hall-foucault-etnicidad.pdf>
- . “(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?”. *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Universidad del Cauca y Universidad del Magdalena, 2005.
 Disponible en:
http://banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/antropologia/politicas_teoria/politicas_teoría.pdf
- . “Raza y etnicidad”. En Coord. Zsumurk, Mónica y Mckee, Robert. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Siglo XXI e Instituto Mora, 2009.
- Said, Edward. *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. Ricardo García Pérez. Debate, 2004.
- Valero, Silvia. “¿De qué hablamos cuando hablamos de “literatura afrocolombiana”? o los riesgos de las categorizaciones”. *Estudios de Literatura Colombiana*, N° 32, enero-junio, 15-37. Universidad de Antioquia, 2013. Web. Fecha de consulta: 17 de noviembre de 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4459875.pdf>
- Veronelli, Gabriela. “Sobre la colonialidad del lenguaje”. *Universitas Humanística* no.81 Pontificia Universidad Javeriana. Enero-junio de 2015. 33-58. DOI: 10.11144/Javeriana.uh81.scdl
- Viveros Vigoya, Mara. Ponencia para el Panel del II Coloquio Internacional de Estudios sobre Varones y Masculinidades. 21 de junio de 2006. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1kFcGv7lcHc&t=328s>

- . “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. Disponible en: http://ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.pdf
- “W.E.B. Du Bois”. Disponible en: <https://www.biography.com/people/web-du-bois-9279924>
- Zapata Olivella, Manuel. *Changó, el gran putas*. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Tomo III. Darío Henao, prólogo. Ministerio de Cultura, 2010. Disponible en: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll7/id/2>
- . *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes-transculturación-presencia*. William Mina, selección y prólogo. Desde abajo, 2014.