

Manuel Zapata Olivella y la psicoafectividad. Aproximaciones desde el concepto contraconducta de Michel Foucault

Manuel Zapata Olivella and Psychoaffectivity. Approximations from Michel Foucault's Counter-Conduct Concept

Hincapié Vásquez, Eddy Daniel

 Eddy Daniel Hincapié Vásquez [*]
d.eddydaniel.hincapievasquez@santander.edu.co
I.E. San Juan Nepomuceno (SES), Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 21, núm. 2, 2022
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 09 Marzo 2022
Aprobación: 27 Abril 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4083398019/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022012>

Resumen: el artículo tiene como objetivo examinar la noción de psicoafectividad en Manuel Zapata Olivella e interpretarla desde la perspectiva del concepto contraconducta de Michel Foucault. Se señalan los puntos de encuentro entre los dos pensadores, inicialmente, y se analiza después la particularidad filosófica del concepto zapatiano, resaltando su validez como recurso hermenéutico al abordar la cuestión de la resistencia cultural de los afroamericanos bajo el sistema esclavista colonial.

Palabras clave: actitud psicoafectiva, psicoafectividad, contraconducta, conducta colonial, afroamericanos, resistencia cultural.

Abstract: the objective of this article is to examine the notion of psychoaffectivity in Manuel Zapata Olivella and interpret it from the perspective of Michel Foucault's counter-conduct concept. The meeting points between the two thinkers are indicated, initially, and then the philosophical particularity of the Zapatian concept is analyzed, highlighting its validity as a hermeneutic resource in addressing the issue of the cultural resistance of African americans under the colonial enslave system.

Keywords: psychoaffective attitude, psychoaffectivity, counter-conduct, colonial conduct, africanamericans, cultural resistance.

1. INTRODUCCIÓN

Por lo general los procesos de resistencia llevados a cabo por los africanos esclavizados en América frente al sistema esclavista colonial suelen ser abordados principalmente desde dos perspectivas; la primera y más recurrente es el cimarronaje, entendido como aquella modalidad caracterizada por una rebeldía física que incluía, entre otras cosas, insurrecciones y fugas con el fin de liberarse del yugo español en sentido físico, mental y espiritual. Un ejemplo excepcional de esto, para ilustrar el caso colombiano en dicho sentido, es

NOTAS DE AUTOR

[*] **Información sobre el autor:** colombiano. Magíster en filosofía, Universidad Industrial de Santander, Colombia. Profesor de la Secretaría de Educación de Santander en la I. E. San Juan Nepomuceno.

la figura de Benkos Biohó, quien lideró exitosamente una rebelión de esclavizados en el Nuevo Reino de Granada en el año 1599, convirtiéndose en fundador y rey del primer pueblo libre de América, el Palenque de San Basilio^[1]. La segunda forma de resistencia, mucho más sutil, consiste en una resistencia de carácter cultural llevada a cabo a través de sus prácticas, ritos y tradiciones ancestrales, así como de la conservación de su organización social dentro de los límites y posibilidades permitidos.

En el texto nos proponemos analizar los desarrollos conceptuales llevados a cabo por Manuel Zapata Olivella (MZO) en torno a la psicoafectividad como una práctica específica de resistencia cultural en el contexto del proceso de aculturación del colonialismo español en América, desde el enfoque de lo que Foucault denomina contraconducta. Esto no significa que lo que se quiere hacer es una suerte de cotejo entre los dos conceptos con el fin de verificar sus respectivas coincidencias, toda vez que, sea dicho desde el principio, las características de uno no casan completamente con las del otro. Nuestro ejercicio no tiene pretensión de sistematicidad. Tampoco pretendemos acudir a Michel Foucault para conceder una suerte de estatus filosófico al concepto de Zapata Olivella. Por el contrario, lo que se busca es señalar lo filosófico en sí que hay en la obra del pensador afrocolombiano —visualizándolo en un primer momento desde Foucault para subrayar, desde su perspectiva, las pequeñas dinámicas no violentas para hacer frente a las múltiples formas de dominación— y no tanto plantear o desarrollar un problema como tal desde los parámetros de lo académicamente correcto. Notaremos que la psicoafectividad es un concepto que posee su propio carácter, su propia singularidad; que ostenta al mismo tiempo la facultad de lo universal, al abordar procesos de resistencia cultural, pero también, la cualidad de lo particular, al identificar la actitud psicoafectiva con una comunidad específica como lo es la africana y sus descendientes. Pues bien, en ese orden de ideas, el trabajo se desarrollará así: síntesis de la contraconducta en Foucault. Psicoafectividad en MZO, aclarando su concepto, características, especificidad y sus puntos de encuentro con la contraconducta de Foucault. Psicoafectividad en *Changó el gran putas*, en donde presentaremos ejemplos concretos de actitud psicoafectiva con el fin de ilustrar el concepto en la narrativa de MZO y conclusión.

2. SÍNTESIS DE LA CONTRACONDUCTA EN FOUCAULT

Dos textos tendremos en cuenta para llevar a cabo nuestra síntesis sobre la contraconducta en Foucault que, aunque breve, será suficiente para lo que nos proponemos: *Seguridad, territorio y población*, curso dictado en el College de France en 1978, y el ensayo *El sujeto y el poder*, publicados en 1982. Con respecto al primer texto, la noción de contraconducta tiene lugar en el marco de los estudios sobre el poder pastoral como preludio de la moderna gubernamentalidad. La tesis alrededor de la cual gira la clase del 1 de marzo es simple y directa: siendo el pastorado un tipo de poder muy específico —forma de poder que consiste en conducir individuos a través del régimen de las instituciones religiosas— así también las manifestaciones en contra deben ser específicas, de tal forma que lo que se pretende llevar a cabo no es más que un análisis de las expresiones opuestas al poder pastoral; no sin que antes, desde luego, se establezca el significado de los términos que constituyen el binomio conducta-contraconducta, conceptos clave alrededor de los cuales gira la argumentación.

El punto de partida de Foucault es la correcta traducción de la palabra con la que Gregorio Nacianceno designó al conjunto de técnicas y procedimientos que constituyen al pastorado. De *oikonomia psychon* (“economía” de las almas) para los griegos —siendo la palabra *oikonomia* usada para designar el arte de gobernar— y *regimen animarum* (“régimen” de almas) para los latinos, se opta por el menos ambiguo “conducta” de almas, que por su significado expresa con mayor transparencia aquello a lo que se refería Nacianceno, ya no simplemente gobernar en el sentido en que los griegos lo aprendieron de Aristóteles, es decir, gobernar como el manejo de la familia, sus bienes, su riqueza y demás, sino como la conducción en tanto relación entre individuos, la actividad de conducir individuos, pero también como la manera como un individuo se conduce a sí mismo, el comportamiento de un individuo (Foucault, 2006, p. 223).

Ahora, si el término conducta expresa la especificidad del poder pastoral tanto en su forma (métodos, técnicas, procedimientos) como en su objetivo (conducir a los hombres), entonces la contraconducta sería la palabra opuesta más conveniente, toda vez que expresa “el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros” (Foucault, 2006, p. 238). Sin embargo, Foucault dice emplear la palabra —anteponiéndola a otras como rebelión, desobediencia o insumisión—, porque facilita el análisis de los componentes que conforman la actuación de las personas en un rango muy amplio de las relaciones de poder, lo cual lleva a una gran variedad de contraconductas como lo son la de los locos, los delincuentes, etc., ampliando así el horizonte de posibilidades de estas formas de lucha (Foucault, 2006, p. 238). ¿Qué es, entonces, contraconducta? Una forma de resistencia al poder que tiene una doble dimensión: son movimientos caracterizados por un querer ser conducido de otra manera, por otros conductores, hacia otras metas; pero además indica un área en la cual cada individuo puede conducirse a sí mismo, significa el ámbito de la conducta y el comportamiento propio (Foucault, 2006, p. 225).

Aclarado el significado primario del binomio conducta-contraconducta, Foucault pasa a examinar cinco formas de contraconducta desarrolladas durante la Edad Media en el campo religioso a través de las cuales puede dar cuenta de sus características, sus rasgos distintivos, su especificidad, no solo a nivel particular sino también a nivel general, señalando de esa forma unos elementos comunes a cualquier forma de contraconducta, dentro de los cuales cabe mencionar el siguiente: “La lucha, entonces, no adopta la forma de exterioridad absoluta, sino la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate antipastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo” (Foucault, 2006, p. 260). Lo anterior es muy importante porque, como dice Arnold Davidson (2012) eso significa que conducta y contraconducta comparten elementos que pueden ser reutilizados, reimplantados o reinsertados con el propósito de reforzar cierta forma de conducta o de recrear cierto tipo de contraconducta (p. 154)^[2]; además, esta capacidad de reutilización —ya analizada en *La voluntad de saber* bajo el binomio poder-resistencia al poder (Foucault, 1991, pp. 116-117)—, muestra también el carácter creativo de las forma de lucha de la contraconducta, refleja una capacidad de inventiva, de creatividad y productividad que veremos con MZO.

Decíamos que el segundo texto en el que Foucault aborda la noción de contraconducta es el ensayo *El sujeto y el poder*, allí el objetivo del autor no es otro que el análisis de las relaciones de poder, teniendo como eje principal las formas en las que el poder se ejerce, así como sus respectivas resistencias o contraconductas. En este sentido, Foucault va a señalar lo que tienen en común las luchas contra el poder, mostrando primero sus características principales y después, sus rasgos más específicos, todo esto de forma bastante breve así:

Características principales:

- Son luchas transversales, lo cual significa que pueden darse en cualquier lugar contra múltiples formas de poder.

- Las luchas tienen por objetivo los efectos del poder, es decir, aquello que el ejercicio del poder puede ocasionar: sujeción, conducción.

- Son luchas inmediatas, esto quiere decir dos cosas: primero, se combate la instancia de poder más cercana, no se busca al “enemigo principal”, sino al enemigo inmediato; segundo, no se buscan soluciones futuras o soluciones últimas, la lucha es anárquica (Foucault, 1988, p. 6).

Características específicas:

- Cuestionan el estatus del individuo, esto se logra de dos formas: primero, sostienen el derecho a ser diferente^[3]; segundo, atacan todo lo que puede aislar al individuo, hacerlo romper sus lazos con los otros, dividir la vida comunitaria. En suma, las luchas están contra los métodos de la individualización.

- Se oponen a los efectos del poder vinculados con el saber^[4], en otras palabras, lo que se cuestiona es el modo como circula y funciona el saber, sus relaciones con el poder.

● Las luchas se mueven en torno a la cuestión ¿quiénes somos? Constituyen un rechazo a los mecanismos del poder que ignoran quiénes somos individualmente, pero también a los que determinan lo que somos (pp. 6-7).

Foucault (1988) cierra las características de la contraconducta diciendo que “el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder” (p. 7). Así pues, quedan claros no solo los rasgos más relevantes de la contraconducta sino también su objetivo primario, el ataque a las técnicas o procedimientos del poder que sujetan, someten y conducen, sin importar el rostro de quienes ejercen dichas técnicas o procedimientos.

Se finaliza esta síntesis con algunas de las apreciaciones que Foucault reitera sobre la conducta, pero esta vez asociándola con las relaciones de poder. Nótese que la contraconducta se define y caracteriza en virtud de aquello a lo que se opone, es decir, de la conducta, como si las dos fuerzas fueran caras distintas de una misma moneda. Este necesario contraste es examinado por Foucault a partir de la definición del poder en tanto relaciones entre parejas, en tanto acciones que se inducen y se encuentran formando una sucesión, lo cual quiere decir que no hay poder en sí mismo, sino que solo existe el poder que ejercen unos sobre otros, dando lugar así a las relaciones de poder que son el marco dentro del cual el binomio conducta-contraconducta aparece (Foucault, 1988, pp. 12, 14). Ahora, si las relaciones de poder son entendidas como “un modo de acción sobre las acciones de los otros: una acción sobre las acciones, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras”, y si el ejercicio del poder es comprendido como el “conjunto de acciones sobre acciones posibles”, entonces la conducta no sería otra cosa que lo específico de las relaciones de poder, toda vez que “conducir” es al mismo tiempo ‘llevar’ a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades” (p. 15). No es este el espacio para examinar cada uno de los elementos de las relaciones de poder mencionados por Foucault, pero sí consideramos importante tener presente la idea de las relaciones de poder en tanto acciones, en tanto sujetos que actúan, que se conducen a sí mismos y son capaces de resistir de un modo u otro los mecanismos de coerción de los otros con el fin último de preservar su identidad y su libertad.

3. PSICOAFECTIVIDAD EN MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Se llama ‘conducta colonial’^[5] al poder frente al cual responde la actitud psicoafectiva de los africanos en América. Entiéndase por dicho concepto una forma de ejercicio del poder muy concreto —específicamente a sus diversos procedimientos, técnicas o métodos de conducción de individuos— y no el amplio espectro que abarcan todas las consecuencias del sistema colonial, lo cual no necesariamente encuentra relación con las conductas de carácter constrictivas y dominantes de dicho sistema, sino que además excede por mucho los alcances de la tarea propuesta. Los métodos o técnicas de dominación utilizados por dicha forma de poder más referidos por MZO tienden a ser, en primer lugar, el sistema esclavista^[6] como el gran escenario dentro del cual se presentan todos los acontecimientos, pero el proceso de aculturación es, sin lugar a dudas, el instrumento frente al cual se ofrecerá mayor resistencia. Otros procedimientos del poder colonial relacionados con la aculturación tienen que ver con la evangelización y la consecuente enajenación religiosa y lingüística, la clasificación jerárquica en materia socio-racial, la destrucción de la familia, la restricción sobre la procreación, etc.; en general, se trata de ejercer coerción en sentido físico, mental y espiritual, puesta en práctica a través de las relaciones sociales, la prefijación de actividades, el señalamiento de la conducta y la proscripción de los afectos filiales con el fin de maximizar la eficiencia de la empresa colonial, acumular ganancias, “civilizar” al mundo, u objetivos similares (Zapata Olivella, 2011a, pp. 60-61).

Al haber señalado la conducta colonial como aquello ante lo cual se ofrece resistencia, asalta la necesidad de definir la psicoafectividad en tanto forma de contraconducta a dicho poder. Ciertamente no encontramos una definición exacta del concepto “psicoafectividad” o su sinónimo “actitud psicoafectiva” en MZO, —ni siquiera en los ensayos en los que examina dicho fenómeno, como es el caso de *Aportes materiales y*

psicoafectivos del negro en el folclor colombiano, probablemente el primer texto en el que aparece el término — ya que éste prefiere abordar el tema de forma general rodeando el concepto con una serie de palabras relacionadas entre sí, tales como “sentimientos”, “temperamento” o “carácter”, pero sin llegar a dar una definición concreta. Es por eso que la que aquí ofrecemos es una construcción nuestra con la cual esperamos no distorsionar la idea que el escritor tenía en mente. La psicoafectividad sería, entonces, una actitud de resistencia de los africanos frente al proceso de aculturación en América, que consiste en hacer de su carácter y sus sentimientos —religiosos, culturales y afectivos— la medida o filtro de las formas que se asimilan, con el fin de preservar su identidad^[7]. Insistimos, psicoafectividad es solo una forma de resistencia cultural y no un concepto omniabarcador que referencia a la resistencia cultural por antonomasia. De esta definición vale la pena señalar al menos dos elementos que, entre otras cosas, van a ser una constante a lo largo de todos los textos en los cuales Zapata Olivella aborda el tema de la psicoafectividad: lo primero tiene que ver con la forma como los afros asumen el proceso de asimilación cultural haciendo que sus sentimientos sirvan como “medida” o “filtro”, en lo cual vemos una relación directa con la capacidad de reutilización de las formas de lucha de la contraconducta según Foucault. Zapata Olivella (2010c) se refiere explícitamente a esto cuando dice que nuestros abuelos “Asumieron, pues, la única elección posible dentro de la esclavitud: imitar, pero, a la vez, modificar, recrear y adaptar a su espíritu cuanto recibían y cuanto daban en el proceso de mestizaje” (p. 373). Un ejemplo de esta característica puede apreciarse cuando los africanos introdujeron formas anímicas y lingüísticas al castellano^[8] a través de dinámicas determinadas como las artesanías, la culinaria, la familia, los oficios, las prácticas mágicas y médicas; pero también mediante la música, con la incorporación de instrumentos y cantos, traspasando vocablos que aludían al mundo africano: regiones, labores, hábitos, vestidos (pp. 374-375). No obstante, como veremos más adelante, la capacidad recreadora de los africanos al momento de filtrar todo aquello que se impone desde afuera, encuentra en el sincretismo religioso su mejor expresión. Lo segundo que queremos anotar con respecto a nuestra definición es el objetivo de la psicoafectividad como forma de resistencia a la conducta colonial: la preservación de la identidad —en la cual también observamos un lugar común con Michel Foucault, para quien, como ya se dijo, el derecho a ser diferente es una de las características de la contraconducta—, lo cual puede ser interpretado de dos formas: por un lado, se estaría haciendo alusión a la conservación de ciertos caracteres raciales que se consideran propios (sentimientos, mentalidad, comportamientos), ya sea que los denominemos “negritud” o, por los valores que implican, un “modo de ser” negro en América, lo cual nos muestra, al mismo tiempo, el carácter desalienante de la psicoafectividad al impedir tornarse en extraños para sí mismos; pero, por otro lado, también puede hacer referencia a la identidad nacional de los diferentes países de América, en los que, en diversas intensidades, los africanos contribuyeron desde su hacer a la construcción^[9], no solo de la identidad nacional, sino de la nación como tal y que, lamentablemente, muchos procuran desconocer^[10].

Otros elementos básicos a tener en cuenta sobre esta primera caracterización de la actitud psicoafectiva señalados por MZO (2010b) son los siguientes:

- La actitud psicoafectiva es una conducta cultural (p. 227). Encontramos en la palabra “conducta” una clara conexión con Foucault, especialmente en el sentido secundario en que éste entiende la contraconducta, ya referido por nosotros más arriba: indica un área en la cual cada individuo puede conducirse a sí mismo, el comportamiento propio, como si se tratara de una célula cultural cuya necesidad apremiante por expresarse culturalmente lo impulsara a resistirse a desaparecer.

- La actitud psicoafectiva es una actitud de rechazo y de resistencia en cuanto tal (p. 226)^[11]. En el “rechazo” y en la “resistencia” vemos una similitud semántica con la “contra” de la contra-conducta al modo de Foucault, así como con el “sentido de lucha” que le es inherente. La psicoafectividad sería, fundamentalmente, una contraconducta de carácter cultural ante el poder colonial.

- La actitud psicoafectiva es heredable (p. 225)^[12]. Esta característica refleja el esencialismo de MZO con respecto a su forma de concebir aquello que es propio de los afros. En el título de uno de los ensayos en los

que desarrolla la psicoafectividad —citado por nosotros— se hace una referencia directa a ello: *El sustrato psicoafectivo y recreador del negro en el castellano hispanoamericano*.

Se abordarán, en lo que sigue, tres elementos más específicos de la actitud psicoafectiva desarrollados por MZO en su ensayo *Aportes psicoafectivos del afro a la cultura de América: familia, religión, libertad*. Justamente, es a través de estos tres aspectos —lucha por conformar una familia, por preservar su religión y por alcanzar la libertad— que podremos comprender mucho mejor la dimensión de lo que, por otra parte, también es denominado “aportes”, toda vez que denotan la capacidad creadora de valores culturales de los afros.

Sin embargo, antes de analizar cada uno de los tres aspectos en los que la conducta afro se expresa con más fuerza, debemos apuntar que, aunque diferentes, están íntimamente relacionados con el carácter vitalista de su religión y por el pacto con sus ancestros, siendo éste el *quid* de la conducta de los africanos. El vitalismo de las religiones africanas consiste en la convicción de que una persona nace y sobrevive gracias a un pacto irrecusable con sus ancestros, es decir, que el acto de fecundación del hijo en el vientre de la madre solo es posible cuando un antepasado por parte paterna o materna asume el compromiso de protegerlo en vida; este pacto por la vida también se conoce con el término *Kulonda*. En uno de sus últimos textos —*El árbol brujo de la libertad*— MZO (2011b) lo describe así:

Libre y voluntariamente, los Ancestros siembran el kulonda en el vientre de nuestras madres para que florezca el hijo. Misterio del magara que engendra la vida, la inteligencia, la palabra y el don creador de los humanos. [...]. Irrompible pacto por el cual el Ancestro debe alimentar las potencias creadoras de su ahijado, y éste engrandecer a su protector ante los Orichas, multiplicando la vida con muchos hijos y enriqueciéndola con sus acciones. (p. 36)

El vitalismo expresado en el pacto con los ancestros es la razón fundamental de la fortaleza del africano ante la esclavitud en tanto técnica del poder colonial, es el origen de su fuerza y su resistencia y representa, además, el primero de cuatro componentes que según MZO, siguiendo a Placide Tempels, constituyen el carácter de las religiones africanas^[13]. Un detalle muy interesante de dicho pacto, es que el ancestro que siembra el *kulonda* y da la vida, también es un ente protector, visible a la luz, encarnado en la sombra física de la persona, lo cual significa que los africanos no necesitaron de la doctrina cristiana para que les concediera un alma gracias a la cual obtener humanidad y salvación; contaron con la presencia viva de sus ancestros que los inspiró a sobrevivir, a resistir la infamia, a recrear nuevos lazos de identidad y a luchar por su libertad; pero, sobre todo, dicha presencia física debió crear en su subjetividad la profunda convicción de que no atravesaban solos esa horrible noche de cuatrocientos años, porque sus abuelos estaban a su lado.

La actitud psicoafectiva de los afros con respecto a la familia fue, por un lado, una respuesta a la urgente necesidad de multiplicar la vida a través de la procreación de los hijos, tal como lo exige el pacto con los ancestros; pero, por otro lado, —una vez que los africanos fueron desarraigados de sus familias tradicionales, separados e impedidos para volver a encontrarse jamás, y el inevitable proceso de mestizaje vio nacer a los mulatos, zambos y mestizos, que pronto fueron calificados como “mala sangre”, “sangre esclava”, entre otras denominaciones de ese tipo— también constituyó una reacción a las estrictas normas de tipo socio-racial elaboradas por el sistema colonial, para impedir que los esclavos y sus futuros descendientes pudieran abandonar algún día el más bajo y servil escalafón de la estructura social en el cual los habían clasificado.

El fenómeno de creatividad social al cual recurrieron los afros para invertir o anular, de algún modo, la técnica del poder colonial que en sí misma consiste en la destrucción de la familia y la regulación de sus afectos filiales, fue lo que es dado en llamar como “familia extensa”. La familia extensa implicaba, en primer lugar, que la madre fuera la persona responsable de formar el vínculo filial que va a mantener cohesionado al nuevo núcleo familiar, toda vez que los varones de su misma raza o tribu estaban en constante desplazamiento, temporal o definitivo, a los diferentes lugares de trabajo. La madre elegía uniones con otros hombres, lo que generaba una legión de hermanos aglutinados solo por vínculo sanguíneo materno. Este mestizaje pragmático y utilitarista tenía la peculiaridad de, entre otras cosas, contar con la simpatía y el interés de los amos al

observar el crecimiento de su fuerza de trabajo, pero la madre también se beneficiaba al contar con cierto apoyo de los padres para criar a todos sus hijos (Zapata Olivella, 2011a, p. 66).

No obstante, lo más interesante de la familia extensa no son los nuevos vínculos sanguíneos recreados por el mestizaje, sino el componente propiamente africano que contiene y que va mucho más allá de los lazos de sangre. Nos referimos al concepto *Muntu*, estrechamente relacionado con el carácter panteísta de las religiones africanas. *Muntu* es un término que alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro; lo cual incluye a los vivos, los muertos y las cosas que les son útiles, así como a los animales, los vegetales y los minerales (Zapata Olivella, 2004, pp. 730-731)^[14]. Así pues, lo que representa el *Muntu* en relación con la familia extensa es el derribo de todas las barreras que nos separan, ya sean de carácter sanguíneo, racial, social, cultural o de cualquier otra clase. MZO lo describe de la siguiente manera:

En esta peculiar forma de organizarse la familia extensa, la madre o la abuela negra, centro de cohesión, a partir de la memoria ancestral africana, —filosofía, afectos y costumbres— imponía el carácter de la convivencia. Se perpetuaron los conceptos de identificación filial preconizados por el Muntu —hermandad entre vivos y difuntos—, fortalecidos en América, por los cuales, la familia y el grupo podían aglutinarse en torno a la protección de un antepasado o un oricha común [...]. Los límites de la familia extensa se expandieron para transformarse en los vínculos sicoafectivos de la gran familia negra americana. (Zapata Olivella, 2011a, p. 67)

En suma, *Muntu* en tanto familia extensa fue una de las formas concretas en las que la conducta afro enfrentó en América la técnica del poder colonial de desarraigar y separar a las familias tradicionalmente conformadas por vínculo sanguíneo, así como de la regulación de los sentimientos filiales entre los esclavizados. Vemos en ello un punto de encuentro con Foucault quien, como lo mencionamos, afirma que uno de los elementos en común de las luchas contra el poder es, justamente, atacar todo aquello que rompe los lazos que nos unen a los otros o que dividen la vida comunitaria. La importancia de la psicoafectividad expresada en el *Muntu* no pasó desapercibida para MZO quien no dudó en señalar el invaluable aporte que en sí mismo representa:

Esta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital del amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que nos nutre. (Zapata Olivella, 2010a, p. 402)

La lucha por preservar su religión fue otra de las formas específicas de la actitud psicoafectiva de los afroamericanos ante el poder colonial que a través del mecanismo de la cristianización pretendía conducir la mente y el espíritu de los esclavizados. A la evangelización en tanto conducta colonial se opuso el sincretismo como conducta del afro. Zapata Olivella (2020) entiende por sincretismo, no solo el intento por conciliar doctrinas diferentes —cosa que efectivamente ocurrió (pp. 236, 240)—, sino también la tarea de introducir en la religión cristiana los principios esenciales del *Muntu*, tarea que fue llevada a cabo a lo largo de mucho tiempo por los sacerdotes africanos (babalaos, papalaos, paes) a través de prácticas y razonamientos de carácter mágico-religioso que constituían una indudable fuente de resistencia. Aquí solo dos tareas específicas de un listado de diez referenciados por MZO:

7. Reinterpretación de las nociones filosóficas y religiosas sobre Orishas, Ancestros, Sombras y Difuntos, adaptándolos a las nuevas condiciones sociales e imposiciones religiosas. (La búsqueda de sincretismo religioso en América fue más una necesidad vivencial que una simple superposición de símbolos). 8. Readaptación de los viejos ritos (pubertad, circuncisión, fecundación, etc.), en especial los relacionados con la muerte, a nuevas prácticas acordes con el orden impuesto. (Zapata Olivella, 2011a, p. 69)

Hay otros textos en los cuales el maestro Olivella amplía un poco más sus apreciaciones sobre la compleja y prolongada tarea de los babalaos a la hora de combatir al opresor en el campo religioso. En *El sincretismo afro-cristiano en las luchas libertadoras de América*, por ejemplo, aunque se reconoce que, efectivamente, existe una importante influencia del cristianismo en el surgimiento de los nuevos cultos africanos sincréticos

como el vudú y el candomble, y aunque la evangelización fue exitosa debido al proceso de sincretismo de conceptos africanos como *Muntu*, *Kulonda*, entre otros, identificados totalmente con nociones cristianas como familia, hijo de Dios, vida sagrada, igualdad ante el supremo, etc., predicadas por el evangelio, —lo cual tipificó comportamientos específicos como el rechazo de todo acto de violencia contra la vida humana desde el primer momento de la concepción— también existieron una serie de factores que no pudieron ser sincretizados y que el cristianismo no pudo suprimir de la espiritualidad africana, lo que a nuestro entender, igualmente, puede ser interpretado como una forma de resistencia (Zapata Olivella, 2011c, p. 111).

Las ceremonias relacionadas con la muerte constituyeron uno de esos factores que conservaron su peculiar característica frente al ritual cristiano. Tal vez en el fondo ambas expresiones religiosas compartieron el carácter emancipador de la muerte, pero en cuanto a la forma las diferencias fueron irreconciliables. En el cristianismo, ante la muerte de un hombre se hacía un ritual contemplativo velando el cadáver en silencio bajo la imagen de Jesús crucificado, cuando no se pronunciaban largas e incomprensibles oraciones en latín. Los africanos, en cambio, practicaban el *lumbalú*, culto religioso que consiste en bailes y cantos funerales para abrir el camino del difunto a la morada de los ancestros. Aunque hoy dicho ritual funerario esté prácticamente extinto en Colombia, en su momento ni la furia del padre Claver pudo acabar con los lumbalús cuyos elementos materiales están revestidos de fuertes significados trascendentes: los tambores personificaban a los Orichas y Ancestros, la palabra era la expresión viva de la inteligencia en la tradición, los bailes ajustados a toques y ritmo identificaban procesos de posesión de los Orichas y la muerte como tal era la encarnación de los Ancestros (Zapata Olivella, 2011c, p. 105).

Por otra parte, no pudo pasar desapercibido para los africanos la profunda contradicción que existía entre el cristianismo y la institución de la esclavitud, toda vez que se predicaba la idea según la cual todos los hombres son iguales ante Dios y, sin embargo, al adquirir la condición de hermanos en la fe una vez convertidos al cristianismo, continuaban siendo humillados y ofendidos. Aunque la contradicción entre doctrina y práctica restaba credibilidad a la fe cristiana y debió ocasionar desconfianza en los afroamericanos, —entre otras cosas porque también negaba la filosofía africana del vitalismo existencial—, hay que decir que realmente jamás existió contradicción alguna entre el cristianismo y la esclavitud, no solo por el hecho de que Jesús nunca se pronunció en contra de tan odiosa práctica, sino porque en el texto bíblico, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, la esclavitud no constituye algo moralmente reprochable; todo lo contrario, la esclavitud, incluso aquella que incluye acto sexual, solo por dar un ejemplo, es válida y de hecho fue practicada por Abraham, el hombre que representa el paradigma incuestionable de la fe^[15].

Realmente, dice el maestro Olivella, la asimilación del cristianismo no fue profunda, fue imitativa y utilitarista. Si los afroamericanos aceptaron los actos de evangelización fue por el descanso compensatorio que obtenían de ello, ya que los rezos, las misas, las procesiones y demás prácticas religiosas, implicaban escapes transitorios al trabajo esclavista. El poder colonial no pudo sustituir la profunda religiosidad de los abuelos quienes, por un lado, reinterpretaban la doctrina cristiana desde su propia religiosidad y, por otro lado, reestructuraron sus propias concepciones religiosas de tal forma que, conservar la vida y obtener la libertad, fueran los principios vitalistas más importantes. Fue así como se elaboró una filosofía de la supervivencia que, entre otras cosas, buscaba sobreponerse físicamente a los trabajos extenuantes, asegurar la procreación, luchar por la constitución de una familia y, desde luego, propiciar las fugas, los levantamientos y el cimarronaje en cuanto tal (Zapata Olivella, 1989, pp. 101-105).

El sentimiento psicoafectivo de la libertad es la tercera forma de la conducta de los afroamericanos, mucho más directa y explícita que los demás, y constituye el necesario recurso a la fuerza y la violencia. Dicha forma de resistencia es concebida por MZO como el origen de la libertad en América, convirtiendo así la lucha por la libertad de los afros en precursora y antecedente de las luchas libertarias en el continente. Zapata Olivella no ve en los africanos desnudos y encadenados de pies y manos el símbolo estereotipado de la opresión sino la imagen de la libertad, ve el espíritu libertario de Prometeo que proclama su decisión de ser libre y de rebelarse. Las causas materiales de la esclavitud fueron sin duda la razón de que dicho sentimiento surgiera

y deviniera, no solo en motines, incendios en los barcos negreros, levantamientos cimarrones y demás actos violentos que los condujera a la libertad, sino también —y esto es lo más interesante— en que diferentes culturas africanas se vieran en la necesidad de revisar sus creencias religiosas y sus códigos de honor, con el fin de ajustar su conducta frente a los esclavistas y optar por el suicidio, aunque esto transgrediera el pacto con los ancestros. Citando reconocidas fuentes MZO señala que los Carabalés-Bibis tenían tendencia al suicidio, al igual que los Fantis y los Sereres; los Ibos también se suicidaban al menor castigo o exposición al ridículo (Zapata Olivella, 2011a, pp. 70-72). Esta es probablemente la forma en que la contraconducta afro se expresa con mayor crudeza y en la que además existe otro punto de encuentro con Foucault, para quien el suicidio no solo representa una forma válida de resistencia al poder, sino que también puede llegar a constituir un placer sencillo (Foucault, 1999, pp. 199-201).

4. PSICOAFECTIVIDAD EN CHANGÓ, EL GRAN PUTAS

La actitud psicoafectiva de los afroamericanos también puede verse reflejada en la narrativa de Zapata Olivella, especialmente en su novela más importante *Changó, el gran putas*, en la que se narra la gran diáspora de los africanos en América. A lo largo de sus páginas no son pocas las ocasiones en las que se hace expresa referencia a una actitud de resistencia cultural en sus múltiples aspectos —desde los levantamientos en los barcos negreros descritos en la primera parte, hasta las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos referidos en la quinta parte— que hasta podría considerarse la psicoafectividad como un recurso hermenéutico válido para interpretar y comprender una novela de difícil lectura como *Changó*. Sin embargo, por cuestiones meramente formales solo nos ocuparemos de la segunda parte de la novela titulada El Muntu americano con la intención de señalar muy brevemente dos ejemplos concretos de psicoafectividad y así ilustrar las diversas formas de contraconducta cultural de los afros en la narrativa del escritor colombiano.

El contexto en el que se nos presenta la primera forma de actitud psicoafectiva que queremos señalar es la declaración juramentada de la esclavizada Orobía Morelos en el proceso de herejía que se adelanta contra Domingo Falupo, nombre cristiano de Benkos Biohó, a quien apodaban Capelino por su habilidad de traductor. Orobía testifica sobre una reunión celebrada con el babalao en la que se llevó a cabo un *bunde* al cual asistieron motivados por las promesas y las revelaciones hechas por dicho sacerdote africano:

Entonces nos contó muchas historias de nuestros antepasados y Orichas que él sabe ligar unas a otras. Dice que no hemos nacido esclavos y que descendemos de la más antigua raíz del Muntu; que en el pasado nuestros padres sembraron el ñame, el plátano, el coco, el millo y otras plantas que les permiten organizar grandes villas. Aprendieron a pastorear el ganado, tejen hermosas telas de algodón y lana conque hacerse vestidos y mantas. Con el tiempo soberanos sabios y poderosos nos dieron leyes, organizaron el comercio y sus protegidos artesanos aprenden a labrar el oro y fundir el cobre, el hierro y el bronce. Nos asegura que el Muntu ya había construido grandes ciudades y palacios con abundancia de alimentos y oro a donde llegaron los bárbaros con sus ejércitos y fusiles a matarnos y encadenarnos. (Zapata Olivella, 2004, p. 212)^[16]

Observamos que las ideas implícitas en la historia que allí se cuenta tienen que ver no solo con la procedencia de una antigua civilización que poseía conocimientos y técnicas en materia de agricultura, ganadería, manufacturas, orfebrería, metalurgia, etc., así como con una organización social regida por leyes, sino también con un rechazo a la naturalización de la esclavitud y con una clara actitud de resistencia al conjunto de ideas provenientes del poder colonial que los sometía. Es por eso que a esta primera forma de actitud psicoafectiva la llamaremos ‘psicoafectividad epistémica’ —en cierto sentido similar a las formas de resistencia de lo que en teoría decolonial se conoce como “colonialidad del saber”, que consiste, entre otras cosas, en descartar, negar o invisibilizar el legado intelectual de los pueblos indígenas y afros^[17]— toda vez que radica en apelar al conocimiento de su pasado en materia cultural, científica y social con el fin de construir una suerte de contrarrelato con el cual combatir las ideas vinculadas a la esclavitud, tales como la infancia intelectual de los pueblos africanos, su condición de inferioridad, de no civilizados, etc. El conocimiento de

su pasado, del legado de sus ancestros o de sus aportes, como prefiere llamarlo MZO, contribuyó a que los africanos —especialmente las nuevas generaciones nacidas en América— no solo desmintieran el discurso colonial que buscaba inferiorizarlos, sino que les concedió una dignidad que les permitió mantener sus cabezas en alto y sentirse tan orgullosos de sus orígenes como cualquiera.

La segunda forma de actitud psicoafectiva también está ligada al proceso de herejía contra Benkos, pero esta vez en relación con su trabajo como intérprete del padre Claver en el ejercicio de su misión evangelizadora (predicación, bautizos, eucaristías, matrimonios y demás actividades doctrinales) que implicaba traducir las palabras del cura a las diversas lenguas africanas. Aquí unos breves fragmentos de la novela de MZO (2004):

Agosto nos traía las primeras brisas fuertes. Por entre el sonido de la sal llegan otros gritos: la hedentina de los ekobios pudriéndose en alta mar. 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 Animas, ronda las aguas con su bote cargado de lenguaraces parlotando en sus muchas lenguas africanas. [...]. Desde que fuera interprete 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. [...]. ¿Qué dicen Domingo Falupo? —Te ruegan la bendición— respondo a Claver que ya repartía sus golosinas. Más le alimentan las sombras de nuestros ancestros que no les han dejado morir. (pp. 193-194)

Una vez acusado de herejía por tergiversar de mala fe las preguntas que por su intermedio se hicieron a los africanos, quienes no pudieron ser bautizados correctamente por su culpa, y ante la real posibilidad de tortura para obtener una confesión, Benkos reafirma su posición ante la sombra del padre Alonso de Sandoval que ha ido a su calabozo con el fin de disuadirlo de claudicar:

Ninguno de esos ekobios que hablan lenguas desconocidas por ti y por tus lenguaraces, para quienes serví de intérprete, abjuraron de sus Orichas. Espero que el Santo Oficio descargue sobre mi cuerpo sus dolorosas torturas. Moriré en ellas, sabiendo que los míos persistirán en la creencia de que no deben obediencia a ningún Dios extraño que patrocine la destrucción de Muntu, sometido a esclavitud. (Zapata Olivella, 2004, p. 255)

La actitud de Benkos es sin duda un acto de resistencia. Nosotros la denominamos ‘psicoafectividad entrópica’. Si en teoría de la información, la entropía es la medida de la incertidumbre de una fuente de información para reducir o eliminar dicha incertidumbre, entendiéndose por tal la cantidad de “ruido” o “desorden” que contiene o libera un sistema (Shannon y Weaver, 1964, p. 53)^[18], entonces la psicoafectividad entrópica, en una libre interpretación del concepto de entropía, no es más que una evaluación subjetiva de la conveniencia de la información emitida por una determinada fuente en relación con el efecto que tendría sobre la identidad de los receptores. Dicha evaluación o medida, sería lo que llevaría a distorsionar el mensaje traduciéndolo erróneamente, asumiendo, además, una actitud de aparente conversión que facilite la supervivencia^[19].

Existen otras formas de psicoafectividad o contraconductas a lo largo de la segunda parte de *Changó el gran putas*, que van desde negarse a recibir el bautismo, rehusarse a recibir los sacramentos antes de morir, acolitar la insurgencia suministrando alimentos a los cimarrones, continuar utilizando las lenguas africanas y conservar los nombres de origen africano frente a los nombres de origen cristiano dados por los amos; todas ellas actitudes consideradas como revoltosas y heréticas. Sin embargo, Zapata Olivella sintetiza la actitud psicoafectiva de los afros, al menos en la segunda parte de su novela, como un rechazo a asumir la moral de esclavos del cristianismo a la cual alude el padre Claver con la metáfora del asno tal como citamos enseguida:

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. Si se le niega alimento, rumia su hambre. Si lo aporrean para que apure el paso, avanza diligente. Si lo desprecian, no reclama por lo mucho que sirve. Si le imponen excesiva carga, soporta el peso sin aflicción. En suma, digan o hagan de él lo que cada cual quiera, nunca se queja el manso animal. ¡Buen ejemplo para el verdadero siervo de Dios! [...]. Sepa padre —le dijo con resentimiento— que poca diferencia hace usted en las obras del Señor. Al burro le hizo torpe y bien hace en callar, pero a los hombres nos dio entendimiento. Si yo fuera un asno no aspirara a tener una corona aunque fuera de papel. (Zapata Olivella, 2004, pp. 238-239)

La contraconducta de los afroamericanos constituye en este caso —como ya lo vimos al examinar las formas específicas de la actitud psicoafectiva en el acápite anterior— una respuesta al artilugio de la evangelización en tanto conducta colonial que busca doblegar el espíritu mismo de los sujetos, una vez que sus cuerpos han sido sujetados con grilletes. El azucarado discurso moral del cristianismo es percibido con sospecha por cuanto la sumisión, el silencio y la resignación exaltados por los curas, son valores que representan otra forma, más odiosa quizá, de contribuir a que la empresa colonial siga su curso, haciendo de los africanos “buenos negros”, sumisos y obedientes, motivo por el cual, dentro de los límites posibles, muchos hombres y mujeres encadenados intentaron oponer resistencia.

5. CONCLUSIÓN

La aproximación al concepto zapatiano desde el enfoque de la contraconducta no solo arrojó como resultado similitudes interesantes en lo concerniente a lo semántico, lo procedimental y la finalidad, sino que también mostró su propia singularidad al contener en sí aspectos inherentemente africanos como el *Muntu* y el *Kulonda*, llevando a la psicoafectividad, además, por caminos que aunque aquí no fueron analizados sí podrían estudiarse en otro momento, como por ejemplo el que la actitud psicoafectiva de los afroamericanos no sea considerado tan solo como una forma de contraconducta contra el poder colonial y sus instrumentos conductuales, sino también como una forma de resistencia en el ámbito psicológico propiamente dicho, como si de una suerte de proto-resiliencia se tratase, toda vez que los afros supieron sobrellevar con entereza las desgracias y los infortunios tantas veces padecidos.

Que existen puntos de encuentro entre el pensamiento de MZO y Michel Foucault que permiten el diálogo respecto a cuestiones tan específicas como la resistencia cultural, las luchas de las minorías étnicas por preservar su identidad, así como su derecho a que dicha identidad se reconozca y se respete, es quizá la conclusión más acertada a la que el lector puede llegar por sí mismo. Pero, más que nada, este texto tiene la pretensión de ser un ejercicio de divulgación, de fungir como invitación para conocer la vida y obra de uno de los intelectuales afrocolombianos más notables, a propósito de la pasada celebración del centenario de Manuel que ha llevado a la reedición de su obra, al estreno del documental *Zapata el gran putas* y a la exhibición de la ópera *Maafa* basada en una libre adaptación de la novela *Changó el gran putas*, según las noticias emitidas desde el comité académico que lideró las distintas actividades para honrar la memoria del escritor.

Creemos que la necesidad de explorar el pensamiento filosófico en su obra en particular, cuyas posibilidades en el campo de las ideas, los conceptos, las fórmulas y las categorías, representan una oportunidad que no solo facilita el diálogo con filósofos como Michel Foucault, sino también el análisis y la deliberación de múltiples problemáticas en materia antropológica, social, ética y cultural, —haciendo de su literatura un punto de referencia válido a partir del cual interpretar y comprender no solo el pasado y el presente de los afrodescendientes, sino el del conjunto de los colombianos como tal—, es la conclusión y la reflexión que debemos hacer.

REFERENCIAS

- Bolívar, S. (1971). Carta de Jamaica. En G. Soriano (Comp.), *Simón Bolívar: escritos políticos* (pp. 59-84). Alianza Editorial.
- Césaire, A. (2006). Discurso sobre la negritud. (B. B. Álvarez, trad.). En *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 85-91). Akal Ediciones.
- Davidson, A. (2012). Elogio de la contraconducta. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 152-164. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.13>

- Davis, R. C. (2004). *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800*. Palgrave Macmillan.
- De Friedemann, N. S. y Arocha, J. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Planeta Editorial.
- Dramani-Issifou, Z. (1992). El islam como sistema social en África desde el siglo VII. En *Historia general de África, Vol. III. África entre los siglos VII y XI* (pp. 113-137). Tecnos/UNESCO.
- El Fasi, M. y Hrbek, I. (1992). Etapas en el desarrollo del islam y su expansión en África. En *Historia general de África, Vol. III. África entre los siglos VII Y XI* (pp. 77-112). Tecnos/UNESCO.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad V. 1. La voluntad de saber*. (U. Guiñazú, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III*. (A. Gabilondo, Trad.). Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Paidós.
- Mina Aragón, W. (2016). *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Ediciones Desde Abajo.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Banco de la República/El Áncora Editores.
- N'Diaye, T. (2019). *O Genocídio Ocultado - Investigação histórica sobre o tráfico negreiro Árabo-Muçulmano*. Gradiva.
- Ortiz Cassiani, J. (2020). *El incómodo color de la memoria. Columnas y crónicas de la historia negra*. El Malpensante.
- Ortiz, F. (1924). *Glosario de Afronegrismos*. Imprenta El Siglo XX.
- Pérez, J. (2005). *Los judíos en España*. Marcial Pons Historia.
- Santos Morillo, A. (2018). *Afronegrismos en el Diccionario de la Lengua Española*. Instituto Hispano-Cubano de Historia de América.
- Shannon, C. y Weaver, W. (1964). *The Mathematical Theory of Communication*. The University of Illinois Press.
- Valdelamar Sarabia, L. (2009). La cuestión del mestizaje y la categoría epistémico-existencial del Muntú en la rebelión de los genes y Changó el gran putas de Manuel Zapata Olivella. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (9), 207-217.
- Viveros Vigoya, M. (2013). Manuel Zapata Olivella 1920-2004. En C. Millán de Benavides, S. Castro-Gómez y G. Hoyos Vásquez (Ed.), *Pensamiento colombiano del siglo XX. Tomo III* (pp. 465-497). Pontificia Universidad Javeriana.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, (26), 102-113.
- Zapata Olivella, M. (1989). *Las claves mágicas de América (Raza, clase y cultura)*. Plaza y Janes.
- Zapata Olivella, M. (2004). *Changó, el gran putas*. Educar editores.
- Zapata Olivella, M. (2010a). Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural. En A. Múnera (Comp.), *Por los senderos de los ancestros. Textos escogidos 1940-2000* (pp. 396-412). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Zapata Olivella, M. (2010b). Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclor colombiano. En A. Múnera (Comp.), *Por los senderos de los ancestros. Textos escogidos 1940-2000* (pp. 220-227). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Zapata Olivella, M. (2010c). El sustrato psicoafectivo y recreador del negro en el castellano hispanoamericano. En A. Múnera (Comp.), *Por los senderos de los ancestros. Textos escogidos 1940-2000* (pp. 372-377). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Zapata Olivella, M. (2011a). Aportes psicoafectivos del afro a la cultura de América: familia, religión, libertad. En W. Mina Aragón (Comp.), *Africanidad, indianidad, multiculturalidad* (pp. 57-74). Universidad del Valle.

- Zapata Olivella, M. (2011b). *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia: orígenes, transculturación, presencia*. Universidad del Valle.
- Zapata Olivella, M. (2011c). El sincretismo afro-cristiano en las luchas libertadoras de América. En W. Mina Aragón (Comp.), *Africanidad, indianidad, multiculturalidad* (pp. 99-118). Universidad del Valle.
- Zapata Olivella, M. (2020). *El hombre colombiano*. Universidad del Valle.

NOTAS

- [1]En *El árbol brujo de la libertad*, Zapata Olivella (2011b, p. 221) ofrece un listado de rebeliones antiesclavistas de indígenas y africanos ocurridas en el occidente colombiano.
- [2]En el caso de las cinco formas de conducta desarrolladas durante la Edad Media, Foucault dice que tendieron a redistribuir, invertir, anular y descalificar parcial o totalmente los instrumentos utilizados por el poder pastoral en relación con la consecución sus diferentes metas u objetivos. Esta sería otra forma de enfrentar al poder en cuanto conducción de individuos.
- [3]En su célebre *Discurso sobre la negritud*, Aimé Césaire (2006, p. 90) afirma que la negritud es la conciencia de la diferencia, es la afirmación de nuestro derecho a la diferencia, relacionando así la cuestión de la negritud con el problema de la identidad. La negritud en tanto identidad no solo es condición de posibilidad para que una cultura surja y se preserve, sino para que ocurra un despertar político y social, o al menos una respuesta de resistencia. Este encuentro entre Césaire y Foucault nos pone sobre el rastro de la identidad como elemento central del análisis. También MZO, cercano a las ideas de Césaire, va a reflexionar sobre el particular.
- [4]La colonialidad del saber es uno de los ejes temáticos más relevantes de la teoría decolonial y ha sido muy desarrollado por autores como Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh, entre otros. En Colombia, profesores como William Mina Aragón (2016, p. 24) postulan a MZO como un iniciador de dicha corriente de pensamiento latinoamericano.
- [5]Que el término “conducta colonial” puede relacionarse con el concepto “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano es innegable y de hecho en la nota a pie de página número 4 ya habíamos hecho un comentario sobre la posible vinculación de MZO con los estudios de la teoría decolonial. Creemos que entre ambos pensadores pueden llegar a establecerse diálogos muy interesantes. No obstante, elegimos usar el término “conducta colonial” por dos razones principales: porque hacemos énfasis en la “conducción” de individuos como la forma en la que Foucault describe el ejercicio del poder previo a la gubernamentalidad moderna y porque logra expresar los métodos coercitivos del colonialismo señalados por Olivella. De todas formas, como dice Ramón Grosfoguel, no debería existir ningún problema por que se denomine con nombres diferentes a una misma situación.
- [6]No desconocemos las afirmaciones de Foucault en el sentido en que la libertad es condición de posibilidad para que existan relaciones de poder entre los sujetos. La viabilidad del análisis se mantiene toda vez que, como dice Foucault (1988): “La esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado, sino cuando puede desplazarse y en última instancia escapar” (p. 16). Efectivamente, los africanos disponían de un campo de acción que les permitía no solo desplazarse y escapar, sino enfrentar de múltiples formas las imposiciones hechas por sus opresores.
- [7]Aclaremos que a pesar de que en *La rebelión de los genes* identidad e idiosincrasia son conceptos íntimamente relacionados, aunque diferentes, ambos son susceptibles a la enajenación propia del fenómeno de la aculturación. El colonialismo fue una forma de aculturación en la que se dio una situación de asimetría en la conjunción de las culturas, ya que los españoles tuvieron mayor capacidad de imponer sus patrones. De ahí que MZO afirme que la aculturación, que no necesariamente implica negación de la identidad, en este caso subsume procesos de deculturación, es decir, de desintegración cultural, lo cual justifica la relación entre alienación y pérdida de la identidad. Ahora, si la idiosincrasia es una cuestión atinente al sujeto, a modo individual, y la identidad es de carácter colectivo y se relaciona más con la comunidad o los pueblos, o si comportarse con una identidad negadora es consecuencia de asumir una actitud ajena a su propia idiosincrasia por cuenta de una fuerza extraña a la que el sujeto se ve impulsado, entre otras posibles problemáticas similares inherentes a la relación entre idiosincrasia e identidad, son asuntos que no podrán desarrollarse en este ensayo por cuestiones meramente formales.
- [8]Con respecto a las contribuciones de los africanos en dicho sentido, pueden consultarse los africanismos o afronegrismos en Fernando Ortiz (1924) o Antonio Santos Morillo (2018).
- [9]Sobre los aportes de los africanos a la construcción de la nación colombiana en particular, pueden consultarse los textos de Nina S de Friedemann y Jaime Arocha (1986), Alfonso Múnera (1998) y Javier Ortiz Cassiani (2020).

[10] Una de las negaciones históricas del carácter negro de nuestra identidad nacional más lamentables es la del propio Simón Bolívar (1971, p. 69) quien, en su *Carta de Jamaica*, afirmó que somos una raza intermedia entre indígenas y europeos, desconociendo abiertamente el componente afro de la nación.

[11] En *Las claves mágicas de América*, MZO (1989) también se refiere a la psicoafectividad como un “mecanismo de defensa” (p. 100), con lo cual el sentido de lucha se mantiene, toda vez que la palabra “defensa” transmite la idea de reacción ante una amenaza.

[12] En Mara Viveros Vigoya (2013) encontramos un cuestionamiento importante al esencialismo de MZO.

[13] Los otros tres componentes fundamentales de las regiones africanas tienen que ver con su carácter existencialista, su visión panteísta y la concepción jerárquica de sus sociedades. El argumento se repite en *Las claves mágicas de América* (pp. 98-99).

[14] Lázaro Valdelamar Sarabia (2009) hace una lectura muy interesante del concepto *Muntu* que vale la pena consultar.

[15] Sobre la cuestión de la relación entre religión y esclavitud, también el islam puede ser interrogado. Antes de que comenzara la trata de esclavos por parte de los europeos, la esclavitud era practicada por los musulmanes en África desde hacía siglos; sobre ello nos habla Tidiane N’Diaye (2019), quien sostiene que los escritores africanos han guardado silencio sobre la relación del islam y la esclavitud por una suerte de solidaridad religiosa, optando por echarle toda la culpa a Occidente en lugar de hablar sobre el pasado criminal de los árabes musulmanes. Puede consultarse también el tercer volumen de *Historia general de África*, especialmente los capítulos 3 y 4, en los que autores como Mohammed El Fasi y Zakari Dramani (1992) ofrecen una panorámica del islam en su expansión por el continente africano en la que la esclavitud era una práctica común. No he encontrado aún ninguna alusión sobre el particular en MZO, como tampoco sobre la trata de esclavos blancos practicada por los corsarios otomanos durante varios siglos en lo que se conoce como comercio berberisco de esclavos, tema sobre el cual puede consultarse el libro del profesor Robert Davis (2004).

[16] Otros textos en los que MZO alude al conocimiento del pasado como forma de resistencia son *El árbol brujo de la libertad* (2011b, pp. 52-57, 66) y *El hombre colombiano* (2020, p. 234).

[17] En Catherine Walsh (2007) encontramos una reflexión muy interesante sobre la colonialidad del saber desde la teoría decolonial.

[18] Armand y Michele Mattelart (1997) ofrecen una explicación sencilla de la teoría de la comunicación en el capítulo 3 de su libro.

[19] Un antecedente importante de esa pseudoconversión lo encontramos en el criptojudasmo practicado en España a partir de la expulsión de los judíos en el año 1492. Muchos de los judíos que tuvieron que convertirse al cristianismo siguieron profesando su fe en secreto, motivo por el cual se les llamaba “muharram” (marranos). El hispanista francés Joseph Pérez (2005) es de mucha ayuda a la hora de comprender dicho fenómeno. Quizá también pueda hablarse de una suerte de “marranismo” en el caso de la forzada conversión de los africanos durante el colonialismo español, aunque esa tarea amerita un capítulo aparte.