Música, danza y oralidad: resistencia campesina en el Caribe colombiano. Una lectura decolonial de *Tierra mojada* de Manuel Zapata Olivella

Yeisson Miguel Regino Vergara

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Facultad de Ciencias y Educación

L.E.B.E. Humanidades y Lengua Castellana

Bogotá, 2021

Música, danza y oralidad: resistencia campesina en el Caribe colombiano. Una lectura decolonial de *Tierra mojada* de Manuel Zapata Olivella

Monografía

Yeisson Miguel Regino Vergara

Cod.: 20151160010

Dr. Humberto Alexis Rodríguez

Director

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Facultad de Ciencias y Educación

L.E.B.E. Humanidades y Lengua Castellana

Bogotá, 2021

Dedicatoria

A quienes heredaron de nuestros ancestros

el legado de la rebeldía.

A Stefy, por su apoyo incondicional.

Agradecimientos

Agradezco al profesor Alexis Rodríguez por motivarme a emprender el presente trabajo, por confiar en mis capacidades para realizarlo, por su guía siempre precisa y, especialmente, por su pasión a la literatura que es y será siempre un ejemplo a seguir para mí.

También quiero agradecer aquí a profesores y profesoras que han guiado mis pasos a lo largo de la carrera y cuyas enseñanzas han dejado, tal vez sin ellos/as saberlo, una huella imborrable en mí: Óscar Bello, Margoth Guzmán, Wilmer Villa, Yecid Calderón y Sandra Luz Castro.

Agradezco además al profesor Javier Guerrero-Rivera por sus valiosos aportes al presente trabajo y su sabiduría para guiarme por los senderos del pensamiento decolonial.

A mi padre y mi madre que siempre han querido lo mejor para mí. Gracias a ellos, a su esfuerzo, dedicación y apoyo, la culminación de este periodo de mi vida es posible.

A Stefy, compañera de vida incondicional. Las palabras son insuficientes para expresar mi gratitud por aquellos momentos de tristeza y alegría que he pasado y en los cuales nunca ha faltado.

A Vanessa Guarín por su amistad, por ser aquella compañera que con sus consejos y críticas me ha ayudado a crecer personal y académicamente.

A Brisa Guerrero, amiga, compañera de danza y academia, por su apoyo constante y palabras de aliento; y a las/os integrantes del Semillero Otredad de la Universidad Libre donde he aprendido a tener miradas otras sobre la diversidad humana.

A Manuel Zapata Olivella, por haberse convertido en semilla.

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Facultad de Ciencias y Educación

L.E.B.E. Humanidades y Lengua Castellana

Resumen Analítico

Tipo de documento	Monografía
Título	Música, danza y oralidad: resistencia campesina en el Caribe colombiano. Una lectura decolonial de *Tierra mojada* de Manuel Zapata Olivella
Autor	Yeisson Miguel Regino Vergara
Director	Dr. Humberto Alexis Rodríguez
Palabras clave	Decolonialidad, colonialidad, opresión, resistencia, manifestaciones culturales, literatura
Descripción	El presente trabajo se centra en demostrar cómo la música la danza y la oralidad de los campesinos del Bajo Sinú (Córdoba) se constituyen como formas de resistencia en contra de la opresión en la novela *Tierra mojada* (1947) del escritor colombiano Manuel Zapata Olivella.
Fuentes	A lo largo de esta monografía tomo como referencia diversos autores dentro de los estudios decoloniales tales como Quijano (2007), Mignolo (2007), Maldonado Torres (2007), Walsh (2014) o Rojas y Restrepo (2010). También se toman como referencias estudiosos de la obra de Manuel Zapata Olivella como Mina (2014) y García (2020).
Contenido	La presente monografía está compuesta por 5 capítulos y se estructura de la siguiente forma: en el primer capítulo me encargo de presentar un paneo general de la perspectiva desde donde pretendo realizar el abordaje de *Tierra mojada*, esto es, el pensamiento decolonial, y sus posibilidades en la crítica literaria; allí desarrollo de manera sintética las categorías de análisis que me permitirán profundizar en las problemáticas presentadas más adelante. En el segundo capítulo relaciono su experiencia de vida con el surgimiento de la novela mencionada por medio de la categoría *locus de enunciación* en aras de comprender dicho vínculo. Seguidamente, y ya entrando en el análisis de la obra como tal, en el tercer capítulo develo las relaciones de dominación/explotación que presenta el autor en la novela por medio de la colonialidad del poder, del saber y del ser como categorías de análisis. En el cuarto capítulo, y siguiendo la idea de que la colonialidad siempre ha tenido como contrapartida la decolonialidad y que esta novela es un ejemplo de ello, establezco la manera como son mostradas la música, la danza y la oralidad del Caribe colombiano, contexto en que se desarrolla la novela, en relación con los procesos de resistencia de los campesinos. Como dije anteriormente los elementos a

	trabajar serán los sonidos del encuentro entre las gaitas y tambores, los bailes realizados en el fandango (en especial la cumbia y el porro) y los cuentos populares narrados en la novela. Por último, en el quinto capítulo me encargo de hacer una reflexión en torno a la relación entre lo pedagógico y lo decolonial en el pensamiento de Zapata Olivella a partir de la lectura de *Tierra mojada*.
Perspectiva de abordaje	En este trabajo realizo una lectura crítica de la obra desde una perspectiva decolonial pues esta me permite no solo develar aquellas formas de dominación que se presentan en la obra sino también las formas de resistencia que surgen desde los oprimidos y el papel que juegan la música, la danza y la oralidad en estas, es decir, la apuesta decolonial que surge como contrapartida desde el acervo cultural de los personajes.
Conclusiones	Manuel Zapata Olivella plantea en *Tierra mojada* problemáticas cruciales que tristemente permanecen vigentes en el contexto colombiano tales como el desplazamiento forzado y el acaparamiento de tierras lo cual da cuenta del compromiso social del autor con la realidad violenta del país. Temas como la opresión, la discriminación racial, las prácticas coloniales, la negación de los pueblos oprimidos históricamente, las apuestas reivindicativas y procesos de resistencia, entre otros temas cruciales en los estudios decoloniales que tuvieron auge en los años 90 ya eran planteados por Zapata Olivella desde los años 40 con esta novela. Se hace evidente en esta obra la opresión que viven los campesinos en el Bajo Sinú debido al régimen de poder que replica el paradigma moderno/colonial que se instauró a partir del siglo XV en América. Pero así como aparece la opresión surgen también formas de resistencias como prácticas decoloniales frente a dicho paradigma. En el caso de *Tierra mojada*, los campesinos se unen como una sola fuerza de lucha para resistir los atropellos y plantear opciones de dignidad por medio del legado ancestral contenido en el acervo cultural de la zona. La música, la danza y la oralidad ayudan a los habitantes de la zona a mantenerse unidos ante la adversidad. Las gaitas y tambores mantienen alegre su espíritu con los aires del porro y la cumbia; a través del cuerpo danzante el oprimido manifiesta su inconformismo y hace frente al tirano; y con los cuentos populares queda en sus mentes un mensaje levantisco con una consigna que se instaura en lo más profundo de su ser: libertad. Los mensajes que nos deja el autor con esta novela son valiosos. La búsqueda de la libertad ha sido, es y será siempre, un imperativo para los pueblos oprimidos históricamente. La lucha y la resistencia son las herencias que les legaron sus ancestros rebeldes.

Resumen

La presente monografía es un acercamiento a la novela *Tierra mojada* (1947) de Manuel Zapata Olivella que tiene como objetivo principal analizar desde una perspectiva decolonial el papel que desempeñan la música, la danza y la oralidad en los procesos de resistencia del campesino en el Caribe colombiano frente a la opresión. Se toman como referentes teóricos algunos pensadores y pensadoras de los estudios decoloniales tales como Quijano (2007), Mignolo (2007), Maldonado Torres (2007), Walsh (2014), Rojas y Restrepo (2010) o estudiosos de la obra de Manuel Zapata Olivella como Mina (2014) y García (2020). El acercamiento desde la perspectiva decolonial permitirá develar las formas de dominación existentes en la obra pero también las luchas reivindicativas que surgen como contrapartida del paradigma colonial. Se concluye que las manifestaciones culturales tales como la música, la danza y la oralidad de los campesinos en el Bajo Sinú, y heredadas de sus ancestros africanos e indígenas, tienen un papel fundamental dentro de la obra como formas de resistencia por sí mismas debido a que surgieron como alternativa para sobrellevar la opresión a la que fueron sometidos durante el periodo colonial. Ahora este acervo cultural es retomado por los campesinos oprimidos con la misma consigna rebelde con que se originaron: libertad.

Palabras clave: Decolonialidad, Colonialidad, Opresión, Resistencia, Manifestaciones culturales, Literatura.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN 10

CAPÍTULO 1. LECTURAS OTRAS: ABORDAR LA NOVELA EN CLAVE DECOLONIAL 19

1.1 Referentes teóricos y conceptuales en los estudios decoloniales 19

1.1.1 Colonialismo y colonialidad 19

1.1.2 Modernidad/Colonialidad 20

1.1.3 Colonialidad del poder, del saber y del ser.....22

1.1.3.1 Colonialidad del poder 23

1.1.3.2 Colonialidad del saber 25

1.1.3.3 Colonialidad del ser 27

1.1.4 Decolonialidad 28

1.2 Hacia una crítica literaria en clave decolonial 29

CAPÍTULO 2: MANUEL ZAPATA OLIVELLA Y SU LOCUS DE ENUNCIACIÓN 34

2.1 Sobre el locus de enunciación 34

2.2 Un afrocolombiano del Caribe 35

2.3 Ancestros: un legado de rebeldía 36

2.4 Entre la biblia y la enciclopedia 38

2.5 Formación de un pensamiento decolonial 40

2.6 El camino del vagabundaje 43

2.6.1 *Tierra mojada*, hija del vagabundaje 47

2.7 Una vida por recorrer 49

CAPÍTULO 3: COLONIALIDAD DEL PODER, DEL SABER Y DEL SER: UNA APROXIMACIÓN A LAS PROBLEMÁTICAS PLANTEADAS EN TIERRA MOJADA 53

3.1 Contextualización de la obra 53

3.2 ¿Por qué hablar de colonialidad en *Tierra mojada*? 56

3.3 Colonialidad del poder: Jesús Espitia, el rosto de la opresión 59

3.4 Colonialidad del saber: la brecha epistemológica del campesino iletrado 67

3.5 Colonialidad del ser: campesinos, los condenados de la tierra 72

CAPÍTULO 4: MÚSICA, DANZA Y ORALIDAD: RESISTENCIA CAMPESINA EN EL CARIBE COLOMBIANO 83

4.1 Marco Olivares, el mulato rebelde 87

4.2 La Casa del Campesino: la unión como forma de resistencia 90

4.3 Música: gaitas y tambores al son de la rebeldía 95

4.4 Danza: el cuerpo desafiante 100

4.4 Oralidad: «La voz de los abuelos» 107

CAPÍTULO 5: LO PEDAGÓGICO Y LO DECOLONIAL: ENTRETEJER CAMINOS A TRAVÉS DE LA LITERATURA DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA 115

Conclusiones 122

Referencias 129

INTRODUCCIÓN

El 2020 fue declarado por el Ministerio de Cultura de Colombia como el Año del Centenario de Manuel Zapata Olivella, un reconocimiento más que merecido para uno de los pensadores más importantes que tuvo el país durante el siglo XX e inicios del XXI. No digo esto desde una percepción meramente subjetiva pues los aportes que realizó a la sociedad y las voces de distintos académicos (Mina, Henao, Múnera, Cassiani, entre otros) dan cuenta de ello. Su labor como antropólogo, médico, folclorista, escritor y, ante todo, vagabundo estuvo siempre direccionada hacia la búsqueda de la reivindicación de aquellos que han padecido el silenciamiento de sus voces, la invisivilización y marginación de sus existencias en el mundo.

Nació el 17 de marzo de 1920 en Santa Cruz de Lorica, en el departamento de Córdoba y murió el 19 de noviembre de 2004 en Bogotá a los 84 años. Creció a orillas del rio Sinú, el mismo en el que vertieron sus cenizas para que sus aguas lo llevaran de regreso al África, rodeado de un acervo cultural diverso característico del Caribe colombiano. De padre afrodescendiente y madre mestiza tuvo desde muy pequeño conciencia de que por sus venas corría la herencia africana, indígena y española pero que esta no se limitaba a un encuentro meramente racial sino también cultural. Terminó estudiando medicina, paradójicamente, por su pasión a los animales, pero pronto se dio cuenta que los pacientes que atendía más allá de una enfermedad biológica tenían una enfermedad social producto de las injusticias y desigualdades que padecían: era la sociedad la que los mermaba. Esto lo llevó a emprender un viaje de cuatro años por Colombia, Centroamérica y Estados Unidos para empaparse de las realidades que vivían las personas más allá de su contexto inmediato y cuyas experiencias determinaron su labor reivindicativa con los oprimidos enormemente. Ese afán de caminar, de recorrer otros

mundos lo llevó a autodefinirse como un vagabundo, un ser en constante movimiento que acumula experiencias en su andar.

Estas experiencias se convirtieron, entre otras cosas, en literatura. Debutó como escritor con su novela *Tierra mojada* (1947) y de allí en adelante continuó publicando hasta que los síntomas de una edad avanzada empezaron a hacer mella en él. Incursionó en narrativa con obras como *En Chimá nace un santo* (1964), *Chambacú, corral de negros* (1967), *Changó, el gran putas* (1980) o *Fábulas de Tamalameque* (1990); también fue escritor de obras de teatro como *Hotel de vagabundos* (1954), *Los pasos del indio* (1958) y *Caronte liberado* (1959). Por otro lado, su labor investigativa como antropólogo lo llevó a escribir una gran cantidad de ensayos y artículos sobre temas como el folclor nacional, la identidad, la diáspora africana, la cultura y la tradición del caribe, entre otros, e incluso libros como *El hombre colombiano* (1974) o *La rebelión de los genes* (1997) de un alto nivel investigativo.

Pero su trabajo reivindicativo no se limitó al ámbito de las letras pues Zapata Olivella también aportó a la sociedad a través de distintos proyectos como el grupo de danzas folclóricas de su hermana Delia, donde fue director artístico, que se encargó de llevar el folclor colombiano a escenarios nacionales e internacionales donde antes no habían tenido oportunidad de ser mostrados. Estas puestas en escena se nutrían de las investigaciones que realizaron a lo largo y ancho del país y más adelante con el Instituto de Investigaciones Folclóricas que fundó en 1973; el Teatro Anónimo Identificador también sirvió como plataforma para dar a conocer al resto del país el acervo cultural de los litorales Atlántico y Pacífico pues los actores eran precisamente campesinos de estas zonas que presentaban en las tablas sus propias vivencias diarias.

También fundó la revista *Letras Nacionales* en 1965 y durante veintiún años publicó autores nóveles que llegaban de sitios periféricos a la capital y que difícilmente

hubiesen tenido oportunidad en el canon debido al elitismo evidente en el mundo editorial; escritores como Germán Espinosa, Óscar Collazos, Fanny Buitrago, Roberto Burgos Cantor, Luis Fayad, entre otros, publicaron allí sus primeros escritos. Además de esto se desempeñó como conferencista en diversos eventos nacionales e internacionales en temas como la diáspora africana, el mestizaje en América, los aportes culturales del africano y el indígena a la cultura del mundo, la literatura colombiana, entre otros. Manuel Zapata Olivella entra así en ese «conjunto de intelectuales caribeños y latinoamericanos que en los años cincuenta, sesenta y setenta construyeron el pensamiento poscolonial más rico en intuiciones, metáforas y reflexiones sobre nuestros destinos nacionales» (Múnera, 2010, p. 26).

La literatura, como mencioné anteriormente, fue uno de los frentes desde donde estableció su lucha en contra de la opresión y *Tierra mojada* (1947), su ópera prima, es un ejemplo claro de ello. Esta novela se mantiene vigente pues retrata una realidad que, lastimosamente, ha sido parte del diario vivir del campesino en Colombia: el desplazamiento. Esta obra sumerge al lector en las luchas de un grupo de campesinos a orillas del Sinú en contra del terrateniente que intenta despojarlos de las tierras en que habitan y que les dan lo necesario para subsistir. Esta primera denuncia de Zapata Olivella a la sociedad marca el inicio de su labor reivindicativa en el mundo de las letras: «allí está vertido su compromiso con los desheredados de la sociedad contemporánea (…) todos los demás libros tienen en esa novela su punto de partida» (Garcés, 2020, p. 16). El hecho de que sea su *ópera prima* y que desde allí ya se puedan evidenciar elementos presentes, me atrevería a decir, en toda su obra literaria tales como la denuncia frente a la desigualdad y la injusticia social, la reivindicación de los que han sido oprimidos históricamente, y en la mayoría de los casos, la exaltación del acervo cultural tan diverso

en el territorio colombiano es una de las razones principales para escoger esta obra como motivo de análisis.

Otro motivo para dedicar el presente trabajo monográfico a esta novela en especial es la cercanía inmediata que generó en mí desde una primera lectura. Aunque nací en Bogotá, mi padre, madre, tíos/as, abuelos/as y ancestros en general (hasta donde tengo conocimiento) son oriundos del departamento de Córdoba, donde nació Zapata Olivella y donde tiene lugar la novela, y, por lo tanto, he tenido la oportunidad de ir algunas veces en ánimos de visitar familiares a lugares como El viajano, Cereté, Chinú, Ciénaga de oro, donde vive actualmente mi madre, o Montería. La lectura de *Tierra mojada* me llevó no solo a recordar las portentosas aguas del rio Sinú, los sonidos alegres del porro en las fiestas familiares o los guapirreos con los que mi tíos y tías expresan su alegría, sino también a reflexionar, y en cierta manera reprocharme, la falta de conexión que había tenido frente a la realidad tan diversa que me rodeaba. Debo reconocer que nunca antes me interesé por explorar el ambiente cultural que tenía ante mis ojos. También cabe resaltar, dicho sea de paso, que debido a mi incursión como bailarín, las músicas y danzas tradicionales en el Caribe no me eran extrañas, pero leer la novela y los numerosos artículos que Zapata Olivella escribió en torno al folclor nacional producto de sus investigaciones antropológicas despertó en mí una conciencia sobre la necesidad de mirar con otros ojos, más allá de una puesta escénica, aquel acervo cultural que hasta el momento no me había tomado el trabajo de reconocer en mis propias raíces.

En *Tierra mojada* no solo se plantea, entonces, la problemática de la tenencia de la tierra y las luchas de los campesinos frente a dichas opresiones, sino que también se presenta constantemente todo el aspecto cultural que los rodea como un elemento fundamental. Esto me hizo pensar en el motivo que tendría Zapata Olivella para resaltar dicho ámbito en los campesinos a la par que se desarrolla la historia. ¿Tenían algo que

ver estas manifestaciones culturales con la lucha en contra de la opresión? Algo estaba claro para mí: no estaban allí solo como un elemento decorativo para dinamizar las situaciones o adornar el contexto pues si algo he aprendido con el acercamiento a su obra ensayística es que las distintas manifestaciones culturales están cargadas de historia y de sentido. Zapata Olivella destaca constantemente la influencia africana e indígena que a pesar de haber sufrido un silenciamiento histórico se resiste a desaparecer. Cultura y resistencia no están, pues, presentes aquí como elementos aislados. ¿Acaso eran lo mismo?

Estas reflexiones motivadas por la lectura de *Tierra mojada* me llevaron a hacerme la pregunta que sirve como núcleo problémico para la presente monografía: ***¿Cuál es el papel que desempeñan la música, la danza y la oralidad en caribe colombiano frente a las formas de opresión presentes en la novela «Tierra mojada» de Manuel Zapata Olivella?*** La razón de elegir la música, la danza y la oralidad como las manifestaciones culturales a trabajar es básicamente porque son las que más se resaltan en la novela y que aparecen de manera transversal constantemente en esta además de ser las que más llamaron mi atención. Los tambores africanos y las gaitas indígenas que han dado origen a ritmos musicales como la cumbia, el porro, la puya, el fandango o el bullerengue adquieren allí un papel protagónico (me atrevería a decir que sin ellos no hay novela); así mismo, aunque en menor medida, el ambiente de fiesta del fandango donde se congregan a bailar los campesinos hace presencia en todo su esplendor en la novela y es en uno de estos donde un mulato se enfrenta al blanco, en un principio, sin otra arma más que su cuerpo moviéndose al ritmo de la música: por último, y no menos importante, la oralidad materializada en los cuentos populares de la región, cuyo contenido de por sí interpela no solo a los personajes sino al lector mismo, será el último elemento en esta triada cultural; y, como lo que me interesa aquí es ver el papel que cumplen frente a unas

dinámicas de opresión contra las que los campesinos resisten, propongo la lectura en clave decolonial.

Teniendo esto en cuenta, surge el objetivo principal de esta monografía que es ***analizar desde una perspectiva decolonial el papel que desempeñan la música, la danza y la oralidad en los procesos de resistencia del campesino en el Caribe colombiano frente a la opresión en «Tierra mojada» (1947) de Manuel Zapata Olivella.*** El motivo de escoger el pensamiento decolonial como marco de abordaje de la obra literaria tiene que ver con uno de los planteamientos que se han realizado dentro de dichos estudios los cuales, aunque tuvieron su auge a finales del siglo XX, siempre han recalcado que el pensamiento decolonial es tan antiguo como la colonialidad misma. En este sentido, Manuel Zapata Olivella es uno de los muchos autores a los que podríamos atribuirles un pensamiento decolonial y sus obras literarias, *Tierra mojada* entre ellas, se podrían ver como una materialización de dicho pensamiento.

Anteriormente he resaltado que el tema de esta obra es la lucha que emprenden los campesinos ante la arbitrariedad del latifundista; pues bien, esto nos plantea dos escenarios distintos pero correlacionados: por un lado, implica que hay una opresión que es padecida por un grupo de campesinos y sus familias en el Bajo Sinú y por el otro implica que estos mismos son los que se levantan en contra del terrateniente. Esto es clave tenerlo en cuenta pues, a mi modo de ver, es la misma relación que desde los procesos de conquista y colonización se han venido desarrollando: colonialidad y decolonialidad. Allí radica la importancia de que sea en el marco de los estudios decoloniales que realice el abordaje de la novela pues, entre otras cosas, me permite evidenciar por un lado esas formas de dominación/explotación (y que en este contexto no son meramente económicas) en la obra, pero también aquellas luchas de resistencia que se presentan como su contrapartida. Manuel Zapata Olivella no solo plantea entonces las

problemáticas sino también las alternativas que surgen a manera de resistencia y es con este marco de referencia que será posible dar respuesta a la pregunta problema.

Derivado de este objetivo general surgen entonces cuatro objetivos específicos: 1) ***Relacionar por medio de la categoría «locus de enunciación» la experiencia vivida de Manuel Zapata Olivella con la creación de «Tierra mojada»;*** 2) ***Develar las relaciones de dominación/explotación que se dan en la novela usando la colonialidad del poder, del saber y del ser como categorías de análisis***; 3) ***Establecer la manera en la que son presentadas en la novela la música, la danza y la oralidad del Caribe Colombiano en relación con la resistencia campesina***, y 4) ***Exponer el pensamiento pedagógico de Manuel Zapata Olivella a partir de la lectura de «Tierra mojada» y su relación con el pensamiento decolonial.***

Con base en lo anterior, la presente monografía se desarrolla en el siguiente orden: en el primer capítulo me encargo de presentar un paneo general de la perspectiva desde donde pretendo realizar el abordaje de *Tierra mojada*, esto es, el pensamiento decolonial, y sus posibilidades en la crítica literaria; allí desarrollo de manera sintética las categorías de análisis que me permitirán profundizar en las problemáticas presentadas más adelante. En el segundo capítulo relaciono su experiencia de vida con el surgimiento de la novela mencionada por medio de la categoría *locus de enunciación* en aras de comprender dicho vínculo. Seguidamente, y ya entrando en el análisis de la obra como tal, en el tercer capítulo develo las relaciones de dominación/explotación que presenta el autor en la novela por medio de la colonialidad del poder, del saber y del ser como categorías de análisis. En el cuarto capítulo, y siguiendo la idea de que la colonialidad siempre ha tenido como contrapartida la decolonialidad y que esta novela es un ejemplo de ello, establezco la manera como son mostradas la música, la danza y la oralidad del Caribe colombiano, contexto en que se desarrolla la novela, en relación con los procesos de resistencia de los

campesinos. Como dije anteriormente los elementos a trabajar serán los sonidos del encuentro entre las gaitas y tambores, los bailes realizados en el fandango (en especial la cumbia y el porro) y los cuentos populares narrados en la novela. Por último, en el quinto capítulo me encargo de hacer una reflexión en torno a la relación entre lo pedagógico y lo decolonial en el pensamiento de Zapata Olivella a partir de la lectura de *Tierra mojada*.

Quiero resaltar que la propuesta que acabo de presentar no debe entenderse en ningún momento como una prescripción para el abordaje de *Tierra mojada* o cualquier otra novela de Manuel Zapata Olivella, sino más bien una de las muchas formas posibles que existen de acercarse a ella; esta es la forma en que mejor puedo dar respuesta a los distintos objetivos planteados al inicio del trabajo y a la pregunta problema que es la columna vertebral del mismo.

Esta monografía es entonces una forma de aportar un grano de arena a los numerosos esfuerzos que se han venido realizando sobre todo con la conmemoración del Centenario de Manuel Zapata Olivella (2020). En el marco de este homenaje a su vida y obra se realizaron numerosos eventos como conferencias, conversatorios o paneles de discusión con numerosos estudiosos de su obra como William Mina, Darío Henao, Alfonso Múnera, Edelmira Massa, su sobrina, entre otros. También se estrenó el documental *Zapata, el gran putas* (2020), y se dio inicio al proceso de publicación virtual y gratuito de todos sus libros (van más de 20), todas las ediciones de la Revista Letras Nacionales, una galería fotográfica y más que se encuentran en el portal web de la Universidad del Valle (http://zapataolivella.univalle.edu.co/). Vale la pena destacar también trabajos como *Manuel Zapata Olivella, un legado intercultural* (2016) de William Mina donde congrega a numerosos autores como Laurence Prescott, John Maddox, Elisa Riso, George Palacios, entre otros, para hacer un análisis amplio y diverso de su producción escrita. Otro aporte al estudio de su obra llegó de la mano de Antonio

D. Tillis con su libro *Manuel Zapata Olivella and the "Darkening" of Latin American Literature* (2005) donde analiza diversas obras del autor entre ellas *Tierra mojada*; su tesis principal en el primer capítulo, donde aborda dicha obra, es que aunque esta novela no concuerda con el marco temporal de la novela regionalista o telúrica sí comparte con este movimiento literario diversas características como la representación que se hace de la tierra o la constante interacción entre el ser humano y la naturaleza que lo rodea, lo cual la hacen una fiel exponente de dicho movimiento. También destaca el papel que juega la cuestión de la raza como determinante de las relaciones entre los personajes además de la opresión constante en que viven los campesinos; sin embargo, dichas reflexiones son bastante sintéticas y se encaminan más a establecer el contexto en el que se desarrolla la obra que a realizar una lectura decolonial de la misma. Por último, vale la pena destacar el homenaje a su vida y obra que se llevó a cabo en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas en el marco de la Semana del Lenguaje (junio de 2020) de la Licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana; allí se realizaron numerosas ponencias, galerías, conversatorios, paneles de discusión y conferencias en torno a sus numerosos aportes literarios y antropológicos además de su legado no solo a los y las colombianas sino a la humanidad en general.

Para finalizar, quiero agregar que el presente trabajo es también una invitación a conocer más sobre la vida de este «vagabundo» cuya meta siempre estuvo dirigida a la reivindicación a los oprimidos y la búsqueda de una sociedad donde las diferencias étnicas, culturales, sociales, etc., no fueran barreras sino puentes para relacionarnos de forma pacífica, un proyecto de humanidad que no debemos dejar caer en el olvido.

1. LECTURAS OTRAS: ABORDAR LA NOVELA EN CLAVE DECOLONIAL

1.1 Referentes teóricos y conceptuales en los estudios decoloniales

Los estudios decoloniales tienen su auge desde finales del siglo XX en América Latina de la mano de pensadores/as como Enrique Dussel, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Santiago Castro-Gómez, entre otros. Con los años se han ido agregando a la lista una gran cantidad de autoras y autores que desde una perspectiva decolonial han intentado plantear maneras otras de comprender la realidad desde un lugar propio, distinto al paradigma eurocéntrico. Esto no quiere decir que el pensamiento decolonial haya surgido en el siglo XX con los autores mencionados; su origen no se remonta tampoco a unos cuantos años atrás sino que se da en el periodo de conquista y colonización de finales del siglo XV y comienzos del XVI. Es decir, «el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida» (Mignolo, 2007, p. 27). Así como se comenzó a establecer el paradigma de modernidad en América, cuya cara oscura fue la colonialidad, se empezaron a gestar resistencias desde las personas que lo padecían. Estas insurrecciones no solo físicas sino epistemológicas propias de los oprimidos que se dieron de forma paralela a los procesos de conquista y colonización en el continente americano, específicamente Latinoamérica y el Caribe, son la génesis de lo que hoy día se conoce como *el giro decolonial* (Mignolo, 2007) o *la inflexión decolonial* (Restrepo y Rojas, 2010).

1.1.1 Colonialismo y colonialidad

Una de las primeras diferenciaciones que habría que hacer para comprender este *pensamiento otro* es entre colonialismo y colonialidad. En primer lugar, el *colonialismo* se refiere «a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo

detenta otra de diferente identidad» (Quijano, 2007, p. 93). Esto implica que su nivel de acción se da en dos planos: económico (explotación de recursos y fuerza de trabajo) y político (soberanía sobre el pueblo). El colonialismo no es exclusivo de América latina ni tuvo sus orígenes hace 500 años sino que se extiende más allá del periodo de conquista y colonización.

Por otro lado, la *colonialidad* según Maldonado-Torres (2007):

> …se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (p. 131)

Esto implica que aunque se haya terminado el periodo de colonización europea en la mayoría de los territorios de América Latina y el Caribe, y con ella el colonialismo como sistema político-administrativo de dominación, la colonialidad persiste hasta nuestros días. Esta se ha mantenido vigente debido a que se establece como «un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15). La colonialidad trasciende entonces los límites del colonialismo, lo desborda e incluso subsiste sin él; se convierte en un «esquema de pensamiento» que rige las formas de comprensión de la realidad.

1.1.2 Modernidad/Colonialidad

El concepto de *modernidad* también es fundamental para entender la colonialidad pues no se deriva uno del otro sino que son constitutivos entre sí, son las dos caras de una misma moneda: «progreso»/opresión. Este proceso histórico-social (y sus implicaciones

económicas, políticas, culturales, etc.) marca el fin de lo que se conoce como la Edad Media europea. Para Enrique Dussel (2000) hay dos concepciones principales sobre la modernidad: la primera es aquella donde se la considera como «una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano» (p. 43). Esta se da a través de diferentes procesos intraeuropeos como el renacimiento, la Reforma, la Ilustración, la revolución francesa, entre otros, que se dieron en países como Alemania, Inglaterra, Francia o Italia, de allí que la modernidad esté ligada al término eurocentrismo. Una segunda visión o concepción de dicha modernidad, de carácter global esta vez, hace que Europa sea entendida como centro de la «Historia Mundial» que se comienza a construir en 1492. Desde esta segunda perspectiva, los primeros estados modernos no serían los países mencionados anteriormente sino España y Portugal, quienes comenzaron los procesos de conquista y colonización en América estableciendo así una primera modernidad caracterizada por el mercantilismo mundial.

Pero la modernidad funciona en una doble vía; por un lado implica la demarcación de un sujeto o una sociedad moderna, y por otro una exclusión o negación de aquello que no lo es. Así,

> Se entiende la modernidad como un proyecto civilizatorio, lo que está en juego con ella es la configuración de un nosotros-moderno en nombre del cual se interviene sobre territorios, grupos humanos, conocimientos, corporalidades, subjetividades y prácticas, que en su diferencia son producidas como no-modernas. (Restrepo y Rojas, 2010, p. 18)

Se establecen entonces divisiones como la de civilizados/primitivos, conocimiento/no-conocimiento, racional/irracional, científico/mítico, entre otras, que erigen a Europa como el arquetipo de sociedad al que todas deberían aspirar. Las formas de concebir la realidad por parte de lo europeos no solo se vuelven un modelo a seguir

opcional sino que se establecen como las únicas formas válidas; se niega lo diferente y se establece lo homogéneo como regla. La finalidad (impuesta) de las culturas es entonces llegar a ser tan «civilizadas» como Europa, símbolo de lo nuevo y avanzado en todo sentido. Así, el capitalismo como sistema económico, el florecimiento de la ciencia y la tecnología, la secularización de la vida social (aunque no del todo), la consolidación de estados (centro) y colonias (periferia) y el universalismo de la visión europea fueron los ejes principales sobre los que se estableció lo que Wallerstein (1974) denominó el sistema mundo moderno.

Si bien desde la teoría decolonial se retoman los aportes que brinda el sociólogo norteamericano, también se plantean dos diferencias principales. Mientras que Wallerstein sitúa los orígenes del sistema mundo moderno en el siglo XVI con la creación de las redes de comercio interoceánicas, los teóricos decoloniales lo ubican en una fecha específica: 1492; la segunda diferencia y que se relaciona con lo que se ha venido mencionando es la relación constitutiva entre modernidad y colonialidad pues son dos partes de un mismo proceso. Así surge el sistema mundo moderno/colonial como unidad de análisis que, desde los estudios decoloniales, será desentrañada para entender cómo las formas de concepción del mundo europeas llegaron a ser las únicas posibles en el resto del mundo.

1.1.3 Colonialidad del poder, del saber y del ser

Ahora bien, dentro de la teoría de decolonial existen tres categorías fundamentales que permiten comprender de una manera más amplia y profunda las formas en las que se consolidó el paradigma colonial en América: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. Estas categorías, junto con otras que surgen más adelante enmarcadas en los estudios decoloniales, son fundamentales para el abordaje que realizaré de *Tierra Mojada* y, por lo tanto, si bien se presentan aquí de una manera sintética, serán

trabajadas más adelante para develar las relaciones de dominación que se establecen al interior de la novela y cómo precisamente la música, la danza y la oralidad surgen como su contrapartida.

1.1.3.1 Colonialidad del poder

El sociólogo peruano Aníbal Quijano fue la primera persona en utilizar esta categoría de análisis hacia la década del 1990. La colonialidad del poder es entendida como un patrón de dominación característico del sistema mundo moderno/colonial que se erige como la forma de relacionamiento entre colonizadores (europeos) y colonizados (indígenas, africanos o mestizos) en un primer momento pero que se mantiene hasta nuestros días debido a la colonialidad. Esta dominación estaba justificada desde una mirada racista; según Quijano, «la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad» (Quijano, 2014, p. 780). Esto implica que surgen formas de nombrar al otro por sus rasgos fenotípicos, específicamente su color de piel; se clasifica entonces a las personas en blancas, negras, indias (solo por mencionar las principales) donde los europeos (blancos) eran quienes se situaban en la cima de la pirámide del poder y los demás estaban por debajo.

A esta clasificación racial está ligada también una del trabajo o fuerza de trabajo que determinó las realidades de los pueblos dominados. Según la raza a la que perteneciera cada individuo se le designaba una labor determinada. Así, a manera de ejemplo, los pueblos indígenas fueron obligados a la servidumbre y los africanos a la esclavitud. Estas formas de dominación/explotación del trabajo han ido cambiando a lo largo del tiempo pero su esencia jerárquica y opresiva se sigue manifestando en formas «modernas» o sofisticadas en la actualidad. Así mismo, se da un tercer eje central en estas formas de dominación conocido como género que desde una visión eurocéntrica es

equivalente a sexo, es decir masculino o femenino. El control del sexo implica una dominación del hombre (blanco) hacia la mujer (negra o indígena) que sufría la opresión ya no solo por el hecho de ser de una «raza» diferente sino también por el hecho de pertenecer al género opuesto, es decir, inferior desde su perspectiva. En resumen, «la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación» (Quijano, 2007, p. 117). Estos tres elementos son las formas principales de clasificación que se establecen en el sistema mundo moderno/colonial y es precisamente la colonialidad del poder como categoría de análisis la que permite estudiarlas desde la interseccionalidad, es decir, la articulación de estas no como términos aislados sino desde su relación enmarcada en la perspectiva del poder.

Esta categoría permite entonces comprender desde una mirada decolonial cómo se ha mantenido un orden social que perdura hasta nuestros días a pesar de que exista una relativa independencia de Europa. El poder deja de ser abstracto en estos términos para materializarse en formas de opresión fundamentados en una idea de pureza de sangre asociada al color de piel. Así,

> … no es posible comprender la forma en que existe una determinada formación social y la manera en que opera el poder que la configura, si no se analizan las formas históricas en que se dan las relaciones de dominación/ explotación/ conflicto que articulan las disputas en sus diversos ámbitos. (Restrepo y Rojas, 2010, p. 106)

En otras palabras, esta articulación estructural con alcance social es el núcleo problémico que permite la exploración a profundidad de las características del paradigma moderno/colonial. Allí radica su importancia como punto de referencia o partida para otros tipos de colonialidad; entender la génesis del problema permite proponer formas otras de ser y estar en el mundo.

1.1.3.2 Colonialidad del saber

En el desarrollo de la categoría de colonialidad de poder que realiza Quijano se pueden vislumbrar algunos acercamientos conceptuales a lo que más adelante se conocería como colonialidad del saber, lo cual no es gratuito pues esta última se deriva de la primera; en otras palabras «con la noción de colonialidad del saber se pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 136). La primera persona que menciona dicha categoría es el sociólogo venezolano Edgardo Lander en su compilación de artículos titulado *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000); sin embargo, en ninguno de los textos que allí se presentan se trabaja conceptualmente y de manera explícita dicha categoría. Aun así, desde allí se problematiza ya una superioridad epistémica que comenzó en el proceso de conquista y colonización en el continente americano; estos textos dan pie para una posterior profundización de las formas en que los saberes son colonizados bajo la mirada eurocéntrica, es decir, la colonialidad del saber.

Para comprender de mejor manera cómo opera esta, es necesario establecer la noción de eurocentrismo como punto de partida. Al respecto, Dussel en uno de los textos de la compilación mencionada afirma que: «El "eurocentrismo" de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como "centro"» (Dussel, 2000, p. 46). Esto quiere decir que los europeos se erigen como los poseedores de una verdad absoluta producida bajo sus formas de vida y que esta se estableció como la única posible en el resto del mundo. Así,

> El eurocentrismo sólo surge cuando la historia particular de Europa (y, en la segunda mitad del siglo XX, la de Estados Unidos) y la formación subjetiva concomitante se promueven e imponen como un modelo universal, y los sujetos coloniales las aceptan en

> su adhesión a un modelo para ser lo que no son. (Mignolo, 2007, citado por Rojas y Restrepo, 2010, p. 135)

Europa pasa a dominar no solo a través del poder ejercido directamente sino en un nivel epistemológico donde los conocimientos y saberes producidos por fuera de ella son negados, invisibilizados o subalternizados; no se les considera ni siquiera conocimiento pues bajo este paradigma colonial la verdad absoluta solo la tienen los sujetos modernos. La ciencia, la filosofía y la religión europeas como formas de comprensión del mundo son establecidas en América como las únicas posibles en aras de llegar a un estado de «civilización» del que los americanos y africanos carecían. La universalidad, objetividad y neutralidad se convierten en las palabras que mejor describen, desde la perspectiva eurocéntrica, esta visión de mundo. Al igual que la jerarquía racial, la epistémica sigue siendo liderada por el paradigma europeo, blanco, elitista y racista.

Esta superioridad epistémica que se atribuían permanece hasta nuestros días pues el eurocentrismo «no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía» (Quijano, 2007, p. 94). Es por esto que aún se siguen viendo de manera negativa los conocimientos, saberes y formas de comprensión del mundo que son producidos desde las periferias. Aunque los países latinoamericanos ya no son una colonia europea, se sigue teniendo una especie de idolatría por la racionalidad científica, los autores del canon, las manifestaciones artísticas provenientes del norte global y, en general, todo lo que haya sido gestado bajo un paradigma europeo y que se ha naturalizado en el pensamiento de las personas.

1.1.3.3 Colonialidad del ser

Por último, pero no menos importante, se encuentra la colonialidad del ser que fue planteada en un primer momento por Walter Mignolo (1995), pero es el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres quien la desarrolla a profundidad. Para este último, la categoría intenta dar respuesta a la pregunta sobre los efectos que produce la colonialidad en la experiencia vivida tanto en los sujetos dominantes como en los dominados o subalternizados. Ya no es una dimensión epistemológica como la colonialidad del saber sino que pasa al plano ontológico, a la existencia misma del sujeto en el mundo que está determinado por las relaciones de poder en que está inmerso independientemente de si es opresor u oprimido.

Con la llegada de los europeos al «Nuevo Mundo» se produce el surgimiento de un prototipo de sujeto que Enrique Dussel denominaría *ego conquiro*, es decir, el hombre imperial o el yo conquistador que está en oposición al conquistado. Mientras por un lado estaba la certeza de la condición humana de los europeos, por el otro se ponía en tela de juicio la de los africanos e indígenas categorizados como salvajes. Esta distinción ontológica es complementada con la máxima cartesiana del *ego cogito* o sujeto pensante: *cogito ergo sum* (pienso, luego existo). Así, el sujeto ya no solo es blanco, de sangre pura, sino que además es racional. Este complejo de superioridad del yo conquistador/racional es la clave para entender por qué las personas que fueron colonizadas no eran iguales tampoco en términos ontológicos a los ojos de los europeos. Como consecuencia, según Maldonado-Torres:

> Si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que "pienso, luego soy" tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del "yo pienso" podríamos leer "otros no piensan", y en el interior

> de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. (Maldonado-Torres, 2007, p. 144)

De esta manera ya no son solo los conocimientos y saberes los que son negados, silenciados e invisibilizados sino también la existencia misma como seres humanos y por lo tanto la desigualdad y las injusticias son justificables, paradójicamente: indígenas y africanos eran, en pocas palabras, bárbaros, salvajes e irracionales y en ese sentido no eran iguales. En tanto son seres desprovistos de dicha racionalidad, no se les reconoce una existencia. El colono es pensante y por lo tanto es, existe, mientras que los colonizados no piensan (desde la perspectiva eurocéntrica) y, por lo tanto, no son, no existen, al menos no en una forma relevante. Esta es la base de la negación ontológica.

Maldonado-Torres retoma del filósofo martiniqués Franz Fanon el concepto del «condenado» (*Damné*) para describir al sujeto (no-sujeto, diría yo) producido bajo la colonialidad del ser. Para el condenado su existencia en el mundo está determinada de antemano por el opresor; está destinado a librar una lucha diaria contra la muerte como la forma definitiva de negación de la existencia además de la violación física como forma de vulneración del territorio (cuerpo) que habita. Así, «la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra» (Maldonado-Torres, 2007, p. 148). Eventos como la presencia constante de la muerte, la zozobra, la vulneración de derechos, etc., se convierten en la realidad que deben enfrentar diariamente los condenados. En otras palabras, su existencia es una resistencia constante para no perecer.

1.1.4 Decolonialidad

Teniendo en cuenta estas categorías se concluye desde los estudios decoloniales que el mundo no ha sido descolonizado del todo pues las diferentes manifestaciones de la

colonialidad siguen presentes en la vida cotidiana. Estos estudios surgen como una alternativa, una opción distinta de la lógica eurocéntrica desde la que se comprende la realidad:

> …las teorías de la decolonialidad van más allá de la descolonización, y plantean alternativas "otras" que buscan subvertir el poder hegemónico, para visibilizar los efectos que ha traído la colonización y la colonialidad en el poder, en el saber y en el ser. (Gómez, Saldarriaga, López y Zapata, 2017, p. 51)

El pensamiento decolonial tiene entonces como objetivo generar formas otras de ser y pensar en el mundo que si bien no niegan como posibilidad los saberes y conocimientos provenientes de Europa dejan en claro que estos no son los únicos válidos. Como se dijo en un principio, el giro o la inflexión decolonial tiene su génesis como contrapartida del paradigma moderno/colonial, es un pensamiento que desobedece el orden establecido, que interpela constantemente lo hegemónico desde el plano político y epistémico y que implica una constante desnaturalización de lo que tenemos por verdadero, universal y objetivo. No solo es una forma de pensar sino de estar en el mundo.

1.2 Hacia una crítica literaria en clave decolonial

Ahora bien, así como la colonialidad está presente en diversos ámbitos de la existencia humana, también lo está la decolonialidad. Para nadie es un secreto que la literatura y su producción ha estado permeada por un pensamiento elitista herencia de lo europeo[1]. Al respecto, Villa y Villa (2008) afirman: «En América Latina, la consolidación del campo de la literatura se dio bajo una acción replicante de los modelos eurocéntricos asumidos por los pioneros criollos» (p. 2). Esto implica la conformación de un canon que

[1] La división entre la cultura letrada y analfabeta es de por sí un tema que se ha discutido constantemente pues comúnmente se asocia al analfabeta como una persona inferior frente a aquellos que saben leer y escribir.

guio la producción literaria en un proyecto unificador y homogeneizador correspondiente a la visión europea y Colombia no fue la excepción. Escritores/as de la periferia que se salían de dicho marco, pues sus apuestas literarias partían de una conciencia crítica frente a los procesos de marginación, fueron invisibilizados dentro de dicho canon también. No es de extrañar que poco sepamos, por ejemplo, de escritores/as afrodescendientes o indígenas respecto a los demás y esto es consecuencia precisamente de la instauración del paradigma colonial.

La decolonialidad implica entonces visibilizar aquellas apuestas literarias que no han tenido el reconocimiento merecido, traer a la discusión aquellas obras que históricamente han sido relegadas al olvido por no pertenecer al canon, completar aquellos vacíos que se han creado a lo largo de los años materializados en los textos literarios producidos desde las periferias y acercarse a aquello que nos quieren transmitir. La crítica literaria decolonial surge entonces como una forma otra de lectura de las obras tanto dentro como fuera del canon:

> El objetivo primordial de una lectura en clave decolonial es la recreación del sujeto –un sujeto descolonizado– y, por tanto, la generación de una fuerza colectiva que interrogue y encuentre los caminos para reconstruir un nosotros sin la determinación del poder, del saber y del ser colonial. (Palacios, 2016, p. 44)

Allí radica la importancia de las categorías desarrolladas anteriormente pues son el medio para lograr un abordaje más profundo de *Tierra mojada* en estos términos. Abordar una obra literaria desde esta perspectiva implica entonces centrarse en las dinámicas hegemónicas que se establecen al interior del texto pero también en las fisuras que propone el autor, en este caso Manuel Zapata Olivella. En otras palabras, una lectura de la obra literaria desde una perspectiva decolonial permitirá no solo develar esas

relaciones coloniales manifiestas en la obra (poder, saber y ser) sino también comprender las formas de resistencia que propone el autor como alternativa.

No pretendo aquí enfrascarme en una metodología de análisis literario determinada como podría ser la fenomenología, hermenéutica, sociocrítica, entre otras, pues estas fueron gestadas desde el paradigma eurocéntrico. Esto no implica que no reconozca sus aportes al mundo del análisis literario o que las esté descalificando como formas válidas de acercamiento al texto sino que para una lectura en clave decolonial es fundamental la búsqueda de alternativas, es decir, miradas otras que ahonden en lo que las demás han omitido.

En los años 60, Manuel Zapata Olivella plantea la necesidad de un abordaje distinto de las obras literarias, la necesidad de un crítico que no la aborde como si fuera un objeto aislado. Su ensayo *La crítica, un compromiso nacional* (1967), es una invitación a analizar el texto como el resultado de la creación de un escritor inmerso en un ámbito cultural, social, histórico, etc. Lo sintetiza de la siguiente manera:

> Vemos así el fenómeno que más nos importa como crítica: el autor se da y se debe a un fenómeno histórico. Su obra no es un simple rapto de inspiración, sino que incluye, además, una forma de existir, una posición ante la realidad social e individual, consciente e inconsciente a la vez. Analizar este sentir del escritor como individuo viviente, y el contenido de su obra como proyección en esa realidad, constituye, debe constituir, el objeto de la crítica literaria. Solo así podría crearse un terreno que permita no solo la comprensión del autor-obra, sino testimoniar su aporte a la sociedad. (Zapara, 1967, p. 237)

Zapata no concebía una crítica literaria sin tener en cuenta el contexto del autor, pero este contexto no debía ser solo social o político sino también cultural, vivencial, es decir, el autor visto como alguien determinado por las experiencias vividas en dicho

contexto y cuya obra no solo se limita a ser una representación de la realidad como es percibida bajo sus ojos sino también un testimonio, un legado a los futuros lectores.

Teniendo en cuenta lo anterior, es decir, la importancia del autor y su experiencia vivida como forma de acercamiento a la obra y el análisis de la misma no solo desde su contenido sino también sus potencialidades en la sociedad (relación autor-obra-sociedad propuesto por Zapata Olivella), presento a continuación el orden y pasos a seguir para la lectura en clave decolonial que propongo en el presente trabajo.

En un primer momento, pretendo responder a la pregunta de cuál es la experiencia vivida de Manuel Zapata Olivella y la influencia que esta tuvo en la creación de *Tierra mojada* por medio de la categoría de *locus de enunciación* o *lugar de enunciación* trabajada en los estudios decoloniales. Esta aproximación implicará centrarse en aquello que marcó su ser y estar en el mundo y para esto «es preciso conocer qué medio ancestral, familiar, ambiental y social determinaron la infancia, la juventud y la edad de la creación» (Zapata, 1967, p. 240).

Un segundo momento estará centrado en el análisis como tal de *Tierra mojada*; este a su vez irá dividido en dos partes. En primer lugar, abordaré la novela desde tres categorías centrales en los estudios decoloniales: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. Estas categorías me permitirán develar las relaciones de dominación que presenta Manuel Zapata Olivella a manera de problematización en la novela. En segundo lugar, explicaré por qué la música, la danza y la oralidad del Caribe colombiano (que hacen parte del contexto cultural de la novela, pero también de su locus de enunciación) pueden ser entendidas como formas de resistencia ante la opresión existente pues, como se ha mencionado anteriormente, el pensamiento decolonial ha existido de forma paralela al colonial. Estas dos caras de la moneda, la colonialidad y

decolonialidad, serán el eje central del análisis que pretendo realizar en el presente trabajo.

Finalmente, a manera de cierre, presentaré una reflexión en torno al valor que tiene *Tierra mojada* respecto a la labor docente en relación con los procesos de resistencia en el paradigma colonial. Esto en concordancia con el pensamiento de Manel Zapata Olivella de que la literatura, sin necesidad de ser panfletaria, tiene un carácter social, es decir, una apuesta por generar una toma de conciencia en los lectores. En este caso quiero llevar la discusión al ámbito escolar pues, en un contexto donde la literatura es fundamental en el campo del lenguaje, obras como estas son necesarias en la formación de un lector crítico. En otras palabras, esta reflexión se encargará de vincular lo pedagógico y lo decolonial con relación a la literatura, en este caso *Tierra mojada*, como eje articulador.

2. MANUEL ZAPATA OLIVELLA Y SU LOCUS DE ENUNCIACIÓN

¿Híbrido o nuevo hombre?

¿Soy realmente un traidor a mi raza?

¿Un zambo escurridizo? ¿Un mulato entreguista?

O sencillamente mestizo americano que busca

defender la identidad de sus sangres oprimidas.

Zapata Olivella (1990)

Nada me gustaría más que comenzar este capítulo diciendo, como otros han tenido fortuna de hacerlo, que conocí a Manel Zapata Olivella o al menos que tuve el gusto de asistir a alguna de sus múltiples conferencias. Yo tenía tan solo siete años cuando se reencontró con sus orishas en la muerte y veintidós, con más de media carrera cursada, cuando escuché su nombre y me acerqué a su obra por primera vez. Aun así, espero que esta aproximación a sus inicios en la vida dé una visión adecuada de la magnitud de su ser y que sirva como motivante para investigar más sobre sus múltiples aportes a Colombia y el mundo.

2.1 Sobre el locus de enunciación

Con el fin de realizar un acercamiento a su vida temprana de tal manera que nos permita comprender mejor el surgimiento de *Tierra mojada* e incluso las novelas que le siguieron me permito traer a colación el término *locus de enunciación* de los estudios decoloniales. El locus o lugar de enunciación, es a grandes rasgos, «la ubicación geopolítica y cuerpo-política del sujeto que habla» (Grosfoguel, 2006, p. 22). Esto quiere decir que todo sujeto, independientemente de quien se trate está determinado/a por su contexto y experiencias particulares desde las cuales enuncia y no es un ser des-localizado

y des-historizado como lo ha pretendido el proyecto de modernidad en aras de situar sus formas de concebir el mundo como las únicas verdaderas y «neutras». La geo-política y corpo-política o cuerpo-política son dos categorías que permiten ahondar en el lugar de enunciación de Manuel Zapata Olivella, objetivo principal de este capítulo. Al respecto, Restrepo y Rojas (2010) explican:

> La corpo-política se refiere a las inscripciones de relaciones de poder en la escala corporal, esto es, a cómo se incorporan, se encarnan en cuerpos concretos. La geo-política, por su parte, se refiere a inscripciones de relaciones de poder en lugares geográficos en el marco del sistema mundo. (p. 140)

Esto implica que las relaciones de poder manifiestas en las distintas experiencias a lo largo de la vida son fundamentales al momento de comprender el locus de enunciación de una persona. La revisión del contexto geográfico y las experiencias vividas por Zapata Olivella son entonces indispensables para comprender su pensamiento, apuestas y reflexiones plasmadas en *Tierra mojada* y, sin temor a equivocarme, en toda su obra literaria.

2.2 Un afrocolombiano del Caribe

Lo primero que habría que decir es que Manel Zapata Olivella nació el 27 de marzo de 1920 en un pueblo llamado Santa Cruz de Lorica, en el departamento de Córdoba. Su núcleo familiar estaba conformado por su padre, Antonio María Zapata, un librepensador afrodescendiente dedicado a la enseñanza escolar y universitaria, su madre, una descendiente de indígenas y españoles dedicada a la crianza de su hijos, y varios hermanos entre los cuales destacan Delia y Juan; otros familiares como su tía Estebana, su tío Gabriel y algunos primos y primas compartieron en algunas ocasiones la humilde vivienda que también hacía las veces de escuela. De lo anterior vale la pena resaltar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, la región Caribe de donde es oriundo Zapata

Olivella ha sido configurada históricamente como periferia respecto a la región Andina, por ejemplo, específicamente Bogotá, donde se ha centralizado el poder desde el periodo colonial e incluso después del proceso de independencia hasta nuestros días. En segundo lugar, como afrodescendiente comprende desde muy temprano aquella barrera social que los separa de la población «blanca» pero hereda un pensamiento de rebeldía frente a dicha discriminación haciendo que su bandera de lucha haya sido la búsqueda de igualdad en el ser humano. Así, en un primer acercamiento, podríamos establecer que geo- y corpo-políticamente, su locus de enunciación se configura desde abajo, desde lugares y subjetividades que han sido oprimidas, silenciadas, invisibilizadas o marginadas históricamente como lo son el Caribe colombiano o la población afrodescendiente. Pero para ahondar más en aquello que definió su camino a seguir, debemos tener en cuenta también su historia ancestral.

2.3 Ancestros: un legado de rebeldía

Manuel Zapata Olivella se definió siempre como un resultado del mestizaje no solo racial sino también cultural que se llevó a cabo en el continente americano producto de la conquista y colonización[2]. Para él es más que evidente que el discurso de la pureza de sangre que tantas discriminaciones ha causado no es más que un invento heredado del pensamiento europeo para legitimar la superioridad del «blanco». En ¡*Levántate, mulato! Por mi raza hablará el espíritu* (1990), su autobiografía, se encarga de presentar su historia de vida partiendo de ese legado ancestral al que estuvo conectado desde su

[2] Conceptos como mestizaje, hibridación, transculturación, entre otros, que han surgido para definir el encuentro, violento en su mayoría, de las diferentes culturas en el marco de la conquista y la colonización han sido motivo de debate desde los estudios decoloniales. Sin embargo, retomo aquí el término mestizaje, fundamental en el pensamiento de Manuel Zapata Olivella, pues su concepción no es en ningún momento excluyente frente a la población afrodescendiente o indígena, por el contrario, es una reivindicación y un llamado a reconocer los aportes tanto materiales como inmateriales de los pueblos oprimidos que se han querido silenciar en un afán de blanqueamiento cultural donde lo único que se reconoce es aquello que provenga de Europa.

infancia que para él era indispensable a la hora de comprender las experiencias de los sujetos, sobre todo en un contexto de opresión (modernidad/colonialidad, se diría desde los estudios decoloniales).

En primer lugar, confirma que desciende de los caribes, pueblo indígena aguerrido que ciertamente dio dolores de cabeza a los conquistadores españoles sobre todo por su dominio del *curare*, veneno utilizado en la punta de sus flechas, con el que pudieron hacer frente al invasor durante mucho tiempo. En Colombia conformaron comunidades como los Tayrona y los Zenú que se asentaron a los alrededores de la Sierra Nevada de Santa Marta y tuvieron procesos de sincretismo con otros pueblos como los Arawak y los Chibchas. Su bisabuela zenú en algún punto de la historia es comprada por un mercader europeo y producto de la violación nació Edelmira Olivella, su madre: «Mi sangre india, como en la totalidad de los mestizos americanos que tienen hundidas sus raíces en los primeros asaltos de la conquista, me viene por la abuela materna violada en una ranchería indígena» (Zapata, 1990, p. 43). Aquí no solo reconoce el origen español e indígena sino también el proceso violento de dominación que ejerció el primero lo cual es clave en toda su producción intelectual pues no romantiza los procesos coloniales bajo los que se dio el mestizaje en América ni los toma como si estos hubieran contado con la sumisión de los pueblos nativos.

Por otro lado, su herencia africana en Colombia se remite naturalmente al comercio humano que se expandió con la colonización de América. Millones de africanos traídos desde los diferentes rincones del continente y sometidos a esclavitud en el «Nuevo Mundo» es, lastimosamente, la herencia común de los afrocolombianos como Manuel Zapata Olivella. Encuentra los recuerdos de su bisabuela Clotilde, la última persona esclavizada de su extensa ascendencia, en su hermano mayor quien «pudo verle una horrible cicatriz escondida en la punta de la nalga: la carimba que le había estampado su

amo en plena República» (Zapata, 1990, p. 32). La abuela paterna le recordaba constantemente que el alma de su abuelo «anidaba» en la de él y, por lo tanto, también el espíritu aguerrido del pueblo africano que nunca se dejó someter. La voz de sus ancestros resonaba con mayor fuerza en su interior, la rebeldía estaba en su sangre bien fuera por el ancestro indígena o el africano.

2.4 Entre la biblia y la enciclopedia

Ahora bien, por el lado de sus padres, la infancia y juventud de Manuel Zapata Olivella se vieron influenciadas por dos mundos totalmente diferentes: el del pensamiento de la racionalidad científica y el mágico-religioso. Por un lado, su padre, Antonio María Zapata, «el primer letrado en la larga cadena de su ascendencia esclava» (Zapata, 1990, p. 32), fue un librepensador dedicado a la enseñanza escolar y universitaria en Lorica y Cartagena. Decenas de estudiantes, incluido el pequeño Manuel en sus primeros años, fueron formados por él en su propia casa y varios lograron incluso entrar a la universidad gracias a los conocimientos adquiridos allí. Como intelectual autodidacta siempre primaron en su vida los conocimientos obtenidos de su extensa biblioteca y su devoción a la ciencia europea hacían de él un exponente digno de la «ilustración». Aun así, también gestó en Manuel y sus hermanos una pasión por las distintas manifestaciones culturales del Caribe colombiano: «Cualquiera que sea la explicación que quiera darse a que los tres coincidamos en exaltar los valores de la cultura popular, encontrarán en el ejemplo paterno la más profunda motivación» (Zapata, 1990, p. 98). Así, los tambores y las gaitas estuvieron presentes constantemente en el hogar de infancia.

Su madre, por otro lado, heredera de un pensamiento mágico-religioso producto de la mezcla española e indígena, fue la encargada de transmitir a sus hijos una visión de mundo distinta a la de su padre; los educó contándoles los mitos y leyendas que habían pasado de generación en generación y cultivó en ellos una profunda conexión con la

naturaleza; era la depositaria del ancestro indígena pero también ferviente devota de la fe católica, los santos, las oraciones, los rezos, los agüeros y toda clase de prácticas cotidianas que mezclaban ambas visiones de mundo. En resumen, como él mismo afirma, se crio *entre la biblia y la enciclopedia*.

Pero, contrario a lo que se pensaría, las visiones diferentes e incluso opuestas de sus padres no generaron grandes disputas en el hogar; la educación de los hijos fue uno de los aspectos donde no hubo desacuerdo de ningún tipo pues ambos los educaban sin que se confrontaran sus pensamientos y así, mientras que su padre los instruía en el mundo de las ciencias, su madre les inculcaba los valores fundamentales como seres humanos:

> El maestro, rodeado de libros, ejercía el dominio absoluto sobre nuestro pensamiento filosófico y político, mientras que la educación del comportamiento estuvo a cargo de su mujer, nunca separada de su prole. Era ella quien permanentemente modelaba nuestro corazón y conducta. Mi padre resumía esta aparente dicotomía declarando: —Mi esposa reina en su casa y yo en la calle. (Zapata, 1990, p. 89)

Esta es la prueba más cercana para Manuel Zapata Olivella de que es posible lograr puntos de encuentro entre los distintos saberes: «Ambas fuerzas se interpolaron en forma natural sin que por aquellos años de pubertad y adolescencia afloraran en mi mente contradicciones perturbadoras de la conducta» (Zapata, 1990, p. 52). Podría decirse que ambos fueron formados bajo un pensamiento eurocéntrico, su padre en tanto fue ávido lector y defensor de aquello proveniente de la racionalidad científica y su madre por su ferviente fe católica, sin embargo, lo que aquí interesa es precisamente que el proceso de colonización no había logrado erradicar del todo la huella y legado de los ancestros africanos e indígenas. Bien sea en la lucha reivindicativa por la dignidad de los oprimidos que lideraba su padre o en las historias mágicas cargadas de tradición que contaba su

madre, el joven Manuel encontró las huellas de sus antepasados guiando sus propios pasos en el mundo.

2.5 Formación de un pensamiento decolonial

Desde muy niño Manuel Zapata Olivella estuvo interesado por los animales y la naturaleza en general, pasión que se incrementó con su llegada al bachillerato cuando ya vivía en Cartagena. La escuela se convirtió en un lugar de descubrimiento y contraste de la filosofía y enseñanzas de su padre y de experimentación de un mundo, el animal, hasta ahora casi desconocido. Esta exploración de su entorno natural se ve reflejada en las majestuosas descripciones de la flora y fauna del Bajo Sinú que realiza en *Tierra mojada*. Su interés fue creciendo con el tiempo hasta que, llegado el momento de entrar a la universidad, le manifestó a su padre el deseo de estudiar zoología. Lastimosamente, no existía ni en Cartagena ni en el resto del país tal carrera y sus medios económicos no le permitirían estudiarla en el exterior. Es aquí donde una decisión de su padre lo lleva por el camino que recorrería hasta el fin de sus días: «Voy a matricularte en la Facultad de Medicina para que estudies la evolución y la vida del más grande de los animales» (Zapata, 1990, p. 178), le dice su padre. Aunque entre tíos yerbateros y tías parteras su destino de médico ya se abría camino desde su infancia, era su padre quien lo llevaría a dar el paso inicial en este mundo y así, «sin pensarlo, me empujaba por los caminos de la revolución social» (Zapata, 1990, p. 178). Esto se debe a que, ya en Bogotá, como estudiante de la Universidad Nacional, comienza a evidenciar la discriminación y la desigualdad de forma más estructural:

> El alto índice de deserción estudiantil registrado en los establecimientos de primaria y colegios de bachillerato, debido fundamentalmente a su pobreza, también se hacía notorio en ella. Pronto advertí que solo un negro oriundo del Cauca, Marino Viveros Mancilla,

> sería mi compañero de banca en una facultad de medicina con más de cinco mil estudiantes. (Zapata, 1990, p. 180)

En otras palabras, se dio cuenta que el acceso a la educación superior era un privilegio vetado a personas provenientes de sitios periféricos tanto dentro como fuera de la ciudad; por un lado, estaba la pobreza latente en el país que impedía la culminación de estudios de primaria y bachillerato y por otro la poca inclusión de afrodescendientes en pregrado. También recalca el hecho de que no hubiera un solo estudiante indígena de los muchos pueblos que hay a lo largo y ancho de Colombia. Afirma que «la mayoría de mis condiscípulos eran mulatos, mestizos y zambos asimilados psicológicamente al estatus de los "blancos"» (Zapata, 1990, p. 180). Esto quiere decir que aunque había participación de población diversa en cierta medida, se regían bajo dinámicas homogeneizadoras y eurocéntricas que no daban cuenta de aquella la riqueza cultural que hay en Colombia.

Esta centralidad elitista de la comunidad académica, que a su vez era un reflejo de la sociedad, sumado a la alta deserción de compañeros sobre todo por motivos económicos y la poca empatía hacia dichas situaciones fueron gestando en él un sentimiento de inconformidad social; era la revelación de una universidad que, al igual que el resto de la nación, le daba la espalda a su propia imagen en un afán de seguir el proyecto homogeneizador heredado de la época colonial.

Las lecturas sociológicas de Marx, antropológicas de Fernando Ortiz, literarias de Adalberto Ortiz y las experiencias propias vividas en la capital fueron madurando el pensamiento de Manuel Zapata Olivella. Este tipo de textos le permitieron

> …ahondar no solo en los problemas de clases que nos revelaba la ideología marxista, sino también en nuestra condición de oprimidos culturales. Nada fácil cuando el espejo donde nos mirábamos era sostenido por el puño de los solapados discriminadores "blancos" y mestizos. (Zapata, 1990, p.190)

En otras palabras, Zapata Olivella hacia mediados de la década del 40 ya reflexionaba sobre una de las premisas de los estudios decoloniales: los procesos de dominación no se limitan a una cuestión económica, como lo pensaba Marx, sino que se cimentaban en la clasificación racial. Para él la sociedad colombiana, y latinoamericana en general, nace de la opresión del «negro» y el «indio» y por lo tanto la raza y la clase son conceptos inseparables: «Es esta relación de clase y raza la que le permite identificarse con las luchas descolonizadoras tanto de América como de todo el mundo» (Lozano, 2014, p. 37). Ejemplo de esas luchas decolonizadoras que además marcaron su existencia y reafirmaron su identidad es precisamente la manifestación del 20 de junio 1943 donde establecieron dicha fecha como el «Día del negro» y en la que participaron personas como Natanael Díaz, Hercías Martán Góngora, Mariano Viveros, Delia Zapata, entre otros. Caminaron por algunas calles en el centro de Bogotá deteniendo el tráfico, entrando en establecimientos, tomándose la Biblioteca Nacional y reafirmando con cada paso su negritud. En palabras de Zapata Olivella: «La protesta que no dejó mayores huellas en las mentes alienadas de negros, indios y mestizos, sí logró profundas cicatrices en quienes la iniciamos» (Zapata, 1990, p. 195). La llama de la rebeldía se avivaba cada vez más.

Además de esto, las prácticas médicas que realizaba como parte del pénsum académico le permitieron acercarse a las problemáticas de sus pacientes a los cuales, con la guía de su profesor Alfonso Uribe Uribe, dejó de ver «como simples víctimas de bacterias, conejillos de laboratorio y anfiteatros. El enfermo era también, y más frecuentemente, una víctima social» (Zapata, 1990, p. 188). Este es el punto de inflexión donde Manuel Zapata Olivella, en su afán de *ser,* emprende una serie de viajes para empaparse de mundo y ampliar su visión sobre las realidades de aquellas víctimas de la sociedad racista y clasista: los oprimidos. Si quisiéramos encontrar la génesis del

pensamiento decolonial de Manuel Zapata Olivella, su paso por la universidad es, definitivamente, una etapa necesaria.

2.6 El camino del vagabundaje

Inspirado por grandes vagabundos de la historia como Máximo Gorki, Jack London, Panaït Istrati e incluso don Quijote de la Mancha, Zapata Olivella decide salir conocer otras realidades más allá de las cercanas; sintió ese *afán de ser*, la necesidad de explorar el mundo en carne propia pues «la geografía del peregrinaje en América no podía ceñirse a los relatos de los vagabundos europeos» (Zapata, 1990, p. 205). Comenzó siguiendo los pasos de Arturo Cova, personaje de *La vorágine*, con el objetivo de llegar a Brasil. Salió de Bogotá una mañana fría sin contar a nadie sus intenciones, con un vestido de paño sin más compañía que un libro de Panaït Istrati. Recorrió a pie la mayor parte del camino hacia Villavicencio y solo al escuchar de viva voz que la selva no comenzaba aún y que cuando llegara estaría expuesto a la constante presencia de la muerte como compañera de viaje más probable comprendió lo arriesgado de su empresa y, así como se había ido sin que sus allegados se enteraran, se fue en medio de la madrugada sin que se dieran cuenta las personas con quienes pernoctaba. Dos días después se encontraba de nuevo en la fría capital, pero su espíritu vagabundo estaba lejos de sucumbir ante la adversidad.

Al igual que el Quijote, Zapata Olivella tuvo una segunda salida, esta vez con un destino diferente. El afán de ser no se había mermado con una primera derrota y esta vez se encaminó rumbo al pacífico con la esperanza de embarcarse como polizón en un barco hacia Chile o Argentina, pero sus intenciones fueron frustradas por el capitán, quien lo delató. Sin un segundo plan se encontró pronto deambulando por las calles de Buenaventura. No tardaría en encontrar camino hacia Nuquí donde ejerció como médico rural durante un tiempo viviendo de primera mano las desigualdades que estaban a la

orden del día en los sitios periféricos del territorio nacional. Pero su pasión vagabunda no le permite echar raíces en un sitio; es así como se dirige esta vez hacia Cartagena no sin antes intentar salir del país, infructuosamente, enlistándose como obrero del canal de Panamá. Sus «manos de señorito» evidenciaron su falta de experiencia en el asunto.

Ya en el hogar de infancia se toma unos días para descansar de su infortunada travesía pero está aún más decidido que nunca a tomar vuelo. «¡Soy un vagabundo!», dijo a sus padres y hermanos con tanta seguridad que no hubo espacio para reproches o comentarios que lo hicieran cambiar de opinión. La presión de terminar su carrera de medicina no pudo contra las ansias de caminar el mundo y explorar lo desconocido y así, sin espacio para arrepentimientos, emprendió una tercera aventura esta vez por Centroamérica y Estados Unidos. Aquí empezaría una larga travesía llena de aprendizajes que determinarían su experiencia vital, su locus de enunciación que no dependía únicamente del lugar de donde procedía sino también de la diversidad de experiencias que se estaban instaurando en su cuerpo y espíritu.

No entraré en los detalles de sus viajes posteriores, los cuáles relata en *Pasión vagabunda* (1949), pues lo que me interesa aquí es mostrar cómo estos aportaron a la maduración de su pensamiento. Quiero en cambio resaltar aquí que recorrer países como Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Guatemala, México y Estados Unidos le permitió establecer puntos de encuentro entre la realidad colombiana y estos países americanos. La discriminación racial y desigualdad social que había evidenciado en Colombia se replicaban con sus particularidades en estos otros territorios. La segregación, el estigma, el silenciamiento (Nicaragua, por ejemplo, que se encontraba en plena dictadura), el hambre, la carencia de recursos básicos para vivir dignamente, entre otras problemáticas, no solo fueron evidenciadas en su paso por Centroamérica y Estados Unidos sino también experimentados en carne propia. Bien sea por necesidad o por

decisión propia, Zapata Olivella experimentó esa otra cara de la moneda, la de la marginación, en los distintos países que tuvo la oportunidad de recorrer.

El trayecto estuvo lleno de necesidades como la falta de comida, bebida e incluso un techo donde pasar las noches. A lo largo de su recorrido pudo conectarse en carne propia con una realidad social repleta de injusticias que no distaba mucho de la colombiana. En estos países desempeñó distintas profesiones con el fin de conseguir el sustento diario a medida que avanzaba en su travesía; para lograr sobrevivir, tuvo que trabajar como contador, arriero, boxeador, recolector de café, conferencista, limpiabotas, ayudante de construcción, enfermero, mensajero, lavaplatos, vendedor de pomadas, periodista e incluso extra de cine. Aun así, nunca echó raíces en ninguno de estos lados pues esa era precisamente una de las leyes del vagabundaje: «permanecer en constante movimiento, no detenerse jamás por mucho tiempo en las grandes ciudades» (Zapata, 1949, p. 128). Sin embargo, su «corta» estancia en estos territorios acentuaba día a día su necesidad de hacer algo en contra de la injusticia y la desigualdad.

Su estadía en México, más larga que las otras (tres años), fue madurando aún más su pensamiento revolucionario pero también su toma de conciencia por la importancia de lo cultural en la formación del ser humano. Por un lado, su encuentro con un entorno social sacudido aún por los vestigios de la Revolución Mexicana lo impactó en gran medida; pocos años atrás (1934–1940) el país había sido dirigido por el general Lázaro Cárdenas quien promovió, entre otras cosas, la creación de la Confederación Nacional Campesina o la nacionalización de los petróleos mexicanos, eventos importantes en la lucha de los desposeídos de la tierra y la influencia extranjera en el país. Por otro lado, aunque vinculado a esto, su encuentro con figuras importantes del mundo artístico como

el pintor Diego Rivera, del cual fue enfermero[3], o el novelista Mariano Azuela, escritor de *Los de abajo* (1915), le mostró que las luchas en contra de la opresión no eran exclusivas de un solo territorio y que, además, las artes tenían un papel fundamental en el reconocimiento de las mismas. Adicional a esto, el profundo sentimiento de identidad nacional mexicana y el valor que le daban a sus raíces indígenas potenció el amor de Zapata Olivella por la antropología cultural a la que se dedicó en los años siguientes.

Finalmente, fue en Estados Unidos, su destino final, donde tuvo una de las experiencias más amargas que padeció durante su larga vida. La segregación racial en el país norteamericano era aún más marcada para esa época, era el pan de cada día y normas discriminatorias como la de la «línea de color», donde los afrodescendientes no podían ocupar las sillas en los autobuses pues eran reservadas para los blancos, eran naturalizadas. Se acaba con esta experiencia su época de vagabundaje para dar paso a un proyecto reivindicativo producto de esas vivencias:

> Cuando el chofer, un blanco, del ómnibus que me conduciría a Los Ángeles me exigió que me levantara del puesto donde me senté indicándome el último lugar sobre la parrilla caliente reservada a los negros, sentí que mi piel también ardía con el fuego atómico… Traspasé la tablilla con la leyenda "línea de color", para sentarme en medio de mis hermanos de raza. Sentí que nos ligaba una cadena de opresión no rota desde las bodegas de los barcos negreros. En aquel instante alcancé a comprender que el vagabundo había muerto y nacía el combatiente por la igualdad de los hombres cualquiera que fuese el color de su piel. (Zapata, 1990, p. 273)

Redimir a todos los seres humanos que sufrían desigualdad heredada de la época colonial y en especial sus hermanos afrodescendientes que seguían padeciendo las

[3] A manera de pago por sus servicios de enfermería, Manuel Zapata Olivella le pide a Diego Rivera que lo deje servir como modelo de un mural sobre los Olmecas que se encontraba pintando. Rivera accedió y su rostro quedó inmortalizado junto con el de sus hermanos de otras latitudes.

consecuencias de la esclavitud se convirtió en el derrotero que guiaría su labor hasta sus últimos días. Este episodio fue un punto de inflexión trascendental en la vida de Manuel Zapata Olivella. La llaga social que había evidenciado en su infancia y que comenzó a problematizar en sus estudios de medicina con los enfermos fatigados por la sociedad indolente lo llevaron a tomar el camino de la reivindicación del oprimido y uno de los múltiples caminos que eligió para hacerlo fue la literatura:

> Quizá no hay en la literatura colombiana una vida más rica en osadías, en experiencias, en aventuras que la de ese mulato que respondió y responde al nombre de Manuel Zapata Olivella. Caminó por las carreteras y los espíritus. Por despeñaderos y selvas. Por dentro y por fuera de la discutible condición humana. Acumuló vida. Después escribió. Su literatura procede de la sangre, como quería Nietzsche. (Garcés González, 2020, p. 146)

Solo cambiaría de esta afirmación la concepción lineal de la relación entre vivencias y escritura pues al mismo tiempo que acumulaba vida a través del vagabundaje, escribía (tal es el caso de *Tierra mojada)*; no es pues, una relación de causa y efecto sino más bien una de mutua influencia. Estas experiencias marcaron definitivamente el lugar de enunciación de Manuel Zapata Olivella. Por lo demás, solo queda resaltar que durante esos cuatro años de travesía fueron decisivos no solo para la creación de *Tierra mojada* sino de toda su obra literaria posterior cuyo eje transversal era aquella reivindicación de los seres humanos oprimidos partiendo de su tierra natal: «*Tierra mojada* fue el primer ajuste de cuentas de Zapata Olivella con la realidad colombiana» (Garcés, 2020, p. 16).

2.6.1 *Tierra mojada*, hija del vagabundaje

Germán Espinosa afirma en el prólogo a la edición conmemorativa del año 2000 de *Pasión Vagabunda* (1949), y retomada en la edición de 2020, que «el ser escritores puede convertirnos en viajeros, pero también el ser viajeros puede tornarnos escritores» (p. 19). Nada más cierto en la vida de Manuel Zapata Olivella que ese *afán de ser* que le

diagnosticó su profesor de medicina en la Universidad Nacional, un espíritu inquieto que desde muy temprano sintió la necesidad de recorrer los senderos del mundo para empaparse ellos. La etapa de vagabundaje fue decisiva no solo porque significa una ampliación de su experiencia de vida sino porque es en su larga travesía que se consolida su ópera prima, *Tierra mojada*: «con la novela, escribiéndola y corrigiéndola, realizó Manuel Zapata Olivella su peregrinaje por América Central, México y Estados Unidos» (Garcés, 2020, pp. 15-16). Las largas caminatas por los distintos países iban acompañadas de la escritura de esta novela que había comenzado en sus años previos como estudiante, exactamente en 1943, y cuyas páginas se fueron aumentando a lo largo de su vagabundaje.

Fue precisamente esa inconformidad social, ese contexto de injusticia y desigualdad que evidenció en Colombia, y que era transversal a todos los países que recorrió, lo que lo motivó a continuar su escritura. Sus primeros pasos en la literatura se fueron consolidando junto con las largas caminatas que día y noche realizaba; las páginas desgastadas de su manuscrito fueron, tal vez, lo único de valor que llevaba consigo durante aquella travesía. El contacto con esa realidad de opresión en otros países marcó definitivamente el rumbo de esta primera incursión en las letras: «Así como su peregrinaje a pie por América le posibilitó la adquisición de una conciencia crítica sobre el destino de estos pueblos, la novela le permitió establecer un clamor rotundo por la justicia» (Garcés, 2020, p. 16). Como se mencionó anteriormente, el locus de enunciación no es determinado únicamente por el lugar de nacimiento sino también por aquellas experiencias vividas que marcan su existencia y *Tierra mojada* da cuenta de ello. Zapata Olivella, en entrevista con Yvonne Captain, afirmó:

> Primero, yo he querido, y esto sucedió con mi primera novela, *Tierra mojada*, mostrar una situación general de un pueblo oprimido, pueblo de agricultores de las desembocaduras del Sinú en Córdoba, ámbito geográfico en el que nací. El mundo en el

> cuál estoy inmerso […] Yo creo que si me hubiese quedado aquí en Colombia, habría tenido otra evolución. Mis preocupaciones por la antropología cultural no se hubiesen desarrollado como se maduraron al contacto con un pueblo, como el mexicano que tiene una gran conciencia de su identidad y fervoroso orgullo de su pasado indígena. (Zapata, 1985, p. 31)

En otras palabras, *Tierra mojada* es el ejemplo de la novela que surge de las experiencias propias de la infancia en un contexto particular y cercano pero también el resultado de un encuentro con las otras realidades que recorre Zapata Olivella; esas otras historias que a lo largo de su peregrinaje por los países hermanos se convirtió en una fuente nutricia para su labor creativa.

Su encuentro con el escritor peruano Ciro Alegría una vez hubo llegado a Estados Unidos permitió que la experticia de alguien consagrado a las letras le ayudara a pulir aún más su novela. Durante varios días le hizo sugerencias en aras de que mejorar algunos aspectos estructurales o estilísticos de la novela que serían determinantes en la culminación de esta. Una vez terminada y ya de regreso en Bogotá, Zapata Olivella le escribe pidiéndole prologar *Tierra mojada* a lo cual aceptó gustosamente. En ese prólogo a la primera edición afirma que nunca había visto a nadie más atento que él a la hora de escuchar las sugerencias e incluso afirma que hubiera deseado, sin pretensión negativa, que la novela fuera suya. Así concluye la gesta de la primera de una larga lista obras literarias en pro de la reivindicación de los oprimidos, el primer grano de arena aportado al mundo desde la literatura que sirvió como base sobre la cual se cimentó el resto de su obra posterior.

2.7 Una vida por recorrer

Aunque el acercamiento al locus de enunciación de Manuel Zapata Olivella en su vida temprana llegue hasta aquí, no quiero terminar este capítulo sin mencionar algunos

de sus aportes no solo al mundo de las letras sino también en general a la sociedad colombiana. El mismo año de la publicación de *Tierra mojada* (1947) fundó el Centro de Estudios Afrocolombianos que propició la investigaciones sobre la diáspora africana y sus aportes materiales e inmateriales en América; derivado también de su vocación antropológica se dedicó con su hermana Delia a recorrer el Pacífico y el Caribe colombiano investigando el acervo cultural que tan poco se conocía a nivel nacional. También exploró otras regiones como la Andina y la Orinoquía; esto daría pie para la publicación de una gran cantidad de artículos periodísticos y ensayos en años posteriores e incluso un programa de radio en los años 80 llamado *Identidad colombiana* del cual surgió el libro *El hombre colombiano* (1974).

Durante la década del 50, en compañía de su hermana y el grupo de danzas que ella había fundado, recorrió distintos países como España, Francia, Alemania, Mongolia e incluso la Unión Soviética convirtiéndose así en pioneros de llevar las danzas y músicas tradicionales colombianas al público europeo y asiático; Manuel y Delia se encargaron de mostrar a Colombia en todo su esplendor al resto del mundo. También incursionó en las artes con el Teatro Anónimo Identificador a mediados de los años 70 cuyo objetivo fue poner frente a un espejo a la sociedad colombiana para que evidenciara aquella realidad diversa que, bajo un pensamiento homogeneizador y elitista, se negaban a reconocer. Vale la pena resaltar que los actores eran principalmente campesinos y campesinas del Caribe colombiano que representaban sobre las tablas su diario vivir y sus distintas manifestaciones culturales.

Otro de los grandes hitos que logró a propósito de amplificar la voz de los silenciados históricamente, fue la creación de la revista Letras Nacionales (1975-1986), un lugar para la difusión de la literatura colombiana que tan poco valorada estaba en la

época y cuyos exponentes más conocidos correspondían a un canon elitista con el que Zapata Olivella no estaba de acuerdo:

> …la revista Letras Nacionales se erigió como un proyecto editorial fundamentado en el nacionalismo literario y se propuso darle voz a los escritores colombianos, al igual que reivindicar un lugar a los indígenas, mestizos y negros en el relato histórico nacional a través de expresiones culturales como la música, el arte, el folclore y el lenguaje. (Garcés, 2020).

Letras Nacionales vio nacer entonces autores como José Luis Díaz-Granados, Óscar Collazos, Fanny Buitrago, Roberto Burgos Ojeda, Luis Fayad, Germán Espinoza, entre otros y tenía la colaboración y el apoyo de autores como Belisario Betancur, Jorge Zalamea, Arnoldo Palacios e incluso escritores hispanoamericanos como Carlos Fuentes, Alejo Carpentier, Ciro Alegría y Ernesto Sábato. Si hubo una revista que marcara un hito en la sociedad colombiana de la segunda mitad del siglo XX en el tema de las reivindicaciones sociales y culturales de los pueblos marginados, esta fue, en definitiva, Letras Nacionales.

Finalmente, como escritor tuvo una carrera bastante prolífica. Ocho novelas, tres libros de relatos, tres de cuentos, tres obras de teatro, una autobiografía, varios libros de investigaciones y centenares de artículos periodísticos y ensayos son más que suficientes para poder afirmar, sin temor a equivocaciones, que Manuel Zapata Olivella ha sido uno de los más pensadores más grandes que ha tenido Colombia a lo largo de su historia y, sin embargo, su obra no ha sido valorada lo suficiente:

> con excepción de su obra literaria, en especial su novela *Changó, el gran putas* —en la que narra el violento proceso de exilio en América de los cautivos africanos y su resistencia— sus contribuciones antropológicas y sociológicas, de lo cual *El hombre colombiano* es un ejemplo, han permanecido ignoradas y no han tenido el reconocimiento

> que otros autores han logrado con contribuciones menores. Solo ahora se comienza a reconocer la inmensidad de su legado. (Castillo, 2020, p. 31)

Sin embargo, el panorama ha venido mejorando. Mediante la resolución 3222 de 2019 el Ministerio de Cultura declaró el 2020 como el Año del Centenario de Manuel Zapata Olivella con el fin de conmemorar y exaltar su vida y obra por ser «un hombre polifacético, con gran pasión por el conocimiento y la libertad de pensamiento: médico, antropólogo, folclorista y escritor considerado como el representante más importante de la literatura afrocolombiana» (MinCultura, 2019). Sus múltiples investigaciones, proyectos, obras literarias, etc., confirman un reconocimiento más que merecido a un hombre que le aportó no solo a los colombianos sino al resto de la humanidad una visión de mundo basada en el reconocimiento del otro desde su diversidad. Zapata mencionó alguna vez en sus últimos años de vida a su sobrina Edelmira que su obra solo sería reconocida hasta dentro de un siglo; afortunadamente para él, y aún más para nosotros, dicho momento se adelantó más de lo esperado. Su legado comienza a ser cada vez más visible.

Manuel Zapata Olivella murió el 19 de noviembre de 2004 luego de una larga lucha contra enfermedades de la vejez, pero aunque su cuerpo sufriera el deterioro inevitable de la edad, su mente se mantuvo tan brillante como siempre. Fue despedido de este mundo como él lo dispuso: en medio de cantos tradicionales del Caribe acompañados de las gaitas y tambores de sus ancestros. Sus cenizas fueron esparcidas en las majestuosas aguas del rio Sinú que se encargarían de llevarlo en aquel largo viaje sin retorno al continente de donde nuestros ancestros africanos fueron arrancados cinco siglos atrás. Pero aunque su presencia ya no nos acompañe en este mundo, su legado permanece y permanecerá vigente en nuestra memoria.

3. COLONIALIDAD DEL PODER, DEL SABER Y DEL SER: UNA APROXIMACIÓN A LAS PROBLEMÁTICAS PLANTEADAS EN *TIERRA MOJADA*

Los nadies,

que cuestan menos

que la bala que los mata.

Eduardo Galeano, poema «Los nadies»

3.1 Contextualización de la obra

Tierra mojada nos hace partícipes de la historia de varias familias campesinas en San Bernardo del Viento y sus alrededores a orillas del rio Sinú, en Córdoba, que son desplazadas por un terrateniente. El relato se centra en Gregorio Correa y su familia quienes son los primeros en ser desterrados por la avaricia de Jesús Espitia, un senador de la república que acumula tierras a su antojo y tiene a su merced a los campesinos de la zona. Después de mucho esfuerzo, logran asentarse en un sitio llamado Los secos que pronto se convierte en el hogar del resto de familias que padecieron el mismo destino. Con el tiempo se va aumentando el número de personas que llegan a vivir allí y se consolida una comunidad cuya principal fuente de ingreso económico la siembra de arroz. La relativa calma en que vivían se ve de nuevo interrumpida por las turbias intenciones de Espitia de apoderarse de aquellas tierras que antes creía infértiles para expandir sus dominios y convertirse en amo y señor de los pobladores de la región. Sin embargo, esta vez se encuentra con la resistencia de los campesinos quienes se organizan con el fin de hacer frente al tirano. Previamente sus coterráneos de San Bernardo también se habían enfrentado a él para exigir mejores condiciones laborales y un salario digno y, por lo tanto, el ambiente de rebeldía cada vez se iba acrecentando frente al paradigma colonial. En *Tierra mojada*, Manuel Zapata Olivella acerca al lector a la opresión que viven

diariamente los campesinos por parte de personas que, como Jesús Espitia, los ven como inferiores y así mismo los tratan pero también nos muestra las luchas por la reivindicación que emprenden los oprimidos.

Desde las primeras líneas de la novela el ambiente de zozobra e incertidumbre se hace evidente. Comienza con la escena de Gregorio fumando enérgicamente un cigarrillo mientras que los que ya ha terminado se están apagando lentamente en el suelo; algo le preocupa y lo mantiene en vela: «—Cálmate, Goyo —dice Estebana Segura— nosotros pagaremos las deudas con el arrocito que madura en las matas.» (Zapata, 1947, p. 27), son las palabras con las que su esposa intenta tranquilizarlo para que se acueste a descansar. Lastimosamente sus preocupaciones no se lo permiten y cierra la discusión de manera tajante cuando ella le ofrece valeriana:

> —Mira, mujer, es mejor que te acuestes sola; la picazón que me irrita los nervios no es de las que se calman con valeriana. ¿No ves que se trata del último pedazo de tierra? ¿A dónde vamos a vivir con los muchachos si el Jesús Espitia hace una manguala para quedarse con él? (Zapata, 1947, p. 28)

Con «los muchachos» se refería José Darío y Rosaura, sus hijos de diez y cinco años respectivamente, y que junto a Estebana y Moncho, el perro, conformaban su núcleo familiar. Sus temores no tardaron en hacerse realidad pues esa misma noche Félix Morelos, mano derecha de Jesús Espitia, y otros hombres irrumpieron en sus predios llevando con cantos de vaquería el ganado que habían dejado aguantando hambre durante todo el día. Una vez vulnerada la cerca que protegía el arrozal, y con la incitación de los guapirreos de los hombres, las vacas se precipitaron en estampida sobre los cultivos comiendo y destruyendo lo que encontraban a su paso. Para cuando Gregorio se dio cuenta de la situación y salió con su escopeta el daño era irreparable; su único medio de subsistir había sido destruido y toda posibilidad de permanecer allí se había esfumado.

No les quedó más opción que irse antes de que Jesús Espitia pensara en atentar contra su vida o la de su familia.

Las aguas del rio Sinú son las encargadas de guiar el éxodo de esta familia de campesinos desterrados. Por el camino se encuentran con la mano amiga de Próspero Huelva quien les ofrece, en un acto de inmensa solidaridad, su propia casa por el tiempo que fuera necesario. Sin embargo, Gregorio, o «Goyo» como le decían sus allegados, no quiso aceptar pues no quería ser una carga para nadie y tenía el presentimiento, bastante acertado por cierto, de que ni siquiera las tierras de su compadre Próspero estarían a salvo de las garras de aquel terrateniente insaciable; además, ya se había fijado como meta asentarse en las desembocaduras del río. Pasaron unos días hasta que logró llegar a Los Secos, un sitio cenagoso que no prometía mucho pues se caracterizaba por la humedad de sus terrenos. El Currao, un canoero que conocen por esos días, aunque en un principio no estaba de acuerdo con que vivieran allí por ser un lugar inhóspito terminó coincidiendo en que lo mejor era que se quedasen. Finalmente, Gregorio decide asentarse allí en busca de un nuevo comienzo.

Con el pasar del tiempo[4] fueron llegando nuevas familias, entre ellas la de su amigo Próspero Huelva, que corrieron el mismo destino a manos de Jesús Espitia quién se fue apoderando de sus terrenos. Así se fue conformando una pequeña comunidad y aunque el lugar no era el más propicio para cultivar arroz pues las constantes crecidas del rio y la cercanía de las aguas saladas del mar hacían casi imposible su producción, los constantes esfuerzos de las familias fueron dando resultados.

Por aquellos años llegó a San Bernardo del Viento Marco Olivares como profesor designado por el Estado. Sus ideales de justicia y libertad, además de su pensamiento

[4] No se especifica pero la novela se desarrolla en un marco temporal de entre cinco y diez años.

laico, lo convirtieron en el principal enemigo del cura Olascuaga, el alcalde Calixto Flores y, por supuesto, de Jesús Espitia. Desde el momento en que llegó se propuso no solo a brindar la formación académica a sus estudiantes sino también a hacer frente a la opresión que estos y los habitantes de la zona en general vivían. Se volvió una piedra en el Zapato para el terrateniente que para ese entonces ya tenía en la mira aquellas tierras que Gregorio Correa y las demás familias comenzaban a trabajar. La llegada de Olivares marca un punto de inflexión en la resistencia de los campesinos pues si bien esta actitud desafiante ante la opresión ya se ve desde las primeras páginas con Gregorio Correa saliendo a defender sus tierras escopeta en mano, es hasta la aparición del maestro que comienzan a organizarse como una sola fuerza en contra de Jesús Espitia. Se crea la Casa del Campesino con el objetivo de tener un espacio de congregación y reflexión en torno a los derechos que les han sido negados durante años y es precisamente esta organización la que pone contra la espada y la pared al terrateniente que necesita la mano de obra de los campesinos para no perder sus cosechas. Después de años de opresión, el pueblo se levantaba contra el tirano.

No avanzaré más en la contextualización de la obra pues no es mi intención aquí contar el desenlace de la misma. Quiero en cambio que este breve acercamiento a la temática sea también una invitación a leer *Tierra mojada*.

3.2 ¿Por qué hablar de colonialidad en *Tierra mojada*?

Después de haber establecido una primera aproximación a la novela quiero explicar aquí, antes de comenzar el análisis a partir de las categorías, por qué parto de la idea de que las situaciones que allí se presentan aluden a lo que desde los estudios decoloniales se conoce como colonialidad. Como se mencionó en el primer capítulo, la colonialidad se refiere a aquel patrón jerárquico de poder que permanece luego del proceso de colonización de América. A pesar de que la época de la colonial terminó, aún

permanecen las dinámicas de opresión de aquellos tiempos y *Tierra mojada* es una muestra de ello. El dominio de Jesús Espitia sobre los campesinos que habitan en los alrededores del Sinú se basa en la relación dominación/explotación característico del sistema mundo moderno/colonial. El terrateniente se aprovecha de la necesidad de los campesinos para pagar por su trabajo con miserias; el dinero que reciben apenas y les alcanza para sobrevivir. Arrebata injustamente las tierras de aquellos que las heredaron de sus ancestros, que con su esfuerzo las han cultivado y los pone a trabajar en estas para obtener ganancias a la vez que expande sus territorios, situación que no dista mucho del sistema de encomiendas del periodo colonial donde las tierras arrebatadas a los pueblos indígenas fueron «devueltas» a cambio de un tributo que se pagaba con trabajo.

Pero la explotación económica o de fuerza de trabajo no es la única relación de dominación que se establece en *Tierra mojada*; si nos limitáramos a esta caeríamos en una visión marxista de la problemática, cosa que desde los estudios decoloniales se ha querido trascender. El ámbito económico es solo uno de los que tiene el ser humano y en este sentido otras formas de opresión tienen lugar en la vida cotidiana y, por supuesto, en la novela. Para Zapata Olivella (1990)

> El marxismo latinoamericano, embebido en la lucha de clases, aún no había comenzado a comprender que en nuestra sociedad, por haber nacido de la opresión del indio y del negro, clase y raza son conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora. (p. 108)

Esto se ejemplifica bastante bien en *Tierra mojada* pues los campesinos que habitan dichas zonas son mestizos en quienes predomina la herencia africana como en Gregorio Correa o la indígena como en Próspero Huelva y son ellos y sus familias quienes han heredado la condición de campesinos oprimidos a lo largo de la historia. Jesús Espitia, aunque afrodescendiente, es quien se presenta aquí como el opresor. Esto no es algo tan

descabellado de pensar pues, como mencioné anteriormente, el pensamiento moderno/colonial no solo se da en los «blancos» europeos sino también en aquellos que han sido formados bajo dicho paradigma. En este orden de ideas, Jesús Espitia representa a aquellos que desde una posición de poder se imponen sobre otros negando su propia raza pues considera que ese es su lugar en la sociedad. Él es una de las excepciones a las reglas dentro de dicha cadena opresora que existe desde el periodo de conquista y colonización del territorio. Jesús Espitia encarna, en una dinámica de blanqueamiento, a ese sujeto colonial, blanco, europeo que se impone sobre los demás[5]. El Mono Espitia, hijastro del terrateniente, que sí es «blanco» pues su madre es una europea con quien se casó Jesús Espitia, también encarna esa superioridad que se atribuyen aquellos con un pensamiento colonial; su actuar también permite evidenciar una concepción del otro, el campesino mestizo, afrodescendiente o indígena como un ser inferior.

Así, la opresión en *Tierra mojada* no se limita a la relación empleador (si es que Espitia merece tal apelativo) y empleados pues la cuestión de la raza también es un elemento determinante dentro de las formas de relacionamiento:

> Zapata Olivella es un precursor en pensar la interseccionalidad de las opresiones, es decir, la perspectiva de las dominaciones múltiples que se ejercen sobre un sujeto. Esto plantea una lógica más allá de un marxismo economicista que ha tildado de pequeñoburguesas las luchas de género, y de racistas o atrasadas o contrarrevolucionarias, precisamente, las luchas contra el racismo. (Lozano, 2014, pp. 36–37)

Cuando se habla entonces de la dominación en esta novela no debe ser generalizada al aspecto meramente económico sino también racial, de género, de clase y

[5] Algo similar ocurrió con Henri Christophe quien luego que los haitianos lograran su independencia de los franceses se erige como monarca y perpetúa el régimen de esclavitud de sus hermanos de raza. Este suceso es narrado por Alejo Carpentier en *El reino de este mundo* (1949), dos años después de la publicación de *Tierra mojada*.

de la subjetividad en sí misma y las formas en que estas se relacionan. Dicha interseccionalidad es evidente en el tratamiento que Zapata Olivella le da a la obra.

Todo esto permite demostrar, aunque de manera sintética, por qué las dinámicas de opresión que viven los campesinos aluden a un paradigma colonial. Sin embargo, con el fin de ahondar más en las particularidades de la novela y de la opresión que he referido a lo largo del presente trabajo, es pertinente establecer ese diálogo entre *Tierra mojada* y las tres categorías mencionadas anteriormente para desarrollar este capítulo: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. Esto porque, así como dichas categorías permiten en los estudios decoloniales el análisis del sistema mundo moderno/colonial, considero que también pueden ser utilizadas para analizar una obra que es, precisamente, el reflejo de dicha sociedad.

3.3 Colonialidad del poder: Jesús Espitia, el rostro de la opresión

La figura que encarna el poder en su máxima expresión en *Tierra mojada* es, sin duda, la de Jesús Espitia. A lo largo de los años se ha erigido como amo y señor de la zona y, por lo tanto, hablar de opresión implica necesariamente traer su nombre a la discusión como elemento central. Nació, al igual que la mayoría de los campesinos que están bajo su yugo, en las tierras donde ejerce el domino que ha heredado de sus antepasados: «San Bernardo también era la cuna de Jesús Espitia, cuyo apellido tenía profundas raíces en el pueblo; sus bisabuelos fueron de los primeros que colonizaron sus márgenes» (Zapata, 1947, p. 135). Como se puede evidenciar en estas líneas, el elemento colonial ya aparece relacionado con el apellido Espitia. Sus padres y los padres de sus padres fueron quienes iniciaron el acaparamiento de tierras en el Bajo Sinú adueñándose de lo que podían y heredándole a sus descendientes aquellos terrenos que se irían expandiendo cada vez más a través del despojo violento a los campesinos. Él era el descendiente más destacado de esta cadena de opresores.

Jesús Espitia había podido culminar, a diferencia de los campesinos de la zona, y debido a su condición económica, estudios superiores en la Universidad de Cartagena y gracias a eso su posición de poder no solo se limitaba a lo económico:

> No paraban allí sus conquistas; heredero de tierras y dineros sin cuento, había logrado empinarse hasta el Senado de la República, aunque solo hiciera parte de la anónima delegación de congresistas que afirmaban incondicionalmente las decisiones de sus jefes políticos. Al abrirse las sesiones, allí estaba él, deseoso de contestar "presente", lo más cerca del micrófono; para que su pueblo oyera, aunque fuera de aquel modo, su voz en las Cámaras. (Zapata, 1947, p. 136)

Aunque su palabra no valiera en aquellas instancias burocráticas (tal vez por pertenecer a la periferia), su poder político en San Bernardo era evidente y la ley, como veremos más adelante, era su fiel aliada a la hora de arrebatar a los campesinos sus terrenos. La posición en la que se encontraba le permitía someter a sus disposiciones a los campesinos de la zona pues, aparte del aspecto económico, su influencia en el plano político era de por sí una posición jerárquica de dominación. Estas líneas demuestran no solo el nivel de poder que ostentaba Jesús Espitia sino también la desconexión total con los campesinos y la poca importancia que tenían para él aquellos que solo consideraba como mano de obra para sus cultivos de arroz y votantes manipulables.

Ahora bien, como he manifestado anteriormente, desde los postulados de los estudios decoloniales se establece la raza como elemento central en la jerarquía social: «Quijano establece como primer rasgo de la colonialidad del poder que la idea de 'raza' constituye la base sobre la que se establece el patrón de dominación entre colonizadores y colonizados» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 98). Dicha idea de supremacía del «blanco» sobre los africanos e indígenas fue la base sobre la que se cimentó la dominación desde el periodo de conquista y colonización pero no se terminó con los procesos de

independencia pues esta estructura jerárquica se ha mantenido hasta nuestros días. Este patrón de dominación no solo se evidencia en aquellas personas provenientes de Europa sino también en quienes han sido formados bajo el paradigma eurocéntrico y la población colombiana no ha estado exenta de esto. Paradójicamente, en un país donde el mestizaje racial y cultural del que nos habla Zapata Olivella es tan profundo, la discriminación es el pan de cada día y la raza sigue siendo un elemento constitutivo de la opresión.

Tierra mojada es la prueba fehaciente de hasta dónde puede llegar la colonialidad del poder. Jesús Espitia, aunque afrodescendiente, es quien oprime a los campesinos perpetuando las mismas dinámicas de despojos de tierras que comenzaron con la llegada de los españoles a América. No se reconoce como afrodescendiente sino que hay en él una necesidad constante de negar su procedencia, cosa que es criticada por los campesinos:

> También repudiaban a este su afán de esconder su color negro. Nadie, fuera de él mismo, había extrañado su piel; era hijo de negros y desde niño lo vieron renegrido como carbón. Pero él se preguntaba a diario frente al espejo de dónde y cuándo surgieron el tinte oscuro, los labios gruesos y la nariz chata como almeja. Deseoso de tener descendientes rubios, se había casado con la viuda yanqui. (p. 147)

Hay en él, como podemos evidenciar, un afán de blanqueamiento, una negación constante de sus propias raíces y en ese sentido una alienación hacia lo eurocéntrico. Esta conducta también es trabajada por Zapata Olivella en un escrito llamado *Un extraño bajo mi piel* incluido en el libro de cuentos *¿Quién dio fusil a Oswald?* (1967); este cuenta la historia de Elder, un joven de Estados unidos «Tan oscuro que si tuviera un hijo con una rubia no alcanzaría a ser mulato» (Zapata, 1967, p. 69). Después de una golpiza que le propina un grupo de adolescentes en un acto discriminatorio, su sueño de tener la piel blanca se vuelve realidad sin una explicación aparente. Sin embargo, esta situación lo

llevará a tener una conciencia dividida y comienza una batalla interna entre sentirse un extraño en su propio cuerpo y disfrutar de las ventajas que siempre quiso tener como blanco. Jesús Espitia seguramente no hubiera tenido dicho conflicto; mientras que Elder quería ser blanco por la constante discriminación que padecía, Espitia lo quería porque los repudiaba; siempre concibió a los suyos como inferiores, no solo afrodescendientes sino mestizos en general, que desde la época colonial ocuparon un lugar subalterno frente a los «blancos» de la élite.

Tanto africanos e indígenas como sus descendientes fueron situados en niveles inferiores en la pirámide racial frente a los españoles de «sangre pura»; la clasificación racial donde se establecían ciertos privilegios según el porcentaje de sangre europea que tuviera condenó, y ha condenado, a los mestizos a vivir en la opresión con excepción de una pequeña cantidad que, como Espitia, han logrado erigirse en el poder perpetuando dichas prácticas. Zapata Olivella siempre criticó ese afán de negar la ascendencia indígena y africana que tenemos no solo a nivel racial sino también cultural; incluso sus investigaciones antropológicas, entre las que podemos destacar *El hombre colombiano* (1974), demuestran que el discurso de la sangre pura no es más que una mentira sobre la que se ha cimentado la dominación pues los pueblos americanos, africanos y europeos ya habían vivido procesos de encuentros tanto raciales como culturales antes del periodo de conquista y colonización. También defendía la idea de que Colombia es un país triétnico, es decir, que por nuestras venas corre sangre indígena, africana y europea y por lo tanto la discriminación racial da cuenta de la profunda ignorancia en que vivimos frente a nuestros orígenes. Dicha ceguera ha sido producto de la colonización del poder que mantiene las prácticas coloniales vigentes y *Tierra mojada* es un fiel reflejo de estas.

Jesús Espitia fue formado para replicar el paradigma colonial de la conquista o apropiación de tierras, la explotación de quienes las habitan y la vulneración constante de

derechos de aquellos campesinos mestizos que han sido condenados históricamente a padecer la opresión por sus orígenes «impuros». Es la encarnación del colono europeo. Su posición de poder es innegable en esta novela y, por lo tanto, es contra él que los campesinos de la zona tienen aquel resentimiento imperante. Es él quien ha perpetuado un sistema de esclavitud en sus arrozales pagando miserias a las personas. Bastante razón tiene el maestro Marco Olivares cuando invita al pueblo a alzar sus voces en contra del tirano:

> —¡Hermanos campesinos! ¡Labriegos explotados! ¡Madres sufridas! A ustedes les pregunto: ¿Quién ha robado sus tierras? ¿Quién los hace trabajar como a bestias y los mantiene bajo la explotación? Jesús Espitia, el amo cruel, que roba y deshonra a sus hijas. El verdugo que incendia y destroza los sembrados de ustedes para arruinarlos y convertirlos en sus esclavos. (Zapata, 1947, p. 186)

Marco Olivares siente incluso en estos campesinos el peso de los africanos esclavizados en un pasado con la diferencia que ahora obtenían míseros salarios pero que en su esencia mantienen el mismo sistema opresivo. Despojarlos a la fuerza de sus tierras para luego sumarlos a la gran cantidad de trabajadores esclavizados a su cargo es la estrategia más eficiente con la que Espitia perpetúa su poder. Aquí entran en juego otros mecanismos con los que somete a las personas en manos de dos personajes bastante importantes a la hora de mantener dicha colonialidad del poder: el alcalde y el cura.

Calixto Flores, de nariz aguileña y aspecto rapaz, es la cara visible del Estado en el lugar pero, como suele ser costumbre en la política colombiana, el bienestar del pueblo no está dentro de sus intereses. Es más, ni siquiera se puede decir que su labor como alcalde aluda a un beneficio propio pues no es más que una ficha manipulada por Jesús Espitia: «Aquí, en San Bernardo, mando yo. Por eso lo tengo a usted de alcalde, pero si se siente incompetente, lo hago destituir en el acto.» (Zapata, 1947, p. 184), son las

palabras que le dice en una ocasión, palabras que demuestran quién es el que da las órdenes allí. Tal es el poder de Espitia que puede quitar y poner funcionarios públicos a su antojo. No es raro entonces que el mismo alcalde le rinda pleitesías y genuflexiones cada vez que lo ve y haga su voluntad al pie de la letra. Vale la pena resaltar aquí que también controla las fuerzas policiales del sector. Una vez más, las armas al servicio del tirano. Una muestra de esto es aquella escena donde se presenta en compañía de alguaciles armados ante Gregorio Correa siguiendo las instrucciones del terrateniente:

> El alcalde sacó del bolsillo un papel sellado y estampillado, que en voz alta leyó a los campesinos. Era una orden judicial que notificaba a los sequeños de que desocuparan Los Secos, pues pertenecían a Jesús Espitia, dueño y señor de todas las tierras bajas del Sinú. Advertía la notificación que solo la bondad de él, viéndolos en la miseria, les había permitido morar allí en tranquila paz; pero como viese que no prosperaban por derrochar los dineros de las cosechas en aguardiente, y como había sufrido grandes perjuicios por las inundaciones, se veía en la penosa necesidad de pedirles abandonasen Los Secos, pues iba a tomar posesión de ellos. (Zapata, 1947, p. 237)

Estas líneas hablan por sí solas. Jesús Espitia se erige como amo no solo de las tierras y los campesinos en el Bajo Sinú sino que también tiene de su parte, o más bien controla, el poder del estado; el alcalde está al servicio de los intereses económicos. Incluso tiene la desfachatez de afirmar que todo aquello que habían logrado los campesinos con esas nuevas tierras que se pensaban infértiles era gracias a la benevolencia de Espitia. El opresor se erige y autodenomina como un benefactor. Hasta esos extremos llega la colonización del poder.

Por otro lado aparece la figura del cura Olascuaga, la representación de la iglesia católica en San Bernardo del Viento. A diferencia del alcalde, este es un hombre robusto y de aspecto bonachón, sin embargo, sus prácticas no distan mucho del primero. Su

influencia en la vida cotidiana es total pues el pensamiento mágico-religioso es característico de los campesinos del Bajo Sinú y del Caribe en general. Desde la llegada de Marco Olivares, el cura comenzó a poner a la población en su contra pues vio en él una amenaza hacia el poder de Jesús Espitia e incluso a la fe católica pues sus enseñanzas, además de rebeldes ante la opresión, eran laicas. El púlpito de la iglesia a la que asistían fielmente los creyentes todas las semanas se convirtió en la plataforma desde donde promovió un discurso de satanización del maestro. Pero este no fue el único escenario donde lo hacía; viendo que la cantidad de personas que asistían a sus sermones fue disminuyendo a medida que aumentaban los que asistían a clases en la escuela, el cura se encargó de recorrer los ranchos de aquellos campesinos que nunca antes había tenido la bondad de visitar difundiendo un discurso de desconfianza hacia el maestro. Aunque en el fondo quería excomulgar a aquellos campesinos, no lo hacía porque no quería que las arcas de la iglesia se quedaran sin sus aportes económicos. Recriminaba también a aquellos que habían dejado de hacer donaciones sin importarle que fuera porque Espita les pagaba miserias; de hecho, lo defendía. Uno de estos campesinos incluso se lo manifiesta: «—Y qué llevamos a san Bernardito, si apenas Espitia nos deja lo necesario para no morir de hambre» (Zapata, 1947, p. 194). La respuesta del cura deja entrever su ceguera, más consciente que inconsciente, ante la opresión latente:

> —No digas eso, Simón —regañaba el sacerdote, cambiando el tono—: ¿Cómo te atreves a censurar al bondadoso de Espitia, que da sus tierras para que las cultiven y puedan vivir con su fruto? Claramente se nota que las enseñanzas que el maestro da a tus hijos te han corrompido el corazón. Dios no te perdonará el pecado de enviarlos a la escuela. (Zapata, 1947, p. 194)

Estas palabras dan cuenta de la manipulación de Jesús Espitia con los campesinos y el apoyo que recibe por parte de aquel que debería estar a favor de los oprimidos como

el cura. Incluso pretende con esto desviar el foco del problema culpando a Marco Olivares y sus enseñanzas de las consecuencias espirituales que tendrán. Personas como Jesús Espitia no son mal vistas ante los ojos de su dios pero sí aquellos que no engordan las arcas de la iglesia debido a la opresión que ejerce el terrateniente sobre estos. La acciones y discursos del cura perpetúan entonces la colonialidad del poder en esta novela y actúan en beneficio siempre de Espitia. Como bien lo dice uno de los campesinos, «—Algo grave pasa, cuando el cura y el patrón se han reunido» (Zapata, 1947, p. 185).

Tanto el alcalde Calixto Flores como el cura Olascuaga son simples marionetas que Jesús Espitia usa a su antojo para tener una cierta legalidad y aceptación de sus prácticas coloniales. Ambos le rinden una pleitesía carente de todo criterio ético desde sus sectores específicos. Esta triada del poder (estado, iglesia y empresa privada), cuyos hilos maneja el terrateniente, es la que mantiene vigente la colonialidad de poder en el Bajo Sinú. Que el sector económico sea el que determine los rumbos de la religión y el estado no es nada nuevo, es, de cierta manera, una continuación de las prácticas que comenzaron con la conquista y colonización del continente americano; en otras palabras, el predominio del interés económico sobre las mismas vidas humanas es constitutivo de ese sistema mundo moderno/colonial que inició a finales del siglo XV y que se mantiene hasta nuestros días.

Hasta el momento se ha mostrado esa interseccionalidad entre trabajo y raza propia de la colonialidad del poder. Los campesinos, que son mestizos con ascendencia africana e indígena, han heredado las condiciones de opresión de sus ancestros bajo el yugo de alguien que no se reconoce como afrodescendiente sino que niega sus propias raíces y adquiere el rol del colonizador europeo. En Jesús Espitia se condensa la colonialidad de poder, aquella relación de dominación/explotación que se establece entre el oprimido y el opresor y que es perpetuado gracias a sus influencias en el ámbito político

y religioso de los habitantes en el Bajo Sinú. Este terrateniente se encarga de mantener vivo el legado colonial de la conquista de tierras por medio del despojo violento y la esclavitud (aunque maquillada con salarios paupérrimos) como forma de acumular riquezas. Hablar de colonialidad del poder u opresión en *Tierra mojada* implica traer a colación el nombre de Jesús Espitia. Pero la explotación no es la única forma de relacionamiento entre aquellos que ejercen el poder con los campesinos de la zona. Una tercera línea de clasificación aparte de la raza y el trabajo tiene que ver con el género, que desde el paradigma colonial se entiende como la oposición hombre/mujer y la opresión que se ejerce sobre esta última; sin embargo, esta será desarrollada en el último apartado del presente capítulo. Para comprender más a profundidad esta relación jerárquica es necesario abordar las siguientes categorías que representan dos dimensiones específicas de la colonialidad del poder: colonialidad del saber (dimensión epistemológica) y colonialidad del ser (dimensión ontológica).

3.4 Colonialidad del saber: la brecha epistemológica del campesino iletrado

A mi modo de ver, la colonialidad del saber es la que menos evidente se hace en *Tierra mojada*. Esto puede deberse a que tanto los oprimidos como los opresores han crecido en un mismo entorno cultural; el pensamiento mágico-religioso, por ejemplo, hace parte de las formas de concepción del mundo de ambos extremos. Claro, podríamos decir que el catolicismo como sistema de creencias de esta región es traída por los colonizadores al territorio y en ese sentido ya hay una colonización del saber, sin embargo, esta no supone un conflicto interno entre Jesús Espitia o alguno de sus esbirros y los campesinos. Aunque encontramos frases como «mientras tú confías en Dios, yo confío en mis fuerzas» (Zapata, 1947, p. 129), pronunciadas por el terrateniente a Gregorio Correa, estas no implican un ataque a dichas creencias sino que pretenden ratificar una posición de dominio frente al campesino. No hay tampoco un menosprecio

hacia las costumbres o prácticas que realiza la población de San Bernardo del Viento pues son características del pueblo en general. Lo que sí se evidencia allí es la enorme brecha que existe entre los letrados como Espitia, el alcalde y el cura y gran parte de los campesinos que son analfabetas.

El acceso a la educación, incluso en los niveles básicos, es un lujo al que no todas las personas en San Bernardo y alrededores han logrado acceder. La acuciante necesidad de tener lo necesario para subsistir lleva a los y las campesinas a dedicarse a la agricultura desde edades muy tempranas. La difícil situación que viven los habitantes de estas tierras los ha obligado a decidir entre asistir a la escuela o trabajar para poder tener un alimento diario. Esta situación, por supuesto, es diferente a la de personas como Jesús Espitia que incluso pudo cursar el pregrado en la Universidad de Cartagena debido a que sus medios económicos se lo permitieron. También habría que agregar el hecho de que el alcalde no se preocupara por mejorar la situación del sector educativo pues esto no beneficiaba en absoluto a su patrón. Las condiciones en que Marco Olivares encontró la escuela cuando llegó al pueblo designado como nuevo docente lo dicen todo:

> Quedó atónito al mirar la casa en donde funcionaba la escuela. Las paredes, de boñiga y bahareque, como le hubiera anunciado Azael, estaban en lamentable estado. En el interior, los bancos y tableros lucían el abandono y la ausencia de las manos infantiles sobre el polvo y la telaraña que cubrían los muebles. Las lluvias habían penetrado por el caballete y desteñido las pizarras. (Zapata, 1947, pp. 149-150)

Este total descuido de la casa que hacía las veces de plantel educativo son un reflejo de la poca atención que se le brinda a la educación. ¡Ojalá esta fuera una realidad exclusiva del mundo ficcional! Incluso algunos campesinos creían que la escuela no haría más que convertirlos en indiferentes ante sus padecimientos pues personas letradas como Jesús Espitia o el alcalde Flores eran quienes los mantenían bajo su yugo. Hay en el

imaginario sobre el letrado, una especie de barrera que lo desconecta de su propia realidad; incluso Gregorio se lo manifiesta a su hijo José Darío: «—A veces pienso que es mejor no mandar los hijos al colegio —continuó Correa—, pues cuando se hacen letrados ya no quieren volver al campo» (Zapata, 1947, p. 47). Hay en estas palabras un sentimiento de orfandad frente al proceso educativo que desde su visión solo conlleva al olvido de las raíces, a la creación de una brecha cada vez más grande como si el ser letrado implicara pasarse al lado del opresor o simplemente desentenderse de sus orígenes campesinos y esto ha sido causado precisamente por aquellos que usan dicho conocimiento con fines coloniales.

Estas concepciones sobre lo que implica el proceso escolar, que aquí se ejemplifica con la alfabetización, tienen su origen precisamente en las huellas que han dejado los opresores sobre los iletrados. Estos, en *Tierra mojada*, se han erigido como superiores por el simple hecho de haber adquirido el código escrito de la misma lengua que hablan ambos extremos. La palabra solo tiene valor aquí si aparece sobre el papel, al menos desde la visión colonial de Espitia. Con el proceso de colonización también se comenzó a perpetuar la supremacía del texto sobre la palabra hablada; es desde esta visión eurocéntrica que se establece una colonialidad del saber. El saber del lenguaje escrito comenzó a erigirse sobre el hablado en una relación vertical donde el primero era característico de Jesús Espitia y el segundo de la gran mayoría de campesinos bajo su yugo. Incluso el ser analfabeta tenía una connotación negativa desde la visión colonial pues se asociaba con la poca capacidad intelectual. Esto se puede evidenciar con la sorpresa que tuvo Espitia al escuchar las palabras coherentes de Azael Montes quien tomó la vocería por sus compañeros:

> Espitia tuvo paciencia para escuchar aquellas palabras por la sorpresa que le produjera el buen castellano y la respuesta razonada. Nunca pensó que aquel joven de pantalones

> remendados, con camisa sin almidonar y albarcas, le hablara de tal manera. Lo miró de arriba abajo y trató de reconocerlo. No le cabía duda, ese era el hijo de Ezequiel Montes. ¿Pero dónde y cuándo aprendió a expresarse? Recordaba que meses antes, cuando fuera uno de sus peones, apenas podía reclamar su ración de arroz, plátano y yuca, como parte del jornal. (Zapata, 1947, p. 208)

El imaginario que tiene Espitia sobre este hombre es solo el reflejo de lo que piensa de los campesinos iletrados en general: que son seres incapaces de establecer una conversación como igual con él pues muchos no han pasado por la escuela y los ve simplemente como una mano de obra. Piensa el terrateniente que por no poseer el código escrito del castellano los campesinos no son más que seres inferiores a él también en un plano epistemológico, es decir, perpetúa una colonialidad del saber.

Pero esta forma de dominación no termina allí pues las leyes, como mencionaba anteriormente, son un elemento fundamental en los despojos de tierras con los que Jesús Espitia aumenta día a día sus posesiones. El texto escrito adquiere más valor que la palabra hablada y más cuando proviene de quien ejerce el poder; este se convierte en la fórmula perfecta para legalizar aquel desplazamiento forzado que padecían los campesinos. Las tierras que habían sido heredadas de sus ancestros fueron devoradas por el terrateniente que con escrituras falsas reclamaba indiscriminadamente su derecho a tenerlas. A diferencia de los campesinos, Espitia nunca se conformó con los terrenos que heredó de su familia y se encargó de expandir sus latifundios. Replicaba así el proceso de conquista y colonización de América donde los españoles iban aumentando cada vez más sus dominios y que de igual forma usaron la escritura como medio para legalizar la apropiación de las tierras. A través de la *Bula Intercaetera*, el papa Alejandro VI obsequió en 1493 a los reyes católicos los territorios a los que Cristóbal Colón había llegado un año atrás. Ahora sucedía lo mismo pues, con ayuda del alcalde y la bendición de del cura,

Espitia reclamaba como suyas las tierras de los campesinos por medio de documentos oficiales; una vez más eran desplazados por el colono: «El papeleo y las leguleyadas eran un sepulcro profundo y tortuoso en el que se sepultaban las causas justas» (Zapata, 1947, p. 264).

Este pensamiento de supremacía sobre los analfabetas crea una brecha epistemológica donde cualquiera que la cruce es inmediatamente rechazado por el simple hecho de provenir del sector oprimido. Esto quiere decir que incluso aquellos que sí sabían leer, sobre todo la generación de José Darío que pudo asistir a las clases del profesor Olivares e incluso algunos adultos que aprendieron en la Casa del Campesino también eran rechazados cuando se medían como iguales en el campo de las leyes, algo que Espitia nunca se imaginó que pasaría y que supuso una afrenta contra él:

> —¡Venirme a mí con contrato! —exclamó Espitia, al oír lo que le decía Morelos—. ¿Qué es lo que se ha imaginado ese maestrico de escuela? ¡Conque pretende comunizar a mis peones? ¡Ya verá quién sabe de leyes y quién manda aquí! ¡Anda —dijo al capataz—, tráeme el sombrero, que ahora mismo voy a someter a esos levantiscos! (Zapata, 1947, p. 207)

El terrateniente no pudo aceptar el hecho de que hubiera un sector letrado cada vez más amplio dentro de los campesinos y que estos quisieran reclamar sus derechos a través de los mismos mecanismos que él había usado para someterlos, es decir, el código escrito específicamente en el terreno de las leyes. Su respuesta, como era de suponer, fue la de invalidar dichos reclamos y buscar campesinos en sitios aledaños que no se hubieran sindicalizado para exigir un pago justo por la jornada laboral. Más adelante podremos saber si esto dio o no resultado. Lo que sí queda claro aquí es que hay un desconocimiento del otro en un plano epistemológico; se perpetúa una inferiorización del campesino debido a la poca o nula formación académica que posee y sobre todo el hecho de que no

sepan leer ni escribir, cosa que aprovechan desde el campo de las leyes para mantener dicha opresión. Al igual que los colonizadores que negaban todo conocimiento que viniera de pueblos indígenas o africanos, Jesús Espitia invalidaba aquellas apuestas jurídicas que provenían de los campesinos iletrados pues suponían un desestabilización de su régimen de poder.

3.5 Colonialidad del ser: campesinos, los condenados de la tierra

Finalmente está la colonialidad del ser, la dimensión de la colonialidad del poder que se da en el plano ontológico, es decir, «la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 156). Esta experiencia vivida es la que determina el ser independientemente de si es opresor u oprimido, ambas caras del proceso colonial se ven involucradas allí. En este orden de ideas se configuran dos subjetividades: por un lado, los oprimidos son inferiorizados, invisibilizados o deshumanizados mientras que los opresores se erigen como superiores, como el arquetipo de ser humano que no concibe al otro como un igual.

La deshumanización en *Tierra mojada* es evidente. Las condiciones de pobreza y miseria a la que han sido condenados los campesinos después de años y años de abusos han llevado sus existencias al borde del colapso. Un primer ejemplo lo podemos encontrar con Rosaura, la hija de Gregorio y Estebana que para cuando comienza la novela tiene apenas cinco años de edad y que lleva a cuestas el paludismo, también conocido como la malaria. El ambiente cenagoso en el que habitan los personajes de la novela es propicio para que los mosquitos que transmiten dicha enfermedad tengan un ambiente adecuado para su reproducción y por lo tanto los pobladores se ven constantemente acuciados por estos. Las fiebres permanentes que padece Rosaura durante toda la novela podrían curarse

con el tratamiento médico adecuado, pero los campesinos empobrecidos a lo largo de los años tienen que decidir entre comer y comprar medicina. Esta es la enfermedad social a la que Manuel Zapata Olivella se refería cuando decidió comenzar su vagabundaje, una enfermedad que podría evitarse solo mejorando las condiciones en que viven las personas. Ejemplos como esto lo encontramos también en novelas posteriores como *Chambacú, corral de negros* (1962) donde un boxeador oriundo de allí se desplomó en el ring de pelea y duró algunas horas inconsciente sin que las personas supieran qué tenía; solo con ver al joven, el doctor pudo dar su diagnóstico: lo que necesitaba era comer. Ambos ejemplos dan cuenta de una sociedad que ha sido empobrecida a tal punto que las personas no poseen los recursos para suplir tan siquiera sus necesidades básicas adecuadamente.

El paludismo no solo se manifestaba en Rosaura; algunos campesinos en la comunidad de Los Secos también sucumbieron ante las fiebres mortales que seguramente habrían podido ser controladas si tuvieran al alcance los medios económicos para contrarrestarlas. La deshumanización de los campesinos por parte de Jesús Espitia y el resto de personas que los oprimen siguiendo sus órdenes es bastante notoria; los conciben como simples máquinas de producción, manos de obra que solo tienen en cuenta mientras estén generando riquezas en los arrozales. Cuando Espitia, viendo con preocupación que cada vez había menos campesinos dispuestos a trabajar en sus tierras, recorre sus cultivos para evitar que sigan desertando ocurre una de las escenas más crudas de la novela:

> Al paso del gamonal, uno de ellos cayó, sin poder resistir por más tiempo los latigazos de la fiebre. Varios de sus compañeros se precipitaron sobre el caído y trataron de levantarlo; pero Morelos bajó con rapidez del caballo y les gritó:
>
> —¡A trabajar, flojos! Necesitamos recoger el arroz antes de que el agua lo arruine todo. (Zapata, 1947, p. 233)

No se especifica si el hombre muere o no, pero es importante resaltar la poca o nula importancia que le da Espitia a sus trabajadores. El gamonal, adivinando los designios de su patrón, no le brindó la menor importancia al estado de salud de aquel hombre y además impidió que fuera ayudado por sus compañeros. Dicho trato no tiene diferencia alguna con el que era dado a los africanos y sus descendientes en el periodo de la esclavitud. Esto se debe a que, como se ha planteado desde los estudios decoloniales, los pensamientos y prácticas coloniales aún se mantienen en la actualidad y esta escena es una muestra de ello.

Desde este pensamiento colonial la vida inferiorizada del otro no importa, solo se considera una pérdida en tanto es una mano de obra menos para trabajar y la conversación que le sigue a esta lo demuestra. Con la mayor naturalidad del mundo Espitia pregunta a su gamonal Félix Morelos cuántos peones han muerto (nótese que habla de peones y no personas, seres humanos), a lo que este le responde con la misma actitud indolente: «—Desde que comenzó la mortandad han caído ocho. La maldita quinina ya no les hace efecto. Si continúa la epidemia no habrá quien corte el grano» (Zapata, 1947, p. 233). Estas líneas son bastante dicientes. Está claro que lo único que les importa es tener los suficientes peones para no perder los cultivos de arroz que se están madurando y que pronto se pudrirán, pero son elementos reemplazables para Espitia, solo bastaría con poner a otra persona en su lugar y el problema estaría solucionado, la vida de sus trabajadores no vale nada. Así las cosas, «la inferiorización del subalternizado colonial, que en su punto extremo aparece como deshumanización, es una de las características de la colonialidad del ser» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 158). Los campesinos se convierten a los ojos del terrateniente en simple mano de obra prescindible

Esto nos lleva a otra de las características de la colonialidad del ser y que es tomada de Franz Fanon por Maldonado-Torres en su trabajo filosófico: «el condenado

(damné) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria» (Maldonado-Torres, 2007, p. 148). Aunque con los condenados Fanon se centra en los africanos cuyas existencias han sido ultrajadas históricamente, Maldonado-Torres lo asimila en general con las personas que han vivido bajo la opresión desde la época colonial como afrodescendientes e indígenas en América. En este sentido, y teniendo en cuenta que hay una colonialidad del poder imperante en la novela, el campesino se convierte el condenado de la tierra, aquel ser que se enfrenta diariamente a la finitud de la vida, es decir, a la muerte.

La muerte es la negación total de la vida, de la existencia, por lo menos en el plano terrenal, y el campesino debe enfrentarla día a día. No perecer es su lucha diaria. En el sistema de explotación que ha consolidado Jesús Espitia el trabajo diario es lo que permite a las personas bajo su mando llevar alimento a sus hogares. Incluso el hecho de trabajar en aquellas condiciones de explotación y la poca paga que reciben a cambio significa arriesgar su propia salud y hasta la vida, el ejemplo lo acabamos de ver con el hombre que cae vencido por la fiebre porque seguramente no puede darse el lujo de no trabajar. No se permiten tampoco pensar en lo que harán a largo plazo pues la preocupación es siempre por el presente; incluso Gregorio, quien nunca trabajó para Espitia pero fue despojado de sus tierras por él, mantiene vivas dichas preocupaciones: «Para Correa cada cosa debía hacerse a su tiempo y procurar que lo primordial —en su vida campesina lo primordial era lo inmediato— se hiciera primero, que ya luego se arreglarían las demás cosas» (Zapata, 1947, p. 41). Con «lo primordial», Zapata Olivella se refiere a la necesidad de buscar un sitio firme a orillas del río donde pasar la noche mientras a su hija se le calmaba la fiebre pues ese mismo día por la mañana habían salido de su casa desplazados por Jesús Espitia. La preocupación de Gregorio era precisamente que su hija sobreviviera aquella noche para poder seguir buscando al otro día un sitio donde

recomenzar sus vidas. Este es el diario vivir de los campesinos en San Bernardo del Viento y sus alrededores, un encuentro cara a cara constante con la muerte, una lucha diaria por sobrevivir en un mundo que lo ha negado como ser humano, que día a día trata de mermar su ser, de acabar su existencia.

La experiencia vivida en este entorno colonial significa no solo una configuración del ser oprimido sino también del opresor. Jesús Espitia se convierte en el fiel retrato del *ego conquiro* que plantea Dussel, es decir, el hombre imperial o yo conquistador que pasa por encima de la otra persona pues no los ve como iguales, duda de su humanidad y en ese sentido se posiciona en la parte superior de la jerarquía del poder. Se autoproclama como ser humano mientras que el oprimido no lo es. Esta división tajante del ser y el no ser crea lo que Maldonado-Torres define como la diferencia ontológica colonial, el surgimiento de dos subjetividades totalmente opuestas donde una de ellas es la dominante y la otra la dominada. Allí la raza juega un papel fundamental como ha quedado evidenciado en el apartado sobre la colonialidad del poder; pero aunque es Espitia el máximo exponente de ese yo conquistador, las barreras que se comenzaron a establecer entre el ser blanco y el «no-ser» negro, se ejemplifican de mejor forma con su hijastro, el Mono Espitia.

Hijo de una viuda yanqui con la que Jesús Espitia se casó, el Mono era blanco. Debido a la infertilidad causada durante el primer matrimonio, el deseo del terrateniente de tener un hijo propio que fuera rubio y lo más blanco posible se vio frustrado. Tuvo que aceptar el mal negocio que supuso casarse con aquella mujer que jamás podría llevar en el vientre su sangre y le dio su apellido a aquel niño que se convertiría en el primer Espitia blanco de la región. El joven en un principio intentó acercarse a los campesinos con buenas intenciones pues quería empaparse un poco más de su mundo, pero el constante rechazo de estos y el cada vez mayor apoyo de Jesús Espitia lo fueron transformando en

un adepto más del poder. A medida que iba creciendo replicaba las conductas opresivas de su padre adoptivo y pronto se convirtió en su mano derecha; con el Mono Espitia el régimen de poder instaurado por su padrastro estaba asegurada para la siguiente generación.

Los campesinos lo veían con desprecio pero las razones iban más allá del apellido que llevaba a cuestas y es precisamente Marco Olivares quien lo comprende plenamente. Cuando estaba en la embarcación hacia San Bernardo del Viento para iniciar sus labores como docente vio cómo unos marineros, afrodescendientes como él, tomaron actitudes hostiles hacia el Mono Espitia cuando este quiso unírseles en la pesca; cada quién retomó sus actividades regulares ante su presencia y el ambiente festivo se disipó de un momento a otro como si una mala noticia hubiera llegado de súbito. Olivares se sintió intrigado ante tal actitud hacia el joven que solo quería compartir un rato agradable con ellos al igual que lo acababa de hacer él y por eso dijo a uno de los hombres: «—No me explico por qué terminaron la pesca; el Mono solo quería probar suerte, como lo hice yo antes» (Zapata, 1947, p. 146). La respuesta del marinero y posterior reflexión del maestro dan cuenta de aquella barrera que separaba a las personas como el Mono del resto del pueblo:

> —Hay mucha diferencia entre usted y ese vergajo. Aunque usted sea letrado, es de los nuestros; pero ese es de otra laya y no nos cala.
>
> Olivares se dio por entendido. Algo más que el dinero y la posición social separaba al Mono Espitia de la tripulación, ese algo era su raza. (Zapata, 1947, p. 146)

La raza, aquel criterio de clasificación bajo el cual los europeos se erigieron como superiores frente a los indígenas o africanos aún se mantenía vigente como una barrera impenetrable que dividía a los seres humanos (y lo sigue haciendo, de hecho). Las heridas de los procesos de esclavización son presentadas en *Tierra mojada* como fundamentales para comprender el problema de la opresión, algo en total concordancia con los

postulados de los estudios decoloniales sobre la génesis del sistema mundo moderno/colonial. La colonialidad del ser no solo configura entonces la subjetividad del oprimido sino también la del opresor y se crea esa diferencia ontológica colonial. Mientras que el primero se constituye como un ser subalternizado, invisibilizado, marginado, el segundo se erige como un yo conquistador, superior a aquellos bajo su dominio y en el medio hay un muro que impide que ambos se encuentren como iguales. Eso es lo que produce la colonialidad del ser.

Por último, pero no menos importante en esta dimensión de la colonialidad del poder, se encuentra una de las formas de dominación que se establece con base en el género: la violación corporal sobre el ser femenino. Esto se da porque

> La mujer negra, a su vez, es vista como un objeto sexual siempre listo de antemano a la mirada violadora del blanco, y como fundamentalmente promiscua. La mujer negra es vista como un ser altamente erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. (Maldonado-Torres, 2007, p. 148)

Esto quiere decir que mientras que el hombre africano o afrodescendiente desde el periodo de conquista y colonización es esclavizado con fines de condenarlo a los trabajos forzados como construcción de murallas, minería o agricultura, la mujer era esclavizada, entre otras cosas, en un ámbito sexual por parte de los hombres blancos. El periodo de esclavitud terminó, pero debido a la perpetuación del paradigma colonial dichas representaciones sobre el cuerpo femenino siguen vigentes y no solo se limitan a la mujer negra pues, como podemos evidenciar en *Tierra mojada*, incluye a las mujeres campesinas en general. En el caso de la novela, que a su vez es reflejo de la sociedad misma, el dominio sexual del hombre sobre la mujer hace parte del diario vivir de las personas en San Bernardo y sus alrededores. Esta forma de colonialidad del ser no es exclusiva de Jesús Espitia aunque este sí hace parte de la lista de los opresores que la

mantienen vigente. Uno de los que podríamos mencionar aquí es a Rafael Castañeda cuyo poder en Moñitos era equivalente al de Jesús Espitia en San Bernardo del Viento y de quien Zapata Olivella cuenta lo siguiente:

> Se contaban más de una docena de mujeres como sus concubinas en Moñitos y en los poblados vecinos a lo largo de la costa. Todas ellas habían sido tomadas en una hora de embriaguez o por el solo prurito de humillar el orgullo de algún marido que se incomodaba por sus arbitrariedades. Los padres callaban impotentes cuando las hijas volvían al hogar después de sufrir la deshonra a manos del gamonal en la playa o entre los icacales. (Zapata, 1947, p. 121).

Las mujeres eran para él un simple objeto que utilizaba a su antojo violentándolas sexualmente como forma de mostrar su poderío. Unas veces lo hacía simplemente porque fijaba sus ojos rapaces en ellas y otras porque quería ofender a algún marido rebelde con la «deshonra» de la amada. Esta era la forma de deshumanizar a las mujeres, de vulnerarlas corporalmente y ante lo cual no podían hacer mucho las demás personas pues todo aquel que le recriminaba ponía en riesgo su vida. Tal fue el caso de Emilio Vásquez, un hombre que fue, machete en mano, a vengar a su esposa ultrajada por Castañeda y en respuesta recibió un disparo en el pecho que le causó la muerte. Pero su régimen de terror no duró mucho más pues El Culebro, un hombre cuya hermana se había convertido en la víctima más reciente de este abusador, acabó con su vida. Aunque la deformidad de sus piernas le impedía caminar sin la ayuda de un bastón, esto no fue limitante para que se fuera a enfrentar con Castañeda luego de que su hermana regresara a la casa y le contara los vejámenes a los que fue sometida. Aunque estaba en desventaja frente al hombre armado, el enfrentamiento termina con la muerte del terrateniente.

Pero este trato hacia la mujer no siempre fue debido a raptos por parte de aquellos que oprimían al pueblo pues también existía como práctica cultural la venta de las

mismas. Muy al estilo de la época colonial donde se subastaba al mejor postor a seres humanos para su esclavización, algunos padres acostumbraban a vender a sus hijas en matrimonio a personas prominentes de la región. Tal es el caso de María Teresa, una joven mulata a la que su padre negoció con el Mono Espitia quien desde mucho tiempo atrás ya la deseaba. Afortunadamente, el mismo día que iba a ser entregada es rescatada por José Darío, con quien tenía un romance, el maestro Marco Olivares y un grupo de amigos cercanos. El mono, herido en su ego de opresor, consiguió venganza ante tal ofensa un día que María Teresa cruzó a sus terrenos para recoger mangos con Juancho, uno de los niños que habitaban en Los Secos. El Mono en compañía de Félix Morelos se abalanzaron sobre la joven y el niño respectivamente y mientras el gamonal amarraba en un árbol a Juancho, el Mono sometía a María Teresa; la tiró al piso y comenzó a morder sus labios y senos y cuando se dio cuenta que no se doblegaría ante sus designios decidió golpearla en el rostro dejándola inconsciente; finalmente, abusó sexualmente de ella.

La deshumanización aquí es tal que además de ser considerada como inferior hay una cosificación de la mujer en el sentido de que se concibe como un objeto cuyo fin es satisfacer el deseo sexual del hombre. Las secuelas que dejan este tipo de vulneraciones sobre el ser van desde lo físico (convulsiones que sufrió esa misma noche o laceraciones en diferentes partes del cuerpo producidas por la violación) hasta lo psíquico (pensamientos suicidas que no se consumaron debido a que suponía un pecado dentro de la fe católica). A esto hay que sumarle que a partir de aquel día su vida no fue la misma pues producto de la violación quedó embarazada y no fue hasta que surgió de sus entrañas un niño blanco que José Darío se enteró de lo que había pasado a su esposa. De esta situación se derivan acontecimientos trágicos en la novela que no mencionaré en la presente monografía; una vez más, reafirmo la invitación a leerla.

Queda claro entonces que el panorama para los campesinos y campesinas en *Tierra mojada* es crítico; viven bajo un paradigma que podríamos llamar moderno/colonial pues en él se perpetúan aquellas dinámicas de dominación que iniciaron en el periodo de conquista y colonización de América. Jesús Espitia, un terrateniente déspota, se ha encargado de instaurar en San Bernardo del Viento un régimen de poder nefasto donde se aprovecha de sus habitantes. Se puede afirmar que existe allí una colonialidad de poder en tanto la relación de dominación/explotación que allí se presenta está cimentada sobre la idea de la raza. Aunque Espitia es afrodescendiente, niega sus raíces en un afán de blanqueamiento pues piensa que aquellos campesinos (con ascendencia africana e indígena) están en un lugar inferior a él. Replica las prácticas de los colonos que llegaron a América asesinando a los pueblos originarios, quitándoles sus tierras y sometiéndolos, junto con los africanos, a un régimen de esclavitud y servidumbre. Él es resultado y a la vez perpetuador de aquella relación vertical de dominación que no se fue con el proceso de independencia de España sino que permanece hasta nuestros días.

Esta colonialidad del poder que ha instaurado Jesús Espitia tiene dos dimensiones específicas: una epistemológica (colonialidad del saber) y una ontológica (colonialidad del ser). La primera categoría es evidenciada en la barrera que se ha creado entre los iletrados (la mayoría de los campesinos) y los letrados (personas como Espitia que incluso estuvo en Universidad) que usan dichos conocimientos para, desde el ámbito de las leyes, perpetuar la opresión por medio del «destierro legal». La concepción de Espitia sobre los campesinos es que son ignorantes en tanto no han adquirido el código escrito y por lo tanto su conocimiento es inferior. La segunda categoría es evidenciada en la misma experiencia vivida tanto de oprimidos como de opresores. Por un lado, los oprimidos han sido despojados de su condición humana, inferiorizados y marginados a través de años y

años de vulneración; los opresores, en cambio, se han erigido como superiores, como dueños de la vida de aquellos a quienes someten; su yo imperial o yo conquistador los ha instaurado como amos y señores de otras existencias. Los campesinos se convierten en los condenados de la tierra que tienen que afrontar diariamente la finitud de sus vidas y la vulneración de sus derechos fundamentales. Morir de hambre, de exceso de trabajo, de fiebres que podrían evitar con medicinas que no tienen los medios para comprar, asesinados por no abandonar sus tierras o la mujer violentada sexualmente porque así lo decide quien representa el poder se convierten en los miedos constantes que deben afrontar hombres y mujeres diariamente en *Tierra mojada*.

El panorama parece bastante desalentador hasta el momento. Manuel Zapata Olivella refleja en esta novela una realidad social como lo es el despojo de tierras y el desplazamiento forzado que aún hoy día siguen vigentes como grandes problemáticas en el territorio colombiano. Pero no todo es negativo. Los primeros españoles que arremetieron contra los pueblos nativos en América se encontraron con las flechas letales de los Caribes y los primeros africanos esclavizados fueron traídos encadenados; esto quiere decir una cosa: la resistencia ha existido a la par de la opresión. Zapata Olivella, conocedor de las luchas de nuestros ancestros era capaz de ver también que su legado aún seguía, y sigue, vigente; los campesinos no solo heredaron la sangre de africanos e indígenas, y con ella su cultura, sino también su rebeldía. Es por esto que el siguiente capítulo, vital en esta monografía, se enfoca ya no en la opresión evidente en *Tierra mojada* sino en la resistencia de los campesinos frente a este paradigma colonial y la relación que tienen la música, la danza y la oralidad en esta; esto es, la opción decolonial que magistralmente nos muestra Zapata Olivella por medio del legado cultural propio del Caribe colombiano.

4. MÚSICA, DANZA Y ORALIDAD: RESISTENCIA CAMPESINA EN EL CARIBE COLOMBIANO

Manuel Zapata Olivella fue un pensador decolonial y *Tierra mojada*, su primera obra, da cuenta de ello. En ella no solo se encarga de hacer una denuncia de la opresión vivida por los campesinos en el Bajo Sinú producto de un paradigma colonial que sigue vigente sino que también plantea unas formas de resistencia que surgen como su contrapartida, es decir, visibiliza las luchas reivindicativas propias del pensamiento decolonial. Así, temas como la inferiorización, marginación o invisivilización del ser humano, la negación histórica del africano, el indígena y sus descendientes, la visibilización del legado ancestral, entre otros temas analizados por los estudios decoloniales que han tenido su auge desde finales del siglo XX ya eran planteados por Zapata Olivella en 1947. Esta obra marca el inicio de una vida encaminada a la reivindicación del oprimido donde la literatura jugó un papel fundamental:

> Desde su obra el pensamiento de-post-colonial tendrá que llamarle "compañero de viaje", de des-alienaciones históricas y des-enajenaciones sociales. Esta misma corriente tendrá que volver a él porque muchas de sus ideas, lenguajes, discursos y conceptualizaciones ya habían sido estudiadas por él. Nos referimos a cuestiones como: la etnicidad, la conciencia intelectual afro diaspórica, la africanitud como legado cultural, la conexión del Atlántico con el pacífico, la dicotomía y unidad entre identidad y diversidad, la ocultación - subvalorización de la historia de África y su acervo cultural a la humanidad y a los genes mestizos, la invisibilidad en la universidad de los escritores y pensadores de ascendencia africana, el nacionalismo literario, la novela colonizada y las prácticas seudo racistas de gran parte de la academia latinoamericana que ha hecho a un lado el aporte afrodescendiente y de la africanía a las ciencias generales del hombre. (Mina, 2016, pp. 24-25)

El pensamiento decolonial en Colombia no escapa entonces del mundo literario. *Tierra mojada*, novela que inaugura una trayectoria literaria que aborda los temas centrales que menciona Mina, es un ejemplo claro de una literatura comprometida con una realidad social donde se vulneran los derechos fundamentales y que tristemente es el diario vivir de muchos colombianos y colombianas que, como los campesinos en el Bajo Sinú, se convierten en víctimas del paradigma colonial opresivo. Pero como contrapartida de la colonialidad siempre ha existido la decolonialidad y, por lo tanto, sus voces se alzan con una consigna heredada de sus ancestros: ¡Libertad!

Desde las primeras páginas de *Tierra mojada* la oposición al tirano toma protagonismo. Moncho, el perro de Gregorio Correa y su familia, es el primero en darse cuenta de los hombres que irrumpen en los cultivos con el fin de destruirlos. El narrador omnisciente de la novela nos permite adentrarnos en la mente del animal que, preocupado por las amenazas que habían recibido en días anteriores sus dueños, estaba alerta. Tomó la decisión de acercarse para ver mejor lo que sucedía y cuando cayó en la cuenta de lo que pasaba se devolvió para a avisar a la familia pero no quería ladrar para no alertar a los intrusos así que comenzó a arañar la puerta. No tener la capacidad de hablar hizo que fuera reprendido por estar molestando cuando intentaban conciliar el sueño. Resignado, se devolvió a los arrozales para hacer frente a los hombres y aunque tuvo miedo decidió atacar a Félix Morelos mordiéndolo en la pierna y cuando lo soltó comenzó a ladrar con todas sus fuerzas para avisar a Gregorio. Es allí cuando sus secuaces comienzan a alentar a las reses con guapirreos para que se abalanzaran sobre los cultivos y, producto de la estampida, Moncho es lanzado por los aires de una cornada que le abre el vientre. Herido de gravedad vuelve a la casa donde, producto del alboroto, Gregorio ya salía escopeta en mano para defender sus terrenos. La valentía de este perro es la primera evidencia de la

lucha contra el opresor pues comprende con total claridad que se está cometiendo una injusticia.

Gracias a los disparos, Félix Morelos y sus secuaces se vieron obligados a huir del sitio. Gregorio Correa, quien salió en defensa de su tierra en una muestra también de rebeldía, vio con tristeza que el daño había sido consumado y sus cultivos estaban destruidos. Esto solo le dejaba dos caminos: irse del lugar pues seguramente el siguiente atentado iría en contra de su vida o la de su familia o pedir a Jesús Espitia que le permitiera trabajar de nuevo aquellas tierras que ahora reclamaría como suyas y unirse a la enorme lista de campesinos bajo su mando. Sin embargo, para él solo había una opción, buscar otras tierras donde probar suerte pues de ninguna manera viviría la opresión que padecían sus coterráneos. Las palabras que dice al Currao cuando este intenta convencerlo de que va a pasarlo mal si decide probar suerte en Los Secos son muestra del alma indómita del campesino:

> Por muy mal que me vaya es mejor ser libre que esclavo, que no son otra cosa los que se entregan a Espitia como animales de carga. ¡No, Currao, perdone que lo tutee, yo viviré fregado, pero libre, me asusta la esclavitud! (Zapata, 1947, p. 52)

Estas palabras muestran cómo el legado de rebeldía de los ancestros africanos e indígenas se mantenía vigente en la mente del campesino. Aunque no todos alzaran su voz en un comienzo pues era tal la dominación y el empobrecimiento al que Jesús Espitia los había sometido a lo largo de los años sin dejarles otra opción que estar bajo sus servicios, la semilla de la libertad iría germinando poco a poco en ellos. Aquí está, pues, la esencia del discurso de Zapata Olivella: «denunciar la humillación, pero también plantear una opción de dignidad» (Garcés, 2020, p. 23). Esta se nutriría, por supuesto, de las enseñanzas del maestro Olivares quien tuvo un rol protagónico en estas luchas desde

el momento que llega a San Bernardo del Viento, pero también del mismo acervo cultural heredado de sus ancestros que los procesos coloniales no pudieron eliminar.

En una entrevista con Yvonne Captain-Hidalgo a inicios de 1980, haciendo referencia a la lucha de los oprimidos contra la miseria, el hambre, la explotación, etc., Zapata Olivella afirma que: «Nuestros pueblos luchan contra todas estas cosas. Mueren en el combate tratando de sobrevivir pero nunca les faltan, en medio de esa lucha, en el dolor de esas circunstancias tremendas, la sonrisa, el poder creador, la vena imaginativa» (Zapata Olivella, 1985, p. 29). De hecho, y es lo que pretendo demostrar en el presente trabajo, manifestaciones culturales como la música, la danza y la oralidad presentes en *Tierra mojada* son formas de resistencia por sí mismas.

Manuel Zapata Olivella desde muy joven se interesó por aquel crisol cultural que es el Caribe colombiano. Indígenas, africanos y europeos confluyeron allí producto de la invasión al territorio americano y la esclavización de personas que llevaron a cabo estos últimos. Hubo allí un proceso de mestizaje no solo racial sino también cultural rico en manifestaciones de todo tipo y de las cuales Zapata Olivella tuvo un acercamiento de primera mano pues fue el contexto en el que creció. Su labor como antropólogo lo llevó a investigar la célula cultural de diferentes regiones de Colombia pero sobre todo del Pacífico y el Caribe: «Manuel había descubierto otra pasión estética: el folclor, el arte popular, la música y las danzas del Caribe, la expresión lírica del ancestro afroamericano» (Díaz Granados, 2002, p. 26). Producto de esta pasión por conocer surgieron numerosos aportes en el mundo de las letras; libros como *El hombre colombiano* (1974) o las decenas de artículos y ensayos que publicó a lo largo de su vida, algunos compilados por el profesor Alfonso Múnera en *Por los senderos de sus ancestros* (2010), donde temas como el folclor, el mestizaje cultural, la identidad, los aportes inmateriales de africanos e indígenas en Colombia, entre otros, son centrales y dan cuenta del alto nivel investigativo

que poseía. Por supuesto, su trabajo de creación literaria se nutre de este conocimiento y por eso sus obras siempre están determinadas por el entorno cultural de los personajes.

Tierra mojada no es la excepción a la regla. De hecho, es la que inaugura en su carrera artística esta apuesta literaria por reconocer que el ser humano es, ante todo, un ser creador de valores culturales. Los aires del porro, el fandango, la cumbia y sus respectivas danzas tradicionales, las décimas, coplas, cuentos populares y otros elementos más aparecen en la novela como forma de resistencia en contra de la opresión de Jesús Espitia y sus esbirros. Sin embargo, antes de llegar al análisis de dichas manifestaciones culturales en la novela y su papel en la resistencia campesina, es necesario plantear el inicio y la consolidación de la lucha organizada que se genera en la novela.

4.1 Marco Olivares, el mulato rebelde

La figura del maestro Marco Olivares es una de las más notables en *Tierra mojada.* Llegó a San Bernardo del viento en la época en que Gregorio Correa ya se había asentado en Los Secos y junto con otras familias desterradas por Jesús Espitia conformaban una pequeña comunidad que vivía del cultivo de arroz. Había nacido en Lorica, Córdoba, estudiado su bachillerato en Cartagena y cursado estudios superiores en la Universidad de Cartagena, igual que Jesús Espitia; sin embargo, su vida fue en un curso totalmente distinto a la del terrateniente pues no toleraba las injusticias. Marco Olivares está orgulloso de la sangre africana que corre por sus venas y ha heredado también de sus ancestros el alma rebelde. Su existencia en contraste a la de Jesús Espitia me lleva a pensar en aquel fragmento del *Poema sin odios ni temores* del maestro Jorge Artel que dice:

Porque solo nuestra sangre es leal

a su memoria. Ni se falsifica ni se arredra

ante quienes nos denigran

o, simplemente, nos niegan.

Esos que no se saben indios,

o que no desean saberse indios.

Esos que no se saben negros,

o que no desean saberse negros.

Los que viven traicionando su mestizo,

al mulato que llevan —negreros de sí mismos—

proscrito en las entrañas, envilecido por dentro. (s.f)

Marco Olivares llevaba con orgullo su origen mulato y con plena conciencia de la opresión en que vivían los campesinos de la zona se propuso a luchar en contra de aquellos que marginaban, invisibilizaban y negaban sus existencias. Su llegada comenzó a causar escozor en aquellos que sabían que se verían afectados como Espitia y el cura Olascuaga; el primero porque veía amenazado su régimen de poder donde el abuso a los campesinos estaba a la orden del día y el segundo porque su enseñanza era laica. La respuesta que da Olivares a una joven cuando esta le pregunta si es verdad que no cree en «Dios» deja clara su postura: «—Solo creo en la libertad y en un futuro mejor para los hombres» (Zapata, 1947, p. 151).

Las noches que pasó en Los Secos alrededor de una fogata con las diferentes familias, entre ellas la de Gregorio Correa, lo acercaron aún más a la realidad de aquellos campesinos que habían sido desterrados. Las mencionadas condiciones en que se encontraba la escuela y la miseria a la que habían sido condenados hicieron que la necesidad de detener las injusticias del opresor se convirtiera en un imperativo. Una de las primeras acciones que realizó en abierta oposición a la tiranía fue idear el plan para salvar a María Teresa de las garras del Mono Espitia quien pretendía comprarla a su padre pues aparte de conocer su romance con José Darío, estaba en contra de esta práctica de

comercio humano que le recordaba la época de la esclavitud. Esto le costó la guerra declarada con Jesús Espitia quien vio como un desafío la frustración del plan de su hijastro; sin embargo, no fue una confrontación donde el terrateniente diera la cara sino que enviaba a sus esbirros a hacer tal trabajo pues sabía que los campesinos se estaban poniendo de parte del maestro y no quería ser señalado como su principal detractor aunque todo el mundo supiera que era así. Los campesinos veían en el maestro a una persona que, a diferencia del cura y el alcalde, tenía interés por su bienestar y luchaba en contra del régimen de poder que tenía instaurado Jesús Espitia.

Al día siguiente ocurre un momento de inflexión clave en la vida de los habitantes de San Bernardo del Viento y sus alrededores. Siguiendo las órdenes de su patrón, el cura decidió congregar a la gente en la plaza central del pueblo y comenzó a despotricar en contra del maestro Olivares, quien también se encontraba allí con sus estudiantes, diciendo que este era la «encarnación de Satanás» pues aparte de generar odio hacia la iglesia había secuestrado a María Teresa e intentado asesinar al Mono Espitia lo cual significaba un atentado contra la moral y las buenas costumbres. Estas declaraciones indignaron al maestro quien alzó su voz en el centro de la plaza para defenderse de tales calumnias:

> —Ustedes conocen mi honradez y mi pobreza —decía—; soy hijo del pueblo, soy de vuestra propia carne y por eso combato a Espitia, que los oprime. Contra él y el señor cura, que patrocina sus hijos espurios, debemos levantar nuestros puños. Acabemos con su tiranía y terminará el crimen, la impudicia y la explotación. (Zapata, 1947, p. 186)

Estas palabras dan cuenta del compromiso que tenía Olivares con las luchas de los campesinos de las cuáles a partir de ese momento sería un enorme promotor. No se puede decir, sin embargo, que fue él quien gestó en los campesinos el sentimiento de rebeldía pues este ya existía desde el primer momento en que vivieron la opresión y solo esperaban

el momento perfecto para mostrarlo; esta escena significó más bien un primer paso que demostraría que es posible hacerle frente al tirano venciendo el miedo. El maestro continúa con su discurso esta vez dirigido al terrateniente: «—Te anuncio, Jesús Espitia, que tu imperio se derrumba —continuó Olivares—. Los oprimidos acabarán con tus latrocinios, castigarán tus crímenes y se redimirán de la esclavitud en que los tienes. No olvides…» (Zapata, 1947, p. 187). Una bala disparada por Félix Morelos, y que se le incrustó en el hombro, interrumpe su discurso. Esto causó, contrario a lo que esperaba Espitia, un revuelo entre los campesinos quienes, indignados por el atentado, usaron sus herramientas de trabajo para rebelarse: «Gritos, puños y machetes relucieron afiebrados. El balance fue de varios contusos, pero se había quitado el bozal y el miedo a los campesinos y Olivares continuó en el pueblo» (Zapata, 1947, p. 187). Por fin los habitantes de San Bernardo comenzaban a perder el «temor ancestral» ante sus opresores. La semilla de la rebeldía por fin empezaba a germinar y esto fue gracias a las palabras valientes y alentadoras de uno de los suyos: Marco Olivares.

La figura del maestro es fundamental entonces para entender los procesos de resistencia que son presentados en la novela. Su conciencia del legado rebelde de los ancestros lo convierte en un abanderado por la libertad del ser humano. Las palabras que pronunció ante el pueblo en la plaza central serían premonitorias de lo que sucede después cuando los campesinos empiezan a ver la oposición al tirano como una lucha colectiva. La materialización de la resistencia a la opresión en *Tierra mojada* se da con la creación, idea del maestro Olivares, de un sitio donde pudieran congregarse como una sola fuerza de lucha contra Espitia; dicho lugar recibió el nombre de La Casa del campesino.

4.2 La Casa del Campesino, la unión como forma de resistencia

Antes de la llegada de Marco Olivares al pueblo, Gregorio Correa ya había iniciado su proyecto de construcción de una pequeña comunidad en Los Secos. Los

desterrados por Jesús Espitia habían encontrado en estas tierras una mano amiga, un ambiente de hermandad con los oprimidos. Consciente de lo que padecía un campesino cuando lo expulsaban de las tierras que han pertenecido a sus ancestros a lo largo de los años y de las cuales obtienen el sustento necesario para vivir, Gregorio se propuso a compartir con quien lo necesitara los terrenos que ahora habitaba. A través de su actuar, los campesinos de los Secos mostraban cómo se puede crear una comunidad donde prime el respeto al otro y el trato entre las personas se base en la dignidad humana. A diferencia del régimen de poder que había impuesto Espitia por medio de la explotación de los trabajadores, en Los Secos primaba la vida:

> Cada cual se llevaba la parte que correspondía a su esfuerzo o al de toda su familia. Ocasiones hubo en que un campesino, por haber estado en cama por el reumatismo o la malaria, recibía su parte como si hubiera participado en las labores. (Zapata, 1947, p. 127)

Aunque no todos poseían tierra en Los Secos, sí encontraban en sus pobladores esa mano amiga que los acogía en sus hogares. El Culebro, por ejemplo, aquel hombre que dio muerte a Rafael Castañeda, el terrateniente de Moñitos, fue uno de los que resultó beneficiado por la hospitalidad de los campesinos de la zona pues se le consideraba en igualdad de condiciones una persona importante para la comunidad. De esta manera, Los Secos se convirtieron en un sitio de resistencia. Aun así, debido a las dificultades de los terrenos, hubo quienes tuvieron que migrar de allí pues las necesidades básicas como la salud y la alimentación se veían seriamente afectadas.

Marco Olivares fue testigo de las penurias, necesidades y carencias que padecían los campesinos pero también del alma rebelde que dormía paciente esperando el momento de oponerse al tirano y tuvo la idea, teniendo en cuenta ese carácter gregario que evidenciaba allí, de crear La casa del Campesino. El primer paso fue ir a hablar con Indalecio Negrete, otro terrateniente que a diferencia de Espitia, no se caracterizaba por

someter a los campesinos que trabajaban bajo su mando sino que los respetaba como seres humanos. Acumuló riquezas sin necesidad de explotar a sus trabajadores y compartía con ellos las ganancias de manera justa. Debido a esto, era un hombre querido para los pobladores de San Bernardo y alguien en quien el maestro podría confiar para contarle sus intenciones:

> —De eso se trata y en nombre de eso vengo a pedirle. Mire usted, el primer paso a dar es la unificación de los campesinos y, desde luego, capacitarlos. Ya sabe usted que en la escuela doy clases para adultos en las noches. Pero si allí hablo de mejoras sociales, corro el riesgo de que me cesen; por eso he pensado construir un rancho, independiente de la escuela, donde se pueda expresar libremente, acusar a los culpables y tener un emblema material de la unión y de sus intereses. Nada mejor que un local. (Zapata, 1947, p. 202)

La idea fue acogida por Indalecio quien ofreció gustoso la cantidad de dinero necesaria para la construcción de esta, sin embargo, el maestro no pedía ayuda económica sino un terreno donde construir pues pensaba que si los campesinos la hacían con sus propias manos, le tendrían mayor aprecio, como en realidad pasó. Este aceptó gustoso. La empresa fue liderada por Ezequiel Montes, un campesino que años atrás había sido desplazado por Espitia de las tierras del Bijao, y quien había demostrado una enorme valentía al intentar desarmar a Félix Morelos en el atentado al maestro; su alma era rebelde como la de sus ancestros: «encarnaba el alma del pueblo y era su personaje más distinguido» (Zapata, 1947, p. 200). Consiguió más de veinticinco hombres que le ayudaran y después de unos días la Casa del Campesino ya era una realidad. El maestro Olivares se encargó de hacerles ver la importancia de tener este espacio pues sería precisamente allí, en un lugar propio, donde podrían discutir las diferentes problemáticas que tenían y la mejor forma de afrontarlas: «Necesitamos un lugar con techo y paredes para que la brisa no disperse nuestros deseos y nuestros sufrimientos» (Zapata, 1947, p.

203). La Casa del Campesino se convirtió entonces en un sitio de resistencia equiparable a los palenques construidos por afrodescendientes cimarrones en el periodo de la colonia.

Los efectos de la unión que los habitantes de San Bernardo del Viento habían consolidado comenzó a tener efectos negativos para el terrateniente:

> Por la primera vez, Félix Morelos tuvo que cruzar el río enviado por su patrón para enganchar jornaleros que cortaran el arroz. Hasta entonces los mismos peones llegaban a su finca por aquella época, cuando los cultivos estaban maduros, a ofrecer su trabajo. Entonces Jesús Espitia les imponía los jornales, y ni siquiera los igualaba, señalando el salario a su arbitrio, según el porte del labriego, su trabajo o el número de su familia, sin tener en cuenta el rendimiento de cada uno. Con todo, los peones invadían la finca, algunos con los enseres indispensables para vivir, resignándose por anticipado a cualquier salario que se les fijara. He aquí por qué el gamonal se extrañaba que muy pocos hubieran solicitado enganche y que aquellos que lo hacían fueran extraños a San Bernardo. (Zapata, 1947, p. 205)

La razón de la falta de iniciativa por parte de los campesinos para ir a buscar trabajo en los arrozales de Espitia era sencilla: habían acordado, por idea del maestro Olivares, que ninguno asistiría hasta que el terrateniente no aceptara realizar un contrato laboral digno para ellos y la mejor forma de hacerlo era dejando de ir a trabajar para que la presión por no perder sus cultivos lo forzara a ceder. En cuanto este tuvo conocimiento de lo que estaba sucediendo fue junto con el alcalde a la Casa del Campesino para enfrentarlos. Al llegar se encontró con Azael Montes a quien le preguntó cuál era el superior con quien debía hablar; la respuesta que obtiene da cuenta del pensamiento decolonial que quiere plasmar Zapata Olivella en su obra: «—Permítame decirle —contestó Azael con entereza— que aquí no hay superiores, ni inferiores. Esta es una organización campesina y todos somos iguales» (Zapata, 1947, p. 208). Con estas

palabras queda claro que dicha organización no está dispuesta a seguir los mismos parámetros coloniales donde prima la jerarquía de unas personas con otras sino que, por el contrario, las relaciones se dan de manera horizontal igualándolos a todos. Espitia, conocedor de las leyes por su función como congresista quiso amedrentarlos con una demanda por chantaje argumentando que la organización no estaba legalizada para efectuar contratos, sin embargo, ya habían hecho dicho trámite y, por lo tanto, se tuvo que devolver resignado al ver frustrados sus planes.

Los días siguientes, Jesús Espitia envió a sus esbirros a conseguir campesinos en los pueblos aledaños como Moñitos y San Antero ofreciéndoles incluso más de lo que pagaba usualmente para que no se negaran. En un principio consiguieron que muchos aceptaran trabajar en San Bernardo pero en cuanto llegaron al pueblo y se enteraron de la lucha que estaban llevando a cabo sus pobladores, decidieron unirse. Sin quererlo, Jesús Espitia había sumado personas a la causa dejándolo cada vez más sin otra alternativa que ceder pues ni siquiera quienes debían encargarse de transportar los pocos sacos de arroz que ya estaban listos lo hicieron. Durante ese tiempo la solidaridad entre los campesinos fue total; aquellos que tenían poco lo compartían con quienes no tenían nada y nadie tuvo que aguantar hambre por la falta del ingreso económico. Los días fueron pasando y los campesinos se mantenían cada vez más unidos seguros de que su resistencia daría los frutos esperados. Entre música de gaitas y tambores, bailes como la cumbia o el porro los campesinos lograron que Jesús Espitia aceptara brindar condiciones dignas como trabajadores:

> Fue así como el gamonal, después de tres semanas de inútil espera, transigió con la comisión que representaba a los labriegos, comprometiéndose a pagar un peso por ocho horas de trabajo y buena comida a los peones. Jamás hubiera imaginado que, además de arroz, la yuca y el plátano, debía dar carne por lo menos una vez al día y que, si deseaba

> intensificar la jornada de ocho horas, pagaría veinte centavos por hora de trabajo extra. Por primera vez, a lo largo del Sinú, se habló de horas de trabajo y no de días; se habló de salarios y no de cambios. (Zapata, 1947, p. 220)

Pensar en conjunto fue la clave para la consecución de sus objetivos como bien lo había planteado el maestro Olivares. Sin embargo, nada de esto hubiera sido posible sin aquella semilla de rebeldía que reposaba en el espíritu de los campesinos y que había sido legada por sus ancestros africanos e indígenas; esta tiene diferentes formas de manifestarse por medio del acervo cultural que hace parte de su vida diaria. Elementos de la cultura como la música, la danza y la oralidad fueron fundamentales también como formas de resistencia frente a la opresión y la victoria no hubiera sido posible sin estas expresiones culturales como se podrá evidenciar a continuación.

4.3 Música: gaitas y tambores al son de la rebeldía

Hablar de ritmos musicales en el Caribe colombiano implica necesariamente traer a colación dos instrumentos que han hecho parte del acervo cultural de esta zona del país desde su encuentro en el periodo de conquista y colonización del territorio: los tambores y las gaitas. Fue en aquellos momentos de esparcimiento que les eran permitidos a indígenas y africanos después de las largas jornadas de esclavitud y servidumbre donde se empezaron a unir estos instrumentos para dar origen a diversos ritmos que permanecen hasta hoy día como la cumbia, el porro, el fandango, la puya, entre otros. El contexto de opresión en que surgieron los distintos aires musicales es fundamental para entender dichas manifestaciones culturales como una forma de resistencia de los pueblos oprimidos: «La música, compañera inseparable en los sinsabores, se fue tejiendo desde el comienzo con el intercambio de alegrías y pesares entre conquistadores, amerindios y africanos» (Zapata, 1997 p. 320). Era a través de la música que africanos e indígenas, y

posteriormente el pueblo oprimido en general, expresaban sus sentires, sus tristezas, sus alegrías, sus desesperanzas y en especial su rebeldía.

Zapata Olivella, conocedor de los aires musicales del Caribe colombiano, con los cuales creció, no dejó de lado este tipo de manifestación cultural en sus diversos escritos tanto académicos como literarios. Escribió numerosos artículos y ensayos sobre este tema y muchos de ellos se encuentran en la compilación del profesor Alfonso Múnera llamado *Por los senderos de sus ancestros (*2010); hay allí textos como *El porro se toma Bogotá* (1940), *Del folclor musical* (1948), *Del folclor costeño* (1954) o *Los pasos del folclor colombiano. El acordeón en el Magdalena* (1962), solo por mencionar algunos. Zapata conocía de primera mano el repique rebelde de los tambores y el canto nostálgico de las gaitas que heredaron de los ancestros y así mismo los incorporó como parte importante en sus escritos literarios y *Tierra mojada*, no fue la excepción; de hecho, son interpretados por personajes específicos en ella: Carrillito y Moisés Pérez.

En primer lugar, el papel de los tambores dentro del contexto de resistencia de los afrodescendientes es esencial:

> Los tambores africanos se difundieron y multiplicaron en América. Confeccionados con troncos, pieles y bejucos nativos, a escondidas de los amos, desde el comienzo transmitieron mensajes mágicos, religiosos y levantiscos (…) Utilizados para invocar dioses y antepasados, los tambores cumplían distintas finalidades: sobrevivir, recrear, vencer. (Zapata, 1997, p. 317)

Los tambores adquieren así una nueva connotación dentro de las diferentes culturas africanas esclavizadas y es precisamente la de ser una prueba fehaciente de rebeldía, un recordatorio constante para el colono que sus espíritus estaban lejos de ser sometidos a pesar de vivir bajo la opresión de estos. Para el caso de los campesinos el caso es muy similar. Carrillito, un mulato oriundo de San Antero, era intérprete del tambor

desde muy pequeño; Carrillito veía el tambor como una extensión más de su cuerpo. Desde muy pequeño había sentido el deseo de hacerse cantor y lo había logrado. El río Sinú era testigo de la vida andariega de aquel juglar que se lanzó a sus aguas con el fin de que estas expandieran su canto por los alrededores y que con el tiempo se convirtió en un personaje bastante reconocido: «Su fama era hija de la canción inspirada que brotaba de su pecho y del tambor, amigo inseparable de su vida errabunda» (Zapata, 1947, p. 83). Carrillito era, en definitiva, un personaje casi legendario para los pobladores de Los Secos, donde terminó viviendo, y otros pueblos aledaños; incluso decían que su música era irresistible hasta para los muertos.

Por otro lado, se encuentran las gaitas indígenas cuya melodía nostálgica sonoriza las penas de nuestros ancestros. Existen dos tipos de gaitas en la música tradicional del Caribe: macho (que marca el ritmo) y hembra (que lleva la melodía). En la novela es Moisés Pérez el intérprete de la gaita hembra con la que los pobladores de Los Secos se deleitan algunas noches. Es oriundo de Moñitos de donde fue desterrado por Rafael Castañeda, el terrateniente de aquel lugar, y al igual que Carrillito y muchos otros se había encontrado con la mano amiga de Gregorio Correa en Los Secos donde por las noches alrededor de la fogata alivianaba las penas de los campesinos con su música sanadora:

> Moisés Pérez acostumbraba a tocar por las noches su gaita de cardón. Los pequeños se reunían en el rancho del viejo Goyo, unas veces para escuchar sus cuentos, otras para tratar sobre los problemas que se presentaban en la comunidad. Pero cuando Pérez tocaba su gaita, ya nadie hablaba, asimilando las notas del instrumento primitivo como el mismo pan de la creación. Muchos de ellos tenían ancestro africano y no pocos de indio, pero unos y otros se asomaban a las notas de la gaita indígena como si la sangre floreciera en el canto montuno de la flauta. Voz vegetal, savia diluida en lamento, melodía de las horas de descanso. (Zapata, 1947, p. 125)

Este fragmento da cuenta no solo de las facultades narrativas del joven Zapata que iniciaba su tránsito por los senderos literarios con bellas descripciones de la gaita sino también del valor que tiene esta por sí misma para los habitantes de Los Secos incluso para quienes las interpretan: «Serafín Romero, que aprendió de Pérez el arte de tocar la gaita, afanándose en mantener el ritmo con el macho, encontraba que su vida de peón se había convertido en manantial de notas musicales que lo hacían feliz» (Zapata, 1947, p. 125). Queda claro entonces que es la música una de las protagonista de las noches en aquel lugar que se convirtió en el hogar de los desterrados, el símbolo de la resistencia; son aquellos sonidos melodiosos los que congregan a las personas día tras para compartir como una sola familia unida por las ganas de sobrevivir en un mundo donde lo único que no les habían podido arrebatar era el legado ancestral.

De la misma forma que en un pasado los indígenas con sus gaitas y africanos con sus tambores confluyeron para crear nuevos sonidos en medio de la opresión, los campesinos se reunían para perpetuar dicho legado. Carrillito y Moisés Pérez unían en ocasiones sus instrumentos para interpretar aquellos aires musicales como el porro o la cumbia que alimentaban el espíritu golpeado de los oprimidos:

> La gaita hembra de Moisés describía una espiral musical que, fluyendo del ahuecado millo, se desenvolvía en torno al corrillo que escuchaba, ponía matices en los corazones y escapaba, siempre ampliando su camino de notas, para saltar de rancho en rancho, merodear en torno a la corriente, agujerear el seno de la bahía y perderse por los caminos polvorientos que conducían a San Antero. Carrillito, atormentado por la melódica gaita, aunaba el entusiasmo de su tambor a la canción del junco. (Zapata, 1947, p. 126)

Y así pasaban las noches entre repique de tambores y lamentos de gaitas que hacían sus noches más llevaderas. La música renovaba sus espíritus para poder salir de nuevo al día siguiente a enfrentar el destino al que habían sido condenados por Jesús

Espitia. En ese sentido, este tipo de expresión cultural se convierte en una forma de resistencia para los campesinos.

Uno de los periodos donde la música adquirió una mayor importancia dentro de la lucha de los oprimidos fue cuando se creó la Casa del Campesino y estos tomaron la decisión de no ir a los arrozales de Espitia en busca de trabajo. Como ya no tenían una forma de sustentarse económicamente, decidieron congregarse en aquella casa que habían levantado con sus propias manos y aportar su grano de arena por el bien común. Indalecio Negrete, por ejemplo, el hombre cuya fortuna la había hecho respetando siempre la dignidad de sus trabajadores, regaló una vaca para alimentar a los campesinos e incluso los pobladores de Los Secos, quienes apenas tenían lo necesario para subsistir, decidieron compartir los frutos de sus cultivos de arroz para que nadie aguantara hambre. Pero tener un alimento asegurado no fue el único factor que les permitió permanecer unidos en resistencia cuando parecía que Espitia no cedería pues para no desfallecer en el camino ante la incertidumbre el mejor remedio fue la música.

Gaitas y tambores en conjunto convirtieron aquellos días de espera en una fiesta para quienes estaban exigiendo un trabajo digno. El ambiente festivo de los fandangos, de los cuáles se hablará más adelante, se trasladó a la Casa del Campesino y la alegría fue la gran invitada a la lucha. Para ese entonces ya se encontraban allí reunidos también los hojiteros, un grupo de personas que producían música sin otro instrumento más que las hojas de los árbol de limón en sus labios y que hacían sonar con el aire proveniente de sus pulmones. Estos músicos son bastante comunes dentro del contexto del Caribe; los sonidos agudos que producen aquellas hojas reemplazan la algarabía de otros instrumentos de viento como las trompetas o los clarinetes. Fueron ellos precisamente, en compañía de Carrillito y su tambor, quienes mantuvieron arriba el ánimo de los campesinos con la alegría de sus canciones:

> Ni un solo grano de arroz fue movido. Se lo testimonió Félix Morelos cuando le dijera que los campesinos, reunidos en torno a la Casa del Campesino, lejos de incomodarse, parecían más satisfechos que nunca, cantando canciones, oyendo la copla agresiva de Carrillito o las pullas de los hojiteros. (Zapata, 1947, p. 220)

Y así, poco a poco se fue desmoronando el régimen de poder de Jesús Espitia en San Bernardo. Las notas musicales de los instrumentos ancestrales habían logrado mantener alegre el espíritu de los campesinos en aquellos días difíciles de resistencia. Eran la forma en que sus antepasados les decían que no estaban solos y que siempre los acompañarían en sus luchas. Así como en un pasado la música había tenido un papel fundamental dentro la resistencia africana e indígena durante el periodo de conquista y colonización, ahora adquiría ese mismo papel para sus descendientes que aún padecían la opresión. Pero la música no fue la única invitada a esta labor de resistir desde la cultura del Caribe pues la danza y la oralidad también tuvieron papeles fundamentales dentro de dicho proceso.

4.4 Danza: el cuerpo desafiante

Las danzas tradicionales en el Caribe colombiano tienen un alto carácter de resistencia. Al igual que los aires musicales, muchas de estas formas de manifestación cultural se dieron en el periodo de conquista y colonización del territorio americano de formas similares. El cuerpo se convirtió también en un instrumento de rebeldía frente al opresor como bien lo han demostrado danzas reconocidas como el Mapalé en San Basilio de Palenque que con sus movimientos convulsivos, alusivos al pez que intenta sobrevivir al ser sacado del agua, da cuenta de un pueblo cuyo espíritu nunca fue dominado pues la búsqueda de la libertad era su bandera de lucha. Casos similares los podemos encontrar con danzas como el Son de negro donde afrodescendientes se pintan de negro para reafirmar su raza y salen a las calles haciendo gestos burlescos con el rostro a los

espectadores quienes en un principio eran los mismos colonos; o la danza de Las farotas de Talaigua que rememora la lucha de hombres esclavizados que se vestían de mujer para engañar y asesinar a los esclavistas con los machetes que escondían bajo sus faldas. Y así se podrían enumerar más danzas que surgieron bajo el contexto de la opresión y que por lo tanto tienen una carga significativa bastante importante para los procesos de resistencia.

Las condiciones de opresión fueron determinantes para el surgimiento de las manifestaciones culturales como la música o la danza en el Caribe colombiano. Es en el contacto constante entre africanos, indígenas y europeos en el marco del periodo colonial donde surgen la gran mayoría de ritmos musicales con sus respectivas danzas. Como dije anteriormente, la unión de gaitas y tambores dieron origen a numerosos aires musicales característicos de esta zona como la puya, el porro o la cumbia. Frente a esta última, su interpretación danzada también está influenciada principalmente por los pueblos oprimidos que eran quienes en un principio la ejecutaban. Al respecto, la maestra y folclorista Delia Zapata Olivella, hermana de Manuel, afirma:

> Y el ayuntamiento etnográfico ha quedado simbolizado, de modo peculiar y elocuente, en los distintos papeles que corresponden en el baile de la cumbia a cada sexo. La mujer, como queda dicho, representa la parte indígena, con sus movimientos más pasivos, que algunos consideran casi hieráticos. Ella lleva en alto, como antorcha, el manojo de espermas (antiguamente eran mechones, usuales en los regocijos públicos), con el cual se alumbra y a la vez se defiende del insistente asedio del varón, quien durante el baile no cesa en su pertinaz galanteo y le corresponde el aporte del ritmo negro, con las contorsiones y piruetas que admite la plena libertad de expresión. (Zapata O., Delia, s.f., p. 191)

Indígenas y africanos aportan su cuota cultural en la interpretación de la danza desde sus propias culturas para dar como resultado un baile ecuménico; la cuota española

se evidencia en la vestimenta de la mujer y el canto en idioma del colono que llega más adelante. La cumbia surge precisamente en esos momentos en que les era permitido a los oprimidos reunirse, sobre todo en la noche, y que se convertían en espacios de catarsis de sus penurias por medio de la música o la danza. Esos pequeños momentos donde dejaban de lado el panorama desolador en el que se había convertido su diario vivir bajo el domino del colono fueron claves en la resistencia frente a dicho paradigma.

Manuel Zapata Olivella como investigador del acervo cultural tan diverso en Colombia, especialmente en el Caribe, siempre tuvo la conciencia del carácter rebelde manifiesto también en las danzas tradicionales de la región. En *Tierra mojada*, aunque de manera más sucinta, también se aborda la danza como una forma de resistencia de los campesinos ante aquellos que han establecido el régimen de poder. Sin embargo, para llegar a esto primero es necesario hablar de uno de los eventos sociales más característicos del Caribe, específicamente, de los departamentos de Córdoba y Sucre y que juega un papel fundamental en la obra: el fandango.

Fandango se refiere a un ritmo musical específico del Caribe colombiano, pero también a un espacio con ambiente festivo donde la música y la danza congregan a la población. Estos se realizan en ocasiones especiales como la celebración de la navidad o las fiestas patronales en los diferentes pueblos. Dichos eventos aún se mantienen vigentes en muchos lugares del Caribe colombiano, sobre todo en el departamento de Córdoba. Lugares como Lorica, Moñitos y San Bernardo del Viento fueron epicentro de fandangos a lo largo de la novela; sus características son descritas de la siguiente manera:

> Las calles se bañaban en luces bajo el esplendor de los faroles y las cadenetas multicolores. En mitad de la plaza se levantaba un árbol, enterrado allí para el caso, en cuyo derredor la banda de músicos entonaba los porros. En torno a este eje, las parejas danzaban contorsionadas a la luz de puñados de espermas llevadas en alto por las mujeres.

> Las velas quemaban las manos y salpicaban los rostros, pero, sobre todo, incitaban a los varones enardecidos por el aguardiente. (Zapata, 1947, p. 139)

Los fandangos mantienen la misma esencia de congregar personas en torno a la música y la danza que tuvieron en un pasado las cumbiambas de africanos e indígenas. Los aires nostálgicos de las gaitas y los repiques rebeldes de los tambores eran irresistibles para el cuerpo de todo ser humano: «Al son de las alegres notas saltaban los bailarines sudorosos trenzando la lujuria del porro. Y la abuela negra, con la piel más arrugada que un cocodrilo, contorneaba sus doloridas caderas» (Zapata, 1947, p. 85). Sin embargo, debido a su carácter popular, a los fandangos no asisten solo los campesinos oprimidos sino el pueblo en general incluyendo los opresores como Jesús Espitia, su hijastro, el alcalde y los innumerables esbirros que tenía bajo su mando. Es precisamente en un fandango donde se da uno de los episodios más tensos de la novela que permiten evidenciar de qué manera desde la danza también se presentan opciones de resistencia.

Todo comienza con la celebración de un fandango en Moñitos al cual asisten José Darío, Vinicio, el maestro Olivares, entre otros, para evitar que el Mono Espitia comprara a María Teresa para convertirla en su esposa, plan que expuse en un apartado anterior. La mujer, como he mencionado, ya tenía un romance con José Darío a quien había conocido tiempo atrás en un fandango en Lorica. El joven había quedado atónito al ver a María Teresa contonear sus caderas estremecidas por los sonidos alegres del porro y desde aquel día se había propuesto desposarla. Ella, por su hermosura, además de la influencia económica del Mono Espitia, había sido condecorada como reina del fandango y, por lo tanto, era el centro de atención aquella noche. Tenía a sus servicios a dos mulatos corpulentos que junto con los adornos correspondientes a las épocas coloniales hacían una parodia de las cortes reales.

Como los extranjeros (Vinicio, Carrillito y José Darío) no tenían los «pasaportes» que certificaran su estadía legal en la fiesta, la reina les dio a conocer sus disposiciones a los primeros dos intrusos: «—Ustedes son forasteros y no traen documentos. Esto es castigado severamente en mi reino. Por lo tanto, el uno bailará toda la noche en la cumbia sin descansar, y el otro lo acompañará cantando» (Zapata, 1947, p. 177). Los condenados se fueron a cumplir su penitencia mientras que José Darío se quedó reclamándole a María Teresa por no haberse escapado con él antes en vez de haberse «vendido» al Mono Espitia. El tenso momento se vio dispersado por el ambiente festivo del fandango. Fuegos artificiales, música y danza se convirtieron en el foco de atención del sitio y los ánimos se calmaron entre los dos amantes. Poco tiempo después, cuando los asistentes se encontraban disfrutando del festejo en el tradicional círculo cumbiambero, María Teresa entró al centro contoneando sus caderas al ritmo del porro y detrás de ella el Mono Espitia que le entregó un paquete de velas encendidas como forma de cortejo para iniciar la danza en pareja:

> En las piernas de María Teresa se prendió un temblor frenético; el talle mulato, mecido por la música, recordó las convulsiones del paludismo. Adivinándola ebria del ritmo, los espectadores se apretujaron en círculo mientras el aro de fuego de los cumbiamberos iluminaba sus rostros. Aprisionados por el anillo humano, los músicos, con sus gaitas y tambores, hicieron girar a los bailarines prendidos en la órbita de sus notas. María Teresa proseguía bailando, bañada por la lluvia de fuego de las espermas, seguida de los gestos adefesiosos del Mono Espitia. (Zapata, 1947, p. 179)

Este pequeño fragmento plasma de forma concisa la intensidad con la que las personas que han heredado tal legado interpretan las danzas tradicionales. Los movimientos convulsivos de la joven dan cuenta de alguien que se expresa desde lo más profundo de su ser por medio del cuerpo. Es, sin lugar a duda, un momento catártico. Esta

escena de la joven moviéndose al son de la música es similar a la que retrata el maestro Jorge Artel en su poema *Danza, mulata.* Aquí un fragmento:

¡Danza, mulata, danza!

En tus piernas veloces y en el son

que ha empapado tus lúgubres cadencias,

doscientos siglos se agazapan.

¡Danza, mulata, danza!

Tú y yo sentimos en la sangre

galopar el incendio de una misma nostalgia. (s.f)

En contraste con María Teresa se encuentra aquel blanco, símbolo de opresión, intentando seguirle los pasos; el fervor de la joven no se evidencia en el Mono Espitia de quien no se dice gran cosa y queda la duda de a qué se refiere Zapata Olivella con aquellos «gestos adefesiosos». Tal vez se refiera a expresiones de disgusto debido a un rechazo a la danza que estaba interpretando llevado al centro de la pista por la necesidad de cortejar a la joven para que todo el pueblo lo viera. La interacción entre la pareja poco gustó a José Darío pues sabía que Espitia lo hacía con la intención de darle a entender que ella era su propiedad. Es allí cuando decide enfrentar al opresor con aquel legado ancestral que compartía con María Teresa y el resto del pueblo subyugado a lo largo de los años:

> Frente a ellos, sin poderse contener, José Darío prendió varios paquetes de velas y las sujetó con su pañuelo. La reina, que daba vueltas en redondo, se sorprendió de que José Darío, de un salto, se le plantara en mitad del ruedo, ofreciéndole las velas encendidas. El público guardó silencio, las gargantas secas, en espera de los acontecimientos. El ricachón había sido desafiado por el arrocero. (Zapata, 1947, p. 179)

Es precisamente esta escena la que plasma de manera contundente de qué forma la danza también es en *Tierra mojada* una forma de resistir ante aquellos que han instaurado un régimen de poder. La intempestiva entrada al ruedo de aquel mulato para interpretar la danza de sus ancestros dejó perplejo a Espitia quien no tuvo más remedio que salir de la rueda cuando la joven lanzó el paquete de velas que había acabado de recibir para tomar las que le ofreció José Darío. El relato continúa:

> El desairado Espitia no supo qué partido tomar, y cuando en el círculo de cumbia pasaron María Teresa y José Darío bailando ante sus ojos, humillado por el salvaje entusiasmo del mulato, que lo ridiculizaba en sus muecas y contorsiones le vomitó el insulto al rosto.
>
> —¿De qué te jactas, pedazo de negro?
>
> Herido en su amor propio, José Darío le replicó, corajudo:
>
> —¡Ah, gringo hediondo, ya verás de qué me jacto! (Zapata, 1947, p. 179)

Aquellas muecas son comunes, como lo mencioné anteriormente, en danzas como el Son de negro que representaban una burla a los esclavistas en el periodo colonial. Sacar la lengua, parpadear rápidamente o deformar el rostro eran los gestos más comunes con los que los pueblos afrodescendientes les recordaban a los colonos que jamás serían dueños de sus vidas. Lo mismo sucedía ahora en medio de este fandango; el mulato le decía al blanco a través del baile que no existía temor alguno ante su presencia y que, por el contrario, estaba dispuesto a enfrentarlo sin temor alguno. Lo que sigue es un enfrentamiento a golpes entre los dos hombres que termina en una revuelta general con personas de ambos bandos involucradas y la culminación exitosa del plan para salvar a María Teresa de ser vendida en matrimonio por su padre.

La danza entonces, y en este caso el cuerpo danzante específicamente, se convierte en una forma de resistencia frente a las dinámicas opresoras de contexto inmediato de los

campesinos en el Bajo Sinú. El mulato se enfrenta al blanco con los movimientos heredados de sus ancestros rebeldes. Los pasos, muecas y contorsiones que realiza al sonar de los tambores y las gaitas son para el tirano un recordatorio de que jamás será dueño y señor de sus vidas. El porro, en el caso específico de José Darío, como lo presenta Zapata Olivella, se vuelve no solo una danza tradicional que representan el acervo cultural de dicha zona del Caribe colombiano sino también una forma de expresión de inconformidad hacia el régimen de poder que ha instaurado la familia Espitia. Surge un cuerpo desafiante que se levanta contra el tirano.

4.4 Oralidad: «La voz de los abuelos»

Zapata Olivella fue un gran investigador del acervo cultural tan diverso que tiene Colombia. La oralidad, por supuesto, tuvo un papel fundamental en sus investigaciones por diferentes latitudes del territorio nacional; prueba de ello son las numerosas entrevistas realizadas a personas mayores en los pueblos o ciudades que visitaba en compañía de su hermana Delia hacia finales de los años 80, las cuales hacen parte del compilado que recibió el nombre de *La voz de los abuelos*, archivo que reposa en la página web de la Universidad de Vanderbilt (Estados Unidos) dedicada a su vida y obra. Temas como la música, la danza, las costumbres, la religión, las creencias, la artesanía o la misma tradición oral fueron los más recurrentes en sus entrevistas. Sin embargo, este ávido interés por conocer de viva voz los matices de la cultura no comenzó, seguramente, en su madurez sino desde la misma infancia en casa de sus padres en Lorica. La cuota materna en este caso fue fundamental pues era su madre quien acostumbraba a contar las historias heredadas de sus ancestros zenúes las cuales fascinaron desde muy temprana edad al pequeño Manuel.

El gusto por la oralidad y sus diferentes manifestaciones continuó a lo largo de los años hasta ser parte constitutiva de su obra literaria: «Él fue un estudioso de la cultura

oral del pacífico y del atlántico y lo recogió en forma de dichos, cuentos, coplas, versos, décimas en sus novelas, relatos, crónicas y ensayos» (Mina, 2016, p. 62). *Tierra mojada*, por supuesto, no estuvo exenta de incluir dicho acervo cultural y por lo tanto es una obra donde la oralidad juega un papel fundamental sobre todo frente al panorama opresivo en el que vivían los campesinos. Las noches alrededor de la fogata amenizadas por los cuentos de Gregorio Correa se convirtieron en la mejor forma de sobrellevar las penurias de aquellos campesinos desterrados que encontraron un hogar acogedor en Los Secos. El don de contar historias alegraba las noches tristes de sus habitantes: «El viejo Goyo estuvo entusiasmado por hilvanar historias y cuentos que gustaba de relatar; Próspero Huelva, que se había entristecido los primeros meses sin poder sacarse el resentimiento que le produjo la expropiación de su rancho, tuvo nuevamente ganas de reír» (Zapata, 1947, p. 99). Ese era el poder sanador de la voz de los abuelos.

Los temas eran tan variados como las mismas situaciones de la vida cotidiana y usualmente los animales eran los protagonistas. A través de las fábulas, Gregorio Correa podía penetrar en el alma de los seres humanos mostrando sus debilidades, fortalezas, miedos, angustias, alegrías, etc. Tío Conejo o Tío Tigre eran sus personajes más recurrentes, podían ser héroes o villanos, el primero era perseguido por el segundo, pero sus aventuras nunca terminaban: «Tío Conejo personificaba la audacia, el espíritu creador del pueblo, y no podía morir» (Zapata, 1947, p. 120). El viejo Goyo era experto en dejar intrigados a quienes escuchaban aquellos relatos que no tenían fin:

> De ahí que el cuento adquiriera interés, noche tras noche, porque siempre el viejo suspendía la narración para decir:
>
> —Mañana les digo cómo Conejo, agarrado por Tío Tigre en un hoyo de tortuga, logró escaparse...
>
> Mañana... Mañana..., y el río era el mismo. (Zapata, 1947, p. 120)

Estos cuentos infinitos son parte de la tradición oral del Caribe que probablemente llegó con la influencia árabe de *Las mil y una noches*[6] y, por supuesto, es retomada por Zapata Olivella en esta novela. Aquí podríamos establecer una relación entre el autor y Gregorio Correa pues ambos compartían el gusto por relatar historias a sus allegados. Edelmira, hija de Delia, ha afirmado en múltiples ocasiones que su tío disfrutaba entreteniendo a hijas y sobrinos con aquellas historias tradicionales que había aprendido desde niño. Incluso publicó, ya a una edad avanzada, su libro *Fábulas de Tamalameque* (1990) donde retoma personajes populares de la tradición oral del Caribe Colombiano además de la flora, la fauna, costumbres y saberes de dicha región del país. Esta relación entre la oralidad y la escritura no es extraña para Zapata Olivella; consciente de que su obra literaria se nutre en gran medida de los saberes tradicionales, le da el crédito que se merece con uno de los personajes fundamentales de la novela que ya ha sido mencionado en varias ocasiones: Marco Olivares.

El maestro Olivares escuchó las historias que cuenta Gregorio por primera vez el día que llegó a Los Secos para pedir a sus habitantes que mandaran a sus hijos a la escuela. El ambiente se alivianaba después de la faena diaria: «Era de tarde y los sequeños comenzaban a reunirse, como todas las noches, en torno al rancho del viejo Goyo para escucharle sus cuentos y leyendas» (Zapata, 1947, p. 153). Gregorio pidió al maestro que contara cosas de la ciudad, pero este le respondió diciéndole que quería escuchar primero sus palabras: «—Después de usted —contestó aquel—; tengo deseos de escribir unos cuentos y narraciones de la provincia y nadie mejor que usted para instruirme» (Zapata, 1947, p. 155); y Gregorio accedió gustosamente. Esta pequeña conversación deja ver el respeto que tenía Zapata Olivella hacia la tradición oral donde se condensaba la sabiduría

[6] *El cuento del gallo capón* de Gabriel García Márquez, incluido en *Cien años de soledad*, es otro ejemplo de los cuentos infinitos característicos de esta zona del país.

de los ancestros y de la cual se nutría la misma escritura. Es en esta primera noche en Los Secos donde tiene lugar la narración por parte de Gregorio de uno de los cuentos más significativos de la novela y cuyo trasfondo se relaciona directamente con los procesos de resistencia de los campesinos. El cuento es el siguiente:

> —Cuando Dios hacía el mundo —comenzó el viejo Goyo, con seriedad—, el diablo se preguntó alarmado: "¿Por qué tantos dislates? Si el hombre es el rey de la creación, ¿por qué lo esclaviza? Si quiere para él la felicidad, ¿por qué siembra las raíces del mal?" Tanto se desesperaba el diablo viendo la creación de Dios, que se chupaba el rabo de puro intranquilo. Finalmente, cuando viera que formara los ríos, le dijo: "No hallo la razón para que pongas una sola corriente en los ríos, siempre hacia abajo. Yo, en tu lugar, pondría dos, una que bajara y la otra que subiera; así, el hombre a quien quieres tanto no tendría que palanquear. Le bastaría con dejarse arrastrar de la corriente para arriba y para abajo". Dios se quedó contemplando al diablo con cara de misericordia, compadeciéndolo. Después le dijo: "Veo que no tienes nadita de seso. ¿No ves que si hago lo que tú dices, entonces, de qué podrán vivir los bogas? Ningún rico pagará a los canoeros para que lo lleven río arriba". (Zapata, 1947, p. 155)

Vale la pena resaltar varias cosas de este pequeño cuento. En primer lugar, la aparición del boga como elemento central de la problemática que se propone. Los bogas, a quienes el poeta momposino Candelario Obeso les dedicó algunos poemas, fueron una figura bastante común dentro del contexto del Caribe Colombiano sobre todo a lo largo y ancho del río Magdalena aunque también en ríos de otras regiones del país. En *Tierra mojada* es El Currao quién encarna la labor del boga navegando las aguas del río Sinú acompañado solo de su champa de la cuál no se despega pues la considera una extensión de su ser. Esta labor era realizada por personas afrodescendiente que en un principio eran sometidas bajo el yugo esclavista y después de la abolición de la misma siguieron realizando dichas tareas bajo pagos míseros que los condenaban también a permanecer

en la pobreza, algo similar a lo que padecían los campesinos bajo el régimen de poder instaurado por Jesús Espitia; de ahí que el cuento tenga bastante significado para quienes lo escuchaban. En segundo lugar, habría que resaltar una crítica al dios cristiano que no es visto aquí como un benefactor absoluto sino que entiende como inferiores a los bogas; es un dios a imagen y semejanza del colono: racista y clasista. En tercer lugar, y ya entrando en materia frente a significado profundo del relato, está la postura crítica que los ancestros condensaron en este cuento frente la condición del oprimido y que Marco Olivares logró captar, esto es, el llamado a la rebeldía.

Como bien he dicho anteriormente, el pensamiento decolonial, entendido como aquel que busca alternativas y reivindicaciones para quienes han sufrido la opresión, existe desde el mismo momento en que surgió el paradigma colonial. Los ancestros aunque estuvieran bajo el yugo del colono siempre fueron rebeldes y por medio de la oralidad, en este caso un cuento popular, plantearon sus inconformidades y críticas frente a su condición, legado que es retomado por los campesinos. Tal vez es precisamente ese cuento el que comenzó a avivar la llama de la rebeldía que años más adelante conseguiría mejorar la situación de los campesinos. Es cuando Gregorio Correa termina su relato que Marco Olivares, quien a diferencia del resto se había mantenido serio, plantea su postura:

> —Me gusta el cuento. Esconde una gran sabiduría, nos deja ver la existencia de dos clases de hombres —aclaró Olivares—. Los pobres, que no tienen nada y que deben trabajar para vivir, y los ricos que, teniendo dinero, utilizan el trabajo de los pobres para no hacer nada. Si miramos bien las cosas, el diablo tenía razón. Porque si Dios lo que deseaba era la felicidad de los hombres, como decía muy bien el diablo, ¿por qué sembraba las raíces del mal? Lo correcto hubiera sido igualarlos, no darles dinero a unos para que vivieran cómodamente y nada a los otros para que fueran sus esclavos. Si Dios hubiera sido tan inteligente como el diablo, habría hecho lo que este le aconsejaba, poner dos corrientes al

río, una para arriba y otra hacia abajo, para que los hombres, sin diferencia de dinero, subieran y bajaran sin mayor esfuerzo. (Zapata, 1947, p. 156)

Esta reflexión evidencia el nivel de conciencia del maestro frente a las injusticias. En efecto, este cuento pone sobre la mesa la discusión acerca de la enorme brecha entre ricos y pobres que se ha perpetuado a lo largo de los años que a su vez es producto de aquella división racial del ser humano instaurada desde el periodo de conquista y colonización de América donde afrodescendientes e indígenas quedaban relegados al sector oprimido. Pareciera que con este cuento se quisiera reforzar la idea de un designio divino de que los bogas, que a su vez representan a los oprimidos en general, no tuvieran otro destino más que servir a otros seres humanos, sin embargo, el verdadero trasfondo de este es precisamente todo lo contrario: si en realidad el dios cristiano quisiera ser justo como se quiere hacer ver, no condenaría nadie a estar subyugado a otra persona. En este sentido, el cuento pretende hacer tomar conciencia a quienes lo escuchan que se comete una injusticia cuando se hacen clasificaciones jerárquicas de cualquier tipo y, en este sentido, se compenetra con las luchas reivindicativas de los campesinos. Allí se condensa no solo la rebeldía sino también la sabiduría de los ancestros que por medio de la oralidad dejan su huella en el presente. Esto no es ninguna sobreinterpretación por parte de Marco Olivares pues el mismo Gregorio Correa elogia su audacia para captar el mensaje real: «—Muchas veces he repetido este cuento a lo largo de toda mi vida, y nadie hasta ahora me había replicado nada. Veo que usted es tan inteligente como el mismo diablo; ha dado con la clave del cuento» (Zapata, 1947, p. 156).

Otras formas de oralidad tienen lugar también en la novela. Los cantos y las coplas de Carrillito que junto con su tambor cuentan sus penas y alegrías o los guapirreos tan característicos de la región Caribe con los que sus habitantes expresan su efusividad son solo algunas de ellas. Los grandes discursos que dan varios personajes de la novela

también dan cuenta del poder de la oralidad pues aunque personajes como el cura Olascuaga utilizan el don de la palabra para perpetuar el régimen de poder, otros como Marco Olivares o Azael Montes lo usan para avivar la llama de la rebeldía en los campesinos oprimidos. Sin embargo, es innegable que son los cuentos populares de Gregorio Correa los que se llevan el mérito mayor en lo que concierne a la resistencia campesina. La unión, como he dicho anteriormente, es la mejor forma de hacer frente a la tiranía de Jesús Espitia y nada unía más a los moradores de Los Secos que la voz de aquel campesino, incluso cuando el panorama frente al futuro era desolador:

> Todos los moradores se reunieron aquella noche en derredor al rancho del viejo Goyo, que les narró sus cuentos picarescos. Muchas veces había escuchado las mismas historietas, pero esa noche ponían mayor interés presintiendo que las oirían juntos por última vez. En la mañana la comunidad se disolvería e iniciaría un éxodo hacia lo desconocido. Esa noche todavía podían comer y soñar. (Zapata, 1947, p. 258)

La tradición oral juega entonces un papel fundamental dentro de los procesos de resistencia de los campesinos en el Bajo Sinú ante el régimen de poder de Jesús Espitia; en ellos se condensa la sabiduría de los ancestros rebeldes que quisieron dejar dicho legado a las futuras generaciones. Aun cuando sobrevivir en un contexto de opresión resulte una hazaña difícil, compartir la palabra siempre será una opción de lucha y resistencia de vital importancia pues hace parte de ese acervo cultural que las prácticas coloniales han intentado erradicar de los pueblos pero que por fortuna no han logrado. Así, la voz de los abuelos sigue y seguirá resonando en las vidas de los oprimidos con la misma consigna de tiempos pasados: libertad.

Ya sea desde la música, la danza o la oralidad, la llama ancestral de la resistencia se mantiene viva en el espíritu del pueblo oprimido. El legado cultural tan diverso que dejó el encuentro de africanos, indígenas y españoles durante el periodo de conquista y

colonización en América, especialmente en el Caribe colombiano representa aquí un arma poderosa contra dicha opresión. Las gaitas indígenas y los tambores africanos que se unieron en un pasado retoman su fuerza en la redención de los campesinos en el Bajo Sinú cuando suenan al ritmo de la cumbia o el porro; el cuerpo del mulato se erige frente al del blanco con las danzas tradicionales para recordarle que el temor se ha ido y solo queda la rebeldía; la palabra viva de los ancestros contenida en los cuentos populares resuena con fuerza en los oídos de los campesinos para decirles que la opresión no se debe tolerar. En otras palabras, el acervo cultural de los campesinos en el Bajo Sinú del Caribe colombiano es una fuente inagotable de creatividad y rebeldía que les permite afrontar los atropellos de Jesús Espitia y plantear opciones de dignidad. La música, la danza y la oralidad son entonces formas de resistencia en contra del paradigma colonial que ha instaurado el terrateniente en dicha zona del país.

5. LO PEDAGÓGICO Y LO DECOLONIAL: ENTRETEJER CAMINOS A TRAVÉS DE LA LITERATURA DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Manuel Zapata Olivella fue, sin duda alguna, uno de los escritores colombianos más importantes durante la segunda mitad del siglo XX. Sus numerosos aportes al mundo de las letras han inmortalizado su nombre en los anales de la historia y aun así el reconocimiento que se le ha dado no ha sido suficiente. Numerosas novelas, cuentos, obras de teatro y ensayos hacen parte de su prolífica obra donde la reivindicación de los pueblos oprimidos históricamente ha sido el principal objetivo. Es en este campo precisamente, el literario, donde se puede establecer un vínculo sólido entre sus ideas dentro del pensamiento decolonial y el quehacer pedagógico. En esta ocasión me centraré en los aportes que brinda a esta discusión desde la obra que he venido trabajando, *Tierra mojada*, pues, aunque fue su primera novela, en ella se vislumbra ya una apuesta crítica en relación con lo decolonial y lo pedagógico. Sin embargo, antes es preciso hacer un breve contexto de su pensamiento en estos dos tópicos.

Frente al primer tema ha quedado claro ya que aunque Zapata Olivella no estuviera enmarcado dentro del auge de los estudios decoloniales, su pensamiento sí iba en esa misma línea. Sus novelas, cuentos, obras de teatro, ensayos, artículos y demás siempre estuvieron dirigidos a hacerle frente al paradigma colonial que se mantenía, y mantiene, vigente:

> Su meta es descolonizar la historia y la cultura oficial de Colombia y de América para que las nuevas generaciones comprendieran sin prejuicio alguno la magnitud de la grandeza del Muntu en América; y cómo ese legado cultural no está dirigido sólo a la "raza negra" si no a los hombres y mujeres en general del planeta sin distinción étnica, sexual o ideológica. (Mina, 2016, pp. 63-67)

La reivindicación no solo de los afrodescendientes sino de los oprimidos en general fue entonces su bandera de lucha. El no limitarse a la opresión de carácter económica únicamente (visión marxista), sino también a aquellas relacionadas con la raza y el sexo a modo de interseccionalidad es lo que permite ubicarlo como un pensador decolonial. Esto lo hizo no solo desde su labor como escritor sino también como antropólogo pues sus investigaciones iban siempre dirigidas a aquellas poblaciones olvidadas, silenciadas o negadas por la historia oficial y sus diversos aportes a la sociedad que no han tenido el reconocimiento merecido. Su vida fue una constante lucha por desalienar las mentes de las personas, quitar de ellas esa carga colonial heredada de hace siglos donde prima una visión eurocéntrica que elimina como posibilidad todo aquello que no es producido bajo sus términos.

Lo pedagógico no fue tampoco ajeno a su proyecto de vida, de hecho es un eje trasversal de toda su obra tanto literaria como académica. Zapata Olivella tenía claro que el quehacer pedagógico no se limitaba los espacios tradicionales de enseñanza que de por sí tienen un carácter alienador o colonial sino también a aquellos en donde se propicia la discusión crítica de temas vitales para la sociedad. Su visión estaba fuertemente vinculada al pensamiento freiriano que retoma la investigadora estadounidense Catherine Walsh:

> Obviamente, la pedagogía y lo pedagógico aquí no están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, tampoco están limitadas al campo de la educación o los espacios escolarizados. Más bien, y como dijo una vez Paulo Freire, la pedagogía se entiende como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación. (Walsh, 2014, p. 13)

Esto implica que las diferentes luchas que llevan a cabo los oprimidos se convierten también en escenarios pedagógicos, espacios de reflexión pero también de acción sobre las diversas problemáticas que estos padecen. Sin embargo, estas ideas

condensadas en libros como *Pedagogía del oprimido* (1968) ya habían sido expuestas años antes por Zapata Olivella en su obra literaria. Con *Tierra mojada*, por ejemplo, es posible hacer un análisis de sus ideas frente a lo pedagógico pues juega un papel fundamental dentro de la resistencia campesina que es el tema central de la novela.

Como he mencionado en apartados anteriores, la llegada del maestro Marco Olivares a San Bernardo del Viento es de vital importancia para comprender la evolución de los procesos de lucha contra Jesús Espitia. Su aparición en la vida de los campesinos despojados de sus tierras y esclavizados en las plantaciones de arroz del terrateniente les cambió la vida totalmente; tomaron plena conciencia de su condición de oprimidos y la llama de la rebeldía que habían heredado de sus ancestros africanos e indígenas empezó a avivarse cada vez más con las palabras sabias del maestro. La valentía que demostró al enfrentar el régimen de poder encarnado en personas como el cura Olascuaga, el alcalde Calixto Flores e incluso el mismo Espitia y su hijastro sirvió como muestra de que era posible, y necesario, exigir sus derechos. Como sabemos, la unión hizo la fuerza y los oprimidos, con la creación de la Casa del Campesino, lograron mejorar sus condiciones laborales después de semanas de resistencia gracias a sus consejos y orientaciones.

La figura de Marco Olivares representa el ideal del maestro comprometido que plantea Zapata Olivella. Aunque es claro que la responsabilidad de los procesos de enseñanza y aprendizaje en los contextos escolares no es únicamente del maestro, este sí es un actor importante en los mismos. La idea del maestro como militante político que propone Freire en sus múltiples reflexiones pedagógicas ya había sido planteada por Zapata Olivella en 1947 con *Tierra mojada.* El docente allí más que un transmisor de contenidos es un promotor de pensamiento crítico no solo en sus estudiantes sino también en los pobladores de San Bernardo y Los Secos. Su voz se alza para denunciar las injusticias sociales que se cometen con los campesinos por las dinámicas coloniales que

se llevan a cabo en el pueblo y sus alrededores. Los despojos de tierras, la explotación laboral, la violación de las mujeres entre otras acciones realizadas por el terrateniente son fuertemente criticadas por el maestro y discutidas con los mismos campesinos en distintos espacios como la escuela o las noches alrededor de la fogata en Los Secos. Su accionar es un ejemplo para todas las personas que han decidió elegir, y elegirán, la docencia como proyecto de vida.

Su figura representa entonces no solo lo que se esperaría de un maestro sino también el rol que debería jugar la escuela de por sí en la sociedad:

> Debido a la acción de un maestro comprometido con su estirpe, con su raza, con su pueblo, es posible un modelo de escuela que formase para la dignidad y para la libertad. La actitud insumisa de Olivares no solo anuncia el ideal del maestro en contextos de explotación, sino también el objeto mismo de la educación. Antes que la sujeción a las normas de la academia per se, la escuela debe constituirse en escenario de cohesión comunitaria para la defensa de un determinado proyecto de sociedad. Por lo tanto, la definición última de Educación, según esta lógica, está relacionada íntimamente con procesos de liberación. (García, 2019, p.72)

Lo anterior permite entonces establecer el pensamiento pedagógico de Manuel Zapata Olivella y su relación con el tema decolonial. La escuela o los distintos procesos educativos sean o no formales se convierten en espacios de reflexión y acción frente al paradigma colonial como sucedió en San Bernardo del Viento. Por supuesto, dentro del régimen establecido por Jesús Espitia la militancia política del maestro tuvo como consecuencia la persecución en su contra. El terrateniente, valiéndose de sus contactos en el mundo de la política, logra hacer que destituyan a Marco Olivares. Sin embargo, este no contaba con que los campesinos, ahora unidos como una sola fuerza, encontrarían una rápida solución al problema. Así como el maestro anteriormente los había ayudado a

organizarse para enfrentar a Jesús Espitia con la idea de crear la Casa del Campesino, ahora eran ellos quienes lo apoyarían como forma de agradecimiento por su labor:

> —Por otro lado, el maestro ha dicho que estará con nosotros, puesto que está dispuesto a continuar la lucha. No piensa darnos la espalda en la presente situación y debemos aprovechar su estada aquí para que las clases no se suspendan, porque aunque vendrá otro maestro a sustituirlo, es seguro que será un protegido de Espitia y del cura (…) La escuela pública volverá a ser centro de borrachines y de corrupción, como lo fue antes de que llegara el maestro Olivares. Si queremos continuar con escuela propia debemos hacerla, como hicimos la Casa del Campesino. Nosotros hemos visto como el río le ha dado la espalda a Espitia, alejado sus aguas de sus cultivos y devuelto las tierras que había robado al pueblo. Así, pues, ahora podemos levantar una escuela en la barranca. (Zapata, 1947, pp. 266-267)

Esto demuestra que los campesinos no estaban dispuestos a dejarse someter nunca más por las disposiciones de Jesús Espitia y, por lo tanto, cuando tuviera alguna intención de imponerse sobre el beneficio del pueblo, serían ellos quienes lo confrontarían. Esta es una muestra del pensamiento rebelde que ahora se hacía evidente también en los campesinos. Con el pasar de los días la Escuela del Pueblo, como la llamaron, era una realidad. Desde aquel momento, la cantidad de estudiantes que asistían a clases con el nuevo profesor, esbirro del terrateniente, se fue reduciendo mientras que Marco Olivares no daba abasto con los que concurrían a la nueva escuela. La razón era simple: la mayoría de los pobladores de San Bernardo del Viento y sus alrededores sabían que allí tendrían acceso a una educación realmente crítica en sintonía con la lucha que habían comenzado los campesinos y las problemáticas de la región. Era, como bien lo dice su nombre, una escuela pensada para el pueblo:

> El maestro, orgulloso de haber convertido en triunfo lo que había sido una derrota, no solo se limitó a la enseñanza, sino que a diario, cuando los campesinos regresaban de sus labores, los recibía para hablarles de temas que les despertaban su conciencia de proletarios, y el ejemplo de su propia escuela le servía para revelarles su poderío, siempre que unieran y fortalecieran sus intereses. (Zapata, 1947, p. 267)

En la Escuela del Pueblo y el maestro Olivares se condensan entonces las ideas tempranas de Manuel Zapata Olivella frente a lo pedagógico en relación con el pensamiento decolonial. Una escuela pensada como un espacio donde se hablen de los temas trascendentales para la sociedad, donde se discutan las diversas problemáticas que se enfrentan sobre todo en los contextos de opresión, el maestro como militante político, que no se encasille en la transmisión de contenidos sino que promueva la conciencia crítica de sus estudiantes, entre otras ideas, son los mayores aportes que nos deja *Tierra mojada* a quienes hemos decidido recorrer el camino de la docencia.

La literatura se convierte entonces no solo en una forma de explorar aquel mundo creado por el autor sino también de acercarse a su pensamiento. En el caso de Manuel Zapata Olivella esto es bastante claro. Es a través de sus novelas, cuentos u obras de teatro que podemos ahondar en sus ideas frente a esta relación entre lo pedagógico y lo decolonial:

> Para Zapata, la escritura era un arma y herramienta de desalienación y transformación; es el lugar principal donde cultiva y ejerce su apuesta metodológica-pedagógica, donde asume la insurgencia y donde demuestra e incita un pensamiento y perspectiva de sentido, sin duda, decolonial. (Walsh, 2014, p. 56).

Por supuesto, *Tierra mojada* no es la única obra donde lo pedagógico tiene un rol importante. Tal vez por haber sido criado por un maestro, Zapata Olivella ve en ellos (nosotros) una posibilidad disruptiva de este pensamiento colonial; solo hace falta

estudiar su obra para reconocer estos guiños que nos hace por medio de la literatura: es la maestra Domitila quien prefiere permanecer en la escuela de un barrio marginado de Cartagena para que sus estudiantes tengan mejores oportunidades en *Chambacú, corral de negros* (1963); y qué decir del sabedor del pueblo, maestro a su vez, el Tío Conejo que congrega a los animales de todo el mundo, dando un ejemplo de diálogo plural y diverso, para decidir el destino de Tío Tigre en las *Fabulas de Tamalameque* (1990). Esto demuestra que Manuel Zapata Olivella era, ante todo, un pedagogo.

Como estudiante de Licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana veo en su obra también una posibilidad de promover una conciencia crítica en mis futuros y futuras estudiantes. La lectura de textos como *Tierra mojada*, *Chambacú corral de negros*, *Changó, el gran putas*, *El fusilamiento del diablo*, entre otros, puede ser un punto de partida para la discusión de temas tan importantes como el despojo de tierras, el racismo estructural, la diáspora africana o la opresión, problemáticas de vital importancia en la sociedad y que deberían ser debatidos en el aula. Además de esto implicaría llevar al aula textos que han sido relegados al olvido debido a las dinámicas coloniales. No es un secreto que el canon literario prima ciertas obras de unos autores sobre la de otros; así, escritores y escritoras afrocolombianas como Manuel Zapata Olivella, Jorge Artel, Hazel Robinson, Arnoldo Palacios, Mary Grueso e incluso el mismo Candelario Obeso han sido excluidos o excluidas del currículo escolar. Es necesario llevar al aula este tipo de literatura pues explorar las historias que en ellas se condensan permitiría acercar a sus lectores a la realidad tan diversa que existe en Colombia. Teniendo esto en cuenta, quisiera terminar la presente reflexión retomando las palabras del maestro Zapata frente a este tema; un mensaje no solo a los docentes o estudiantes sino a lectores en general: desconfíen de la literatura de los opresores si desean ser libres.

Conclusiones

Lo primero que habría que decir de *Tierra mojada* es que a pesar de ser la primera novela de Manuel Zapata Olivella, en ella se evidencia la maestría que lo caracterizaría en el mundo de las letras. En primer lugar, aunque es una narración sencilla (lineal cronológicamente, narrador omnipresente), el manejo que le da a la temática es excepcional. La pugna entre los campesinos y el terrateniente junto con sus esbirros mantiene la tensión constante en la obra permitiendo que el lector se mantenga expectante frente al desenlace de esta. Que Zapata Olivella haya elegido el desplazamiento forzado y el acaparamiento de tierras como tema de su primera novela da cuenta de su compromiso social pues estas prácticas han sido unas de las mayores problemáticas a lo largo de la historia de Colombia y se remontan a finales del siglo XV con la llegada de europeos a América y el despojo de tierras, además del genocidio, que padecieron los pueblos originarios. Tristemente esta realidad sigue vigente en el contexto colombiano[7]. Esta novela representa una denuncia contundente frente a estas prácticas coloniales que tanto daño han hecho en la sociedad y es precisamente esto lo que demuestra el gran compromiso que tenía como escritor frente a la realidad violenta del país.

La experiencia de vida de Zapata Olivella fue fundamental para la creación de esta novela. Comprender el nacimiento de *Tierra mojada* implica remontarnos a su infancia en Lorica donde creció en el seno de una familia humilde. Su padre, un mulato librepensador y autodidacta, le inculcó desde muy pequeño el espíritu rebelde de los ancestros africanos y el gusto por la cultura del Caribe. Su madre, en cambio, aunque era creyente de la fe católica, sembró en ellos el gusto por aquellas historias mágico-religiosas heredadas de los ancestros zenúes. Asimismo, las aguas del río Sinú que bañan la tierra

[7] Como prueba de esta afirmación, el pasado 22 de julio de 2021 más de 3.700 personas fueron desplazadas violentamente por grupos al margen de la ley en el municipio de Ituango, en el departamento de Antioquia.

natal del autor, los fandangos que se realizaban en el pueblo, su gusto por la flora y la fauna, entre otras cosas más, fueron la fuente nutricia principal de su *ópera prima*.

Su paso por la facultad de medicina, ya en Bogotá, también influyó enormemente en su visión del mundo pues allí evidenció por primera ver el racismo estructural que aún se mantenía, y mantiene, vigente. También se sumó a esto la desigualdad e injusticia latentes en la capital que daban como resultado una parte de la población condenada a sufrir toda clase de atropellos. Él definía esto como una enfermedad social y por lo tanto sus estudios de medicina se quedaban cortos para darle el tratamiento respectivo. Con ese afán de ser en busca de respuestas a estas problemáticas emprende innumerables viajes por el territorio nacional además de algunos países como Panamá, Nicaragua, México y Estados Unidos. Tristemente, en todos estos lugares el panorama era el mismo; la raza era uno de los criterios principales para la exclusión o el silenciamiento de otros seres humanos y dicho trato lo vivió en carne propia. Pero lejos de derrotarlo, estas experiencias fortalecieron su espíritu rebelde; necesitaba hacer algo para aportar su grano de arena a la sociedad y la literatura fue una de las respuestas. *Tierra mojada* surge como producto de aquellos años de largas caminatas por América. Esta novela se nutre enormemente de sus experiencias de vida en el Caribe colombiano pero también de las que acumuló a lo largo del camino.

Los campesinos en San Bernardo del Viento viven bajo un régimen colonial. Las mismas prácticas opresivas de aquellas épocas se mantienen vigentes: el racismo, la dominación/explotación como forma de relacionamiento, la condena a la miseria de los oprimidos, entre otras, dan cuenta de que el contexto en el que se desarrolla la novela es un reflejo del sistema mundo moderno/colonial que se propone desde los estudios decoloniales y, por lo tanto, la colonialidad del poder, del saber y del ser permiten realizar un acercamiento más profundo de *Tierra mojada*. En primer lugar, Jesús Espitia se erige

como el rostro de la opresión a pesar de ser mestizo como el resto de los habitantes del pueblo; desprecia sus raíces africanas y en una dinámica de blanqueamiento niega su ascendencia y se asimila al pensamiento y actuación de un colono sometiendo a los campesinos a su dominio pues piensa que ese es el destino de los descendientes de africanos e indígenas: mantenerse subyugados ante él. Así se perpetúa una colonialidad del poder pues la cuestión de la raza juega un papel fundamental en el relacionamiento entre ambos lados, relación que se basa en la dominación/explotación que se lleva a cabo en los arrozales o el despojo de tierras que se vuelve una práctica constante contra quienes desafían su régimen.

En segundo lugar, la colonialidad del saber entendida como la dimensión epistemológica de la colonialidad del poder se evidencia en aquella brecha entre letrados e iletrados. Personas como Jesús Espitia o el alcalde Calixto Flórez utilizan sus conocimientos del código escrito, sobre todo en el terreno de las leyes, para perpetuar el dominio sobre los campesinos. El despojo de tierras no se da solo por medio del ejercicio de la fuerza sino que también se legaliza por medio de documentos de propiedad que obtiene Espitia con sus contactos en la política. También se piensa el iletrado como una persona carente de racionalidad que apenas y tiene facultades comunicativas solo por no poder leer o escribir, tal es el imaginario de Espitia sobre Azael Montes, algo que recuerda la visión que tenían los colonos de los pueblos indígenas o africanos. Así, el letrado se erige como un ser superior poseedor de una racionalidad de la que «carece» el iletrado.

En tercer lugar, la colonialidad del saber entendida como la dimensión ontológica de la colonialidad del poder es evidenciada en la novela con la deshumanización de los campesinos. Las largas jornadas laborales con salarios míseros, las precarias condiciones en que trabajan y la presión constante por parte de Jesús Espitia para producir a como dé lugar dan cuenta de la poca importancia que tienen para él. Los deshumaniza a tal punto

que su vida solo importa en tanto representan un beneficio económico pero en cuanto dejan de serlo, no valen nada. Los campesinos se convierten así en los condenados de la tierra, seres que padecen la opresión como un destino que pareciera ineludible afrontando la muerte a diario, ya sea por hambre, enfermedad o violencia. La mujer afrodescendiente también se convierte en víctima de la colonialidad del ser en tanto es vista como objeto sexual para el hombre blanco; la deshumanización llega a tal punto que el hombre piensa que tiene el dominio sobre todos los aspectos de la vida de una persona como si esta fuera un simple objeto del cual puede disponer de la forma que mejor se le antoje. Este es el panorama colonial que se vive en *Tierra mojada*; la opresión allí es evidente y la colonialidad del poder, del saber y del ser se convierten en el diario vivir de los y las campesinas en el Bajo Sinú.

A pesar del paradigma colonial en el que viven los campesinos, la resistencia hacia las diversas prácticas opresivas del régimen de Espitia no se hacen esperar. La llama de la rebeldía heredada de los ancestros africanos e indígenas renace en el espíritu de los campesinos bajo la consigna de la libertad. La figura del maestro Olivares fue de vital importancia para que se diera la unión de los oprimidos con la creación de La Casa del Campesino, un lugar de resistencia con el cual lograron doblegar al terrateniente y conseguir condiciones de vida dignas que antes les eran negadas. Durante este proceso, el acervo cultural del Caribe colombiano, contexto en el que se desarrolla la obra tiene un papel fundamental dentro de la lucha; de hecho, diversas manifestaciones culturales como la música, la danza y la oralidad logran convertirse en formas de resistencia por sí mismas, retornando así a sus orígenes rebeldes.

En el pasado, los africanos e indígenas que vivían bajo un contexto de opresión (esclavitud, servidumbre, etc.) se unieron para crear nuevos valores culturales en medio de las dificultades que padecían. El repique rebelde de los tambores o el canto nostálgico

de las gaitas se reencontraron en las noches de Los Secos para ayudar a los campesinos a sobrellevar las penas y renovar la vitalidad de sus espíritus oprimidos noche tras noche. La cumbia, el porro y las puyas de los hojiteros fueron también protagonistas durante el periodo de resistencia de los campesinos de San Bernardo del Viento que decidieron hacerle frente al terrateniente en huelga laboral durante varias semanas pues hicieron más amena y alegre la larga espera. La danza también tuvo un papel importante pues fue a través de los movimientos corporales a ritmo de porro que José Darío, un mulato, enfrentó al Mono Espitia, un blanco que figura como la viva imagen de un colono. El cuerpo se convierte en un instrumento con el que se desafía el poder de la misma forma en la que anteriormente lo hicieron africanos y afrodescendientes con danzas como el Mapalé o el Son de negro. Por último, la sabiduría ancestral condensada en los cuentos populares son el mejor ejemplo de cómo a través de la oralidad también se dan procesos de resistencia. Son los cuentos de Gregorio Correa los que congregan a los habitantes de Los Secos todas las noches después de las largas faenas de opresión promoviendo así un sentido de unión entre los campesinos, pero es el mensaje que llevan estos cuentos lo que aviva la llama rebelde en ellos. Son historias que buscan generar una conciencia crítica frente a las injusticias y desigualdades que se han perpetuado dentro del paradigma colonial y en ese sentido también se convierten en una forma de lucha.

Por otro lado, el pensamiento pedagógico de Manuel Zapata Olivella se hace evidente en la novela con la figura de Marco Olivares, un docente comprometido con su labor que no se limita solo a impartir clases con contenidos teóricos en la escuela sino que también se involucra en las problemáticas de la comunidad donde habita promoviendo siempre un pensamiento y accionar críticos. Es el mismo maestro como militante político que años más tarde propondría Paulo Freire en sus reflexiones pedagógicas. La Escuela del Pueblo también plasma el ideal del autor al respecto en el

sentido que se erige como un espacio en total concordancia con los procesos de resistencia contra la opresión que padecen los campesinos. Así, la escuela se convierte en un lugar abierto de reflexión y acción donde se lee la sociedad y se buscan soluciones a las distintas problemáticas. En ella participan no solo los niños o niñas que cursan sus estudios sino las personas en general que quieran aportar a la discusión en pro de mejorar su sociedad sobre todo en un contexto de opresión. Es allí donde se vincula el pensamiento pedagógico y decolonial de Manuel Zapata Olivella.

Tierra mojada es una novela que da cuenta de la magistralidad con la que Manuel Zapata Olivella leía la realidad colombiana no solo porque evidencia en ella una sociedad dividida entre oprimidos y opresores donde se mantienen vigentes las prácticas coloniales sino también porque visibiliza aquellas luchas y formas de resistencias que se llevan a cabo. Esta novela marca el primer paso de un largo vagabundaje del autor por el mundo de las letras al que realizó aportes invaluables. Que los protagonistas de la novela sean campesinos y campesinas pobres demuestra que Zapata Olivella quería mostrar esa otra parte de la historia que ha querido ser negada; afrodescendientes, indígenas u oprimidos en general hacen parte de aquella gran mayoría de personas víctimas del paradigma colonial que se mantiene vigente hasta nuestros días y cuyas vidas (padecimientos y luchas) son el centro de atención en su narrativa. Novelas como *Chambacú, corral de negros* (1962), *Detrás del rostro* (1962), *El fusilamiento del diablo* (1973) o su gran epopeya *Changó, el gran putas* (1983) son prueba fiel de ello.

El legado que deja Manuel Zapata Olivella como escritor, antropólogo, médico y, ante todo, vagabundo, es enorme. Temas como la etnicidad, los aportes inmateriales de africanos e indígenas al acervo cultural, la marginalidad y la exclusión de los pueblos afro, las injusticias sociales o la herencia colonial que se mantiene vigente hasta nuestros días son centrales en sus numerosos escritos tanto literarios como «académicos» y allí

radica su importancia no solo para los colombianos sino también para las personas alrededor del mundo. El presente trabajo es una forma de aportar a la diversificación de los estudios de su obra pero también una invitación a leerlo, a recorrer los caminos que transitó y las historias que tiene para contarnos. Aunque ya no nos acompañe en este mundo, su legado seguirá vigente en sus lectores que, espero, serán cada día más.

Gracias por tanto, Manuel Zapata Olivella.

Referencias

Captain-Hidalgo, Y. (1985). *Conversación con el doctor Manuel Zapata Olivella, Bogotá, 1980; 1983.* Afro-Hispanic Review, *4*(1). (pp. 26-32)

Castillo, L., (2020). Aproximación a El hombre colombiano de Manuel Zapata Olivella, el aventurero. En: Zapata Olivella, M. (1974) *El hombre colombiano*. Editorial Universidad del Valle (2020) (pp. 25-53). Versión digital.

Espinosa, G. (2000). Zapata Olivella, el aventurero. En: Zapata Olivella, M. (1949) *Pasión Vagabunda*. Editorial Universidad del Valle (2020) (pp. 17-27). Versión digital.

Garcés, J. (2020). Prólogo: *Tierra mojada,* la propiedad como maldición. En: Zapata Olivella, M. (1947). *Tierra mojada*. Editorial Universidad del Valle (2020). Versión digital. (pp. 15 – 23)

García, J. (2019). El encuentro de Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella. En Campoalegre, R. y Ocoró, A., *Afrodescendencias y contrahegemonías* (pp. 63-89)

Gómez, M., Saldarriaga, D., López, M., y Zapata, L., (2017). Estudios decoloniales y poscoloniales. Posturas acerca de la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo. Revista Ratio Juris *12*(24) (pp. 27-60)

Grosfoguel, R. (2006). La descoloniazación de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Tabula rasa. *4* (pp. 17-48). Versión digital.

Lozano, B. (2014) El pensamiento crítico de Manuel Zapata Olivella en ¡Levántate mulato!, su autobiografía. En P. P. Gómez (Ed.). *Estudios artísticos:*

conversaciones desde Abya Yala (pp. 31-44). Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Versión digital.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*/. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Versión digital.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*/. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Versión digital.

Palacios, F. (2016). Para una lectura decolonial de la construcción de identidades interculturales (acercarse a la descolonización identitaria a través de la escritura). Estudios Latinoamericanos, (38-39), (43-58). https://doi.org/10.22267/rceilat.163839.1

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*/. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Versión digital.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Quijano, A., *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-831). CLACSO.

Resolución 3222 de 2019: «Por la cual se declara el 2020: Año del Centenario de Manuel Zapata Olivella». Página oficial del Ministerio de Cultura de Colombia. Recuperado en https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Paginas/MinCultura-declara-el-2020-como-el-%E2%80%98A%C3%B1o-del-Centenario-de-Manuel-Zapata-Olivella%E2%80%99-.aspx

Rincón, O., Millán, K. y Rincón, O. (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura. *3*(5) (pp. 75-95). http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/ceshc-unermb/20170219052712/RPS45.pdf

Rojas, A. y Restrepo, E. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca. Versión digital.

Villa, W. y Villa, E. (2008). Descentración del canon y la valoración de las emergencias posibles: la cuestión del lugar de enunciación de lo silenciado. Cuadernos de literatura, Universidad del Atlántico (7)http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/article/view/497

Walsh, C. (2014). *Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos*. Editorial En cortico que´s pa´largo. Versión digital.

Zapata Olivella, D. (s.f) La cumbia: síntesis musical de la nación colombiana: reseña histórica y coreográfica. Consultado en línea en la Biblioteca Digital de Bogotá

(https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2910762/), el día 2021-05-23

Zapata Olivella, M. (1967). La crítica, un compromiso nacional. En: Múnera, A. (2010). *Por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos: 1940-2000.* Editorial Ministerio de Cultura de Colombia. (pp. 237-241). Versión digital.

Zapata Olivella, M. (1990). ¡*Levántate, mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Editorial Universidad del Valle (2020). Versión digital.

Zapata Olivella, M. (1967). *¿Quién dio el fusil a Oswald?* Editorial Universidad del Valle (2020). Versión digital.

Zapata Olivella, M. (1947). *Tierra mojada*. Editorial Universidad del Valle (2020). Versión digital.