

***Changó* en traducción: Movimiento lateral y pensamiento lateral.**

Jonathan Tittler

Rutgers University, Camden

Este estudio es una reflexión sobre el motivo de lo lateral en tanto se encuentra por toda la sustanciosa y excelente novela del colombiano Manuel Zapata Olivella, *Changó, el Gran Putas*.¹ El motivo iniciado en la novela se extiende más por el proceso y producto de la traducción de esa novela, al inglés y a otros idiomas. Habiendo realizado la traducción al inglés, y tras mucha consideración habiéndola bautizado "Changó, the Baddest Dude",² me encuentro en el lugar privilegiado de comentar la calidad de la escritura y del pensamiento del original o, como dirían los teóricos de la traducción, del texto fuente. Por añadidura, hacia la conclusión de este estudio intentaré aplicar mi propio pensamiento lateral a los textos en cuestión (principalmente desde la perspectiva de la crítica ecológica), sacando algunas de las consecuencias quizás menos obvias de tales movimientos de la mente poco convencionales.

Changó a secas (tanto en español como en inglés) es una novela épica de inmensas proporciones que trata de la no menos inmensa diáspora del muntu³ africano en el hemisferio occidental. Dentro de su extensión de entre quinientas y setecientas páginas⁴ visita una diversidad de sitios geográficos--incluso la región del río Níger en el Africa sudoccidental, la costa de Colombia (dos veces), Venezuela, Minas Gerais en el Brasil, diferentes partes de México, Haití y zonas de los Estados Unidos que van desde Atlanta (Georgia) a Lawrence (Kansas) al barrio negro de Harlem en Nueva York. Estos episodios estriban el siglo dieciséis temprano y mediados del siglo veinte, una amplitud impresionante que revela e imparte una rica visión de la condición diaspórica del africano-americano. Verdaderamente hemisférica, multicultural y policentenaria, *Changó* queda como no sólo la ficción más ambiciosa de Zapata Olivella sino, en mi estimación, su más lograda.

¹ Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas* (Bogotá: Oveja Negra, 1983; Bogotá: Rei Andes, 1992). La novela ganó el Premio Literario *Francisco Matarazzo Sobrinho* en 1985. La edición Rei Andes contiene una introducción crítica por su traductora al francés, Dorita Piquero de Nouhaud (*Chango, ce sacré dieu* [Calais: Editions Nord, 1991]).

² Las referencias en español a las páginas dentro de este artículo están a la edición Rei Andes; las en inglés están a la traducción en manuscrito, todavía inédito. Hay muchos posibles títulos para la novela en inglés, pero ninguno es completamente satisfactorio. Encuentro que el título de la traducción al francés (*Chango, ce sacré dieu*) es demasiado prosaico y literal. Titular la novela "*Changó, the Meanest Mother Fucker*," como algunos proponen, captaría la obscenidad del original pero también resultaría más escandaloso y sexual que en el castellano (el colombiano "el putas" carece de conexión directa con la prostitución). Aunque no perfecto, "*Changó, the Baddest Dude*" evita estos extremeos y sí logra connotar tanto admiración como miedo, así como la cualidad coloquial y lingüísticamente subversiva inherentes en el sobrenombre impuesto por Zapata Olivella.

³ Mínimamente, este vocablo yoruba significa "hombre". Se adopta aquí como parte de una estrategia sistemática de desfamiliarización para demostrar los potenciales efectos de la traducción resistente, como se comenta más tarde en este estudio.

⁴ La primera edición consiste en 528 páginas; la segunda, 752 páginas; la traducción francesa, 592 páginas; la traducción al inglés en manuscrito, 675 páginas.

Lo que se destaca de la novela no es tanto la escala monumental en que se edifica. Es la frescura y originalidad de su perspectiva, la que, al recontar repetidamente los ultrajes y vejámenes a los que el muntu está sujeto a través de las épocas, evita una pedestre enumeración de abusos. El avance sensacional de Zapata Olivella en este texto (su obra previa no muestra señal de esta perspectiva) radica en una recontextualización de la historia africano-americana dentro de un marco mítico, el de los *orichas* (deidades) africanos, principal entre quienes es Changó, el dios del relámpago, la guerra, la danza y la fertilidad. Este marco retrata a todo el *muntu*--tanto a los famosos como Bolívar o Henri Christophe como a los anónimos como los esclavos cuyos huesos proveen la cal para la argamasa de los muros alrededor de Cartagena de Indias--como los hijos de Changó. Este se mantiene en contacto con los hijos vivos mediante su mensajero Ngafúa, además de los Ancestros, que siempre rondan y acechan. Para los que estén sensibilizados así, los Ancestros acompañan constantemente a los vivos en sus incesantes trabajos, prestándoles fuerza y compartiendo su sufrimiento. Faltando esa sensibilidad, perder contacto con los Ancestros lleva al muntu a creer los alegatos de la Loba Blanca de que el muntu es la encarnación del demonio. En cierto sentido, ya que los Ancestros prestan apoyo a los vivos sin las limitaciones de tiempo, espacio o mortalidad, los muertos están más vivos que los vivos. Son los vivos, para quienes la libertad y justicia están siempre fuera de alcance, cuya existencia es realmente una muerte. Revisitando principales incidentes de la historia africano-americana desde el punto de vista de los ubicuos Ancestros, *Changó* desjerarquiza y erradica la frontera entre la vida y la muerte, revitalizando la lucha para la dignidad del africano-americano, así como la representación artística de esa lucha.

El movimiento lateral para el muntu africano, en una escala monstruosa por cierto, empieza de una manera enfáticamente involuntaria: la captura de pueblos enteros por esclavistas portugueses en el Africa occidental--con la hábil ayuda de africanos traicioneros--y su forzado transporte a través del Océano Atlántico encadenados en los cascos de los barcos negreros. Simbólicamente, el muntu americano es emblemático en la novela mediante la leyenda de la africana Sosa Illamba, quien muere al dar a luz a un hijo. Este nace en alta mar y es, por lo tanto, ya un huérfano en tránsito al entrar al mundo. El movimiento forzado del muntu es, claro está, parte íntegra de la colonización que llevó a cabo Europa para con sus continentes y pueblos circundantes. Habiendo aniquilado la población nativa del Nuevo Mundo mediante enfermedad y explotación, los conquistadores recurrieron a los africanos por la mano de obra necesaria para alentar la incipiente modernización de su imperio. Una vez exiliados en América, se suponía que los viajes de los africanos cesarían, ya que sus papeles asignados eran de trabajar en las plantaciones o en las minas, o como sirvientes domésticos en las mansiones de sus dueños. Solamente los levantiscos cimarrones se quedaban en movimiento, buscando refugio en los palenques con la ayuda de otros indómitos ex esclavos. En tales casos, se nos dice en *Changó*, la comunicación con gente de otras naciones africanas se realizaba por medio de intérpretes multilingües. El movimiento no impedido de lenguaje a través de supuestas barreras, implícito en el latín *translatio*, funciona en esta instancia para facilitar el soltar físico del muntu de su cautiverio. En la América del

Norte del siglo diecinueve, la continuación no autorizada de la errancia del muntu toma la forma del *Underground Railroad* (Ferrocarril Subterráneo), el que permitía a los cimarrones del Sur a alcanzar seguridad y libertad en el Norte. Y el movimiento lateral, como proceso por el cual el sentido se busca y se produce, se figura en la aptamente nombrada *ekobia* (guerrera) de ese período, *Sojourner Truth* (Verdad Ambulante, apodo de una figura histórica).

Si el movimiento lateral está al centro de la opresión del muntu, también lo está en cuanto a la resistencia. Las formas de resistencia han sido muchas, variando desde la masiva rebelión armada hasta el suicidio, con incontables gradaciones entre esos polos. La guerra de independencia que condujo a la formación de la primera república negra del mundo--la de la francófona Haití--será el ejemplo más prominente de aquella. Si la revolución implica etimológicamente girarse en contra de un régimen, la democracia--el objetivo de la revolución--propone una radical horizontalidad del poder, en donde aun el ejecutivo en jefe de la nación está sujeto a la censura del ciudadano más común. Lo que incita la ira del oricha Changó tan a menudo en la novela es la incapacidad de los supuestos libertadores (por lo general, criollos burgueses y europeizantes como Bolívar) para lograr una horizontalidad social con sus guerras de independencia. Si bien el muntu está condenado en las tablas de Ifá a errar en el desierto americano de la esclavitud, es también parte de la maldición de Changó que el muntu cargue con la responsabilidad de su propia liberación, así como la de toda la humanidad. Este delicado equilibrio entre el determinismo, el libre albedrío y el mesianismo contribuye en gran parte a la particular ideología de la novela.

Las madres que matan a sus hijos y luego se matan a sí mismas, como se narra repetidamente en la novela, para evitar vidas de miserable esclavitud, ilustra la forma más individual de la resistencia. No importa si es envenenándose, saltando al mar del barco negrero, incendiándose o negando comer, el suicidio se representa como una forma legítima de frustrar los deseos del dueño. En ninguna parte está escrito que la obra de mano barata sea uno de los derechos del hombre europeo. Una interpretación judeocristiana podría considerar el suicidio como un insensato acto autodestructivo (un principio que en este caso se revela como *self-serving*), pero *Changó* lo retrata como una deriva lateral hacia la compañía y el amparo de los Ancestros. El enajenamiento, la soledad y el feroz individualismo que caracterizan la condición contemporánea occidental ofuscan el fundamental *ser con* que subyace la metafísica de *Changó*. *Ser con* confiere movilidad a los atrapados y otorga agencia a los marginados, apoderando al subalterno a que se mueva y actúe mientras se encuentra en libre asociación con sus Sombras predecesoras.

Puesto que el discurso que evoco podría parecerse a lo que por unas cinco décadas se ha venido llamando "realismo mágico",⁵ me apuro a subrayar su radical diferencia. Por

⁵ El estudio clásico del realismo mágico pertenece a Angel Flores, "Magic Realism in Spanish American Fiction," *Hispania* 38, 2 (1955): 187-92. Flores trata un fenómeno ligeramente distinto del que analiza el escritor cubano Alejo Carpentier en su meditación sobre lo real maravilloso, en el prólogo a la primera edición de su novela *El reino de este mundo* (1949). Esta pieza se encuentra más fácilmente en la sección de *Ensayos*

cierto, el realismo mágico significa muchas cosas a muchos lectores, pero también amenaza hacerse una perogrullada casi monolítica para el único tipo de escritura latinoamericana aceptable a los lectores de los países industrializados. El problema básico con el realismo mágico en tanto herramienta crítica es que intenta captar el fenómeno textual en términos superficiales, puramente estilísticos, describiéndolo como una opción estética para un escritor o escritora que desee mezclar lo natural con lo sobrenatural. Presta así un picante exotismo tropical a ficciones que lectores urbanos pueden encontrar entretenidas, pero nunca inquietantes. El sistema textual de *Changó*, por medio de un mecanismo casi antitético al del efecto de alienación de Brecht, es subversivo, turbador, provocativo. Como sugiero arriba, su agenda es impacientemente política y redentora. Acusa a sus lectores de ser colaboradores con las fuerzas de la opresión o de ser negligentes en su pasividad frente a esas fuerzas. Todos tenemos la culpa, alega, de 250 años de esclavitud legal y 150 años más de cripto-esclavitud, del asesinato de Benkos Biojo y de Malcolm X, del enriquecimiento ilícito y de la violación ecológica (se dirá más sobre el medio ambiente luego). Y le da al lector herramientas explosivas, por medio del movimiento lateral, de hacer algo para rectificar la situación. No se puede estar más lejos de la fabulación comercial y la estupefacción *disneyficada* comúnmente denominadas "realismo mágico".

Decir eso no implica, sin embargo, que *Changó* no trabaje dura y largamente al nivel del lenguaje y de la técnica narrativa (es decir, el estilo y la forma) para resistir la complacencia. Puede parecer flojo decir que el texto tiene "incontables" narradores de primera- y tercera persona pero, porque constantemente cambian de forma (del jinete Bouckman, al caballo de Bouckman, al mensajero Ngafúa, al difunto Nat Turner, a Bouckman de nuevo, etc.), es literalmente imposible saber quiénes son esos narradores en una coyuntura textual dada. Es, por lo tanto, imposible contarlos. Bátese decir que los narradores son abundantes y que frecuentemente se imbrican uno en otro; también se interpelan documentos como el diario de a bordo de un barco negrero, una carta de un amante echado muy de menos, o actas de la Inquisición Española, entre otros, intercalados para enriquecer la mezcla. Lo que unifica todos los diversos narradores, no obstante, es un estatuto subalterno, marginado y su correspondiente cosmovisión. Evidentemente, a pesar de su fuerte compromiso con cosmologías no occidentales, *Changó* todavía luce estrategias narrativas kaleidoscópicas y postmodernas que desafían a sus lectores al proyectar una visión resolutamente heterodoxa.

Ni es el punto de vista narrativo el único rasgo formal transgresivo del texto. Para sugerir la copresencia del pasado, presente y futuro, los tiempos verbales están implacablemente sesgados, produciendo oraciones de tanta cacofonía como "[Elegba] probó el vino y se limpia los ojos para no perder palabra de lo que les había dictado en un futuro que recuerda sin haberlo pensado todavía" (119) (trad. al inglés: [Elegba] tasted the wine and

(Vol. 13) de sus *Obras completas de Alejo Carpentier* (México: Siglo XXI, 1990). Para una vista más reciente y comprehensiva del asunto, véase Seymour Menton, *Historia verdadera del realismo mágico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), quien traza su origen al pintor expresionista alemán Franz Roh en 1923.

wipes his eyes so as not to miss a word of what they had dictated to him in a future he remembers without having thought of it yet" [69]). Por supuesto, usar los términos pasado, presente y futuro es en sí no lograr asir lo que el texto intenta hacer con el tiempo, pues romper el continuo flujo temporal de la existencia en tres categorías discretas viola la alteridad que estamos evocando. Esa alteridad es tan importante porque es la noción occidental del tiempo, exagerada y exacerbada por la revolución industrial, lo que es el enemigo así como la demonizada Loba Blanca (la figura empleada en el texto para encapsular al colonizador español, portugués, inglés, holandés, francés e italiano). Quitar ese paradigma temporal en particular y el muy mentado proyecto de la modernidad se desteje por completo, dejando un bulto amorfo e inerte. *Changó* desafía ese modelo, proponiendo una alternativa altamente elaborada y mostrando lo que ese modelo ha conllevado en términos de injusticia social y sufrimiento humano.

Dado el compromiso temático y formal del texto con la resistencia, de ninguna manera quería yo que la traducción corriera contra o minara ese impulso. Si el uso incongruo de los tiempos verbales está calculado para producir efectos desconcertantes en los lectores del texto fuente, quería que sensaciones análogas figuraran en la experiencia de los lectores del "texto-blanco". Asimismo, donde el texto fuente emplea términos poco conocidos (muntu, bazimu, ekobio, etc.) del yoruba y de otros idiomas africanos (incluso el mandé, hosa, bakongo, soninké, baluba, fula, serere, fiote, ngala, ashanti y mandinga), la traducción deja esos términos como estaban, ya que desempeñan su función desorientadora con la misma eficacia en inglés como en español.

Vamos a considerar sólo uno de esos términos: *Bantú*, vocablo que muchos habrán oído antes. La acepción más asequible es "gente" pero, como revela el glosario al final de la novela, eso apenas rasga la superficie. La cita completa del glosario reza así:

Bantú: Plural de *muntu*:: hombre. El concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación del hombre, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro. Término genérico para aludir a la familia lingüística del mismo nombre que se extiende en toda el Africa austral, por debajo del río Níger. (730-31)

De la primera parte de esta muestra debe quedar claro que el mundo evocado en *Changó*, con su propia lógica y sus propios mecanismos de construir sentido, incorpora enormes diferencias culturales del nuestro propio. Es además un mundo que está siendo representado por la palabra escrita, pero ese mundo, con la excepción de las fatídicas tablas de Ifá, existe a un nivel completamente oral. En ese sentido, el texto original es ya una traducción, un intento de presentar a sus lectores algo ajeno en tiempo, espacio, razón y textura. El compromiso del texto con la resistencia al pensamiento occidental, basándose éste

en textos escritos, puede extenderse a una traducción paralelamente resistente, la que intenta devolver su opacidad al invisible traductor.⁶ Esto se hace, por lo general, mediante el juicioso uso de arcaísmos, extranjerismos, literalismos y tal, recordando así al lector etnocéntrico que el texto es en efecto una traducción y no "lo mismo" que textos domésticos.

En esta particular instancia, *Changó, el gran putas*, el texto original, está repleto de tantos términos raros que, como se ha dicho ya, necesita un glosario, titulado "Libro de bitácora". Al mismo tiempo, el prólogo del texto ofrece unos consejos harto extraños a sus lectores. Titulado "Al Compañero de Viaje", reza como sigue:

Sube a bordo de esta novela como uno de los tantos millones de africanos prisioneros en las naos negreras; y siéntete libre aunque te aten las cadenas.

¡Desnúdate!

Cualesquiera que sean tu raza, cultura o clase, no olvides que pisas la tierra de América, el Nuevo Mundo, la aurora de la nueva humanidad. Por lo tanto hazte niño. Si encuentras fantasmas extraños--palabra, personaje, trama--tómalo como un desafío a tu imaginación. Olvídate de la academia, de los tiempos verbales, de las fronteras que separan la vida de la muerte, porque en esta saga no hay más huella que la que tú dejes: eres el prisionero, el descubridor, el fundador, el libertador. Si descubres un vocablo misterioso, dale tu propia connotación, reinventala. No acudas al "cuaderno de bitácora" al final del libro, porque éste solo tiene por objeto mostrar los riscos por donde has andado; no es una brújula para descubrir caminos. (56)

Buscar términos desconocidos es un gesto racionalista, académico, y choca con el *episteme* intuitivo y visceral del sistema textual explicitado. Pero la sugerencia dentro del libro de no usar el glosario provisto por el mismo libro mete a sus lectores en un dilema--¿definir o no definir? Este es un dilema que la traducción intenta reproducir en y para los lectores anglohablantes. A veces ser *literal* (empleando en la versión en inglés los mismos vocablos raros y desconocidos del original) puede ayudar a extender el alcance *lateral* (la extensión hasta millones de lectores adicionales) de un texto.

Las numerosas miradas hacia los flancos echadas en este estudio hasta ahora encuentran su origen teórico en un beséler para autodidactos de los años 70, *Lateral Thinking: A Textbook of Creativity* (El pensamiento lateral: Un libro de texto de la creatividad), de Edward De Bono.⁷ Este autor fue un ejecutivo exitoso que se hizo aun más

⁶ Uno podría leer extensivamente en este fascinante ramo de los estudios de la traducción [*Translation Studies*]. Un libro que proporciona una útil entrada al terreno es Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (Londres y Nueva York: Routledge, 1995).

⁷ Edward De Bono, *Lateral Thinking: A Textbook of Creativity* (Londres: Penguin, 1990 [1ª ed. 1970]). El trabajo de De Bono ha gozado de enorme influencia, y es mi observación que muchos profesionales educados se refieren al término "pensamiento lateral" con una frecuencia que rivaliza las alusiones al modelo freudiano del

exitoso enseñando a otros negociantes a pensar creativa y no convencionalmente. Aunque el libro trata del pensamiento mismo, es extremadamente práctico en sí, pues está lleno de ejemplos sacados de la vida cotidiana, y su meta explícita es arreglárselas para que el tipo de pensar que propone se aplique a casos concretos. Un ejemplo típico de la técnica de De Bono es éste:

Como analogía para el problema del pensamiento vertical [pensamiento lógico] se podría usar la historia de cómo los monos deben atraparse enterrando una jarra de boca estrecha llena de nueces. Llega un mono, mete la mano en la jarra y coge un puñado de nueces. Pero la boca de la jarra es de un tamaño tal que sólo admite una mano vacía, y no cerrada o llena de nueces. El mono no está dispuesto a soltar los nueces y así queda atrapado.

Con el pensamiento vertical se agarra uno de la manera más obvia de mirar una situación porque ésta ha sido útil en el pasado. Una vez que se la ha captado, uno se queda atrapado porque no está dispuesto a dejarlo escapar. ¿Qué debe hacer el mono? ¿Debe renunciar explorar la jarrafa? Eso sería negar explorar situaciones nuevas. ¿Debe negar que las nueces hayan sido atractivos? Sería un disparate negar la utilidad de algo por miedo de quedar dañado por él en alguna ocasión. ¿Habría sido mejor si el mono no se hubiera fijado en la jarra de nueces? Depender del azar para ser protegido es una forma de protegerse muy pobre. Supuestamente lo mejor para el mono sería ver las nueces, tal vez aun agarrarse de ellas, sólo para entender que las nueces lo estaban atrapando, dejar de asirlos y encontrar otro modo de conseguir las nueces -- quizás desenterrando la jarra y vaciándola. Así que el principal peligro del pensamiento vertical no está en quedar atrapado por lo obvio sino en no llegar a darse cuenta de que uno puede quedarse atrapado por lo obvio.

[As an analogy for the problem of vertical thinking one might use the story of how monkeys are supposedly caught by burying a narrow mouthed jar of nuts in the ground. A monkey comes along, puts his paw into the jar and grabs a handful of nuts. But the mouth of the jar is of such a size that it will only admit an empty paw but not a clenched paw full of nuts. The monkey is unwilling to let go of the nuts and so he is trapped.

With vertical thinking one grasps the obvious way of looking at a situation because it has proved useful in the past. Once one has grasped it one is trapped because one is very reluctant to let go. What should

the monkey do? Should he refuse to explore the jar? This would be a refusal to explore new situations. Should he deny that the nuts were attractive? It would be silly to deny the usefulness of something for fear of being harmed by it on some occasion. Would it be better if the monkey had not noticed the jar? To be protected by chance is a very poor form of protection. Presumably the best thing would be for the monkey to see the nuts, perhaps even grab them, then to realize that the nuts were trapping it, to let go of them, and to find another way of getting at the nuts—perhaps by digging up the jar and emptying it out. So the major danger in vertical thinking is not that of being trapped by the obvious but of failing to realize that one may be trapped by the obvious.] (149-50)

De esta ilustración, así como de otras muchas, uno llega a la conclusión de que De Bono cree que todo problema tiene su solución, con tal de aproximarse uno a él apropiadamente. En el sentido de que la aproximación no es tradicional ni estándar, sino excéntrica e idiosincrásica, puede considerarse "lateral". En vez de atacar el problema frontalmente (esto, en la terminología de De Bono, sería "pensamiento vertical"), se busca perspectiva sobre el problema desde otro ángulo, buscando relaciones poco usuales entre los componentes del todo o yuxtaponiendo el problema a otro problema parecidamente incongruo. Incluidas entre las técnicas propuestas por De Bono para reestructurar los patrones convencionales del pensamiento se encuentran la fraccionación [*fractionation*], la libre asociación colectiva [*brainstorming*], la provocación, la recontextualización y la inversión [*reversal*]. Con respecto a la última de éstas, dice De Bono: "En el método de inversión uno toma las cosas como están y luego las invierte, lo de adentro para fuera, lo de arriba para abajo, lo de atrás para delante. Entonces uno ve lo que resulta. Es un reordenar provocativo de información. Haces que el agua corra colina arriba en vez de colina abajo. En vez de manejar un auto, el auto te lleva".⁸ En breve, estos y otros recursos pueden emplearse para convertir los apuros en fin feliz, si se los trata con suficiente energía e imaginación.

Los estudiosos de la literatura y los estudios culturales, máxime durante los últimos treinta años, a menudo usan teorías, tales como las de Edward De Bono, para explicar fenómenos observados en textos artísticos. Normalmente, pues, esperaríamos que mi próxima jugada sería otra aplicación del estilo de pensamiento lateral de De Bono al texto narrativo ficcional bajo análisis. Ese tipo de paso podría conducirnos a sugerencias con respecto a maneras en que el muntu puede haberse salido de la esclavitud o la subalternidad por medio de "tempestades de cabeza". Yo quiero proponer, sin embargo, una metodología que funciona en dirección contraria: usar *Changó* para contextualizar y demostrar las limitaciones de las propuestas de De Bono, como una especie de revolución simbólica en la que la literatura afirma su validez y soberanía como discurso producente de sentido en cuanto a modos de escritura más expositivos.

Las limitaciones del "pensamiento lateral" empiezan a vislumbrarse en el comentario de De Bono *supra* con respecto a la posible inversión de los elementos de una determinada

⁸ *Ibid.*, 125-26; traducción mía.

circunstancia. Al reflexionar ante tal fenómeno podemos preguntarnos ¿qué hay de "lateral" en tal inversión, la que se parece más a la contrariedad que a la oblicuidad? Es más, ¿buscar perspectivas alternativas sobre un problema se limita a considerar sus costillas, o no hay otro proceso, más profundo y atenuado--de circunspección--que tiene en cuenta plurales perspectivas, tanto arriba como abajo, tanto antes como después? Pero ¿podemos imaginarnos un libro titulado "La circunspección" que alcance cifras de venta que hagan salivar a un editor? En fin, el pensamiento lateral se llama así y no de otra manera para forzar un complejo juego de procesos (no sólo cognitivos sino también emocionales, psicológicos y--¿por qué no?--culturales) a transformarse en un término con una sencillez que fuera aceptable a un amplio mercado comercial. Pero esa etiqueta constituye una metáfora, y una metáfora reduccionista e imprecisa, por cierto. Darnos cuenta de que algo que pensábamos real y concreto no resulta ser más que una floja figura del habla (ni siquiera una *mot juste* sino una *mot* común y corriente) tiende a reducir su valor en nuestra estimación.⁹

De mayor peso, sin embargo, es la revelación de que el pensamiento lateral es una técnica de solucionar problemas que depende de *excluir* sistemáticamente cierto número de conceptos de la mente, y ese acto de exclusión--que equivale a un empobrecimiento--constituye su limitación más grande. El optimismo con el que De Bono se acerca a cada problema, por ejemplo, como si los problemas nunca estuvieran interconectados o fueran parte de una estructura mayor de insoluble problematidad, no se cuestiona. La historia, el tipo de historia de sufrimiento e injusticia narrada en textos como *Changó*, tanto en escala individual como en escala masiva, queda sistemáticamente suprimida. Cuando De Bono dice cosas como "El pensamiento lateral es una parte necesaria del pensamiento y es el asunto [o el negocio] de todo el mundo" [*Lateral thinking is a necessary part of thinking and it is everybody's business*],¹⁰ se supone que no está pensando en el hecho de que la mayoría de los ejecutivos bien pagados de Europa y las Américas, los solucionadores de problemas a los que De Bono se dirige, son varones blancos. Las preocupaciones acerca de la relación entre las ganancias corporativas (las que se supone son la motivación tras el pensamiento lateral del contable) y la global degradación medioambiental, nunca se vocalizan. Lo que queda después de excluir tales consideraciones molestas es una suerte de listeza trivial que, con toda su potencial creatividad a corto plazo, puede conducir a la larga y ya ha conducido en buena medida a la destrucción del planeta. La visión alternativa proyectada en *Changó*, sin embargo, permite una recuperación de esos pensamientos suprimidos, radicalmente desasociándolos de un ánimo de lucro, y trayendo así un poderoso sentido adicional al término *freethinker* [tanto "librepensador" como "pensador gratuito"].

Habiendo liberado a De Bono de los grilletes de su propio pensamiento, *Changó* ofrece adicionales perspectivas sobre la continuada búsqueda de la libertad y justicia. Un buen número de oraciones salpicadas por el texto viene a la mente en esta conexión. Aquí

⁹ Para ser justo, De Bono tiene una sección sobre los nombres y las etiquetas, y el valor de cambiarlos (págs. 190 ff.), pero en ningún momento sugiere que se vuelva el mecanismo sobre su propia empresa.

¹⁰ *Ibid.*, 240; traducción mía.

tenemos una representativa profesía: “En la nueva tierra, Nagó reunirá difuntos y vivos, hermanados con los animales y los árboles, las piedras y las estrellas, fuertemente atados por el puño de Odumare que nos da la vida” (178). Otra, que rechaza un hipotético retorno de los africanos a Africa, es: “[L]a tierra del exilio debía ser conquistada por los vivos y difuntos para compartirla con los animales, los árboles y nuestros descendientes” (212). Y una tercera, que se postula agudamente en términos de género, es: “¡La Madre Tierra es inviolable!” (661). Lo que estos extractos tienen en común, y lo que está también implícito en la antedicha definición de “Bantú”, es una conciencia de no sólo el potencial papel redentor de los africanos, tanto para sí mismos como para la humanidad en general, sino también la responsabilidad de desempeñar ese papel de un modo que no sea dañino a la biosfera, que no es aparte del ser humano. El *ser con* a la base de su ontología se refiere no sólo a los recordados mentores de las personas sino que también implica una conciencia ecológica que contextualiza y pone en perspectiva toda preocupación (multi-)cultural a la que uno desearía otorgar prioridad.

La ecología, por supuesto, es la ciencia que estudia las interrelaciones e interdependencias entre los organismos vivos y sus alrededores.¹¹ Deja el estudio de los organismos a la biología y el estudio de los objetos y procesos inorgánicos a otras ciencias como la química, la física y la geología. De forma análoga a la lingüística estructural, se concentra en los espacios en blanco entre los elementos--las relaciones de predominación, dependencia o simbiosis, tanto como las de identidad y oposición--en vez de los intersticios de los elementos mismos. La palabra “ecología”, la que no surgió en la literatura científica hasta los 1860, consiste en los términos griegos *oikos* y *logos* (aproximadamente, “hogar” y “orden”), y su objetivo es ayudarnos a poner y mantener en orden nuestro hogar, la biosfera. En términos occidentales, los pasajes citados arriba no sirven tanto para caracterizar el pensamiento ecológico como una pre-condición necesaria de la redención humana (si fuera prácticamente concebible tal cosa), como para constituir un principio de respeto medioambiental, en la persecución de una equilibrada agenda política, de importancia a la par de los intereses raciales, tribales, étnicos o nacionales.

Changó representa un mundo en el que todo--desde el lenguaje hasta los imperios, desde los barcos negreros hasta las metáforas de la liberación--está en movimiento, lateralmente o no. En una circunstancia de tanto dinamismo, es la *dirección* del movimiento lo que se vuelve clave. La novela de Zapata Olivella sugiere una especie de paso hacia el lado, tipo cangrejo--siempre mirando hacia atrás por la memoria a los antecesores de uno, a la vez que se mira en derredor hacia el medioambiente--como un atenuado camino a la libertad. En lugar de un desplazamiento físico, esta danza--de inspiración africana pero imposible sin agregar el ingrediente experimental americano--tiende a ser un movimiento de la mente,

¹¹ . La crítica ecológica por poco no existe con respecto a la literatura escrita en español. Su seminal antología anglo-americana es Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (Londres y Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1996). Los ecoguerreros académicos se han unido en un grupo que se llama ASLE (Association for the Study of Literature and the Environment), el que produce la revista *ISLE (Interdisciplinary Studies in Literature and the Environment)*.

puesto que los "Compañeros de Viaje", a veces incorporados en la figura de la esclava librada Sojourner Truth, son lectores afines que siguen la corriente de la narración de izquierda a derecha a través de la página impresa. En vez del lateral pensamiento individualista (aun cuando hecho en grupo) abogado por Edward De Bono, *Changó, el gran putas* propone una actividad holística y dialógica, un *ser con* en donde se les da libre expresión a los otros dentro del yo, en un descomunal intento de superar una historia trágica y de alcanzar la trascendencia.

Obas citadas

- Carpentier, Alejo. “De lo real maravilloso americano”. En *Obras Completas de Alejo Carpentier* (México: Siglo XXI, 1990). Vol.13, 100-17.
- De Bono, Edward. *Lateral Thinking: A Textbook of Creativity*. Londres: Penguin, 1990 (1970).
- Flores, Angel. “Magic Realism in Spanish American Fiction.” *Hispania* 38, 2 (1955): 187-92.
- Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm, eds. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. London and Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1996.
- Menton, Seymour. *Historia verdadera del realismo mágico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Londres and New York: Routledge, 1995.
- Zapata Olivella, Manuel. *Changó, el gran putas*. 1a. ed. Bogotá: Oveja Negra, 1983; 3a. ed. Bogotá: Rei Andes, 1992 (citas textuales a esta edición). Traducción al francés por Dorita Piquero de Nouhau titulada *Chango, ce sacré dieu*. Calais: Editions Nord, 1991. Traducción al inglés por Jonathan Tittler titulada “*Changó, the Baddest Dude*” (manuscrito inédito).