



Palabras desencadenadas

*Aproximación a la teoría literaria postcolonial
y a la escritura hispano-negroafricana*

Natalia Álvarez Méndez



Prensas Universitarias de Zaragoza

PALABRAS DESENCADENADAS
Aproximación a la teoría literaria postcolonial
y a la escritura hispano-negroafricana

PALABRAS DESENCADENADAS
Aproximación a la teoría literaria postcolonial
y a la escritura hispano-negroafricana

Natalia Álvarez Méndez



Prensas Universitarias de Zaragoza

ÁLVAREZ MÉNDEZ, Natalia

Palabras desencadenadas : aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana / Natalia Álvarez Méndez. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010

210 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; 79)

Bibliografía: p. 195-208. — ISBN 978-84-92774-87-6

Literatura guineoecuatorialiana (España)—Historia y crítica
821.134.2(671.8).09

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Natalia Álvarez Méndez

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2010

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Humanidades, n.º 79

Director de la colección: José Ángel Blesa Lalinde

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D. L.: Z-955-2010

AGRADECIMIENTOS

A Judicael Mbella Boussouka, por revelarme la senda hacia la palabra del griot.

A Marta Sofía López Rodríguez, por sus generosos consejos.

A José Enrique Martínez Fernández, por su constante apoyo.

PRÓLOGO

Cuando se alude a las literaturas del continente africano destacan las referencias a las escritas en lengua inglesa, francesa y portuguesa, pero suele estar ausente de los debates teóricos y críticos la literatura en lengua española, que sigue siendo la gran olvidada y desconocida, como ponen de relieve la mayor parte de los estudiosos de teoría literaria postcolonial. A pesar de la ausencia de referencias en las historias de las literaturas hispánicas y africanas, así como en las antologías de literatura española, la relevancia de dicha producción creativa es innegable.¹ Afortunadamente, la mencionada laguna comienza a subsanarse en la actualidad tanto en Estados Unidos como en algunas universidades españolas.²

1 Así lo expone Ndong-Bidyogo (1998, p. 9): «La literatura hispanoaficana [...] está llamada a ser el tercer vértice del eje afro-hispano-americano, que configura hoy la geografía lingüística de nuestro idioma común. A poco que se estimule, cumplirá su papel en la tarea de revitalizar la lengua y cultura en español, que ya no pueden ser comprendidas si las desgajáramos del aporte negro, como demuestran las obras de Nicolás Guillén, Manuel Zapata Olivella, Adalberto Ortiz o Nicomedes Santacruz».

2 Así lo confirma Landry-Wilfrid Miampika (2001, pp. 121, 123): «Desde hace dos años aproximadamente se aprecian discretamente iniciativas reforzadas por la organización de eventos transdisciplinarios sobre África Negra en varias universidades españolas (Alcalá de Henares, Autónoma de Barcelona, Autónoma de Madrid, Cádiz, Granada, León, Vigo) en los cuales ha sido muy notoria la necesidad de aunar esfuerzos para consolidar los estudios africanos. Pero con la creación del Centro de Estudios Africanos de Murcia en el 2000, dirigido por el historiador y novelista Donato Ndong-Bidyogo, la Universidad española apuesta por primera vez por dar a conocer y propiciar, desde y con la Universidad, la investigación y sus consecuencias sobre el imaginario y las representaciones sobradamente negativas sobre el continente africano. Por encima de las expectativas de satisfacer curiosidades etnolizantes o afanes de exotismo, algunos de los objetivos de este centro son paliar un interés académico creciente creando un espacio de diálogo a tono con los debates actuales sobre el africanismo, y de paso, vencer los tópicos de miseria reiterados por los medios masivos de comunicación sin dejar de prevenir la intolerancia y el racismo hacia el Otro, y en

Al revisar la historia de las colonizaciones se comprueba de qué modo el desconocimiento generalizado del *Otro* provocó que Europa cometiera el error de concebir la cultura africana como inmóvil e inferior, incluso infantil en algunos casos. No se comprendía que el paradigma cultural africano difiere del europeo en cuanto a construcción cultural, a pensamiento, a concepciones político-religiosas, a códigos sociales y a manifestaciones artísticas. De ahí que el desarrollo del humanismo en África conste de características peculiares.³ Como en otras civilizaciones, en la africana destaca la preocupación por el sentido de la existencia, por la relevancia de la palabra, de los símbolos, alegorías, ritmos, etc. La diferencia está generada por la particular relación que se establece entre dichos elementos, por la posición del hombre en el universo, por su espiritualidad específica, y por cómo son transmitidos los conocimientos de generación en generación. A su vez, a pesar de la diversidad étnica y lingüística, los diferentes territorios comparten cosmovisiones integradas, pues África tiene una concepción definida de la vida, de la muerte y del Más Allá, que nace de una filosofía propia. El pensamiento africano diverge del occidental a causa de la sabiduría tradicional, precolonial, y de sus peculiares cosmogonías religiosas. Por esos motivos los intelectuales africanos han hecho un gran esfuerzo para eliminar los prejuicios occidentales que asimilaban su cultura oral, no letrada, al campo de la antropología, del folclorismo o del indigenismo. Los europeos les otorgan la capacidad de poseer sensaciones prelógicas repletas de ritmo y expresividad, pero les niegan la de desarrollar formulaciones abs-

particular, hacia los extranjeros de origen africano [...] Por ello, en un momento en que las literaturas africanas postcoloniales atraviesan un período (tardío) de reconocimiento internacional [el encuentro de Murcia...] sugirió pautas para considerar la literatura guineoecuatorialiana como objeto de estudio digno de interés en la Universidad española en el marco de estudios literarios y culturales comparativos [...] España aparece como la puerta de acceso para la literatura guineana en Europa y en Latinoamérica, mientras que Guinea Ecuatorial representa un punto estratégico de irradiación de la tradición hispánica en el África Negra. Más allá de su aislamiento en África Negra, donde su situación es desconocida o ignorada, y en el seno de la comunidad hispánica, donde su ausencia es notable, el estudio y el re-conocimiento (con una audiencia real, publicaciones constantes, política editorial sensata y presencia en los medios literarios de lengua española) de la literatura guineoecuatorialiana permitirán superar el mencionado “desencuentro” y favorecer un mejor acercamiento de un país africano cuya literatura emergente se forja con audacia y compromiso, sin dejar de delimitar, en condiciones adversas, una cultura nacional en búsqueda constante de fragmentos de su memoria histórica».

3 Véase al respecto el artículo de Álvarez Méndez, actualmente en prensa, que analiza el humanismo africano.

tractas. Se ven, pues, obligados a reivindicar su capacidad de reflexión, así como la racionalidad del africano asociado por el occidental a la superstición y a la magia.

En los ámbitos artístico y literario⁴ los africanos han realizado grandes aportaciones a lo largo del siglo XX, pues utilizan su capacidad creadora para expresar su situación y sus aspiraciones. Es llamativo su interés por la cultura, por el cultivo de la capacidad intelectual, y por el testimonio de la realidad, cuando viven en gran parte de los casos en contextos caracterizados por conflictos y por la falta de libertad y de las necesidades más básicas que impiden el desarrollo de una vida digna. En la obra de arte africana interesa su dimensión práctica, entendida en su sentido y acción, en su significación, más que en su finalidad. Es creada para la obtención de satisfacción por parte del hombre, gracias a la armonía de sentido y forma, de significado y ritmo. Por su parte, la creación literaria se esfuerza en realizar una búsqueda de la actitud y de la esencia artísticas africanas. Uno de los rasgos que influye en la literatura autóctona a la hora de defender su propia tradición es el respeto a la cultura oral. Las literaturas africanas escritas —neoafricanas en alusión no a la islamo-arábica sino a la de herencia occidental— tienen una historia reciente, pues nacen hace poco más de siglo y medio a raíz de los contactos de la cultura oral autóctona con la occidental, generados por los procesos de colonización y descolonización del continente.⁵ La oposición o resistencia desarrollada ante la imposición de las potencias europeas y el descontento con las nuevas independencias⁶ y las democracias incompletas da lugar a una comunidad de temas literarios, de

4 A pesar de las dificultades existentes en África, tanto para el público lector como para lograr la edición de libros, destacan autores reconocidos internacionalmente como, entre otros, los premios Nobel Wole Soyinka, en 1986; Naguib Mahfuz, en 1988; Nadine Gordimer, en 1991; y J. M. Coetzee, en 2003.

5 Véase el estudio de V. Pereyra y L. M. Mora (1998).

6 Así lo ejemplifica L.-W. Miamipika (2007, p. 2): «Esta obsesión por la historia ha hecho del tema de las dictaduras —tan comunes y violentas en la historia africana— un subgénero narrativo de primer orden. Partiendo del modelo de la gran novela de la dictadura latinoamericana, destacadas obras como *La vie et demie* (1979), de Sony Labou Tansi; *Reír y llorar* (1982), de Henry Lopes; *Los poderes de la tempestad* (1997), de Donato Ndongo-Bidyogo, y *Esperando el voto de las bestias salvajes* (1998), de Ahmadou Kourouma, cristalizan una literatura esencialmente de compromiso y de denuncia de los poderes políticos posindependentistas, en sus excesos sin límites, sus irrenunciables formas de violencia y su firme voluntad de destruir a los seres y a las cosas».

testimonios, de denuncias, géneros, etc., en las diversas tradiciones creativas del continente.

La producción literaria negroafricana en lengua española, existente desde mediados del siglo XX y limitada a Guinea Ecuatorial,⁷ presenta unas características específicas y peculiares respecto al resto de la literatura del continente africano. En su conjunto la literatura negroafricana escrita en lenguas europeas —inglés, francés, portugués y español— se ve enriquecida por la mezcla cultural originada con el impacto de la colonización. En todos los ámbitos se aprecia la reivindicación del continente y de su humanismo. Las diferencias de las colonizaciones de las potencias europeas en el continente africano favorecerán que las producciones literarias más fecundas sean las de los países subordinados a Inglaterra, destacando también la importancia de la calidad y cantidad de la literatura del área francófona —a pesar de que Francia en un principio no potenció tanto el desarrollo de las letras en sus colonias—, y siendo la primera en surgir, pero la última en ser descubierta y la más desconocida, la literatura en lengua portuguesa.⁸ La literatura guineana parte de la pluralidad y la intersección racial y la cultural, por lo que no se puede ser excluyente y hay que tener en cuenta la combinación de dos culturas, la heredada y la adquirida, pues se encuadra en las literaturas negroafricanas y, a su vez, en las hispánicas. De ahí la confluencia del africanismo y del hispanismo como dos factores esenciales en su desarrollo. Interesa clarificar, por lo tanto, la identidad cultural nacional desarrollada en un contexto tan particular.⁹

El objetivo primordial de este estudio es el de reflexionar sobre las categorías críticas fundamentadas en la teoría literaria postcolonial que son susceptibles de ser aplicadas en el análisis de la literatura hispano-negroafricana. En esa línea, la presente investigación trata de contrarrestar una de

7 Salvo excepciones que serán citadas posteriormente en varios capítulos.

8 Nomo Ngamba (2005).

9 Como resume N'gom Faye (2003, p. 19): «[...] quisiéramos señalar que la literatura africana hispana es ya, desde hace tiempo, “una literatura real”, por usar la expresión de Wilfrid Miampika, o, en palabras de Donato Ndongo-Bidyogo, “literatura a pesar de todo”; es decir, dinámica, creativa y original. Si bien la mayoría de los creadores aún viven en la precariedad y la marginalidad del exilio, forzado o voluntario, siguen reflexionando, desde la atalaya de esa periferia, sobre el ser africano. Dicha producción cultural es un eslabón muy importante de la literatura africana por su carácter de puente cultural entre África (negroafricana y árabe-bereber), Europa y la diáspora afro-hispanoamericana».

las mayores debilidades del análisis teórico postcolonial, que no es otra que la excesiva generalización cuando, en realidad, ha de atender a situaciones contextuales muy diversas. Con esa intención se pretende entretejer una vertiente teórica con una crítica que ilustre las tesis establecidas en la primera, de tal manera que se descubra en conjunto con qué instrumentos y cómo se puede teorizar, describir y conceptualizar, el desarrollo experimentado por la citada literatura como consecuencia de las circunstancias de colonización y descolonización que han marcado su evolución. En la actualidad nadie pone en duda el hecho de que la colonización provoca una serie de conflictos a todos los niveles y, por lo tanto, también de carácter cultural.¹⁰ Asimismo, a las consecuencias innegables de la colonización hay que sumar las de la descolonización que conlleva en la mayor parte de los casos un neocolonialismo marcado por la corrupción, la ineficaz gestión de los recursos de las nuevas naciones, el éxodo rural... Queda claro que, además de la política, la económica, etc., el imperialismo tiene también una dimensión estética reflejada en la producción creativa y en las representaciones literarias de la conformación de una subjetividad específica.

En suma, las circunstancias históricas condicionan la literatura surgida tras los fenómenos de descolonización y la creación de los neonacionalismos. Razón por la cual, teniendo en cuenta que las experiencias de dominación y sometimiento están entrelazadas, es preciso que la investigación literaria postcolonial se centre tanto en los factores que integran el hecho imperial como los que alimentan la resistencia al imperio con la reapropiación o recodificación de los discursos coloniales. De ahí la importancia de los capítulos IV y V. Previamente, en el I se plantea el estado de la cuestión de la teoría literaria postcolonial y se explican los presupuestos metodológicos desde los que se aborda el estudio. Por otra parte, los capítulos II y III ofrecen una contextualización acerca del colonialismo español en África y de la breve historia de la literatura guineoecuatorial respectivamente. Me-

10 Como establece Balboa Boneke (1978, pp. 20-21): «La Colonización arrastra consigo un gran número de problemas sociales, culturales y humanos; conlleva la destrucción de unas formas de vida, de unas culturas tradicionales, de unas organizaciones socio-políticas en evolución, la separación de familias, la destrucción en definitiva de pueblos y sociedades sustituyéndolos mediante la constitución de otros por imposición, forzando a vivir y convivir comunidades entre sí en ocasiones antagónicas; con lengua, religión, cultura y costumbres muy diferentes, etc.; poniendo como único nexo de unión, la lengua, la bandera y la cultura de la potencia colonizadora».

diante dicho esquema de trabajo se pone de relieve como la postcolonialidad se erige como un fenómeno discursivo estratégico, resultante del pensamiento postestructuralista, que logra manifestar la identidad cultural. Y se sugiere que, a pesar de haber finalizado ya el período inmediatamente postcolonial, sigue interesando este tipo de estudios en el contexto del mundo actual profundamente afectado por la anterior colonización y la contemporánea criollización cultural global.

1. INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA LITERARIA POSTCOLONIAL

1.1. Presupuestos teóricos¹¹

El hecho de que la literatura no se pueda separar de la vida constituye una cuestión exenta de toda polémica en los debates teóricos, puesto que para aproximarse a cualquier creación de modo acertado es necesario no desatender totalmente las circunstancias en la que esta ha surgido. De ahí que, muy relacionada con los *cultural studies* y con la crítica literaria y la literatura comparada,¹² la investigación postcolonial —nacida en el ámbito

11 En este capítulo abundan las entradas bibliográficas pertenecientes a la teoría de origen anglófono, por ser ese el contexto en el que surgen este tipo de estudios y por afán de síntesis. Sin embargo, en caso de que interese ampliar información al respecto, es preciso tener en cuenta el desarrollo de los análisis elaborados en el ámbito hispanoamericano por reconocidos nombres de la teoría postcolonial, como Jorge Enrique Adoum, Fernando Aínsa, Enrique Dussel, Fernando Ortiz, Cintio Vitier y Leopoldo Zea, entre otros.

12 Respecto a la relación de la literatura comparada y los estudios postcoloniales, establece Gnisci (2001, p. 434): «Los estudios poscoloniales no nacieron con una vocación específica para la crítica al texto literario, sino que —y en esto están más cerca de los *cultural studies*— se han ocupado de textos muy distintos entre sí: narraciones, películas, filosofía, representaciones iconográficas, etc. Sin embargo, algunos de sus presupuestos y de sus puntos de llegada son estímulos de gran interés para la literatura comparada».

anglosajón¹³ a finales de la década de los setenta y de reciente inclusión en el área de los estudios literarios— proponga una serie de metodologías destinadas a analizar las producciones culturales de «un área nacional en su conjunto y en sus relaciones recíprocas» (Gnisci, 2001, p. 410). Por tal motivo esta corriente¹⁴ ha fijado la atención en cómo la expansión imperial de las grandes potencias europeas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX se extendía por una ingente parte del mundo, conllevando la difusión también de las lenguas, tradiciones y paradigmas de estudio literario propio de las metrópolis.¹⁵

La citada impronta del imperialismo¹⁶ moderno y la posterior descolonización de los diferentes territorios provoca una serie de conse-

13 En dicho ámbito, un importante antecedente de la investigación postcolonial es el estudio de la «Commonwealth literature» que, como explica McLeod (2000, p. 10), «was a term literary critics began to use from the 1950s to describe literatures in English emerging from a selection of countries with a history of colonialism. It incorporated the study of writers from the predominantly European settler communities, as well as writers belonging to those countries which were in the process of gaining independence from British rule, such as those from the African, Caribbean and South Asian nations». A partir de esta corriente pero distanciándose de ella en las décadas de los setenta y los ochenta, los críticos del postcolonialismo comienzan a leer esa literatura de diferente manera, centrándose en la cara más negativa de la explotación imperial.

14 Estudios recientes, pero «ya clásicos», ofrecen completas introducciones a la teoría postcolonial, entre otros: Ashcroft, Griffiths y Tiffin (1998); Boehmer (1995); Childs y Williams (1997); Chrisman y Williams (1994); Loomba (1998); Mongia (1996); Moore-Gilbert (1997); Tiffin y Lawson (1994); etc.

15 Esta situación es resumida por Vega (2003, p. 22) en los siguientes términos: «Los imperios coloniales europeos (el portugués, el español, el holandés, el británico, el francés, el belga, el italiano, el alemán) se han sucedido —con solapamientos— desde el siglo XVI hasta el presente. La primera era imperial europea, la del llamado *imperialismo dinástico* o pre nacional, comienza en el Renacimiento. Sus vastos territorios coloniales alcanzaron la independencia a finales del siglo XVIII y, sobre todo, durante el siglo XIX. La segunda era imperial, la del *imperialismo moderno*, comienza hacia la segunda mitad del siglo XIX, se acelera con el reparto de África en la Conferencia de Berlín en 1884, y se extiende hasta la segunda guerra mundial y, posteriormente, hasta el inicio de la década de los setenta. Entre 1875 y 1914, las grandes potencias europeas alcanzaron su máxima extensión territorial. No menos fulminante fue el desmantelamiento de esos mismos imperios entre 1945 y la actualidad».

16 Por *imperialismo* hay que entender el control que una nación ejerce sobre otra, mientras que el *colonialismo* implica una forma práctica en la que el primero puede ser llevado a cabo, en este caso, con el asentamiento de un grupo de gente en el nuevo territorio. Observando ese carácter más amplio de imperialismo, Childs y Williams (1997, p. 227) lo definen exactamente como «the extension and expansion of trade and commerce under the protection of political, legal, and military controls».

cuencias literarias derivadas del proceso de afirmación del nacionalismo cultural. De tal manera, a la hora de abordar la literatura hispano-negroafricana, es enriquecedora la aplicación de los estudios postcoloniales, ya que su modelo teórico logra completar los presupuestos de la tradicional teoría literaria occidental o metropolitana.¹⁷ En una primera instancia y de modo muy sintético se puede aseverar que responde a los problemas específicos de las mencionadas literaturas, renovando los intereses, los puntos de vista, los criterios metodológicos, etc. Por ello ha alcanzado una gran relevancia en los últimos años, sobre todo a partir de la descolonización iniciada en 1945, al ir tomando forma los procesos independentistas de Asia y África a consecuencia del fortalecimiento de un sentimiento identitario nacional de los pueblos sometidos.

La pretensión inicial de la presente investigación es advertir de qué forma la teoría postcolonial postestructuralista¹⁸ proporciona métodos adecuados para realizar el análisis de situaciones culturales en las que se aprecia como la colonización tiene efectos no solo económicos y políticos, sino también culturales, educativos y espirituales. Interesa constatar las posibilidades que ofrece de aproximación a textos creados en un entorno marcado por las relaciones colonialistas de poder, poniendo de manifiesto que

17 Teniendo en cuenta que la teoría literaria europea de los siglos XIX y XX ha institucionalizado un paradigma de análisis textual que es occidental, Vega (2003, p. 12) constata que dicho discurso «carece de parámetros e instrumentos adecuados para analizar y clasificar los textos (post)coloniales, e incluso para identificar y nombrar algunas de sus convenciones y de sus características formales, lingüísticas o genéricas».

18 Dicha teoría integra estudios como los de Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, etc., en cuyos resultados se incidirá con posterioridad a lo largo de este epígrafe. Como recuerda Castro Gómez (1999, p. 80): «Hacia finales de los años setenta del siglo XX empieza a consolidarse en algunas universidades occidentales, especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos, un nuevo campo de investigación denominado “estudios postcoloniales”. La emergencia de estos discursos fue provocada por el acceso a las cátedras de refugiados o hijos de inmigrantes extranjeros: indios, asiáticos, egipcios, sudafricanos, gentes provenientes de las antiguas colonias del imperio británico (cfr. Spivak, 1993). Personas que fueron socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma, religión, costumbres y organización político-social: el mundo de las naciones colonizadas, que ellos o sus padres abandonaron por una u otra razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos. Tal situación de saberse “intelectuales tercermundistas del Tercer Mundo”, definió la forma en que estas personas empezaron a reflexionar sobre problemas relativos al colonialismo, justo en el momento en que la postmodernidad, el estructuralismo y la teoría feminista gozaban de gran coyuntura en el mundo intelectual anglosajón».

los instrumentos de estudio occidentales pueden no ser los únicos válidos para el análisis literario, tal y como ya se ha sugerido con anterioridad. Todo ello sin olvidar, por supuesto, que solo es posible lograr estos avances en la teoría literaria cuando desaparecen por completo los prejuicios de la superioridad occidental y se comienzan a valorar obras literarias del mundo postcolonial.¹⁹

De manera previa a la profundización en dicho modelo de estudio y al establecimiento de una serie de precisiones metodológicas fundamentales, es necesario remitir a la problemática del término que lo designa. A él se hace referencia con varias denominaciones, tales como teoría literaria postcolonial, estudios postcoloniales, análisis del discurso colonial o crítica de la postcolonialidad. Pero la mayor dificultad la ofrece el uso divergente del vocablo *postcolonial*, que desde su origen de carácter geopolítico pasó a ser aplicado en el ámbito cultural y teórico con la intención de designar las producciones artísticas surgidas en países colonizados que alcanzan su independencia en el siglo XX. En concreto, esta expresión «fue consagrada en 1989 por *The Empire Writes Back* (*El imperio responde*, cita de un artículo de Salman Rushdie), libro que aplica esta definición a textos literarios de autores africanos, hindúes y caribeños. Entre estos textos se incluyen también los que se escribieron antes de la independencia» (Gnisci, 2001, p. 411).

En *The Empire Writes Back*, Ashcroft, Griffiths y Tiffin indagan en la teoría postcolonial incidiendo en que su objeto de estudio lo conforman las literaturas que proceden del campo del colonizado en oposición a las del campo del colonizador.²⁰ Para los citados autores el sentido del término *postcolonial* abarca, pues, toda la producción literaria realizada desde el mismo momento de la conquista territorial, cuando en realidad el prefijo *post* re-

19 Tal y como afirma Fernando de Toro (1999, p. 104), «postcoloniality does not mean that colonial or neocolonial struggles are over, on the contrary, it underlies the very fact that there are emergent voices, emergent new cultural articulations and practices».

20 En *The Empire Writes Back* se establece (1989, p. 2): «In this sense this book is concerned with the words as it exists during and after the period of European imperial domination and the effects of this in contemporary literatures». A pesar de que la obra se centra en las colonias de Gran Bretaña, muchas de sus ideas se pueden trasladar al análisis teórico de los países colonizados por otras potencias europeas, pues cualquier colonización territorial, política y económica tiene su reflejo, como no podía ser de otro modo, en la cultura.

mite a la época que sigue al colonialismo contemporáneo. Pero la polémica no se detiene en este punto ni finaliza en dicha obra, ya que son muchos los críticos que reflexionan sobre la diferencia existente entre *post-colonial* y *postcolonial*.²¹ Remitiendo a esa distinción común en la crítica norteamericana y sajona, al utilizar el término *post-colonial* se hace referencia al período de tiempo que sigue inmediatamente a la colonización o a la independencia de una colonia respecto de su metrópoli, mientras que el vocablo *postcolonial* alude al hecho imperial y a la relación colonial, así como a la resistencia a la perspectiva colonizadora, a la vez que pone de relieve la importancia de la literatura como práctica discursiva de dicha experiencia.²² A pesar de la extendida aceptación de estas distinciones, es interesante reseñar el matiz expuesto por Vega, teórica que recuerda que el prefijo *post* indica siempre posterioridad, independientemente de que se utilice con guión o sin él, por lo que la palabra puede referirse simultáneamente tanto al sentido temporal como al sentido político del término.²³ Aun así son muchos los estudiosos que insisten en la necesidad de diferenciar entre el uso histórico del término —a veces expresado también mediante el prefijo his-

21 Entre ellos Chevrier (1998); Lionnet (1995); Mishra y Hodges (1991); Moura (1997).

22 Vega (2003, p. 18) determina que se entiende «en esta última acepción, que la colonización no ha sido únicamente una transferencia de poder, sino que ha exigido una transformación simbólica y cultural y una profunda reordenación epistémica e intelectual. La literatura sería un elemento muy relevante de ese proceso de reestructuración, ya que puede convertirse en vehículo de la experiencia imperial y colonial (tanto del colono como del colonizado), en instrumento para resistir los mitos de la superioridad e inferioridad racial, religiosa o política, o el *tópos* de la sumisión necesaria, en lugar de contestación de las imágenes, temas y formas del discurso que sostienen y legitiman la colonización y el dominio metropolitano. En este sentido, lo postcolonial designa, en primera instancia, una práctica discursiva».

23 Concretamente, insiste en que la extensión del término es variable (2003, pp. 18-19): «A menudo, se utiliza para designar los textos literarios producidos en las colonias *mientras son colonias*, pero también, temáticamente, para nombrar el conjunto de textos que versa sobre la experiencia colonial o que ha sido escrito por autores criollos (o, muy secundariamente, por autores metropolitanos que abordan la cuestión colonial). No ha arraigado, en los estudios literarios, ningún término específico para designar el conjunto de las literaturas de las ex colonias tras la independencia de la metrópoli y la constitución de las nuevas naciones, salvo las denominaciones continentales con un índice de nacionalización muy débil (literatura africana, literatura francófona, etc.). La palabra *postcolonial*, para designar ya sea la literatura posterior a la independencia ya sea la literatura que, además, tematiza la resistencia al imperio, es un calco del inglés, en el que *postcolonial* se generaliza rápidamente en los estudios literarios a finales de la década de los ochenta».

pano *pos*— y el uso relativo a la teoría del postcolonialismo.²⁴ En la misma línea es ilustrativa también la opinión de Martin Lienhard acerca del vocablo en cuestión:

Coetánea de la «sociedad de comunicación» y tributaria, básicamente, de los estudios literarios, teatrales y cinematográficos, la actual reflexión «postcolonial» centra su atención en lo «discursivo»; en particular —diría— en lo «discursivo artístico». Sin querer intervenir aquí en la discusión terminológica —a veces muy académica— que la acompaña, me limito a constatar que el adjetivo «postcolonial» remite y califica, según los interlocutores, a una *época* (posterior a la colonial), una *condición* (vinculada a la «postmodernidad», pero característica de las «periferias» ex coloniales), un *discurso* específico (el de los «colonizados» o «ex colonizados»), como también a un *metadiscurso* cuestionador de paradigmas «esencialistas» y «universalistas». En los primeros casos, «postcolonial» califica un «objeto» —una época, una condición, un discurso— que existe (casi) independientemente del discurso que busca definirlo, mientras que en el último, «postcolonial» es la marca distintiva —especie de *trade mark*— de una teoría o un metadiscurso (1999, p. 289).

En esta investigación se adopta la acepción teórica más amplia del vocablo *postcolonial*, es decir, la que hace referencia a las relaciones de poder que se dan en el campo de la cultura, tanto de superación como de resistencia, considerando que «se utiliza únicamente en la crítica literaria contemporánea para referirse a las ex colonias del segundo imperialismo y a los procesos de descolonización y de formación nacional estrictamente contemporáneos» (Vega, 2003, p. 23). Por postcolonialismo no se ha de entender, pues, un contenido temporal relativo a un concreto período de tiempo, sino la alusión a prácticas estéticas específicas: discursos, representaciones y valores.

24 Entre otras, se puede reseñar la concepción de Anke Graness (1999, p. 345), quien establece al respecto que la teoría del postcolonialismo «considera el postcolonialismo no solo como una fase histórica que siguió a las colonias. El “post” se considera siempre “en relación” al colonialismo o “influido” por el colonialismo, ya que la situación postcolonial ha estado muy determinada por los resultados del colonialismo-postcolonialismo. La teoría del postcolonialismo se entiende como una forma de crítica social, que a través de la deconstrucción crítica de las estructuras occidentales de poder y saber resalta la opresión existente en la relación entre las estructuras del saber y las formas de opresión. El carácter constructivo del saber, las disciplinas científicas y las autoridades, así como las identidades colectivas (culturales, étnicas, religiosas, nacionales) intentan superar, a base de paradigmas esencialistas, la representación eurocéntrica del otro, la asignación de identidad por parte del otro y el pensamiento binario. En un gesto doble el sistema europeo internalizado del saber se critica con ayuda de los medios del sistema».

A su vez, se tienen en cuenta otros vocablos estrechamente vinculados a este. Es esencial aludir a los matices diferenciadores existentes entre *postcolonial* y *neonacional*. El primero designa las huellas, a todos los niveles, del dominio imperial en las antiguas colonias, mientras que el segundo incide en la reivindicación de un nuevo nacionalismo cultural,²⁵ opuesto a la influencia europea, que surge con los procesos de independencia. En esta línea resulta fructífero analizar cómo se construye el discurso de la nacionalidad literaria. Y es necesario también delimitar el concepto de *neocolonialismo*, que está muy relacionado con los anteriores y que de manera equivocada ha sido olvidado en gran parte de los estudios. Dicho término hace referencia a la situación de dependencia económica y política de las metrópolis que persiste en muchas de las nuevas naciones a pesar de haberse alcanzado la independencia en la colonia.²⁶ Y, por último, conviene delimitar la noción de *literatura del tercer mundo*, expresión de origen geopolítico asociada a la literatura desde los años setenta y ochenta del siglo XX.²⁷ A pesar de las variadas versiones políticas existentes en torno al término, se vincula la expresión literatura del tercer mundo con un interés en el (neo)nacionalismo cultural y con la corriente del marxismo tradicional.²⁸ Desde esa perspectiva Fredric Jameson, crítico norteamericano, expone en su publicación «La literatura del tercer mundo en la era del capital multinacional» (1986) la tesis de que dicha literatura ha de entenderse como una *alegoría nacional*. Con ello quiere decir que la literatura se convierte en una expresión de la identidad nacional perdida, al recuperar simbólicamente todos los elementos autóctonos que la conforman.

25 Acerca del nacionalismo cultural son interesantes las reflexiones de Hutchinson (1987).

26 En torno al neocolonialismo teoriza con acierto Huggan (1997, pp. 19-24). Además, asevera Vega (2003, p. 19) que es muy común que esa fórmula de *literatura neocolonial* «constituya una declaración política del crítico que la utiliza, que indica así su convicción de que la palabra *postcolonial* es optimista o, cuando menos, prematura».

27 A ella aluden estudios como los de Ahmad (1992); Dirlík (1994); Harris (1992); Loomba (1991 y 1993); Moura (1992); entre otros.

28 Respecto a la influencia de dicha corriente, expone Vega (2003, p. 323): «El marxismo tradicional, no gramsciano, también está presente, de forma periférica, en la teoría literaria postcolonial: sus presupuestos sustentan la aproximación de Jameson a la literatura del tercer mundo o las teorías de Ahmad sobre la construcción del discurso académico metropolitano».

Tras especificar la problemática terminológica, conviene ya precisar cuál es el campo de trabajo de la teoría literaria postcolonial, que se ha desarrollado en contacto con otras corrientes teóricas como el psicoanálisis, el marxismo, la deconstrucción y el feminismo. En sus orígenes, la atención por el mundo colonial está muy vinculada a determinados movimientos culturales.²⁹ Es lógico que, si el modelo postcolonial se encuadra en la dialéctica de las relaciones de poder dentro de la cultura, haya que prestar especial atención tanto al análisis del discurso colonial con sus peculiares intencionalidades, como, además, al discurso postcolonial reflejado en los textos de los sometidos. En este último se aprecia como se trata de subvertir el orden impuesto por el colonizador a través de unas estrategias específicas en cada caso. En suma, el paradigma postcolonial se centra —habida cuenta de la imposición de la lengua y de la tradición literaria europea que influye en las culturas autóctonas— en cuestiones relativas tanto al discurso colonial como a la problemática de la construcción de una identidad y una subjetividad que finalmente desembocan en la resistencia cultural propia del neonacionalismo. Estos dos campos de trabajo iniciales conducen a los estudios postcoloniales, en auge desde los años ochenta, hacia una mayor ramificación de ámbitos de investigación que se desarrollan hasta nuestros días, tal y como se constatará en las siguientes páginas.

Como se ha explicitado, el primer foco de interés es el análisis del *discurso colonial*, una expresión utilizada por E. W. Said³⁰ en *Orientalism* e inspirada en la filosofía de la cultura y de la arqueología del saber de Michel

29 El primero es el de los intelectuales negros que reivindican su identidad. De tal modo lo hacen desde el *Harlem Renaissance* en los Estados Unidos entre los años veinte y treinta del siglo XX.

30 El ideario de Said al respecto del discurso colonial será objeto de atención, de forma más detallada, en el epígrafe IV de este estudio. En este momento, como mero adelanto, se reproducen las palabras de Gnisci (2001, p. 411) relativas a la citada obra: «El texto que podría considerarse fundador de este horizonte crítico es *Orientalism*, de Said, un ensayo en el que este estudioso, nacido y criado en Palestina y actualmente residente en Estados Unidos, analiza por primera vez la literatura y la cultura humanística europea a la luz de la ideología imperialista. Utilizando los procedimientos del análisis discursivo de Michel Foucault, Said investiga la manera en que Occidente ha construido la imagen del “otro” (medio-oriental e islámico), y bautiza este procedimiento, que colabora con las estrategias de dominación económica, como “orientalismo”. Así, muestra cómo Occidente emplea procedimientos bien identificables para construir un “Oriente” que solo mínimamente tiene en cuenta la realidad de lo que se analiza y que, en cambio, tiende a reforzar los prejuicios y a fijar en categorías inmutables las características de un “otro” indiferenciado».

Foucault.³¹ Con ella se designa el estudio de la textualidad del imperio, reconociendo el vínculo estrecho entre cultura y poder. Esto es así porque alude a cómo las metrópolis justificaron la política imperialista con la intención de perpetuarla.³² No hay que olvidar que los discursos coloniales tuvieron éxito entre los colonizadores porque les hacían sentirse importantes y superiores a los otros; «as well as gaining the complicity of the colonised by enabling them to derive a new sense of self-worth through their participation in the furthering the “progress” of “civilisation” (represented, of course, squarely in Western terms)» (McLeod, 2000, p. 38). La obra de Said muestra, además, la representación con la que Europa conceptualiza culturalmente las relaciones coloniales, es decir, constituye un sistema discursivo que ofrece una política concreta de representación.³³ Lo único que

31 Castro Gómez (1999, p. 82) explicita al respecto: «Como es sabido, el filósofo francés había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando en qué lugares se construye esa verdad y la manera como circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Said amplía este enfoque y explora el modo en que las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control territorial».

32 El mismo Castro Gómez (1999, pp. 82-83) advierte la posterior influencia de esta teoría: «El proyecto crítico de Said fue recogido a comienzos de los ochenta por un grupo de intelectuales indios agrupados alrededor del historiador Ranajid Guha. Los trabajos de este grupo, compilados luego bajo el nombre de *Subaltern Studies*, tomaban posición crítica frente al discurso nacionalista y anticolonialista de la clase política india y frente a la historiografía oficial del proceso independentista. Tales narrativas eran vistas por Ranajid Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y otros autores, como un imaginario colonialista proyectado sobre el pueblo indio por los científicos sociales, los historiadores y las élites políticas. La independencia india frente al dominio británico era presentada allí como un proceso anclado en una “ética universal”, traicionada por los colonizadores, pero recuperada eficazmente por Ghandi, Nehru y otros líderes nacionalistas. En opinión de los subalternistas, el recurso a una supuesta “exterioridad moral” frente al Occidente conllevaba una retórica cristiana de la victimización, en la que las masas, por el simple hecho de ser oprimidas, aparecían dotadas de una superioridad moral frente al colonizador. El proceso independentista indio era narrado de este modo como la realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal, es decir, utilizando las mismas figuras discursivas que sirvieron para legitimar el colonialismo europeo en ultramar».

33 En referencia al discurso colonial, Alfonso de Toro (1999, pp. 61-62) asevera que «se desarrolla una crítica transdisciplinaria al colonialismo tanto en Latinoamérica como en África y Asia que se viene llamando “discurso colonial” y que cuestiona a la crítica colonial tradicional que oscilaba entre una idealización de la “resistencia” de los aborígenes frente a la hegemonía colonizadora y la “acomodación” de estos en el sistema hegemónico para el logro de propósitos propios, considerándosele por ende como inadecuada para la descripción del complejo proceso de colonización [...] Una tercera constatación es que Seed ve como algo fundamental para el desarrollo de esta nueva perspectiva los escritos postmoder-

puede reprocharse a este estudioso es que no tenga en cuenta ni la posible resistencia ejercida desde el ámbito de los colonizados a esas representaciones impuestas por occidente, ni las diferencias genéricas existentes entre estos, ya que alude en todo momento a representaciones creadas por la fantasía masculina. No obstante, se trata de un análisis relevante que se ocupa de la construcción discursiva mediante una perspectiva metacrítica. Y que plantea una idea concreta en relación con el nacionalismo y la nación, que nunca podrían ser realidades «emancipatorias o liberadoras, ya que deben ser abordadas *como constructos*. La compleja elaboración de una (nueva)nación debe perseguirse en todas las instancias, interdisciplinariamente, pero nunca en relación con una realidad esencial que se considere como preexistente al discurso que la instaura» (Vega, 2003, p. 342).

En un principio, el choque cultural que se produce con la colonización o, más bien, la imposición cultural en la mayor parte de los casos y el intercambio cultural en algunos de ellos, afecta a las propias tradiciones literarias orales o escritas, a la religión autóctona y a la lengua nativa. Respecto a esta última, se ha insistido en que la problemática de la lengua y el poder se manifiesta en los discursos coloniales, pues esta es algo más que un medio de comunicación, ya que implica una determinada manera de percibir y representar la realidad y la propia identidad.³⁴ Si se habla de imposición es porque los colonizados son considerados de manera recurrente como una

nos de autores como Barthes, Lyotard, Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Rorty y White, entre otros, por tres razones: una, por el cuestionamiento del humanismo y por un tipo autoritario de la construcción del sujeto; una segunda en base al cuestionamiento del logos como sentido original y normativo abriendo la interpretación textual a la multiplicidad; y una tercera que es más bien el resultado de las otras dos, es la relación con el discurso femenino que yo entiendo como el hablar de las orillas, de la periferia, el reclamar una voz. En este sentido —como apunta Seed— ambos discursos, el colonial histórico-etnológico y el femenino se vuelven contra la construcción patriarcal del discurso de los colonizadores o del centro. El discurso colonial lo entiende Seed como una crítica que parte de la lengua de los conquistadores descubriéndola como hegemónica y homogeneizante, desarrollando así un contradiscurso anticolonial y nacional para liberarse del discurso de los colonizadores y mostrar cómo ese discurso debe ser leído».

34 Presenta estas ideas Ngũgĩ wa Thiong'o (1986, p. 16): «Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. How people perceive themselves affects how they look at their culture, at their politics and at the social production of wealth, at their entire relationship to nature and to other human beings. Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world».

raza inferior susceptible de ser civilizada, tal como denuncian diferentes movimientos, como el de la negritud, y diversos estudiosos, como Fanon.

La negritud³⁵ se corresponde con un movimiento cultural desarrollado en Francia por los intelectuales negros para denunciar la imagen negativa y estereotipada del negro creada por el blanco: «Whereas colonial discourses frequently represented black people as primitive and degenerate, having no culture of any real worth, these writers wrote in praise of the laudable qualities of black peoples and cultures» (McLeod, 2000, p. 77). Entre sus integrantes sobresalen nombres como los de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y León Gontran Damas, que dan lugar a la creación de revistas como la *Revue du monde noir* y *Légitime Défense*. Además, los tres participan en la redacción de *L'Étudiant noir*, alejándose del marxismo y del surrealismo con el fin de alcanzar una nueva alternativa en la constitución de la identidad negra.³⁶

Según Gnisci (2001, p. 399) influyen en este movimiento factores como el relativismo cultural en antropología o las tesis de Lévy-Bruhl, quien fue el primero en «sugerir la distinción entre intuición africana y razón europea, la misma en que se fundaría el pensamiento de Senghor; y además, la circulación de obras de etnología y de historia africana que refutaban científicamente el prejuicio común que negaba la existencia de una historia y de una civilización africanas». Asimismo, el pensamiento de la negritud se ve difundido a través de las reflexiones de Jean Paul Sartre en su

35 Resume Vega (2003, pp. 40-41) cómo la *négritude* «es una acuñación del poeta Aimé Césaire, que había vuelto de París a su país natal, Martinica, en 1939, para ejercer como profesor en un liceo de Fort-au-France. En ese año publicó un extenso poema titulado *Cahier d'un retour au pays natal*, que versa sobre la opresión colonial en Martinica y el redescubrimiento de la africanidad del negro antillano. El país natal del poema era un lugar híbrido, sin orígenes, con una historia obliterada, una lengua ajena, un presente lamentable: fue en el *Cahier* donde apareció por primera vez el término *négritude*, y quizá por ello el texto ha sido considerado como una suerte de manifiesto de este movimiento, o, al menos, como una provocación y una denuncia de la sociedad colonial».

36 Respecto a ese grupo —Léon Damas (de Guyana), Aimé Césaire (de Martinica) y Léopold Senghor (de Senegal)— afirma Vega (2003, p. 40): «Este grupo reunía a negros antillanos y americanos con negros africanos, y los reunía por su relación con un mismo centro metropolitano y su pertenencia al ámbito de la francofonía. El movimiento de la negritud, no obstante, no surgiría plenamente hasta finales de la década de los cuarenta, en la inmediata posguerra europea, y está definitivamente vinculado al proyecto intelectual, cultural y político de Léopold S. Senghor».

ensayo de 1948 titulado *Orphée noir*. Esta obra se puede entender como un manifiesto de la poética y la política de la negritud, al plantear el rechazo de los estereotipos europeos, la defensa de una nostálgica imagen del África tradicional precolonial y la apuesta por la búsqueda de la identidad perdida. Pero el citado movimiento sigue manteniendo en cierta manera los prejuicios coloniales, ya que reivindica los rasgos que consideraban propios de la raza negra.³⁷ Además, se convierte en la expresión de una élite reducida y tampoco hace referencia a las diferencias de género.

En una línea similar, Fanon destaca entre los estudiosos que tratan de mostrar en sus teorías el daño psicológico sufrido por los colonizados, que se ven obligados a percibirse a sí mismos como si fueran «otros». Tal como recuerda McLeod (2000, p. 20), la identidad es delimitada por este estudio en términos negativos, pues el colonizado es forzado «to see himself not as a human *subject*, with his own wants and needs as indicated at the end of the quotation, but an *object*, a peculiarity at the mercy of a group that identifies him as inferior, less than fully-human, placed at the mercy of their definitions and representations». Insiste en la relación entre las representaciones literarias y la constitución de una conciencia nacional. Su pensamiento al respecto se resume en dos libros: *Peau noire, masques blanches* (1952) y *Les damnés de la terre* (1961). Refleja una teoría anticolonial, reflexionando sobre aspectos como las consecuencias psicológicas del colonialismo o el uso identitario de la literatura realizado por el neonacionalismo. A este autor vuelven la mirada en ciertas ocasiones Said o Bhabha, y en él se inspiran muchos de los conceptos utilizados por la crítica postcolonial contemporánea, tales como la idea de mimetismo, de resistencia cultural,

37 Según Gnisci (2001, pp. 400-402): «Las críticas más numerosas atacaron sobre todo el pensamiento senghoriano, particularmente su conceptualización de las características de la raza negra, que él no veía como inferior, sino como radicalmente distinta de la blanca. Algunos opositores del movimiento vieron las cualidades que Senghor atribuía a la raza negra como demasiado similares a la concepción que el occidente racista tiene de los negros. En efecto, para Senghor, el alma negra era emotiva y no racional, más proclive a una aproximación global a las cosas que a un conocimiento analítico, y, paradójicamente, terminaba por reforzar el prejuicio europeo en lugar de intentar eliminarlo [...] La crítica inglesa empezó a contestar este modelo en los años sesenta y el nigeriano Wole Soyinka (premio Nobel de literatura en 1986) propuso una formulación más eficaz al afirmar que el “tigre no necesita afirmar su tigritud”, para indicar que la noción misma de “negritud” no deriva de una necesidad espontánea de las poblaciones africanas, sino que nace solo por el deseo de justificar su propia diferencia a los ojos de los occidentales».

de hibridación y de ambivalencia. Fanon indaga en varios factores: el proceso de alienación de los negros y cómo aceptan su inferioridad ante los blancos, algo que se refleja en los prejuicios occidentales de los que participan sus representaciones literarias; la búsqueda del mimetismo; la resistencia textual de las nuevas literaturas nacionales; la resistencia cultural como la recuperación de su historia y de un pasado solemne; etc.

Con esos antecedentes no extraña que la cuestión de la identidad se convierta en uno de los elementos centrales del segundo foco mencionado y, por ende, de la teoría postcolonial, y que afecte, por lo tanto, a cualquier reflexión relativa a la lengua literaria, las tradiciones, los géneros y los tipos. En este contexto se fija la atención en la autoctonía y la no aculturación. Y se conduce el debate hacia las ideas de resistencia ante las representaciones literarias condicionadas por el imperialismo y hacia un intento de construcción simbólica de la identidad nacional.³⁸ De tal forma, en el discurso postcolonial se advierte el objetivo de subvertir el orden impuesto por el colonizador a través de estrategias específicas. Así entran en juego en dicho paradigma de estudio campos de investigación relativos a: la abrogación y la apropiación de la lengua, la existencia de géneros aculturados y la inversión con la contraescritura o la reinscripción, entre otros. A su vez, se intenta elaborar literariamente un pasado ancestral de los pueblos ya independizados. Todo ello tiene que ver con la preocupación por el modo en que, tras la descolonización, la política de las nuevas naciones condiciona la creación estética. Como se sintetiza en la siguiente cita:

[...] la nueva nación es un instrumento liberador en la lucha contra el imperialismo, que constituye, a su vez, el último estadio del capitalismo. En ningún momento la nación podría entenderse como un constructo: antes bien, remite a una experiencia común (de resistencia antiimperial, de colectividad, de identidad comunal, de autoctonía) o a una conciencia en formación, que la preceden y en las que se fundamenta, y que determinan la producción literaria, en la que han de reencontrarse esos mismos rasgos. Los términos *identidad y autoctonía* (frente a metropolitanismo, aculturación o asimilacionismo) aparecen así como conceptos siempre positivos, deseables, críticamente valorados y celebrados como características primordiales de las nuevas literaturas (Vega, 2003, pp. 341-342).

38 Esta última idea participa de las tesis ya citadas de Jameson, que asimila la literatura del tercer mundo (postcolonial) con la alegoría nacional. También se vincula con la defensa que estudiosos como Boehmer y Moura hacen del neonacionalismo.

En los últimos años el debate de la cuestión de la constitución de la identidad y la subjetividad colonial, que parte de las citadas teorías de Fanon, conduce al desarrollo del original ideario de Bhabha. Según este teórico no se puede establecer una confrontación total entre dominadores y dominados, puesto que surgen figuras intermedias de los encuentros interraciales que forman parte de ambas realidades.³⁹ «Utilizando una concepción que en gran parte es deudora de la noción derridiana de *differánce*, Bhabha plantea una nueva identidad del sujeto poscolonial que se hace fuerte en su situación híbrida y a menudo marginal» (Gnisci, 2001, p. 412). Para llegar a establecer dicha teoría, se aproxima a la experiencia colonial a través de la perspectiva psicoanalítica, freudiana y lacaniana. Comprueba así la situación de mimetismo alienante que se produce como resultado del ansia del negro en querer ser como el blanco. Por lo tanto, aborda la conformación de la subjetividad atendiendo a los vínculos instaurados entre el colonizador y el colonizado. Todo ello le lleva a analizar el problema de las representaciones estereotipadas,⁴⁰ fijando la atención en el contexto de contacto y disolución, de hibridación, mimetismo y de ambivalencia de la situación colonial que pone de relieve la percepción de sí mismo del negro como objeto de su propio temor, en un constante debate entre atracción y repulsión. En síntesis:

39 Expone Gnisci al respecto (2001, p. 413): «Entre los dos grupos afloran, según Bhabha, los “in-between spaces”, los “espacios-de-en-medio”, en que nacen subjetividades nuevas. Estas son semejantes a las de quienes nacen o viven en la frontera, en espacios que no se incluyen en un estado ni en otro y que por lo tanto no pertenecen a ninguna identidad colectiva. La posición de estos individuos, que tradicionalmente se ha considerado poco ventajosa, ofrece, sin embargo, según Bhabha, una serie de potencialidades positivas. Se trata, en efecto, de un espacio de libertad en que no actúan las constricciones habituales y que por eso es particularmente creativo. En estos “espacios-de-en-medio” es posible imaginar nuevas estrategias identitarias más flexibles. Este discurso se puede pensar en términos de identidades nacionales, pero también sexuales o de clase».

40 Ya Said, en *Orientalism*, ofrecía un listado de los estereotipos de los orientales. Según McLeod (2000, p. 46): «Oriental stereotypes fixed typical wakenesses as (among others) cowardliness, laziness, untrustworthiness, fickleness, laxity, violence and lust. Oriental peoples were often considered as possessing a tenuous moral sense and the readiness to indulge themselves in the more dubious aspects of human behaviour. In other words, Orientalism posited the notion that Oriental peoples needed to be civilised and made to conform to the perceived higher moral standards upheld in the West. So, once again, in creating these stereotypes, Orientalism justified the propriety of colonialism by claiming that Oriental peoples needed saving from themselves».

Probing Said's argument that Western representations of the East are based primarily on fantasies, desires and imaginings, Bhabha points out that the fantasies of the colonial stereotype often appear as horrors. The discourse of colonialism is frequently populated with 'terrifyin stereotypes of savagery, cannibalism, lust and anarchy' (p. 72 – my italics). Any attempt to subdue the radical otherness of the colonised is perpetually offset by the alarming fantasies that are projected onto them. This indicates how, in the discourse of colonialism, colonised subjects are split between contrary positions. They are domesticated, harmless, knowable; but also *at the same time* wild, harmful, mysterious. Bhabha argues that, as a consequence, in colonialist representations the colonised subject is always in motion, sliding *ambivalently* between the polarities of similarity and difference; he or she simply will not stand still. Because of this slippery motion, *stereotypes* are deployed as a means to arrest the ambivalence of the colonised subject by describing him or her in static terms. But this fixing of the colonised's subject position always fails to secure the colonised subject into place. Hence, stereotypes must be *frequently repeated* in an anxious, imperfect attempt to secure the colonised subject in the discourse of colonialism (McLeod, 2000, p. 53).

Bhabha plantea dos aspectos básicos en la teoría postcolonial, el de la mímica y el de hibridez.⁴¹ Respecto a la imitación, expone que los intentos de dominar al colonizador «no borran en el dominado la conciencia de su propia identidad. El deseo de “parecerse” al poderoso colonizador no llega a ser nunca el de “ser idéntico” a él, y no conlleva un repudio total de su propia pertenencia cultural» (Gnisci, 2001, p. 423). Bhabha ve ese deseo en términos más positivos que Said, pues cree que implica una forma de resistencia anticolonial. Opina que lo que en realidad se produce es una imitación que constituye una deformación creativa e incluso irónica y paródica en muchas ocasiones, con el fin de poner de manifiesto la propia identidad distinta a la del colonizador y generando una ambigüedad cultural. Esto posibilita la contemplación de la literatura postcolonial en su función de relectura y, sobre todo, de una reescritura de la tradición occidental que puede ser interpretativa o irónica, que se despreocupa por los posibles malentendidos. Y que puede ser utilizada por los colonizados como un medio de crítica al sistema imperial y occidental, convirtiéndose en una

41 Vega (2003, p. 340) concreta que «sus propuestas de análisis están disociadas de su discurso teórico y, de hecho, prefiere basar sus ejemplos en anécdotas de convivencia colonial o en casos de recepción y diferencia cultural. Esto es así, en gran medida, porque los momentos ejemplares de hibridación y mimetismo se sorprenden en el acto de la interpretación, en la lectura y la percepción de los textos más que en su lenguaje, en su disposición o en su estructura».

reinscripción de todos los elementos de la cultura postcolonial en un contexto propio. Así surge el fenómeno de la hibridez como fruto del proceso ya citado de encuentro entre culturas. Según Bhabha, dicho concepto ha de entenderse de manera amplia:⁴²

Coincidiendo con Spivak, Bhabha afirma que la identidad no es una simple y total pertenencia a un grupo social o a una nación. La distinción en grupos contrapuestos no tiene, pues, ningún significado, porque la identidad se redefine y renegocia continuamente según las situaciones. Esto es aún más cierto, como ya se ha dicho, para los que viven en una situación marginal, como por ejemplo las comunidades minoritarias dentro de un estado-nación o las que viven en las fronteras entre estados, pero vale para todas las identidades, tanto colectivas como individuales, que no pueden agotarse nunca en una simple pertenencia. Todo individuo, además de tener orígenes familiares, geográficos, culturales y lingüísticos tiene también otras características que en contextos diversos lo definen por su sexo, clase social o preferencias personales; no debería ser demasiado difícil, pues, aceptar que en cada identidad hay más elementos y que la pertenencia a cualquiera de estas clases o grupos de personas no agota la definición de la identidad individual. Se puede sostener, en suma, que las identidades son necesariamente complejas y que esta falta de homogeneidad no constituye un límite o una debilidad de un sujeto particular [...].

La cultura criolla, como la hibridez, se presenta entonces como un valor positivo, como un nuevo modelo de identidad que realmente puede ofrecer una alternativa a la certeza monolítica de las identidades europeas, y cuyo alcance no se limita a los países que han sido objetos de colonización, sino que es una propuesta que afecta a la idea misma de la subjetividad contemporánea, que no podrá ser mestiza, y que en primer lugar debería explorar la realidad compuesta de su propia tradición, cualquiera que sea, para luego estar dispuesta a reconocerse como mestiza y encontrarse con la realidad de nuestras culturas cada vez más multiculturales (Gnisci, 2001, pp. 429-430).

Por otra parte, la cuestión de la resistencia cultural ha dado lugar a diversas teorías que se han inspirado en una variedad llamativa de corrientes,

42 En la misma línea destaca la teoría de Glissant, quien expone que todo el mundo se criolliza en un contexto cada vez más constante de intercambio y contacto cultural. A este respecto son ilustrativas también las aseveraciones de Alfonso de Toro (1999, pp. 36-37) que entiende que en el contexto de la realidad de la globalización actual el mundo y, a su vez la cultura, se están convirtiendo en espacios completamente híbridos: «Creo, sin entrar en este lugar en detalle, que hoy la identidad esencialista, es decir, aquella que se define frente a otro, o mejor dicho, contra (y no ante) otro, excluyendo al otro y marcando su desigualdad (en el sentido hegeliano de *Unterschied* y no en el derridiano de “diferancia” o de “altaridad”) ha perdido su legitimación histórica, y no tanto a causa de la existencia de diversos grupos étnicos, sino de una masificación, difusión y comercialización de los productos culturales, en una palabra, como resultado de la globalización».

tales como el marxismo de Gramsci, la deconstrucción o el feminismo. En primer lugar, es ineludible citar a E. W. Said que, en sus estudios sobre los discursos desde el imperio, ha dedicado algunas páginas a la responsabilidad de los intelectuales. En ellas pone de relieve la preocupación por el sujeto que enuncia un discurso crítico, puesto que también en los propios escritos se ha de reflejar la vinculación entre el poder y el conocimiento. Es fundamental, por ello, el lugar desde el que el intelectual habla.⁴³ Otra estudiosa destacada, Spivak, insiste, como Said, en la importancia de la *location* del intelectual, es decir, en su posición social y política influenciada por la relación con Occidente. Cierto es que la teoría postcolonial le da importancia al lugar desde donde se habla, cómo se hace y con quién se habla, es decir, tanto al locutor como al receptor inscritos en un sistema cultural específico.⁴⁴

El hecho de ser conscientes de la perspectiva desde la que uno se sitúa y desde la que habla, conduce a que el concepto de postcolonialismo pueda ser entendido de dos maneras diferentes, desde la resistencia o la subversión. La resistencia se identificaría con la postoccidentalización, mientras que la subversión trataría de integrar la postmodernidad en las estrategias literarias utilizadas (Alcántara Mejía, 1999, pp. 305-306). Esto es así porque la cultura puede dar lugar a construcciones integradoras o subversivas, que se sustentan sobre la manida dicotomía entre el centro y

43 Ese lugar es lo que se conoce como *location* (posicionamiento). Según Gnisci (2001, pp. 413-414) por él se entiende «el sitio desde el que se habla, las experiencias, la historia, la procedencia geográfica, y también la actitud, la lengua, la orientación política. Cualquier persona, al decir cualquier cosa, habla desde su punto de vista y desde su interés, desde su propia *location* que, inevitablemente, se refleja en lo que dice y escribe. La conciencia de ello, en lugar de ser vista como una desventaja, como la imposibilidad de ser objetivos y universales, es reivindicada como positiva por los críticos poscoloniales, que insisten en la necesidad de deconstruir el discurso crítico y de explicitar los presupuestos y las tendencias del que habla. A través de la insistencia en la manifiesta presencia del autor en el texto se intenta también que resulte más paritaria la relación entre el sujeto y el objeto del análisis».

44 Afirma Alfonso de Toro (1999, p. 32) que «en este contexto, la importancia de autores como Lacan radica en su categoría de la castración y su efecto para la constitución de un sujeto descentrado que solamente se puede definir a través de un tercero y su inscripción en el funcionamiento del lenguaje como un *glissement du signifié sur le signifiant*, como un rodar del significado a espaldas de un significante, produciendo cadenas nómadas y contaminadas. Estas, a su vez, son equivalentes epistemológicamente a las categorías de “diferancia” y de “diseminación” de Derrida y a la del rizoma de Deleuze/Guattari en cuanto son la contrapartida del logocentrismo, del dualismo occidental, de los meta-discursos normativos».

la periferia o los márgenes⁴⁵ como correlato de la dialéctica entre colonizador y colonizado, o dominador y dominado. Así, destacan los teóricos que tratan de identificarse con los márgenes para después desplazarse hacia el centro. Según Alcántara Mejía, esta opción constituiría «un postcolonialismo “subversivo”, determinado, sin embargo, por la misma perspectiva que asume. Ello implica, necesariamente, la negación de una posición de resistencia, puesto que esta sería definida como una auto-marginación que le sigue el juego al proyecto neo-colonial» (1999, p. 306). Se postula, pues, que dicho proceso se traduce en una renuncia a la resistencia, ya que lo que se produce es una asimilación por parte del centro que se erige en punto de referencia imponiendo nuevamente su supremacía. Quienes aceptan esta idea deciden luchar por no convertirse en «el otro» de un discurso colonizante.

Pero interesan más, llegados a este punto, las teorías de Spivak, que suponen un avance en la problemática de la auto-representación, con la reflexión acerca de la presencia o ausencia en los textos literarios de la voz del colonizado.⁴⁶ Incide, tras una aproximación a ciertas teorías de Foucault,

45 En la teoría postcolonial se estudia de modo constante la relación establecida entre el centro y la periferia. Martin Lienhard (1999, pp. 290-291), al reflexionar sobre el rol anclar o central de la voz del Otro en los textos etnográficos, tiene en cuenta que en ocasiones se rompe con la tradición, centrándose en la preeminencia del yo de la cultura occidental, mientras en otros casos se produce una subversión que convierte al objeto (periferia) en sujeto (centro). En cuanto a la literatura, también Alfonso de Toro (1999, p. 40) alude a esas relaciones y desencuentros entre el centro y la periferia: «Hablando sobre la hegemonía cultural, decíamos más arriba, que el centro o no tomaba nota del discurso de la periferia (hegemonía cultural) o si este se incorporaba en aquel del centro, se le trataba de forma epigonal (sustancialismo cultural); se reclamaba su especificidad o se le rechazaba como exótico (primitivismo cultural, esto es la diferencia excluyente del otro). Estas posiciones o posibilidades de “desencuentros” —que podemos resumir como un logocentrismo europeo-occidental— que obedecen a la perspectiva del centro, existen por otra parte como forma complementaria de la periferia. Cuando el centro no considera la cultura y el pensamiento de la periferia se le acusa de ignorante y hegemónico. Mas, si el centro habla sobre la periferia [...] se le critica de leer la periferia con los parámetros del centro».

46 En este sentido Gnisci (2001, p. 419) revela cómo en sus análisis «Spivak intenta leer los textos producidos en situaciones de contacto entre grupos dominantes y grupos subalternos exponiendo los malentendidos derivados de tales encuentros. Para Spivak, la presencia de tales malentendidos conlleva la imposibilidad para los grupos dominados de hacerse comprender: tal posición es bastante singular; para otros estudiosos, de hecho, los malentendidos, que la crítica contemporánea internacional llama *misreadings*, son inevitables y a menudo productivos».

en la dificultad de recuperación de la conciencia individual del subalterno,⁴⁷ plasmando una visión de la experiencia colonial desde la periferia, y no desde el centro como había hecho Said anteriormente. Constata la realidad de la ausencia de discurso subalterno y reconoce la necesidad de atender a lo que pueden expresar —en cuanto a la existencia de no conformidad y de convicciones peculiares— determinados silencios propios de las producciones culturales subalternas. Así, «sus primeros esfuerzos se concentraron en el intento de deconstruir la estructura del discurso colonial y de leer los silencios de estos textos en favor de la voz suprimida de las poblaciones indígenas» (Gnisci, 2001, p. 421). Por tal razón su crítica al colonialismo se basa en que, con la pretensión de las narrativas anticolonialistas de representar la voz de los oprimidos, se contribuye a generar discursivamente un ámbito de marginalidad que ayuda a perpetuar el sistema cultural occidental y sus prejuicios. Se podría decir que esas narrativas anticolonialistas con su juego de oposiciones entre «los poderosos y los desposeídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otra cosa que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber» (Castro Gómez, 1999, pp. 81-82).

Además de la influencia del marxismo de Gramsci y de cierta relación con la obra de Said y con la deconstrucción, Spivak presenta en su ideario —relativo al análisis de la no representación, es decir, de los que no pueden representarse a sí mismos— vínculos con el feminismo occidental. Sobre sale a este respecto su estudio de la posición de la mujer, que, doblemente marginada, experimenta en mayor grado todavía la subalternidad y la ausencia de voz. Una de las causas que provoca esta situación es el hecho de que los análisis existentes hasta una época muy reciente se han centrado en

47 Así lo determina Vega (2003, p. 337) al declarar: «En esta aproximación reaparece el eco foucaultiano, y no solo a través de la mediación de Said. La idea de la voz de los sin voz —o de la carencia de lugares de enunciación— remite a un proyecto de Michel Foucault: el de indagar los modos de confinamiento discursivo y los lugares concedidos a la ausencia de *lugar de la enunciación*, si tal paradoja es aceptable [...] De nuevo, para procurar un asedio interdisciplinar a los textos literarios e históricos, se imbrican un problema epistémico (la ausencia de *lugar discursivo*), un problema de representación (o de los *representados*, esto es, de los que no son capaces de representarse a sí mismos) y una cuestión de orden social (puesto que el lugar y la capacidad de enunciar son formas de poder)».

la relación entre las figuras de colonizador y colonizado, asimilándolas a un carácter masculino.⁴⁸

1.2. Objeto de estudio: la teoría postcolonial y la literatura hispano-negroafricana

Se ha sugerido con anterioridad que la mayor parte de las teorías literarias occidentales no son totalmente útiles en el análisis de las culturas afectadas por los procesos de colonización y descolonización. Es conveniente, por tal motivo, utilizar la perspectiva del estudio postcolonial que pone de relieve la impronta de estos en las literaturas teniendo en cuenta que no es posible que resurjan sin más las culturas precoloniales ni que desaparezcan por completo los códigos culturales del colonizador en pro de los tradicionales y autóctonos.

En el continente africano el estado postcolonial está asociado a un problema étnico, ya que con la descolonización se han intentado crear nuevas nacionalidades que no han respetado la diversidad étnica y lingüística de los diferentes territorios.⁴⁹ Son muchas las etnias del continente, cada una con

48 En este sentido especifica Gnisci (2001, pp. 420-421) las claves de esa marginación femenina: «En la relación entre dominadores y sometidos, en cambio, las mujeres siempre han constituido un elemento aparte: las mujeres de los colonizadores estaban sometidas a sus hombres, pero debían ser vistas como dominadoras por las clases subalternas. Las mujeres de las poblaciones colonizadas, en cambio, sobre todo en tiempos más recientes y neocoloniales, a menudo han sido objeto de otro tipo de retórica según la cual eran mujeres que había que salvar de sus mismos “salvajes” compañeros. En todo esto entra el “deseo colonial”, estudiado por Robert Young, que hace que sea imposible trazar una división verdaderamente absoluta entre los grupos. Así, la división nosotros/los otros se muestra como una forma mediante la cual se han construido *a posteriori* las relaciones entre los dos grupos, que en cambio nunca han existido como entidades homogéneas».

49 En el seno de las civilizaciones africanas —árabe-bereber; sudánica; de las sabanas centroafricanas; nilótica; de los Grandes Lagos; de la meseta etíope; cushítica; bantúes orientales, con la civilización swahili; sudafricana; del Índico, con la de Madagascar; pigmea y khoisan; eurosudafricana o «del Cabo»— interesa atender en este epígrafe a la siguiente, reproduciendo las palabras de Caranci (2001, p. 18): «La civilización guinea se extiende por la faja costera del golfo de Guinea que va más o menos de Guinea-Bissau a Nigeria, que produjo antaño algunos conjuntos culturales de los más importantes de África (Ife, Benin, etc.) y prósperos reinos esclavistas (Fanti, Ashanti, Porto Novo, Oshogbo, etc.), junto a dinámicas sociedades acéfalas: predominaba y predomina la agricultura y el comercio, en

una cultura propia, subdividiéndose⁵⁰ hasta el punto de que su número oscila entre 1200 y 2500. En Guinea Ecuatorial sobresalen etnias como los fang (450 000 repartidos por Guinea Ecuatorial, Camerún y Gabón) y los bubu (17 000). En concreto, «Guinea Ecuatorial, con unos 450 000 habitantes y algo más de 28 000 km² (menos que Extremadura), tiene nueve grupos étnicos: fang (mayoritarios), bubu, benga, ndowe, buheba, balengue, baseke, annoboneses, bayele» (Caranci, 2001, p. 31).

Si este estudio se centra en la República de Guinea Ecuatorial es porque se trata de la única comunidad política y nacional negra del África subsahariana con herencia cultural hispana y, por ende, con una literatura escrita en la lengua española cuyo carácter es oficial. Dicha producción creativa nace del encuentro de dos tradiciones culturales que, lógicamente, afectan al modo de percibir y de representar la realidad. La primera, negroafricana y oral, con sus raíces en la tradición bantú. La segunda, europea, importada e impuesta, que se desarrolla por escrito. En esta investigación se habla de literatura hispano-negroafricana y no de literatura africana hispanófona, porque se atiende a la literatura propia de un ámbito cultural y geográfico muy específico —el área subsahariana de África—, y no a la literatura situada dentro del área de producción cultural latinoamericana,⁵¹ ni a la del grupo de escritores africanos asentados en España y que escriben en español pero que no son originarios de Guinea Ecuatorial.

un marco de gran desarrollo urbano. Las etnias son también numerosas —asante, yoruba, baulé, etc.—, lo mismo que las lenguas (la mayoría de estas pertenece a la familia níger-kordofánica). La civilización del bosque ecuatorial del África central tiene por eje la cuenca del río Congo, en particular su porción septentrional, e incluye gran parte de Congo-Zaire y varios países limítrofes (Gabón, Camerún, etc.). Su modo de producción y componentes accesorios sí condicionan notablemente, en este caso, el tipo de civilización, por encima de otros aspectos. La mayoría de sus sociedades, de lenguas bantúes (de la familia níger-kordofánica), se basan en la agricultura de roza y quema, debido a la pobreza del suelo ecuatorial, sin ganado vacuno, a causa de la mosca tsetsé. Las aldeas se gobiernan democráticamente a través del principio del parentesco, no de la territorialidad, lo que limita la creación de unidades políticas mayores. Entre las numerosísimas etnias podemos citar a las del grupo fang, mpongwe, dwala, etc., y a los mongo, bakota, tetela, bamum, etc. Otra civilización del bosque ecuatorial es la del delta del Níger, centrada en este delta, en Nigeria del sudeste, alguna de cuyas etnias más conocidas son los ibibio, ekoi y, sobre todo, los igbo, también de lenguas de la familia níger-kordofánica».

50 Por ejemplo, los fang incluyen subetnias como los okák o los nutmu.

51 Dicha producción afroiberoamericana es analizada en el número especial de la *Revista Iberoamericana* dirigido por Aponte-Ramos (1999).

Es innegable que la teoría postcolonial es válida para el estudio del África subsahariana y de su cultura en conjunto, a pesar de ciertas críticas.⁵² Asimismo, si se ha demostrado que el modelo teórico propuesto en estas páginas es adecuado para el análisis de las literaturas africanas, se puede deducir que también lo ha de ser para el de la creada en la antigua colonia española. Así se constata en los posteriores capítulos, ya que dicha producción literaria está influenciada no solo por el choque cultural, sino también por la necesidad de utilización de una lengua que no es la autóctona y por la pretensión de recuperar la tradición ancestral en una clara lucha contra la alienación impuesta respecto a la propia identidad y su representación.

A pesar de lo afirmado, es justo recordar en este instante que Jorge Salvo —autor de uno de los escasos estudios monográficos sobre la materia—, expone que le parece inadecuado el uso de un modelo tan extensivo para el análisis de algunos textos recientes, donde cree que ya las relaciones de poder al nivel de la cultura se alejan del campo de dominio del colonizador, a medida que se van creando nuevas coordenadas político-sociales. No obstante, quizá se olvida al hacer tales afirmaciones de la importancia de la teoría neocolonial que puede conducir a resultados relevantes. El modelo crítico postcolonial, aplicado en dicha tesis a un número reducido de narraciones, se ocupa de la centralización en las temáticas sociales; de la funcionalidad de la narración literaria y el carácter colectivo de la cultura; de la presencia ubicua del choque cultural y de la contradicción entre la tradición vernácula y la modernidad colonial. Pero esto constituye una visión sesgada de la literatura hispano-negroafricana, que se puede aprehender a través de la teoría postcolonial y neocolonial con una mayor completud. Es indudable que la actividad literaria guineoecuatorial tiene

52 Anke Graness (1999, pp. 345-346) delimita alguna de estas críticas: «La teoría postcolonialista, además de encontrarse en muy estrecha relación con la situación presente del África subsahariana, ofrece un punto de partida para la investigación de estructuras y comportamientos en el campo de la ciencia, la cultura y la política. Esta teoría ha sido aceptada por los científicos africanos en pocos casos, y siempre de forma muy crítica. Esto se debe a dos razones: en primer lugar, el acceso a libros, revistas, medios de intercambio de pensamiento, etc., es casi siempre imposible para los científicos africanos debido a la difícil situación económica y las tensiones políticas de muchos países. La participación en conferencias internacionales y la recepción de las nuevas teorías se hace de esta manera muy difícil. En segundo lugar el término “postcolonial” se usa de manera cada vez más frecuente para designar la estrategia de comercialización del arte y de la ciencia africanos a través de las élites de formación y económicas de los países africanos».

entre sus objetivos el de la constitución de una identidad cultural.⁵³ Sin embargo, no se ha de centrar la atención de manera exclusiva en aquellas obras que manifiestan explícitamente una confrontación directa al impuesto modelo de cultura metropolitana. El resto de la producción literaria del país sigue en cierto modo afectada por las consecuencias de su condición postcolonial y neocolonial, por lo que es susceptible de ser analizada a través del prisma de las citadas teorías.

Así pues, a los apartados dedicados al análisis del discurso colonial, se ha de sumar el interés por el postcolonial y neocolonial, es decir, por el neonacionalismo, siendo preciso indagar en todas aquellas categorías e instrumentos críticos que dan origen al discurso de la nacionalidad literaria o, lo que es lo mismo, a los usos identitarios de la literatura en el territorio ya descolonizado. La riqueza teórica y crítica susceptible de ser proporcionada por dichos modelos de estudio se ve reflejada en el desglose de epígrafes de los capítulos IV y V de la presente investigación.

53 Según asevera Jorge Salvo (2004, p. 177): «El cuerpo de teorías postcoloniales aplicado a la literatura plantea dos supuestos básicos: una liminidad [hibridación] discursiva y una subversión textual. Ambos elementos se encuentran manifiestos en la novelística analizada. A pesar de eso, el conjunto de teorías postcoloniales tiene la desventaja de establecer el marco de referencia en el colonialismo, lo que es reflejo de la persistencia del colonialismo cultural en las nuevas sociedades. Aun así se puede establecer una postura confrontacional y subversiva del texto el que tiene como clara intención la sustitución del modelo cultural colonial, por un modelo nuevo sustraído de la recaptura de la tradición vernácula».

2. CLAVES DEL COLONIALISMO ESPAÑOL EN EL CONTINENTE AFRICANO

2.1. El colonialismo español en Guinea Ecuatorial

El análisis del colonialismo y de sus consecuencias en Guinea Ecuatorial realizado por Donato Ndongo Bidyogo (1977) muestra la compleja situación del país desde la llegada de los primeros navegantes portugueses hasta 1860. Es interesante, a su vez, el ensayo presentado por Balboa Boneke (1978), que junto a estudios de carácter histórico como el de Díaz Matarranz, Castro y Calle, y Castro, Ndongo y Martínez Carreras, entre otros, contribuye a completar la visión del modelo colonial español en Guinea Ecuatorial.⁵⁴ Dicho país del África Central, con una extensión de superficie de 28 051 km² y una población de aproximadamente 450 000 habitantes, se sitúa entre las Repúblicas de Camerún, Gabón y Nigeria. Al territorio continental se suma el insular, formado por las islas de Fernando Poo, Anobón, Corisco, Elobey grande, Elobey chico, y los Islotes adyacentes.

En 1470 llegan a Corisco los navegantes portugueses y en 1472 dos de sus aventureros portugueses, Fernao do Poo y Lopes Gonçaves, desembarcan en el golfo de Guinea. En principio los europeos no pretenden conquistar ni explotar el territorio descubierto, siendo utilizado como punto de aprovisionamiento para la navegación. Pero, aun así, se producen conflictos entre los portugueses y los españoles que ven una gran posibilidad en el

⁵⁴ Castro y Calle (1991); Castro, Ndongo y Martínez Carreras (1998); Díaz Matarranz (2005).

desarrollo del comercio de esclavos.⁵⁵ Años más tarde, el 24 de marzo de 1778, se ratifica en El Pardo el Tratado hispano-portugués de San Ildefonso de 1777. En virtud de este, España, que se había aproximado a Portugal con el fin de aislar a Inglaterra, obtiene sus primeras posesiones en el golfo de Guinea: las islas Annobón y Fernando Poo. A partir de entonces se suceden los intentos de colocar la bandera española en territorio de Guinea Ecuatorial, gran parte de ellos fracasados. Esto se debe a que España está más centrada en las colonias americanas que en imponer un dominio real en su nuevo territorio conquistado. Así, la primera expedición, al mando del Conde de Argelejos, solo consigue establecerse en Fernando Poo.

En cierto modo la soberanía española sobre la zona es exclusivamente nominal, quedando en manos británicas en determinados momentos. Por ejemplo en 1783, fecha en que se abandonan las islas al finalizar la guerra con Inglaterra. El interés único de España en esos años es la captura de esclavos en las costas de Guinea, objetivo que proseguirá en el tiempo para abastecer el mercado esclavista español en sus colonias del Caribe, Cuba y Puerto Rico, y para comerciar con ellos, además, en el mercado algodónero del sur de los Estados Unidos. Esta situación posibilita que los ingleses se apropien de territorios como la isla de Fernando Poo, pero a partir de 1831 se suceden de nuevo las expediciones españolas para explorar el territorio. Han de luchar con ingleses y franceses para defender sus intereses en el país. Además, los ingleses llegan a negociar el control de las islas de Annobón y Fernando Poo, aunque finalmente España desautoriza la venta.⁵⁶ Realmente el mayor y más prolongado conflicto tuvo lugar con los británicos, pues desde finales del siglo XVIII y durante toda la primera mitad del XIX, se desarrollan una serie de luchas por la administración de la isla y variadas reclamaciones de su soberanía.

55 Afirma Ndongo-Bidyogo (1977, p. 19) al respecto: «Los cálculos más fidedignos indican que, durante el período legal, los esclavos capturados en el golfo de Guinea no sobrepasaron los 150 000 hombres y mujeres jóvenes. Quizá 100 000 más fueran capturados por los españoles en la etapa ilegal».

56 Díaz Matarranz (2005, p. 280) constata: «Aunque las negociaciones estuvieron muy avanzadas, incluso llegaron a redactarse las bases del acuerdo, consistente en la venta de las islas a cambio de 60 000 libras esterlinas correspondientes a un plazo vencido de la Deuda, en España se desató una fortísima campaña de prensa por parte de los sectores próximos a los intereses negreros, en Madrid, en Cádiz y La Habana, que obligó al Gobierno de la Regencia a retirar de las Cortes el proyecto de ley que autorizaba la venta. El siempre sensible argumento de pérdida de suelo patrio, que enmascaraba intereses más espurios, resultó eficaz y se dio marcha atrás en el acuerdo con los británicos».

En esta época Fernando Poo es utilizada para reasentar esclavos libertos, dando lugar a los habitantes conocidos como fernandinos.

Más adelante, en el año 1857, tiene lugar el establecimiento de misiones religiosas en el golfo de Guinea. A partir de ese momento la presencia de los jesuitas va a tener una gran importancia a la hora de someter a los lugareños. Su labor se ve completada con la llegada en 1883 de los misioneros claretianos y en 1884-85 de las misioneras concepcionistas. Los religiosos son uno de los pilares de la presencia española en la costa africana, junto a los negreros y a los representantes gubernamentales. Se puede afirmar que «la historia de las misiones en Guinea corre paralela a la historia de su colonización en general. Tentativas y proyectos no faltan, pero en la práctica, fracaso y abandono. El modelo de misiones españolas en el golfo de Guinea tardará casi tanto en cristalizar como el modelo colonial» (Díaz Matarranz, 2005, p. 39). Los misioneros tienen como objetivo esencial el de persuadir sin violencia a las etnias autóctonas, conseguir enseñar las primeras letras y orientar a los nativos al trabajo.

En 1858 comienza una nueva etapa en el colonialismo español en la zona, tras el descubrimiento de diversos intereses en el país:

[...] desde mediados del siglo XIX el tráfico negrero estaba condenado irremediablemente a su fin por la presión internacional. Al mismo tiempo, el hecho de que la industrialización prendiera en ciertas regiones peninsulares, como Cataluña, incrementó la demanda de algunos productos, lo que hizo que el comercio legal, es decir, aquel que intercambiaba manufacturas europeas por materias primas africanas, fue abriéndose paso de forma gradual y los mercantes españoles que visitaban las costas de África fueron sustituyendo el puerto de La Habana por el de Barcelona.

En efecto, desde finales de la década de los cincuenta, algunas casas catalanas iniciaron relaciones comerciales con las costas de África occidental. Esta transición gradual hacia el colonialismo comercial se da en varias fases (Díaz Matarranz, 2005, p. 281).

Dicha etapa está marcada por la llegada a Santa Isabel de Carlos Chacón, el primer gobernador español, que intenta establecer un estatuto que rija la administración, imponiendo a través de variadas leyes un régimen administrativo del golfo de Guinea. A pesar de que se sigue explorando el territorio, Inglaterra y Francia se apoderan todavía en el año 1877 de posesiones continentales españolas. En la Conferencia de Berlín de 1884-85 y en la Conferencia de París del año 1900 España pierde algunos de esos enclaves a favor de Inglaterra, Alemania y Francia.

Ya en el año 1876 se crea en Madrid la Sociedad de Africanistas y la Sociedad de Geografía Colonial, antecesores del Instituto de Estudios Africanos. Como se deriva de todo lo expuesto, se puede apreciar que el interés del gobierno español por las posesiones en Guinea Ecuatorial ha variado a lo largo de las décadas, pero siempre vinculado a los acontecimientos políticos nacionales e internacionales y a sus propios intereses económicos. Por ejemplo, cuando en la segunda mitad de los años sesenta se impone como ilegal el tráfico de esclavos, parece que España, igual que otros países europeos, tiene dudas sobre el posible beneficio de controlar las costas de África occidental. Se trata de un interrogante recurrente hasta bien entrado el siglo XX, en el que las autoridades españolas se plantean si es conveniente conservar la colonia de los territorios del golfo de Guinea.⁵⁷ Sin embargo, a finales del siglo XIX y a pesar de todos los conflictos políticos en España y de su pérdida de colonias americanas, la soberanía española y la presencia de unos pocos colonos en Fernando Poo ya no es discutida ni disputada. Así, en 1889, tras la aprobación de una serie de leyes que facilitan la expropiación de los nativos, España inicia una colonización masiva del territorio. Pero las condiciones son negativas para Guinea, cuya población se ve sometida y explotada en virtud del modelo colonial de asimilación.⁵⁸

La pretensión de España, tal como reflejan sus debates parlamentarios, se resume en que la colonia reporte beneficios y no se convierta en

57 Por poner simplemente otro ejemplo, en 1869, el Gobierno de Prim plantea a las Cortes la posibilidad de renunciar a las citadas posesiones. En este sentido recuerda Díaz Matarranz (2005, p. 81): «Asunto este recurrente a lo largo de todo el periodo de permanencia española en dichos territorios. Ya lo hemos visto planteado en 1826 y en 1840, y todavía volverá a ponerse sobre el tapete en épocas posteriores. Se crea una Junta Consultiva en diciembre de 1869 para estudiar “las reformas que deben hacerse en el régimen gubernamental, administrativo y económico de Fernando Póo y sus dependencias, o la solución que sobre la citada colonia debe adoptarse”. Es decir, que se plantea ya abiertamente la cuestión del abandono: “urge, pues, averiguar si aquel país reúne condiciones bastante favorables para crear una provincia española, ventajosa para el Estado [...], o si convendrá más perder lo gastado y abandonar este proyecto”».

58 «Del examen del RD de 11 de julio de 1904, se deduce que el modelo elegido, entre las distintas posibilidades “baratas” para la administración colonial, fue el de asimilación. Se trata de un sistema que parte del principio teórico de la metrópoli por la necesidad de acabar con la barbarie extendiendo tal civilización a la colonia. En este concepto de civilización se incluyen, claro está, las instituciones políticas y jurídicas metropolitanas. Entre tanto, las poblaciones nativas deben estar tuteladas —de ahí la necesidad del Patronato de indígenas— y deben ser reducidas a poblado, para asimilar mejor la civilización» (Díaz Matarranz, 2005, p. 187).

una carga. De ahí la obsesión por conseguir mano de obra barata, con el consiguiente reclutamiento de la población indígena para realizar trabajos forzados. El resultado es la implantación de un modelo colonial opresivo y elitista, impidiendo en todo momento el mestizaje racial, la criollización social y la creolización cultural. En el año 1904 se organiza la administración de las colonias del golfo de Guinea, desarrollando el cultivo del cacao en Fernando Poo y de algunas plantaciones de café, y comerciando con maderas en la región del Río Muni. En todo momento se potencia la superioridad de los blancos y la explotación económica sobre la propiedad, haciendo valer la autoridad de la metrópoli sobre las fértiles tierras de los nativos.⁵⁹

Respecto a los territorios continentales del Muni se plantea desde la metrópoli la posibilidad de su arrendamiento, aunque después se cambia de criterio y se potencia la administración directa a cargo del Estado. El resultado de todo el proceso de colonización da lugar, pues, a que en 1904 se hable ya en las instituciones políticas españolas de una colonia dirigida por el Estado:

[...] una colonia cuyo nombre era el de Territorios Españoles del Golfo de Guinea, administrados directamente por el Estado, esto es, por funcionarios metropolitanos, civiles y militares, de los que muy pocos tenían formación cualificada. Los habitantes, bubis de Fernando Póo, ndowés de la costa y fangs del continente, son considerados nominalmente españoles, pero en la práctica son súbditos, no ciudadanos, pues tal es el límite de sus derechos. La legislación colonial no considera a los negros capacitados para regir por sí mismos su persona y sus bienes, lo cual significa, por ejemplo, que no pueden votar, que no pueden comprar o vender sus tierras, que no pueden ocupar cargos en la administración (Díaz Matarranz, 2005, pp. 282-283).

En 1923, con el pronunciamiento militar del general Primo de Rivera, se comienzan a reclutar negros guineanos para la lucha contra los nacionalistas marroquíes. Además, los agentes de la Sociedad de Africanistas amenazan a los nativos que veneran fetiches tradicionales y predicán la ira de

59 Según establece Díaz Matarranz (2005, p. 189): «La introducción de la propiedad individual, que había ido transfiriendo la propiedad del suelo a los colonos, queda ahora reforzada y se ve acelerada con el establecimiento de organismos como el Registro de la propiedad o la Notaría. Los colonos se hacen con las tierras por compra, aunque sea a bajos precios, y sometida a la condición de puesta en explotación en un plazo determinado».

Dios intentando anularles por completo.⁶⁰ Asimismo, se les intenta explotar como mano de obra, algo que plantea un problema para la metrópoli⁶¹ que tendrá que optar por combinar a los bubis con trabajadores de la costa africana, los krumanes, o esclavos liberados en la colonia a cambio de años de trabajo. De tal manera los habitantes autóctonos de Guinea no se ven beneficiados por el comercio de las riquezas del país, sino explotados y explotados, incrementándose, además, las diferencias existentes entre las diversas etnias desde que los españoles arribaron a su país e iniciaron la trata de esclavos. Ciertamente es que la situación derivada de la colonización provoca desde sus inicios un efecto negativo en las etnias del lugar, que se enfrentan entre ellas por causas bien resumidas por Ndongo-Bidyogo:

Los europeos compraban a muchos de sus esclavos a los reyes y mercaderes africanos, lo cual favoreció la concentración de negreros blancos a lo largo de la costa occidental africana, particularmente en la zona del golfo de Guinea, dedicados solo al almacenaje y a la venta al por mayor. Las etnias más próximas al mar, en las que, a través del contacto con los descubridores y los primeros factores europeos, se había arraigado el gusto por las importaciones foráneas —telas, quincalla, metales, licores y, con posterioridad, armas de fuego— comenzaron a adentrarse en el interior y suministrar esclavos a los blancos cuando aumentó la demanda. Las tribus costeras de la región de Guinea, principalmente los bengas, batekes y ndowés, se internaron hacia el Este, hasta Efulan, Niefang y Akonga, desde las factorías de Kribi, Bata, Calatrava o Cocobeach. De esta manera se reiniciaban unas hostilidades que habían cesado aproximadamente un siglo antes. Las migraciones de los fang, pueblo que venía probablemente desde Egipto y desde las regiones sudánicas del Alto Nilo, siempre en dirección N-SO, habían alcanzado el valle del río Kye en el siglo XVI. La tradición aún recoge leyendas de cuando los fang «vivían como los hausas», o

60 Ndongo-Bidyogo (1977, p. 37) advierte: «A medida que se les despoja de su ser, de su identidad como pueblo, de su tradición —pasado y futuro—, no solo se está perpetrando un atentado contra la cultura de un pueblo, sino que se está abonando el terreno, al colocar a los negros guineanos en un estadio intermedio entre el salvaje y el animal de carga, para una labor metódica como es la de la asimilación cultural».

61 Este fenómeno es sintetizado por Díaz Matarranz (2005, p. 140) en los siguientes términos: «Se trata, por lo tanto, de un problema recurrente, de difícil solución, que se agrava en aquellos años en los que la isla comienza a transformarse en una tierra de producción de cultivos tropicales. Cuando, al iniciarse la agricultura de plantación, se tiene mayor necesidad de mano de obra para las tareas de desbosque y cultivo, se recuperan algunas de las iniciativas probadas con anterioridad: población de colonos españoles, de origen peninsular o canario, deportados cubanos, aumento de la presión sobre la población autóctona de la isla (bubis) y, cada vez más, se recurre al empleo de población africana de fuera de Fernando Póo, bien procedente de las colonias británicas (Sierra Leona, Nigeria), de la República de Liberia o de los mismos territorios continentales de la región de Muni que aún estaban en disputa con Francia».

cuando, después de dejar los grandes claros, se habían encontrado «siempre a oscuras, tanto de día como de noche». Esta llegada a la región selvática está simbolizada por la leyenda del orificio hecho en un tronco de *adjab*. Los fang se sienten muy orgullosos de su pasado tradicional gloriosamente conservado y transmitido de padres a hijos, de generación en generación, y tienen una concepción mesiánica de sí mismos. Curtidos por el largo éxodo, que hubiera terminado con la llegada al mar si no media la trata de esclavos primero, y la colonización después, este pueblo aguerrido y guerrero y con una cultura propia bien enraizada, no tardó en someter a las poblaciones que iba encontrando a su paso, haciéndolas replegarse en una estrecha franja costera, entre el mar y las lanzas. Las relaciones con sus vecinos, al llegar los blancos esclavistas, eran más o menos las del colonizador y colonizado, aunque el imperialismo fang generara una estrecha colaboración comercial con los pueblos sometidos. Esta es la primera causa de que se produjera, ya desde el principio, una comunidad de intereses entre los factores blancos y sus vecinos costeros, ya que ambos estaban amenazados por la pujanza del nuevo Estado que crecía en sus cercanías; y, a causa de esta alianza entre europeos y playeros, pudo conquistarse con una facilidad extraordinaria, a finales del siglo XIX y en los primeros años del siglo actual, los territorios que hoy forman las naciones de Camerún, Guinea Ecuatorial y Gabón (1977, pp. 17-18).

Próximos a la década de los treinta España decide explotar económicamente la región del Río Muni, intentando obtener de ella mano de obra para el cultivo del cacao en Fernando Poo. De ahí la fuerte resistencia de los fang ante el colonialismo español, que se alejan de sus imposiciones adoptando el francés y la religión protestante, siendo enfrentados por los españoles con otras etnias. De tal modo, el Gobierno Español recurre tanto a los fernandinos como a la etnia originaria de la isla, los bubis, para que trabajen en sus explotaciones agrícolas. Además, permite el reclutamiento forzoso de la población bubi de la isla Fernando Poo y de la población fang en los territorios continentales interiores. Es necesario recordar que en Guinea se vieron obligados a convivir cuatro grupos socio-culturales:⁶² los annoboneses, los bubis, los fang y los ndowes. Los bubis y los fang pertenecen a la familia bantú, pero los primeros se sitúan en la isla de Fernando Poo y los segundos en los territorios del Río Muni.⁶³

62 Balboa Boneke (1978, p. 46) expone cómo «en Guinea Ecuatorial conviven prácticamente tres grupos socio-culturales: la bubi, la fan' y la ndowé; a esos tres Pueblos hay que añadir la crioya y la annobonesa. La primera heterogénea de procedencia de las costas africanas, descendientes de los que huyendo de las incidencias del período de la esclavitud, compra y venta de esclavos, hallaron, al ser liberados, cobijo en esa isla».

63 Y no hay que olvidar que en el seno de los bubis y los ndowes existen diferentes asentamientos y etnias.

Posteriormente, la proclamación en España de la República en el año 1931 influye de nuevo en los acontecimientos vividos en Guinea, donde es asesinado el gobernador general y sustituido por Luis Sánchez Guerra. Este efectúa notorias reformas en la estructura colonial. A partir de 1935 la colonia se denominó como «Territorios Españoles del Golfo de Guinea». La guerra civil española provoca que nuevamente, ya en 1938, se intente adecuar la estructura del territorio a la política resultante en España. En ese año tiene importancia, en el mes de septiembre, la reforma de los Estatutos del Patronato de Indígenas, definido como recuerda Ndongo-Bidyogo como una institución de «carácter público con personalidad propia y capacidad para adquirir, poseer y enajenar bienes de todas clases, encargada de coadyuvar a la acción colonizadora del Estado, procurando el fomento, desarrollo y defensa de los intereses morales y materiales de los indígenas que no pueden valerse por sí mismos» (1977, p. 55).

En la época de entreguerras se insiste en la colonización de los territorios continentales del Muni. En 1939, con el inicio de la II Guerra Mundial, surge en Guinea el movimiento cooperativista, y a su fin, en 1945, se crea el Instituto de Estudios Africanos. A pesar de ello las continuas leyes aprobadas logran restringir todavía más los derechos de los nativos. España no se preocupa realmente de instruir a la población autóctona y cuando lo hace es simplemente para obtener un número concreto de funcionarios coloniales nativos que ayuden a imponer su sistema. Mientras la metrópoli comercia con la producción de café, yuca y cacao, los guineanos siguen viendo mermados sus derechos civiles. Incluso se prohíbe el matrimonio mixto, impidiendo el nacimiento de criollos. Por tal razón, en 1948, coincidiendo con el viaje a Guinea de Luis Carrero Blanco, surgen los primeros brotes del nacionalismo. Su objetivo es la rebelión ante la explotación de las propiedades y la negación de los derechos a los autóctonos, mientras que el Gobierno General y la Presidencia del Gobierno concentran todo el poder sobre la colonia española de Guinea, y potencian, además, la sinrazón de un intento total de asimilación cultural impuesta de modo violento.⁶⁴

64 Como asevera Ndongo-Bidyogo (1977, p. 66): «En esas condiciones, claro está, la calidad de la enseñanza no era óptima. El maestro debía limitarse a enseñar a leer, a escribir y a hacer las cuatro operaciones fundamentales a unos alumnos que estaban obligados a ha-

En 1955 España entra en la ONU, organización que por primera vez, en 1956, plantea la necesidad de descolonización de Guinea. A partir de ese momento son asesinados los líderes nacionalistas⁶⁵ y cientos de guineanos parten hacia el exilio. Pero se consolida el nacionalismo a pesar de los intentos de hacer creer que los blancos no descolonizaban el territorio para ayudar a las etnias autóctonas frente al posible imperialismo fang.⁶⁶

En 1959 Guinea Ecuatorial se divide en dos provincias: la de Fernando Poo con las islas Fernando y Annobón, y la de Río Muni, con el territorio continental y las restantes islas. En los siguientes años se pone fin jurídicamente a la colonización española. En julio de 1964 se concede la Autonomía Administrativa a Guinea Ecuatorial con el fin de que se prepare para su independencia cuando alcance la autodeterminación. Tras la insistencia de la ONU y a consecuencia de las presiones ejercidas por la política inter-

blar en castellano dentro de la escuela, en el recreo, en presencia del maestro o de cualquier persona mayor. La geografía era únicamente la de España, la historia era únicamente la de España [...] La consigna era que todo el mundo pudiera entender y ser entendido por los blancos, para que estos no tuvieran que esforzarse en explicar en fang, en ndowé, en bubí... las nuevas disposiciones del colonizador. No era eso asimilación cultural. Era asimilación cultural a punta de pistola».

65 Enrique Nvó en 1953 y Acacio Mañé en 1958. Otros líderes nacionalistas que destacan en la lucha por la libertad de su pueblo son: Bonifació Ondó Edú, Atanasio Ndongo Miyone, Luis Maho Sikachá, Pastor Toraho Sikara, Federico Ngomo, Esteban Nsué Ngomo, Damián Pasiolo y Cristino Etadji, entre otros. Tal como establece Campos Serrano (2003, p. 4): «Entre 1959 y 1962, el contacto de algunos de estos exiliados con elementos del interior había dado lugar al *Movimiento Nacional de Liberación de Guinea Ecuatorial* (MONTALIGE), con Atanasio Ndongo como secretario general en el exilio. Por su parte, el moderado Ondó Edú organizaría en Libreville la llamada *Unión Popular de Liberación de Guinea Ecuatorial* (UPLGE), con importantes apoyos entre la población de la zona suroccidental del territorio guineano y con el gobierno gabonés de León Mba como padrino fundamental».

66 Ndongo-Bidyogo (1977, pp. 74-75) confirma que los nacionalistas guineanos «mientras tanto, estaban juntando sus voces con los nacionalistas cameruneses y gaboneses para conseguir la total independencia de la zona del golfo de Guinea, lo cual fue aprovechado por la propaganda colonialista para acusarles de preparar un imperio fang que eliminaría al resto de las tribus. En Guinea, el Gobierno empezó a practicar una política de separación de las diferentes etnias, favoreciendo, sobre todo, a bubis y playeros y presentándoles a los ojos de los fang como más listos, trabajadores, inteligentes y, por tanto, ricos. A ellos les decían que los fang eran perezosos, incultos y pobres, pero más numerosos, y representaban un peligro continuo para su seguridad. Los blancos estaban allí, pues, para garantizar la vida de los no fang».

nacional,⁶⁷ por fin se logra que el 27 de julio de 1968 las Cortes Españolas aprueben el proyecto de ley sobre la independencia de Guinea Ecuatorial, de tal manera que el 3 de octubre de 1968 se proclama presidente electo a Francisco Macías Nguema, candidato de la Coalición Tripartita, y el 12 de octubre del mismo año se proclama la independencia de la República de Guinea Ecuatorial.⁶⁸

Macías Nguema, de la etnia fang, al alcanzar el poder muestra su hostilidad hacia la administración española para la que había trabajado anteriormente como funcionario menor. De manera inmediata, en 1969, se producen una serie de incidentes diplomáticos entre España y Guinea Ecuatorial. Fracasa un golpe de Estado que parece ser organizado por Atanasio Ndongo, el ministro de Asuntos Exteriores, con colaboración española. Por tal motivo, todas las fuerzas militares de la ex metrópoli y la mayor parte de los colonos civiles abandonan el país. A partir de ese momento Macías, que en su campaña política nunca había hablado de persecución, da comienzo a una violencia espeluznante contra todos los dirigentes de partidos políticos y todos los militantes de la oposición.⁶⁹ Se inicia un nuevo régimen autoritario y corrupto que, a pesar de la descolonización, continúa discriminando y alienando a la población nativa. Así, en 1971 asume todos los poderes, en 1972 se proclama presidente vita-

67 El fin del colonialismo español en África, según Salvo (2004, p. 172) se produce de la siguiente manera: «La declinación de las dos principales potencias coloniales europeas, Francia y Gran Bretaña, durante la primera mitad del siglo XX y su suplantación por EE. UU. y la Unión Soviética como las potencias rectoras de la política y la economía mundiales, dio fin al sistema colonial victoriano. La influencia de los nuevos rectores de la política mundial obligó a las potencias europeas a retirar su control administrativo sobre las colonias de ultramar. Rápidamente, a partir de la Segunda Guerra Mundial, británicos, franceses, belgas, españoles y portugueses se vieron forzados a iniciar la descolonización de África. Es en este marco, y solo en este marco, en que España restituye la autonomía a sus Territorios del Golfo de Guinea, los que pasan a formar la nación de Guinea Ecuatorial, el 12 de octubre de 1968».

68 En relación con la descolonización de Guinea Ecuatorial resaltan, además de los ya citados, los estudios de Campos Serrano (2002 y 2003); Elá Abeme (1983); Eya Nchama (1982); Liniger-Goumaz (1988); Péliissier (1966); etc.

69 Como sintetiza Ndongo-Bidyogo (1977, p. 187): «Desde el fallido golpe de Estado de marzo de 1969, Macías había proscrito a todos los partidos políticos, intervenido sus sedes y perseguido a sus militantes. Gobernaba por decreto, amparado por el permanente estado de excepción. El hecho que vino a revelar a los guineanos y al mundo las intenciones últimas de Macías fue la creación del Partido Único Nacional (PUN), cuyos estatutos habían sido elaborados por el asesor presidencial García-Trevijano».

licio y en 1973 impone una nueva Constitución e incrementa la represión potenciando el exilio. La Constitución, redactada por García Trevijano, anula la descentralización política y administrativa, imponiendo un centralismo dictatorial y totalitario, a pesar de denominar a Guinea Ecuatorial en su artículo primero como una «República democrática y popular, soberana, independiente e indivisible».

Los horrores de su mandato —palizas, detenciones arbitrarias, asesinatos— son silenciados en el exterior gracias a un acuerdo del 30 de mayo de 1971 con el Gobierno español, quien solo se preocupa de sus convenios de cooperación económica y comercial —desentendiéndose incluso de los guineanos residentes en España, a los que se priva de su nacionalidad originaria y se les deja sin amparo legal—. Además, desde la antigua metrópoli se declara secreto oficial cualquier noticia relativa a Guinea Ecuatorial. Macías llega incluso a prohibir que se disponga de libros editados en occidente y a eliminar las bibliotecas existentes desde la época colonial, dando lugar a lo que se ha llamado la «Cultura del Silencio y del Miedo».⁷⁰ Las noticias, sin embargo, se manifiestan y se filtran a través de diferentes declaraciones.⁷¹

En este contexto es lógico que se genere un sentimiento negativo hacia España, no solo por la época de dominación, sino por abandonar a la colonia a su suerte tras concederle la independencia, pues habría sido necesario un apoyo técnico, político, económico y cultural. A partir del año 1974 comienzan a tener voz varios movimientos políticos que tratan de ejercer una oposición al ré-

70 N'gom Faye (2000a, p. 7) reseña al respecto: «The goal of *Nguemismo* was to achieve total control of the public and economic spaces, and to render the rest of the social actors invisible by stripping them of their political culture. Guinea became a monoethnic state. In other words, the *nguemismo* “fanguicize” the Guinean post-colonial reality by establishing what Ngugi Wa Thiong’o calls the “Culture of Silence and Fear”. The borders of the country were closed and freedom of movement of the citizenry was restricted. Guinea became “una gran jaula” [a big cage], i. e., a huge concentration camp».

71 Ndongo-Bidyogo (1977, p. 205) expone que cuando Thierry Mignon, «miembro de la Federación Internacional de los Derechos Humanos, escribía que “todo está consumado: el demócrata se ha vuelto un déspota. Su país está aislado del mundo. Las religiones son perseguidas. Las prisiones no dejan de estar llenas. Las ejecuciones sumarias se multiplican. La tortura se extiende. Los refugiados empiezan a llegar a Nigeria, Camerún y Gabón. La historia ha llegado a ser para este joven Estado una pesadilla: los nombres de personas empiezan a circular por decenas, por centenas, de todos aquellos que han pagado con su vida o con su libertad el precio de esa pesadilla”, no hacía sino esquematizar la dramática situación a que había llegado Guinea Ecuatorial a principios de 1972».

gimen de Macías desde el exterior,⁷² hasta el punto de que en 1977 se unen para obtener resultados positivos en su lucha. Con anterioridad, en años todavía del franquismo, era complicado que los intelectuales guineanos establecidos en España se reunieran con libertad para constituir una alternativa de poder. El 20 de octubre de 1976 el nuevo Gobierno español, con Adolfo Suárez como presidente, pone fin al secreto oficial sobre Guinea Ecuatorial, descubriendo al mundo el horror que se vive en el país, pues se habla de unas 90 000 muertes en poco más de ocho años. A pesar de ello, tal como atestigua Ndongo-Bidyogo, aún en el año 1977 la masacre continúa en Guinea Ecuatorial.

Más adelante, el 3 de agosto de 1979, finaliza la dictadura de Macías Nguema y se producen cambios con la presidencia del sobrino de este, Teodoro Obiang Nguema.⁷³ Pero el tiempo de esperanza que parecía llegar al país tampoco resulta fructífero. La herencia del estado colonial sigue latente y no se ajusta a la realidad guineoecuatorial, abocando nuevamente a los intelectuales al exilio al potenciarse la represión y no la esperada democracia.⁷⁴

72 Movimientos como FRELIGE en los Estados Unidos, ANALIGE (Acción Nacional para la Liberación de Guinea Ecuatorial), URGE (Unión Revolucionaria de Guinea Ecuatorial) y MOLIFUGE (Movimiento, Libertad y Futuro de Guinea Ecuatorial) en España y ANRD en Suiza.

73 N'gom Faye (2000a, pp. 12-13) afirma: «On August 3, 1979, Francisco Macías regime was overthrown by a military coup described as “el golpe de libertad” led by his own nephew, Colonel Teodoro Obiang Nguema. It was a time of hope [...] During the 1980s while “los espíritus se estaban serenando”, as Donato Ndongo-Bidyogo then put it, Equatorial Guinea engaged in a process of reconstructing and redefining a viable and inclusive national project. On June 6, 1982, during an award ceremony for national and international artists and intellectuals held at the Estadio de la Paz in Malabo, the President, Colonel Teodoro Obiang Nguema stated that: “La cultura debe ser considerada en mi Gobierno como prioridad absoluta, ya que sin ella el pueblo de Guinea Ecuatorial no podría asumir positivamente el proceso de la Reconstrucción y Reconciliación Nacional”».

74 Específica en este sentido N'gom Faye (2000a, p. 14): «This difficult and precarious economic, political, and cultural environment drove the few Guinean intellectuals and professionals like poet Juan Balboa Boneke and Donato Ndongo-Bidyogo back into exile. They had returned home after the “Golpe de libertad” in order to participate in the process of national reconciliation and reconstruction, but had to flee to save their lives. Closer to us in Vermont, another Guinean writer, poet and playwright Gerardo Behori Sipi, not only had to leave hastily, but to leave behind most of his writings. In a letter he sent me shortly after he fled the country for his second exile, Juan Balboa Boneke wrote: “Por aquí las cosas no van bien. En el proceso de democratización de mi país, hemos fracasado. Las elecciones multipartidistas de 21 de noviembre (1997) constituyeron un gran fraude por parte del Gobierno. Hubo y sigue habiendo represión, torturas, y muertes (son 11 muertos ya). Salí del Gobierno y abandoné la política”. For those who had no other choice but to re-

Para entender este panorama desolador no hay que olvidar que todo el proceso de colonialismo conlleva numerosas consecuencias negativas para la sociedad actual africana.⁷⁵ Como resume Balboa Boneke (1978, pp. 22-27), entre ellas destacan: el analfabetismo, el antagonismo étnico, la nula industrialización que da lugar a la dependencia de las grandes potencias, el analfabetismo político y la alienación. Además, en Guinea Ecuatorial la colonización favoreció el enfrentamiento entre diferentes etnias, destacando la de los fang contra los ndowes semiplayeros. La colonización también afecta de manera lamentable a la estructura de dichos pueblos, pues estos tenían una incipiente organización tanto política como social y cultural tradicional.⁷⁶ En la actualidad sigue vigente, pues, la denuncia contra la herencia colonial europea y española, en suma, contra el modo de dirigir el destino del país. Interesante al respecto es la propuesta de Balboa Boneke para la futura reconstrucción del pueblo de Guinea Ecuatorial:

Con la misma energía con que condeno la postura Separatista, por anacrónica y alejada totalmente de la realidad de nuestro tiempo, condenaré y combatiré en todo momento, todo lo que, dentro de la Unidad del Pueblo de Guinea Ecuatorial, encierre el término de *Unicidad*; rechazo categóricamente el concepto NACIONALISMO como ideología.

La Reconstrucción y reestructuración de Guinea Ecuatorial encontrará al fin su cimiento basáltico en la constitución de un Estado de estructura FEDERAL; valientemente y sin dilación debemos enfrentarnos a esa realidad; con ella la causa de la UNIDAD está a salvo, la personalidad de Fernando Póo queda garantizada, el problema étnico, que se cree existe en sentido peyorativo, desaparece; es así como todos juntos, pero diversos, nos pondremos en camino para construir y de verdad la pequeña y menudita *Suiza* africana: *La República Federal de Guinea Ecuatorial* (Balboa Boneke, 1978, pp. 97-98).

main in the country, two attitudes can be pointed out. There are those like poet Ciriaco Bokesa Napo who chose self-censorship and silence as a strategy of resistance and denunciation; and there are others, like Maximiliano Ncogo in *Adjá-Adjá y otros relatos*, who use humorous situations to expose the ills of what Juan Balboa Boneke calls the “obianguemismo”.

75 Para ampliar información véase el estudio de Ibrahimk Sundiata (1990).

76 La influencia negativa es sintetizada acertadamente por Balboa Boneke (1978, p. 52): «El colonizador español, con un sentido eminentemente paternalista, pretendió hacer del guineano un hombre sin personalidad, alienado, casi le desarraigó por completo de su origen, en definitiva le convirtió en un ser mal africano y pésimo europeo. Sobre todo donde esta detestable europeización y alienación de nuestras mentes alcanzó cotas alarmantes y nefastas es en Fernando Póo y concretamente en la etnia bubí. En el fan' ha sido menos, debido a su contacto e intercambios continuos con otros Pueblos africanos a través de las fronteras con Camerun y Gabón».

2.2. Peculiaridades respecto al resto de ocupaciones coloniales

Además de las ya mencionadas diferencias existentes entre el colonialismo español en Guinea Ecuatorial, concebida como una posesión nacional de ultramar, y el desarrollado en las colonias de América, consideradas como parte integrante de la corona española —ausencia de mestizaje racial y de criollización y creolización—, también hay peculiaridades específicas respecto al resto de colonizaciones europeas en el continente africano.⁷⁷ No obstante, es cierto que dicha conquista territorial lleva a toda África a una situación sociopolítica semejante, con la implantación de estados que no responden a su realidad étnica:⁷⁸

La modalidad de estado a la europea —que, no lo olvidemos, solo la dominación colonial hizo posible— fue prolongada y defendida por los intelectuales y políticos autóctonos, y ha ignorado, a la hora de construir o reconstruir el estado, las formas de organización política precoloniales, por considerarlas «primitivas», «tradicionales», «atrasadas» y «tribales». Se ha inventado el dualismo tradición/modernidad y pasado por encima de las etnias (y de otras muchas cosas), execrando y exacerbando al mismo tiempo el nacionalismo étnico, y glorificando y también exacerbando el nacionalismo del «estado de nación» [...] Esto es, se trató de reproducir el centralizador, problemático y desequilibrado estado europeo y en un medio diferente, en el que, como sabemos, no va a desarrollarse bien y va a traer una gran parte de los problemas del África postcolonial.

77 Armando Gnisci (2001, p. 397) reseña como, a su vez, «las ocupaciones coloniales no tuvieron proyectos y prácticas homogéneos. Españoles y portugueses, por ejemplo, emprendieron sus colonizaciones en épocas muy anteriores a la formación de los imperios coloniales de Francia e Inglaterra, y sus empresas, por obra de los misioneros católicos, siguieron estando caracterizadas por el sentido religioso. Inglaterra dio vida a una colonización de tipo comercial que solo en un segundo momento se transformó en dominio político, y que mantuvo siempre un manifiesto carácter económico. Los ingleses empezaron a interactuar políticamente con los indígenas y a interferir con sus instituciones solo cuando eso les pareció conveniente por razones relacionadas con la gestión de sus negocios. En cambio, Francia siempre casó la ocupación militar de sus territorios de ultramar con la idea de una misión civilizadora que se concretó ya desde los primeros tiempos de la empresa colonial en el esfuerzo por difundir la lengua francesa, y con la más reciente ideología, posterior a la revolución de 1789, de la “asimilación” que pretendía hacer verdaderos franceses a todos los ciudadanos de ultramar, ciudadanos a todos los efectos, capaces de acceder a la educación superior».

78 Asimismo, hay que tener en cuenta que tras la descolonización del continente parece imponerse un neocolonialismo, al verse obligadas las modernas naciones africanas a depender de la cultura europea en diferente grado si quieren sobrevivir.

Hoy el estado africano es centralizado, impera en él el principio de la unidad, lo que queda reflejado en el ejercicio unipersonal del poder a través de gobernantes presidenciales o dictadores, en el partido único o, si hay pluripartidismo, en el ejercicio del poder por parte de un partido vencedor en las elecciones con exclusión de los demás partidos y grupos sociales (Caranci, 2001, p. 43).

Aun así, las divergencias quedan demostradas en el hecho de que cada una de las distintas colonizaciones europeas del continente africano da lugar a literaturas con características propias. Es interesante al respecto el artículo de Monique Nomo Ngamba, titulado «Una visión comparada de las literaturas negroafricanas postcoloniales en lenguas europeas», que completa la información relativa a esta cuestión:

Nos parece importante insistir en que los países africanos vivieron experiencias coloniales distintas. De hecho, la colonización europea no tuvo ni las mismas manifestaciones ni las mismas consecuencias en el conjunto del África negra. Según opina Russel Hamilton, la literatura africana en lengua portuguesa, por ejemplo, aunque fue la primera en aparecer, fue la última en ser conocida, debido a la represión y al oscurantismo que caracterizó la política colonial portuguesa. Tanto los colonizadores belgas como los portugueses centraron sus esfuerzos en la explotación de los africanos y de sus recursos, mientras que los colonizadores franceses e ingleses, aunque por distintas razones, se empeñaron en «occidentalizar» a sus súbditos (2005, p. 8).

En la literatura guineoecuatorial surgida en la colonia española también se advierten rasgos diferenciales respecto al resto de países africanos, entre ellos la casi total ausencia de literatura anticolonialista a pesar de la segregación racial y de la alienación ejercida sobre los nativos con la consiguiente imposición de una identidad ajena. Por tal motivo, tras la descolonización, la literatura guineoecuatorial se encamina hacia la búsqueda de una identidad y una cultura nacional propias.

3. LA LITERATURA GUINEOECUATORIANA: SÍNTESIS PANORÁMICA

En este capítulo se pretende plasmar, aunque de manera sucinta, el desarrollo de la historia de la literatura guineoecuatorial desde sus orígenes en el período colonial hasta la fecha actual. Para ello se recogen las declaraciones de diferentes africanistas y de escritores del país.⁷⁹ Las peculiaridades de dicha producción creativa han sido explicitadas por Nomo Ngamba, con gran acierto y concisión, del siguiente modo:⁸⁰

[...] la originalidad y la particularidad de la literatura hispanoaficana radican en la conjugación de dos elementos. Por un lado, su carácter bantú y, por ende, negroafricano, al producirse al sur del desierto del Sahara; y, por otro, el uso del español como lengua oficial y como vínculo de expresión cultural escrita. Asimismo, participa de dos tradiciones literarias: una marcada por la escritura con todas sus exigencias formales, estilísticas y técnicas; y otra de carácter oral, con sus reglas más pragmáticas y flexibles. La literatura de Guinea Ecuatorial goza también del doble privilegio de participar de la literatura africana y de las literaturas hispánicas. De ahí que el proyecto guineano se ubique dentro de la denominada literatura hispano-negroafricana, o, simplemente, literatura hispanoaficana (2005, p. 21).

79 Para completar información al respecto véase Ndongo-Bidyogo y M'bare N'gom (2000).

80 En la misma línea confirma N'gom Faye (2003, p. 3): «La literatura africana escrita en español nace del encuentro de dos tradiciones culturales, la primera, negroafricana y ágrafa, hunde sus raíces en la tradición bantú y se nutre de la oralidad en sus distintas modalidades, y tiene normas expresivas y estéticas más flexibles y pragmáticas. En cuanto a la segunda, europea, importada e impuesta, se basa en la escritura y sus normas rígidas. La literatura africana de expresión castellana parte, pues, de esas premisas, entre otras, a la par que participa de ambas tradiciones culturales en su percepción y representación de la realidad. Asimismo, el proyecto cultural africano nacido en esas circunstancias está marcado por cierta hibridez cultural».

En relación con la periodización de dicha literatura son varias las propuestas realizadas. Entre ellas, es interesante la de de Bibang Oyee, autor que distingue tres etapas en una entrevista concedida a N'gom Faye (1996, p. 49). La etapa inicial de la preindependencia, de 1950 a 1970, la subdivide en las dos décadas abarcadas, correspondiendo la primera a la época colonial y la segunda a la de la generación perdida. En la siguiente fase de la postindependencia, de 1970 a 1990, la primera década son los años del silencio y la segunda los del renacimiento. Por último, desde 1990 hasta la actualidad, habla de un tercer período que es el de la esperanza puesta en la joven literatura ecuatoguineana en lengua castellana. Por su parte, Bokesa Napo —en una entrevista de M'bare N'gom (1996, p. 104)— diferencia también tres grandes estadios de evolución literaria: el colonial marcado por el temor al blanco y la imposición cultural externa; el del mutis durante la dictadura nguemista; y el actual del susurro y el balbuceo, en el que todavía no existe una total libertad para ejercer la labor de creación estética en todo su auge. Sin olvidar las citadas periodizaciones, en esta investigación se resume de modo personal la historia de la literatura guineoecuatorial reduciendo la visión panorámica a dos grandes fases: la colonial, por una parte, y la postcolonial y neocolonial, por otra.

3.1. Directrices de la literatura guineoecuatorial en el período colonial

Las primeras obras literarias datan de los años cuarenta del siglo XX, en el período denominado por Donato Ndongo-Bidyogo como «Los albores». Su aparición es posible gracias a una invitación a escribir en la revista misional *La Guinea Española*, perteneciente a la actual Bioko, por aquel entonces la isla de Fernando Poo y sede de la administración colonial:

La revista misional *La Guinea Española* es, sin lugar a dudas, la primera plataforma de difusión de los primeros proyectos culturales en español producidos por guineanos. Publicada por los misioneros del Inmaculado Corazón de María en el Seminario de Banapá en la entonces isla de Fernando Póo, el primer número de *La Guinea Española* sale a la calle en 1903. La revista era un instrumento de la ideología colonial española, como reza el lema que aparece en la portada debajo de la cabecera: «defensor y promotor de los intereses de la colonia». Además de informar sobre la obra evangélica, la vida y la economía de la colonia, *La Guinea Española* tenía secciones culturales como «Página literaria» y «De nuestra biblioteca africanista». En el número 1165, del 10 de enero

de 1944, la revista anuncia un certamen literario para «Plumas coloniales». «Con el presente número, organizamos un concurso artístico literario, que pensamos proseguir en años sucesivos, para estimular las muchas plumas coloniales que con prestigio y decoro pueden figurar al lado de otras firmas metropolitanas, y que no dudamos han de contribuir a divulgar y exponer aspectos de temas coloniales desconocidos o parcialmente enfocados».

Huelga decir que ningún habitante del lugar figuraba entre dichas «plumas», y menos aún una pluma femenina. En el número 1236, del 10 de enero de 1947, *La Guinea Española* añade una nueva sección a su oferta cultural, «Historia y Cuentos», abierta a los nativos: «Esta nueva sección que hoy comenzamos, un exponente del pensamiento de nuestros indígenas recogido tradicionalmente en cuentos, historias, narraciones, refranes y cantos, contribuyendo de esta suerte a *perpetuarlos y divulgarlos*. Además de nuestra labor personal y la colaboración de los misioneros, confiamos en los alumnos del Seminario, maestros, colegiales de la misión de la Escuela Superior Indígena y catequistas de nuestras reducciones que nos enviarán el mayor número posible de “historias” sobre cualquier tema» (N’gom Faye, 2003, p. 5).

La revista, impulsada por los misioneros claretianos catalanes, publicó 23 relatos entre los números 1236 y 1259, pero cumpliendo una labor de intermediaria cultural más que de foco difusor de una verdadera creación literaria original. Los africanistas han insistido, además, en la idea de que la citada mediación era realizada por individuos alienados y controlados por las imposiciones e intereses coloniales.⁸¹ Sin embargo, mediante un proceso paulatino, esos escritores evolucionan desde su posición de traductores a la de verdaderos creadores al distanciarse poco a poco de los moldes narrativos tradicionales. Desde los años cincuenta destaca el cultivo de un género específico, el de la narración corta, con nombres y títulos como los de Rafael María Nze con *La gallina y la perdiz*; Constantino Ocháa con *Biom y los hombres rudos*; Esteban Bualo Bokamba con *Kon, el Blanco y Le va toco Buwe (Al fin vimos la luz)*; José Esono con *El topé del leopardo*; Fran-

81 N’gom Faye (2000a, p. 3) así lo constata: «This invitation was also restricted to a specific group of people: students of the missions and seminaries, and teachers, i. e., a group of individuals who lived in a controlled and alienated space. In addition, this initiative was male-oriented and excluded women. This institutional policy of marginalization would have a detrimental effect on the emergence of a female body of literature in Equatorial Guinea. Though the response was massive, those early “works” were, in fact, a mere transcription and translation into Spanish of the oral literary corpus of the different ethnic groups of the colony including the Fang, the ndowe, or the bubí. Moreover, all the texts were identified by their ethnic origin such as “historieta pamue”, “leyenda bubí”, or “cuento ndowe”. Without being aware of it, these Guineans were just following in the footsteps of such authors as Senegal’s Birago Diop (*Contes et légendes d’Afrique noire*, 1938), Bénin’s Maximilien Quenum (*Légendes africaines: Côte d’Ivoire, Soudan, Dahomey*, 1946), and the Ivory Coast Bernard Dadie (*Légendes africaines*, 1953)».

cisco Obiang con *Meyen, Meyene*; y Marcelo Asistencia Ndong Mba con *Mientras la tumbra brama en su selvática canción*, entre otros.

Del año 1953 data la primera novela guineoecuatoriana firmada por Leoncio Evita Enoy y titulada *Cuando los combe luchaban (novela de costumbres de la Guinea Española)*. Se trata de una interesante narración que habla de los propios africanos, detallando las costumbres y los rituales tradicionales de la tribu combe. Tal como recuerda Ndong-Bidyogo en una entrevista de M'bare N'gom Faye (1996, p. 80), esta obra de Evita sigue la línea del relato de tipo tradicional profundamente entroncado con la literatura oral, aunque incorpora ya unos personajes caracterizados y elementos imaginativos novelescos. Más adelante, en 1962, Daniel Jones Mathama escribe *Una lanza para el boabí*, una novela encuadrada en la literatura asimilacionista o de consentimiento, que critica a los nativos y sus costumbres, defendiendo la situación de colonización española. Según Ndong-Bidyogo (en N'gom Faye, 1996, p. 81), en esta obra «ya se percibe una mayor autonomía temática y un despegue claro hacia la novelización, con descripción del ambiente social, etc.».

Hacia mediados de los años sesenta surge un nuevo género, el de la poesía, con textos⁸² recogidos todos ellos en las revistas *Ébano*, *Poto-Poto*, *Bantú*, *La Guinea Española* y *Guinea Ecuatorial*.

3.2. Directrices de la literatura guineoecuatoriana en el período postcolonial/neonacional y neocolonial

El 12 de octubre de 1968, aproximadamente unos diez años más tarde que la mayoría de los países africanos, Guinea Ecuatorial obtiene la soberanía política e internacional generando una realidad postcolonial o de postindependencia marcada por casi once años de dictadura étnica y de persecución de intelectuales. Es la época denominada como «Los años del silencio» por Ndong-Bidyogo, y como tal es concebida por los africanistas:

82 Por ejemplo, *El león de África* (1964), de Juan Chema Mijero, y *Lamento sobre Anobón, belleza y soledad* (1967), de Francisco Zamora Lobo, entre otros.

Como «sujeto poscolonizado» —como diría el crítico camerunés Achille Mbembe (1992)— el guineano seguía confinado a los márgenes. Como pasara durante la situación colonial, su espacio de práctica se volvió a restringir a la periferia. La «etnización del Estado y la consiguiente instauración de un universo en el que solo el discurso nguemista tenía autonomía, mutiló la cultura. La realidad guineana pasó a ser representada desde la perspectiva reduccionista del llamado “clan de Mongomo”. El objetivo del nguemismo era controlar y despolitizar los espacios públicos de transacción como primer paso hacia la conversión de los otros actores sociales en seres sin voz e invisibles. Fue un período de verdadera sequía cultural, ya que ni una sola obra salió de las prensas guineanas, salvo, claro está, los panfletos laudatorios del régimen nguemista. Es la “época del mutis”, en palabras del poeta guineano Ciriaco Bokesa Napo (1989) que añade: “Durante la etapa macista. ¡Qué escoror en el paladar!, el silencio era la elocuencia de los bravos, dentro del territorio nacional. Entonces solo valía quien sabía callar, haciendo de su experiencia en silencio un catalizador de temas para el futuro literario» (N’gom Faye, 2003, p. 9).

En este período se constituye un relevante discurso configurado desde el exilio con la pretensión de alcanzar una resistencia cultural. La vertiente poética resalta con temas como la nostalgia y orfandad de la tierra, y el exilio como experiencia solitaria, alienante y traumática que conduce a la falta de comunicación interpersonal y a la crisis de identidad. Sobresalen obras como las de Juan Balboa Boneke con *Nostalgia rebolana*, *Quiero vivir*, *Nostalgia (playa de Boloko)*, *Vencedores y vencidos*; Pedro Cristino Bueriberi Bokesa con *Nostalgia de mi tierra*; Francisco Zamora Lobocho con *El prisionero de la Gran Vía*; María Nsué Angüe con *Alfa y Omega*; Anacleto Oló Mibuy con *Morir en el exilio*, *El silencio de la nostalgia*, *Libertas*; y Donato Ndongo-Bidyogo con *Epitafio*.

En una línea diferente se sitúa Raquel Ilonbé con su obra *Ceiba* (1978), que no parece presentar el mismo afán de resistencia cultural a consecuencia de no padecer la diáspora. Sí se encuentra nuevamente la necesidad de denuncia en el poemario *Poetas guineanos en el exilio*, y tanto en la prosa de ficción como en la de no ficción.⁸³ Por una parte, en la narrativa ficcional

83 De tal manera lo reseña N’gom Faye (2000a, p. 12): «There were also a few texts in prose. But for *Nueva narrativa guineana*, a collection of four short stories published, “con el fin de recaudar fondos para uno de los movimientos políticos de resistencia antimacista”, according to Donato Ndongo-Bidyogo, most of the texts of this period were essays. *Nueva narrativa* [...] includes four short stories: Francisco Abeso’s *La travesía*, Francisco Zamora’s *Bea*, Donato Ndongo-Bidyogo’s *El sueño*, and Maplal Lobocho’s *La última carta del Padre Fulgencio Abad*. The other non-literary works include: Donato Ndongo-Bidyogo’s *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial* (1977), Juan Balboa Boneke’s *¿Dónde estás Guinea?* (1978), and Eugenio Nkogo Ondó’s *El problema humano* (1985). Raquel Ilonbé’s *Ceiba* (1978) is

destaca la edición de *Nueva narrativa guineana*, con cuatro relatos que narran la separación forzosa de la tierra natal: *El sueño*, de Donato Ndongo-Bidyogo; *La travesía*, de Francisco Abeso Nguema; *La última carta del Padre Fulgencio Abad, C.M.F.*, de Maplal Lobocho; y *Bea*, de Paco Zamora Lobocho. Y, por otra, en la prosa de no ficción cobra gran importancia el ensayo con la publicación de *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial* (1977), de Donato Ndongo-Bidyogo, en la que se revisa la historia del país desde la colonización a la dictadura de Macías; de *¿Dónde estás Guinea?* (1978), de Juan Balboa Boneke, que reflexiona sobre la colonización y la descolonización que aboca en la dictadura de Francisco Macías; y de *El problema humano*, de Eugenio Nkogo Ondó, que recoge la experiencia del exilio guineano y la realidad del África subsahariana de los años setenta. En el exilio, en su conjunto, la literatura «rompe con el fondo temático de la tradición, y es el fruto de su experiencia exterior, conectada con el dolor interior», en palabras de Ndongo-Bidyogo (en N'gom Faye, 1996, p. 81). Es el período recreado en destacadas ficciones, como la novela de Joaquín Mbomio Bacheng, *El párroco de Niefang* (1996), en la que Guinea aparece caracterizada como el «gulag africano»; y la de Ndongo-Bidyogo, *Los poderes de la tempestad* (1997).

El 3 de agosto de 1979⁸⁴ se pone fin al régimen tiránico de Macías Nguema y comienza la esperanza y el camino de la literatura guineoecuatorial hacia su madurez. Asevera Ndongo-Bidyogo (en N'gom Faye, 1996, p. 81) que en esta etapa «la literatura de creación se ha desconectado completamente con la tradición oral, que en todo caso sirve como valor de referencia en lo estilístico, pero ya no es el tema que transcriben los escritores guineanos». En esta fase se produce, asimismo, la intensificación del cultivo de diversos géneros, la ampliación de la temática abordada, y la confluencia de diferentes generaciones de escritores. Tal como expone Nomo Ngamba:

En resumidas cuentas, las preocupaciones de los escritores guineanos que sucedieron a Leoncio Evita, tales como Donato Ndongo-Bidyogo, María Nsué Angüe o Juan Balboa Boneke, por citar algunos, gravitan en torno a temas inmediatos, como la opresión del negro por el negro tras la independencia, que

the only text by a woman published during that period. Born Raquel del Pozo Epita from a Spanish father and Guinean mother, she was taken to Spain when she was one year old, and lived there most of her life. Her experience of Guinea and the Guinean reality is quite limited. She is in the first female author of Guinean literature».

⁸⁴ Es interesante el poema de Juan Balboa Boneke titulado precisamente *Tres de agosto de 1979* (1987).

no supuso la liberación; la miseria actual, que impide un desarrollo armonioso del país; los conflictos que subyacen entre la tradición y la modernidad; las señas de identidad del pueblo guineano; la recuperación de su memoria colectiva, y el retrato del colonizado como sustrato de la personalidad guineana actual. En una palabra, se trata de realizar una reflexión sobre los fines de la independencia de Guinea Ecuatorial. Es también una narrativa que trata de los problemas del exilio, como el racismo y el aislamiento de que es víctima el negro inmerso en la sociedad blanca. [...]

Hay que notar que, desde los años 90, empezaron a aparecer nuevas figuras en el escenario literario guineano. Son, en su mayoría, escritores que no han vivido, por lo menos directamente y en carne propia, la traumática experiencia del exilio como sus mayores. Sin embargo, tanto su visión de la realidad guineana como su estilo, así como los temas y la problemática que plantean en sus textos, son distintos y apuntan a lo que se ha llamado «nueva escritura guineana» (2005, pp. 20-21).

En este período tiene lugar un renacimiento cultural en dos ciclos, el español y el de Guinea Ecuatorial. En el primero, coincidiendo con la democracia española, se ofrecen títulos como los de Juan Balboa Boneke con sus poemarios *O'Boriba (El exiliado)* (1982), *Susurros y pensamientos comentados. Desde mi vidriera* (1983); y de Raquel Ilonbé, *Leyendas guineanas* (1981), con relatos tradicionales. Respecto a esta última obra advierte N'gom Faye:

A two-tier and more or less simultaneous process took place in two different and distant locations: Equatorial Guinea and Spain. The first cycle originated in Spain, and coincided with the new democratic process after General Franco's death. The Guinean diaspora living in the Peninsula enjoyed more freedom of movement and expression. Within this context that the first writings of the Guinean diaspora began to appear in the early 1980s. One such text was Raquel Ilonbé's *Leyendas guineanas* (1981), a collection of traditional stories from different Guinean ethnic groups collected by the author throughout Equatorial Guinea «in search of her roots» as she put it (2000, p. 13).

Adquiere una gran importancia la figura de Donato Ndongo-Bidyogo con su *Antología de la literatura guineana* (1984), que recoge toda la producción de la época colonial hasta la independencia; y con su novela titulada *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), cuya segunda parte se publica diez años más tarde bajo el título *Los poderes de la tempestad* (1997).⁸⁵ Otra es-

85 N'gom Faye (2003, p. 16) revela el motivo que rige las tramas novelescas citadas: «Si bien *Las tinieblas...*, que tiene todas las características de un *Bildungsroman*, explora la situación colonial a través de la mirada inocente de un niño, *Los poderes de la tempestad*, en cambio, examina la realidad guineana durante lo que el autor llama “los años de gobierno

critora destacada es María Nsué Angüe con la novela *Ekomo* (1985). Un caso especial lo constituye la novela de Juan Balboa Boneke, *El reencuentro. El retorno del exiliado* (1985), publicada por Ediciones Guinea. Dicha editorial es fundada por el gobierno de Teodoro Obiang Nguema, el nuevo presidente del país, que pretende controlar la producción del discurso cultural.⁸⁶ Después, las publicaciones continúan sucediéndose. En el prolífico año de 1999 resaltan, entre otros títulos, el del poemario de Justo Bolekia Boleká, *Löbëla*; el poemario de Francisco Zamora, *Memoria de laberintos*; y la novela corta de Juan Tomás Ávila Laurel, *La Carga*. En el año 2000 se publican la novela de José Siale Djangany, *Cenizas de Kalabó y Termes*; y de Juan Tomás Ávila Laurel, *Nadie tiene buena fama en este país*, entre otras obras.

El otro ciclo tiene su foco en el Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo, fundado a principios de los años ochenta. En él son importantes dos revistas, *África 2000* y *El Patio*, que dan a conocer en Guinea la obra de los exiliados y que sirven de trampolín a escritores noveles como Antimo Esono Ndongo, Carlos Nsue Otong, Gerardo Behori Sipi, Jerónimo Rope, María Caridad Riloha, Desiderio Mbomio y Joaquín Mbomio Bacheng, que publican junto a otros más veteranos como María Nsué Angüe y Anacleto Oló Mibuyi, entre otros. Junto a esas revistas sobresalen una serie de interesantes colecciones dedicadas a diversos géneros, en las que se presentan una gran variedad de obras.

En la actualidad es preciso reseñar la existencia de una nueva generación, pues hoy en día, junto a los escritores de la generación del exilio, destacan los de la segunda República que experimentan el *obiangnguemismo* a pesar de no haber vivido la colonización ni la primera dictadura de

de Macías". En resumen, resaltar que la producción literaria de Donato Ndongo está marcada y dominada por un solo tema, según él: "la búsqueda de las señas de identidad del guineano. Creo, que necesitamos saber quiénes somos y por qué somos como somos".

86 Expone N'gom Faye (2000a, p. 14) al respecto: «Finally, I would like to point out that neither the Spanish cycle nor that of the Centro Cultural have conclude yet. During a short period in the 1980s, the government of Teodoro Obiang tried to control the production of cultural discourse in Guinea by creating the shortlived Ediciones Guinea which edited a few books before closing. I will only mention two titles. The first one is a book by President Teodoro Obiang himself *Guinea Ecuatorial, país joven*, a long essay on his program of national reconciliation and reconstruction; the other is Juan Balboa Boneke's first and only novel, *El reencuentro. El retorno del exiliado* (1985) in which the author reflects on the process of national reconciliation. Most Guinean intellectuals opted to turn their back to this platform».

Nguema.⁸⁷ Entre las tendencias que cultivan a partir de los años noventa destaca el «nuevo costumbrismo nacional» o «nueva narrativa nacional» con Maximiliano Ncogo y Juan Tomás Ávila Laurel, entre otros; y las nuevas sendas líricas con Justo Bolekia, Gerardo Behori Sipi, Carlos Nsue Otong, Jerónimo Rope y Juan Tomás Ávila Laurel. Dichos autores ponen de relieve la realidad de la nueva «independencia», mostrando una temática propia de los períodos neocoloniales, con motivos como la corrupción, el desencanto por las promesas rotas, la ausencia de verdadera libertad, etc.⁸⁸

En Ediciones Pángola del Centro Cultural Hispano-Guineano se publican a finales de los noventa varias obras de Juan Tomás Ávila Laurel, entre ellas el poemario *Historia íntima de la humanidad* (1999), el ensayo histórico *Derecho de pernada* (2000), y *Awala cu Sangui* (2000). Asimismo, además de los autores y títulos ya enumerados como publicaciones de las Ediciones del Centro Cultural, no hay que olvidar que, en fechas más recientes, destaca en la colección de relatos el título *Relatos* (1999/2000), de María Nsue Angüé; y en la de narrativa, las novelas *Huellas bajo tierra* (2000), de Joaquín Mbomio Bacheng, y *El desmayo de Judas* (2001), de Juan Tomás Ávila Laurel.⁸⁹

En la última década del siglo XX comienza a despuntar el cultivo del género teatral que hasta la fecha ha recibido poco apoyo y atención crítica.

87 En este sentido no han de olvidarse, sin embargo, las restricciones del neocolonialismo a la literatura guineoecuatorial. Ndongo-Bidyogo (en N'gom Faye, 1996, p. 79) así lo aprecia: «[...] como consecuencia de la pervivencia en la sociedad guineana de una serie de estructuras, modos de comportamiento y actitudes mentales heredados de la dictadura de Macías, se siguen construyendo desde el poder político las posibilidades de creación, lo cual conlleva a que los escritores no escriban ni todo lo que cabría esperar ni con la libertad imprescindible para acometer con honradez la tarea intelectual. Esperamos que con el anuncio del pluralismo político, que debe comportar necesariamente la libertad de expresión, asistamos al auge de las letras guineanas».

88 Tal como N'gom Faye (2000a, p. 14) sintetiza: «Closely related to the former process, is the emergence of a new generation of writers. Most of them were children during *Nguemismo*, and unlike the previous generation, they started their literary career in Equatorial Guinea. They form what poet Anacleto Oló Mibuy describes as “nueva narrativa nacional” or “nuevo costumbrismo nacional” in prose. They use a new style and focus on the immediate reality of the “second independence”, and to paraphrase Gilbert Wasserman with its contradictions made of repression, lack of freedom, hardships, broken promises, corruption, and a country immersed in a deep economic crisis».

89 Son cada vez más numerosas las creaciones literarias guineanas publicadas en los últimos años. Por ejemplo, la narración de Guillermina Mekuy titulada *El llanto de la perra* (2005), o el poemario de Bolekia Boleká titulado *Ombigos y raíces* (2007).

Son importantes las expresiones dramáticas a partir de los años setenta con el Grupo Afro-Bantú, el Grupo Arena Blanca, el Grupo Don Pastor, el Grupo Esaa y el Grupo Luna Loca. Sobresalen autores como José Siale Djangany; Pancracio Esono con *La tortuga y el rayo*; Pancracio Etogo Mitogo con *El hombre y la costumbre*; Trinidad Morgades Besari con *Antígona*; Juan Tomás Ávila Laurel con *Los hombres domésticos* (1993); Bienvenido Ivina Esua con *La sombra de un sueño* (1999). Todos ellos tratan de ahondar en la Guinea de la postindependencia.

Finalmente, si se hace referencia a la literatura africana escrita en lengua española, es posible citar un tercer grupo de escritores, los que escriben en español pero que no son de Guinea Ecuatorial sino de otros países africanos. Entre esos autores destacan los cameruneses Robert Marie Johlio con la novela corta *El esqueleto de un gigante* (1999) e Inongo Vi-Makomé con la novela *La rebeldía* (1997) y el ensayo *España y los negros africanos* (1990). Asimismo, en el norte de África también se encuentran ejemplos, pero este grupo pertenece a la literatura africana hispana y no a la literatura hispano-negroafricana que nos ocupa en esta investigación.⁹⁰

90 N'gom Faye (2003, pp. 18-19) ofrece un listado de sus títulos y autores: «Autores como Abdel Hamed Beyuki o Mohamed El Gheryb, en cambio, nos presentan otra visión de África, la norteafricana. Los libros de estos autores giran, en su mayoría, en torno a la experiencia migratoria de los marroquíes en España. Asimismo, textos como *La transición en Marruecos* (2000), de Abdel Hamid Beyuki; *Dormir al raso* (1993), de Mohamed El Gheryb, y las obras de teatro *El diablo de Yudis* (1994), de Ahmed Daoudi, y *Ardor*, de Nouman Aoraghe, se enmarcan dentro de esta nueva corriente de la literatura africana escrita en español. La práctica escritural de estos autores está marcada por lo que el crítico Reda Bensmaïa llama el “nomadismo”, una práctica cultural que fluctúa entre distintas expresiones literarias coetáneas que, en algunos casos, llegan a intersectar. En escritores como Robert Marie Johlio e Inongo Vi-Makomé, este movimiento se da al menos entre tres prácticas literarias paralelas: dos en lenguas de préstamo, el francés y el español, marcadas por la hibridez, y otra en lengua vernacular y oral, el Bamileké en el caso de Johlio, y el Batanga, para Vi-Makomé, caracterizada por su movilidad y versatilidad. Asimismo favorece la interacción entre distintas plataformas literarias como el cuento, el canto, el mito, la poesía y los refranes. En el caso de los escritores magrebíes que se expresan en español, este movimiento interactivo y fluctuante contempla cuatro espacios lingüísticos y literarios: la creación en árabe culto, que recoge la experiencia de la nación árabe-islámica; la del árabe vernacular y oral, como el berber, marcada por el pragmatismo, la flexibilidad y la movilidad, y que contempla las grandes gestas y los mitos de la historia del pueblo y el imaginario árabe. Y por último, la literatura que se expresa en las lenguas de préstamo como el castellano y el francés. Por lo tanto, estos creadores culturales ya no se pueden, ni deben, identificar meramente como alguien que escribe o que solo sabe escribir en castellano, en este caso, sino como un individuo que realiza un vaivén cultural, escritural y estético polivalente entre expresiones literarias diferentes y contemporáneas».

4. LA ALIENACIÓN CULTURAL: ANÁLISIS DEL DISCURSO COLONIAL

4.1. Impronta cultural del imperio en la colonia: discurso colonial

En primer lugar y como medio de contextualización al hablar del *discurso colonial* es esencial remitir al estudio del profesor de literatura comparada de la Universidad de Columbia Edward Said, publicado en 1978 y titulado *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, que dio origen a novedosas perspectivas de estudio en la crítica postcolonial. En esa obra se demuestra como la literatura es un elemento determinante en los procesos de colonialismo, al ser utilizada como una estrategia de poder que a la vez que describe y textualiza el oriente contribuye a dominarlo con sus representaciones influenciadas por el imperialismo.⁹¹ La potencialidad estética del poder ya había sido puesta de manifiesto por Michel Foucault en su crítica de la cultura.⁹² Por tal razón, es preciso tener en cuenta su figura al analizar los presupuestos filosóficos que inspiran la teoría de Said, en la que este valora el poder de la escritura como medio de control de la sociedad:

91 La teoría propuesta por Said en dicha obra es comentada y matizada en diversos y numerosos estudios. Simplemente por citar algunos de ellos, véase Ahmad (1992); Childs (1997); Clifford (1988); Huggan (1997); Hutchinson (1987); Mackenzie (1995); Moore-Gilbert (1997).

92 En la obra de Michel Foucault podrían hallarse —simplificadamente— tres dominios de análisis: el de los sistemas de conocimiento y de los regímenes de verdad; el de los modos del poder y de sus manifestaciones; y el de la relación del individuo consigo mismo. Esto es, una *arqueología* de las ciencias humanas y de las disciplinas, una *genealogía* y una *ética* (Vega, 2003, p. 80).

Se atribuye a Edward Said el haber realizado una suerte de aplicación a la literatura de la filosofía de Foucault y el haber adaptado, al campo de la crítica, las ideas de *discurso*, *archivo* y *campo epistémico* tal como se exponen en *Las palabras y las cosas* (*Les mots et les choses*, 1966), en *La arqueología del saber* (*L'archéologie du savoir*, 1969) y en *El orden del discurso* (*L'ordre du discours*, 1971); igualmente, el haber trazado una (foucaultiana) *genealogía* del presente a través del estudio del orientalismo y el haberse inspirado en la metodología de *Vigilar y castigar* (*Surveiller et punir*, 1975) y en el concepto foucaultiano de poder microscópico para indagar las relaciones entre saber orientalista y poder imperial y para investigar la implicación y participación de las ciencias humanas y de las actividades estéticas y literarias en el proyecto de dominación occidental (Vega, 2003, p. 78).

Son diversas las críticas recibidas desde diferentes sectores, tales como: los propios orientalistas, la crítica marxista, los historiadores de las ideas y relevantes críticos postcoloniales del postestructuralismo. Y por divergentes causas, como la excesiva atención que le dedica a la tradición literaria europea; su alusión a tres orientalismos (el académico, el imaginativo y el institucionalizado); o el hecho de que se centre en Foucault obviando a Derrida. Pero la relevancia de la citada obra en el campo de los estudios postcoloniales está fuera de toda duda, pues recrea de modo crítico el conocimiento occidental sobre oriente. En concreto, dicha monografía proporciona «modelos para estudiar los discursos europeos sobre los individuos y sobre los pueblos no occidentales, para seguir las huellas de la inscripción textual del poder y para indagar la participación de la literatura en las prácticas discursivas que forman el contrapunto estético de la dominación imperial de Europa» (Vega, 2003, p. 65).

Con esos objetivos, Said incide en la relación existente entre la literatura y la expansión colonial, o, más concretamente, entre las representaciones textuales y los fenómenos políticos e históricos asociados al hecho imperial. Interesa en este punto su revisión de las prácticas discursivas de muy diversos tipos de textos, instituciones y experiencias, señalando las premisas ocultas que las sustentan. Logra constatar como adquieren autoridad en el ámbito de la cultura, convirtiéndose en discursos que sientan conocimiento y crean su particular realidad en lugar de describirla. Dada su importancia, muchos textos posteriores van a seguir perpetuando esa tradición.

Entre los ejemplos que utiliza destaca el de los autores europeos del siglo XIX, que integran en sus construcciones literarias el hecho del imperio aunque no versan directamente sobre el mismo. No hay ninguna duda de que el imperialismo y la novela propia de la citada sociedad burguesa occi-

dental están vinculados, pues en dichas ficciones se alude con frecuencia a los territorios lejanos de las colonias y a sus estereotipados habitantes,⁹³ sin cuestionar en ningún momento los prejuicios derivados del colonialismo y el deseo europeo de perpetuarlo. Por lo tanto, en sus formaciones discursivas textuales reflejan las relaciones entre el poder y la representación literaria, a pesar de que muchos sectores de la teoría y la crítica nieguen ese hecho.⁹⁴ De tal manera, Said demuestra que los escritores recrean el oriente mediante los textos de los orientalistas y que el texto literario es un instrumento más de la relación de poder de las metrópolis sobre los territorios colonizados que son los más débiles y abocados al silencio. Esto lleva a que se pueda distinguir entre el oriente libresco, literario e imaginado, y el oriente real. *Orientalism* concluye que los textos que conforman el discurso colonial no reflejan el mundo sin más, sino que lo construyen y lo legitiman desde sus propios presupuestos. Según Vega, «Said describe el orientalismo como un *campo* de conocimientos, pero estudia también el oriente como una evocación y una construcción literaria y como una *representación* estética» (2003, p. 97). Deriva así su teoría en la idea de la alienación de Oriente alcanzada a través del discurso occidental, pues al construir la imagen del «otro» proyecta sobre los colonizados ese modo negativo de percibirse y representarse por oposición a la identidad del colonizador conceptualizada de manera positiva. En este sentido se advierte nuevamente la inspiración foucaultiana de Said:

Foucault se había ocupado de cómo un orden cultural dado se constituye a sí mismo mediante definiciones discursivas, mediante la definición de áreas exteriores, mediante la oposición y constitución del cuerdo frente al loco, del sano

93 Said pone de relieve todos los estereotipos que el discurso occidental ha asentado a través de diferentes textos en relación con una imagen concreta de oriente, todos ellos negativos, tal y como se comprobará más adelante. Por ejemplo, las ideas relacionadas con la sexualidad y la lubricidad, así como con el cultivo de la algolagnia, el malditismo, el ocultismo, lo macabro, etc.

94 Como recuerda Vega (2003, p. 95): «De este modo, el estudio del orientalismo es, por una parte, el análisis de un discurso y del campo epistemológico en el que se inscribe, y, por otra, la indagación del intercambio dinámico entre los *autores* (como individuos) y los *intereses políticos e imperiales* de Gran Bretaña y de Francia. En el ámbito estrictamente literario, el orientalismo estudia los textos en el *contexto* del discurso que conforman y que los conforma, o, si se prefiere, en el ámbito del discurso del que son enunciados, e indaga también el territorio imaginativo en el que se produce la escritura, territorio que es, a su vez, el producto de intereses de naturaleza política».

frente al enfermo, o mediante la distinción entre lo legal y lo criminal, lo normal y lo perverso. Las categorías ilícitas no existen, para Foucault, como *áreas exteriores* (a la sociedad, a la cultura o al poder), sino como experiencias culturales interiores: Said extiende este tipo de análisis para considerar también los modos por los que un orden cultural se define mediante los *otros*, que tampoco son, verdaderamente, un área exterior, sino una imagen invertida de sí mismo. En un contexto imperial, la definición, representación y textualización de los lugares y pueblos sometidos tendría la misma función constitutiva, y las mismas consecuencias, que las representaciones internas. De este modo, el oriente existe como oriente *para occidente* y la tarea de *Orientalism* es, precisamente, la de mostrar la naturaleza y conformación de este discurso y evidenciar la condición de sus imágenes y representaciones (Vega, 2003, pp. 84-85).

Esa nueva línea de investigación en el campo de la crítica postcolonial, que ahonda en las representaciones literarias del mundo colonizado, es continuada por muchos estudiosos, entre ellos el propio Said, quien años después, en su obra titulada *Culture and Imperialism* (1993), incide en la capacidad estética e intelectual del poder imperial.⁹⁵ En concreto se centra en cómo las novelas europeas no pueden ser ajenas a la realidad y a la ideología dominante de la época en la que viven y, por lo tanto, constituyen un reflejo de estas.⁹⁶

95 En ella determina la *microfísica del imperialismo* y, como sintetiza Vega (2003, pp. 134-135), «se inspira en los trabajos de Hobsbawm (la tradición como invención), en los estudios de Martin Bernal sobre las filiaciones políticas de la filología clásica del siglo XIX (esto es, sobre la construcción e invención del pasado deseable y la obliteración del indeseable), en los de Inden (la dinámica propia de la cultura relacionada con el imperio) y, por supuesto, en la obra de Foucault (la relevancia del estudio capilar del poder, en sus manifestaciones cotidianas, y de su capacidad creativa y no represiva). Junto a estos principios, aparece el positivismo desconfiado de Said, también inspirado en los trabajos muy bien documentados de este grupo de investigadores, que se dedican a la historia del arte, a la historia cultural, a la filosofía y a la filología. En los escritos de todos ellos, desde Bernal a Foucault, la historia forma la base necesaria de toda investigación. De hecho, el análisis de Said de las obras literarias o musicales quiere ser el estudio del *ingrediente estético* de la administración y el control coloniales».

96 En esa línea argumenta Gnisci (2001, pp. 417-418): «Uno de los ejemplos más interesantes propuesto por Said es el de *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, que muchos consideran una obra maestra de la crítica que Europa consiguió expresar hacia su propia obsesión expansionista. Si es cierto que el punto de vista de Conrad es crítico hacia el colonialismo belga, su crítica es tan interna a Occidente que no parece entrever ninguna salida para el mundo contemporáneo: la única alternativa está entre el caos primitivo del África negra (Chinua Achebe, entre otros, ha destacado que en *Heart of Darkness*, obra que debería criticar el imperialismo cultural, los indígenas africanos no hablan nunca, y parecen incapaces de articular un lenguaje complejo) y el corrupto dominio europeo. El punto de vista de Conrad sobre el continente africano es decididamente exotizante: se trata de una África construida de manera ideológica: una novela sobre estos temas no puede dejar de conside-

Se ha demostrado que el discurso colonial pone de manifiesto la vinculación real entre literatura y poder a través de la plasmación de las huellas que la dominación imperial ha dejado en las culturas europeas, en el discurso occidental. Pero no hay que olvidar centrarse, además, en su influencia en el discurso de los países colonizados. Partiendo de los mencionados presupuestos, el presente capítulo trata de introducir teóricamente la posibilidad de existencia de un discurso colonial y postcolonial en la literatura hispano-negroafricana. Se pretende no cometer el error de obviar la perspectiva del colonizado que, en el seno de la literatura guineoecuatorial, en algunos casos perpetúa la ideología imperialista, mientras que, en otros, a pesar de someterse finalmente a esta, inicia el camino hacia su resistencia, en un intento todavía muy inicial y muy débil de defensa cultural contra la imposición extranjera.⁹⁷ Asimismo, en todos los casos referidos se tendrá en cuenta el papel que desempeñó el poder religioso en la transmisión del discurso colonial en aras de una misión «civilizadora»,⁹⁸ ya que, con el apoyo militar, logró allanar el camino del sometimiento de las etnias africanas contribuyendo a colonizar su mente con la imposición de una cultura ajena.

Con el fin de analizar los textos mencionados —tanto los literarios como los referenciales—, y recordando el camino abierto por Said, es necesario, a su vez, determinar el lugar de la enunciación, es decir, la posición de los autores a la hora de escribir, y el lugar de la formación estratégica, esto es, si se afilian a textos e ideas precedentes derivadas de la ideología imperial o no⁹⁹ y, por lo tanto, si reproducen la autoridad discursiva colo-

rarse en el contexto de las luchas para la posesión de África. Su narración será, para muchos lectores, el único contacto con el continente desconocido, y por esto es particularmente importante que lo que se ve a través de los ojos de Marlowe, el narrador, sea precisamente un país de tiniebla, de irracionalidad y misterio».

97 Este tipo de resistencia ya había sido enunciada con énfasis por Frantz Fanon pero olvidada en algunos estudios posteriores.

98 Bolekia Boleká (2001a, p. 87) determina que dicho proceso se entiende si se recuerda el papel significativo que el componente religioso tiene en el continente africano: «Como sinónimo de control sobre bienes y personas, el único poder organizado en esta etapa precolonial era el poder religioso. En torno a él giraba todo en el grupo, sobre todo si tenemos en cuenta que cualquiera que fuese la actividad a emprender por el africano, este debía consultar a sus dioses para que le asistieran y ayudaran a realizar mejor y exitosamente su trabajo».

99 Los dos procedimientos metodológicos mencionados son los que Said denomina como *strategic location* y *strategic formation*.

nial. De tal modo, todos los ámbitos de investigación propuestos en los párrafos anteriores se desarrollan en los epígrafes 3 y 4 del presente capítulo, tras realizar previamente, en el epígrafe 2, un acercamiento teórico a la cuestión de la alienación del colonizado y sus representaciones literarias. Dicha aproximación es imprescindible, pues refleja la preocupación por el modo en que la propaganda imperial afecta a la identidad de los colonizados.¹⁰⁰ Por esa razón la siguiente sección se centra en la problemática de la alienación y de la constitución de la subjetividad, derivado del proceso designado como *colonización de la mente*.¹⁰¹ Este pone de relieve como el colonialismo no se conforma con el control territorial, político y social, sino que pretende, además, el cultural, dominando la propia definición de cada individuo.

4.2. La alienación del colonizado: constitución de la subjetividad del colonizado y sus representaciones literarias

La teoría postcolonial ha destinado parte de sus esfuerzos a demostrar que la conciencia individual está ampliamente influenciada por los procesos históricos experimentados. Ya se explicitó en el epígrafe previo que el propio Said sugiere el proceso de alienación sufrido por el colonizado mediante el análisis de las representaciones literarias, tanto en *Orientalism*

100 Tal como expone Gnisci (2001, p. 406) «triunfó sustancialmente el proyecto de imponer un sentido de inferioridad a todo el mundo no-occidental, con el resultado de que las poblaciones sometidas renegaron de sus propios valores y de las formas de la cultura tradicional, e intentaron identificarse con la cultura de los colonizadores. La propaganda de los colonizadores fue enormemente eficaz y las estructuras de los imperios coloniales consiguieron imponer de alguna forma la idea de que su presencia comportaba la mejoría de las condiciones de vida de los pueblos sometidos al espacio europeo».

101 Es interesante al respecto la reflexión de Anke Graness (1999, p. 347), que en relación con la esfera cultural y espiritual de un país colonizado, afirma: «Esta se estropea y transforma radicalmente debido a la destrucción de las bases económicas, de las instituciones políticas y jurídicas, por la imposición de un idioma y un sistema educativo ajenos, etc. En este sentido el intento del colonizador de imponer sus avances culturales (técnica, sistemas políticos y económicos además de concepciones respecto a valores, tiempo e interpretaciones de la historia, etc.) como “verdades únicas” juega un papel importante y lleva al fenómeno de la “colonización mental”».

como en *Culture and Imperialism*. Con ello trata de negar que la representación mimética o sea afín al objeto representado, pues tal como establece al final de *Orientalism* «*el problema real es si puede existir una representación verdadera de algo* o si todas o cada una de las representaciones, dado que son representaciones, están imbricadas primero en el lenguaje y después en la cultura, en las instituciones y el ambiente político del autor de la representación» (1978, p. 272).

Con anterioridad a Said, existe un estudioso que denuncia con insistencia la presencia de la ideología colonial en la manera de entender y describir el mundo que tiene el colonizado, en el modo en que se representa a sí mismo y su relación con los demás. Se trata de Frantz Fanon,¹⁰² que desde una óptica psicoanalítica trata de descubrir las claves de ese proceso de alienación, es decir, de cómo el negro es acuciado por un complejo de inferioridad¹⁰³ hasta el punto de que construye su propia identidad interiorizando una construcción de esta que no le pertenece, pues deriva de la visión del blanco occidental. Así lo explicita en su obra de 1952 titulada *Peau noire, masques blancs*.¹⁰⁴ De tal modo, durante mucho tiempo el negro prolonga la percepción racista de sí mismo creada por los prejuicios

102 Como introducción a su obra véase el estudio de Caute (1970).

103 Dicha inferioridad de la raza negra se apoya no solo en el discurso colonial sino también en otras corrientes de conocimiento de la época. Entre ellas, por ejemplo, el materialismo histórico y las teorías maltusianas que inciden en la supervivencia del más cualificado, así como en el ideario de la desigualdad racial enunciado por Cuvier y Gobineau que, basándose en las teorías biológicas darwinianas, designan la raza afroasiática como retrasada frente a la avanzada raza euroaria.

104 Recuerda Vega (2003, pp. 49-50) al respecto: «El título original de la obra era *Ensayo sobre la desalienación de los negros*, y el propósito tenía un precedente próximo: dos años antes, en 1950, Octave Mannoni había publicado en París *La psychologie de la colonisation*, que, resumiendo mucho, diagnosticaba un complejo de inferioridad y dependencia en el colonizado negro y, en el blanco, un complejo “civilizador” que, tomando el nombre de personaje de *La tempestad* de Shakespeare, había denominado *complejo de Próspero*. Fanon, en cambio, estima que la civilización blanca y la cultura europea han impuesto al negro una desviación existencial, y no es el suyo, por tanto, un análisis de individuos, ni un análisis psicológico de lo singular, ya que la alienación del negro no es una cuestión individual, sino, sobre todo, una cuestión social: “disons qu’il s’agit ici d’un sociodiagnostic”. El sociodiagnóstico implica un estudio de la posición —o, mejor, de las diferentes posiciones— del negro ante la civilización blanca y de la naturaleza de sus actitudes; debe concluir con una explicación psicopatológica del existir del negro y debe comprender una reflexión sobre cómo este indaga su propia identidad siendo así que, y esta es una de las premisas fundantes de la obra, *el alma negra es una construcción del blanco*».

Europeos.¹⁰⁵ Y uno de los instrumentos que logran perpetuar dicha representación cultural es el de la literatura, pues los discursos textuales ficticios son esenciales a la hora de construir la identidad. En esta línea sobresalen las revistas ilustradas, las ficciones para niños y libros escolares, los cuentos, novelas, etc.¹⁰⁶ En todas estas manifestaciones literarias se proyectan las imágenes sobre el blanco y el negro desde una perspectiva maniquea, en la que es el segundo el que siempre se asocia a lo malo y a la fealdad. Incide Fanon en que la literatura debería dejar de ser un instrumento de perpetuación del mimetismo del colonizado y de los estereotipos asociados con este a través de la imposición cultural. Así, en comunión con el ideal que Sartre asocia a la literatura, asevera que esta puede convertirse en un medio que facilite el fin de la alienación.¹⁰⁷ La explicación es que gracias a sus representaciones se lograría constituir la conciencia colectiva a la que realmente se pertenece, es decir, la verdadera subjetividad del colonizado que subyace por debajo de la creada por occidente.

En suma, Fanon comparte en cierto grado la visión lacaniana al preocuparse por la representación de uno mismo como el otro, mientras que destierra la noción de Lacan relativa al *stade du miroir* y la concepción de Jung referida a la existencia de un inconsciente colectivo y a los arquetipos. Su teoría deriva en el problema ocasionado por los resultados de la alienación y de la escisión de la subjetividad, de la conciencia, por lo que enlaza en cierta manera con las ideas de teóricos actuales que se centran, entre otros aspectos, en la polémica del mimetismo del blanco. Así llega a afirmar

105 Alàs-Brun (2004, p. 201) sistematiza las representaciones del sujeto colonial africano como el Otro exótico para los españoles de la península. Recordando a Torgovnick, destaca entre ellas «la presuposición de que los “primitivos” son como niños (intuitivos, espontáneos e irracionales); la asunción de que necesitan guía (del hombre blanco, claro) para emerger en la modernidad; y la presunción de que son sexualmente volátiles y de naturaleza violenta».

106 También las películas y los programas de radio contribuyen a la constitución de dicha identidad.

107 Afirma Vega (2003, pp. 55-56) que Fanon expone que la literatura debería «levantar una suerte de “espejo” en el que pudiera al fin el negro reencontrarse a sí mismo en el proceso de des-alienación. La propuesta sartriana de *Qu'est-ce que la littérature?*, y más particularmente, la tesis de la acción de la literatura sobre la colectividad en términos de conciencia es la que vertebra *Peau noire* en lo que se refiere a las representaciones literarias: la adopción de esta tesis es una enunciación del deber ser de la literatura en general y de la literatura negra en particular (frente a la antorcha ardiente y el triunfalismo histórico del mismo Sartre o al Supernegro de Léopold Senghor)».

que la única forma de liberarse del sometimiento ante el colonizado respecto a la constitución de la subjetividad es aceptar que los presupuestos que había asumido como propios no le pertenecen, dejando entonces de asimilarse a los blancos al percibir que no comparte con ellos una herencia cerebral universal.

Son numerosos los estudios que en fechas más recientes versan sobre esta materia. Stuart Hall, en su artículo «New Ethnicities» (1989), se ocupa de las diferentes maneras en que se representa la identidad de los sometidos y marginados, pues afirma que «how things are represented and the “machineries” and regimes of representation in a culture do play a “constitutive”, and not merely a reflexive, after-the-event, role» (1996a [1989], p. 443).¹⁰⁸ Asimismo, al hablar de las representaciones influenciadas por occidente y de la figura del alienado, no se han de olvidar las teorías de Spivak propuestas en el ensayo «Can the Subaltern Speak?».¹⁰⁹ Esta estudiosa, que también utiliza una perspectiva psicoanalítica, pone de relieve la impronta del imperialismo en la constitución de las conciencias de los subalternos. De la misma manera, conviene atender a las teorías de Bhabha, quien acepta la tesis de Said que hace referencia a cómo el discurso colonial impone las diferencias raciales que son reproducidas en las representaciones literarias. En su obra titulada *The Location of Culture* (1994), y en la línea de Fanon, se preocupa por la problemática de la subjetividad y la conciencia del colonizado generada por su relación con el colonizador.

Bhabha reconoce que la imagen del sometido se recrea a través de estereotipos,¹¹⁰ pero que estos están rigidos por un carácter ambivalente y contradictorio. Para realizar esta afirmación se inspira en las teorías de Freud

108 Es interesante el comentario a dicho artículo realizado por Cristine Vanden Berghe (2005, pp. 54-55): «Tras estudiar cómo la gente se acerca a la cuestión de la representación, Hall concluye que existen esencialmente dos maneras de enfocar el tema. Algunos atienden más bien a las “relaciones de representación” (ibíd.), considerando principalmente la manera en la que los desheredados salen de su condición de marginalidad. Otros, por el contrario, privilegian el tema de “las políticas de la representación” (ibíd.) refiriéndose sobre todo a los problemas que surgen cuando uno quiere representar a una población marginada. Estos últimos apuntan que la diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales dentro de un grupo social hace que sea difícil representarlo de manera adecuada».

109 El término *subalterno* procede de la teoría política de Gramsci (1934).

110 Así lo confirma en «The Other Question: Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism».

sobre el fetiche relacionado con el placer y el miedo. Pone de manifiesto como el colonizador se ayuda de los estereotipos negativos del colonizado para no perder el poder sobre él y no arriesgarse a una identificación que conllevaría la pérdida no deseada de su superioridad cultural y de su pureza racial. En la constitución de la subjetividad concreta tiene lugar un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro, por el cual el colonizado transforma su conciencia para asumir la imagen impuesta y para convertirse en otro, mientras que el colonizador reconoce y niega a ese otro que le atrae pero que, a su vez, representa una amenaza. Bhabha utiliza también la noción de Lacan relativa a la etapa de la psicología infantil conocida como fase del espejo, centrada en la identificación de uno mismo gracias al mecanismo de ver y de ser visto. Como sintetiza Vega:

Lo *imaginario*, por su parte, se manifestaría de manera doble y paradójica, en agresividad y narcisismo: la agresividad se dirige contra el reflejo al que se enfrenta el niño en la fase del espejo, esto es, contra una imagen que es perturbadora porque es *como él* a la vez que *no es él*. El narcisismo, en cambio, es el resultado del placer que siente el niño al contemplar su propia imagen, en contraste abierto con la anterior falta de percepción de su cuerpo íntegro.

Bhabha afirma que su concepto de estereotipo colonial sigue, por una parte, la metáfora y la metonimia del fetichismo y, por otra, las dos formas, agresiva y narcisista, de identificación de lo imaginario. De este modo, el estereotipo funcionaría primero como *metáfora*, esto es, como un disfraz o un sustituto del sujeto colonial, al que supuestamente se asemeja, y, en segundo lugar, como *metonimia*, porque representa al sujeto colonial mediante sus (presuntos) atributos. De igual modo, la plenitud completa y perceptible del estereotipo forma una imagen narcisista, pero, a la vez, su diferencia respecto de la experiencia del sujeto colonial provoca agresividad (Vega, 2003, p. 310).

Concluye Bhabha, por todo lo dicho, que el medio para luchar contra la imagen negativa del colonizado es, pues, el de la hibridación, un mecanismo de resistencia que puede poner en duda la autoridad colonial establecida de forma maniquea utilizando como armas el mimetismo, el desplazamiento y la parodia.

Teniendo en cuenta las teorías citadas, en los próximos epígrafes se dedica la atención a comprobar como en la imagen del negro —creada tanto por los africanistas españoles como por los propios primeros escritores guineoecuatorianos— se mantienen gran parte de los prejuicios propios de la visión occidental, aunque se puede reconocer en ciertos casos el atisbo de una incipiente resistencia a la cultura europea. El objetivo principal es demostrar la imposición del discurso colonial, en el primer caso ci-

tado, y el proceso de diferentes niveles de alienación experimentado en el segundo. La insistencia en la supuesta inferioridad del africano, derivada de la raza negra a la que pertenece, provoca que los prejuicios y estereotipos heredados de la visión española afecten por mucho tiempo a los guineoecuatorianos y a las representaciones que hacen del mundo y de sí mismos. Todo ello conduce, sin lugar a dudas, a la constatación de como el colonialismo destruye en gran parte la cultura tradicional de la zona para imponer una cultura ajena.

4.3. Apropiación cultural: el discurso colonial de los africanistas españoles

Al centrar la atención, en primer lugar y de manera sucinta, en el discurso occidental, hay que tener en cuenta la labor desarrollada por estudiosos españoles que se denominan a sí mismos como africanistas. Los textos que escriben son de carácter muy diverso, desde los que tratan cuestiones administrativas y legislativas, hasta lingüísticas, geográficas y etnográficas. Son abundantes los ejemplos que se podrían ofrecer de diferentes obras referenciales y descriptivas de la realidad guineoecuatoriana escritas por ellos: Arizmendi, González Echegaray, Carlos Fleitas, etc.¹¹¹ Junto a estos también son notorias las creaciones poéticas y narrativas de autores españoles emigrados a Guinea y de los que desde España ambientan sus discursos en el territorio de la colonia. Entre sus nombres destacan los de Íñigo de Aranzadi, Marcelino Romero, Teodoro Crespo, José María Vilá, Abelardo Unzueta, etc.¹¹² Ese conglomerado textual contribuye a promulgar el mensaje ideológico colonialista, el discurso imperial, pues describen a los

111 Como muestra sirva la siguiente alusión a uno de esos textos que recoge Salvo (2004, p. 30) en su tesis sobre la colonia española y que pone de relieve la visión impuesta por los españoles en cuanto a la justificación de su misión y de su actuación en el territorio conquistado: «Corroborando el discurso colonial y su utilización en el plano económico-político, por su parte, Armando Liger Morote, en su calidad de presidente de cierta “Asociación Española de Africanistas”, asegura, en su nota introductoria al libro de Carlos Fleitas, *Guinea. Episodios de la vida colonial*, que “convivíamos en paz con la población nativa”».

112 En su antología de la literatura guineana, Ndongo-Bidyogo (1984, pp. 11-12) cita a José Mas, del que dice que «allá por los años diez de nuestro siglo, escribía relatos costumbristas ambientados en Fernando Poo».

nativos como seres inferiores y destruyen la potencialidad intelectual de estos. Incluso, como se detallará más adelante en este capítulo, cuando se solicita que los escritores autóctonos desarrollen su labor estética, el único interés de la potencia colonizadora es el de aprovechar los conocimientos de estos en aras de su objetivo de civilizar el territorio.

En su conjunto, la labor de los citados africanistas españoles —a pesar de su sesgada visión occidental— resulta positiva para la emergente literatura guineoecuatorial que ve en ellos modelos a imitar, despertándose así importantes vocaciones literarias. No obstante, la mayor parte de los actuales escritores ecuatoguineanos reconocen que la literatura y los textos creados por los metropolitanos forman parte del discurso colonial y de una literatura sobre Guinea, pero no de una literatura estrictamente guineana,¹¹³ pues se dirigen a un público español interesado en lo exótico. Un claro ejemplo es el de Antimo Esono Ndongo, que ilustra este hecho con el siguiente comentario valorativo:

Su novela tiene efectivamente un entronque guineano pero visto desde la óptica de un español, un europeo situado en África [...] La obra se titula *En el bosque fang*, y está ambientada como dice, en Guinea Ecuatorial. Tiene toda la naturalidad, pero claro, tiene la trama de que es una situación vista por un europeo que además ha vivido en el sitio y con la mentalidad europea, la idea que él tiene de lo que es el negro y aunque ambientada allí, tiene esta doble situación: es una obra pensada por un español, un europeo y en función de este pensamiento, lo que él piensa del guineano, del fang en concreto. En la misma situación está también José María Vilá porque me acuerdo de una novela suya que se titula *Los que no se van*. Es una obra ambientada en Malabo, la Santa Isabel de entonces (N'gom Faye, 1996, p. 133).

Aunque en el presente estudio no se detiene en demasía la mirada en las publicaciones occidentales —al considerar más enriquecedor analizar los discursos de los propios colonizados—, sí se cree necesario en este

113 Solo existe un caso, el de Leoncio Evita Enoy (en N'gom Faye, 1996, p. 35), en el que se defiende la postura contraria, es decir, la inclusión de los africanistas españoles en el corpus de la literatura guineoecuatorial: «Las obras literarias de Íñigo de Aranzadi, José María Vilá y Carlos González Echegaray merecen un abierto elogio por el esfuerzo que tuvieron que realizar para captar el sentido de las ideas de sus relatores, tratándose, en la mayoría de los casos, de sus propios servidores con poco fiable dominio del castellano. Si hasta ahora ningún estudioso guineoecuatorial ha levantado la severa crítica contra esos autores españoles, señal es de que sus obras prevalecen y forman parte integrante de la literatura guineana».

punto resaltar la existencia de un significativo texto, enunciado desde la perspectiva del colonizador y destinado a valorar la creación del primer novelista guineoecuadoriano. Se trata del prólogo redactado por González Echegaray a la narración de Leoncio Evita titulada *Cuando los combes luchaban (novela de costumbres de la Guinea Española)*, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid en 1953. El citado prólogo, aunque breve, reproduce todos los estereotipos negativos del discurso colonial. Comienza exponiendo que no se comprometió con el autor a redactarlo hasta que se aseguró de que «se trataba de algo distinto de los relatos inconexos y absurdos que algunos “morenos” seudointelectuales escriben, más para su satisfacción personal que con esperanza de verlos publicados» (1953, p. 5). De este modo, reafirma la incapacidad intelectual de los negroafricanos. Así, líneas después, asevera que la obrita es aceptable y que pudiera pertenecer a cualquier novel nacido en la Patria española, e insiste en que tal constatación le causa gran sorpresa. El prologuista resalta, como no podía ser de otro modo, el valor etnológico contenido en la novela, pues recoge las costumbres y los ritos de la tribu combe o ndowe. Igualmente, juzga de forma positiva las notas al pie de página que son concebidas como una concesión al público occidental. Y, por supuesto, se regocija en el hecho curioso «de que la novela esté pensada y sentida “en blanco”, y solo cuando la acción se desarrolla entre indígenas, solamente en parte, y como un espectador, el escritor se siente de su raza» (1953, p. 6).

González Echegaray, a su vez, no pierde la ocasión para insistir en el carácter de católico ferviente de Leoncio Evita.¹¹⁴ Esto es esencial si se tie-

114 Afirma en el prólogo (1953, p. 6): «Pudiera extrañar al lector que desarrollándose la acción de la novela en una colonia española, sea uno de los protagonistas un pastor protestante extranjero. Todo tiene su explicación: El clan de los combes de Río Benito, al cual pertenecían los antepasados del joven autor —católico ferviente— fue evangelizado por los misioneros protestantes a finales del pasado siglo. Por aquella época ya existían también en lo que hoy es nuestra Guinea, misiones católicas pero unas estaban más al norte del teatro de esta novela (misioneros franceses, ya que entonces esa zona pertenecía a Francia) y los otros más al sur, que eran los misioneros españoles claretianos, en las islas de Corisco y los Elobeyes y en Cabo San Juan y Estuario del Muni. Posteriormente la mayor y mejor parte del pueblo combe ha entrado en la religión católica gracias al constante esfuerzo de los citados misioneros Hijos del Corazón de María, y particularmente del hoy Vicario Apostólico de Fernando Póo, excelentísimo y reverendísimo padre Leoncio Fernández, cuyo personal apostolado entre estas tribus de la playa, le hace merecedor al sobrenombre de “apóstol de los combes”...».

nen en cuenta los objetivos del poder religioso imperial y el mensaje —relativo al triunfo del cristianismo sobre la cosmogonía africana— que se transmite en la novela y que favorece que sea editada por la metrópoli. En la misma línea, resulta muy acorde con el discurso colonial el intento de justificación de la misión civilizadora a través de dos últimas afirmaciones. Por una parte, se especifica que el poder religioso de los españoles en Guinea Ecuatorial ha sido tolerante siempre con las misiones protestantes extranjeras, algo desmentido por testimonios de la época. Y, por otra, se concluye con la idea de que el autor, «un indígena evolucionado», admira el valor y las virtudes fundamentales de los españoles, apreciando como meros defectos temperamentales su violencia, irreflexión y orgullo. Una constatación que también queda desdicha en la trama ficcional si se atiende a varias argumentaciones que presentan a los colonizadores como traficantes con ansias de lucro y con un desinterés total por la suerte de los nativos a los que consideran inferiores.

Otro aspecto interesante es el relativo al estilo, que el prologuista dice corregir en ciertos momentos, en concreto en lo referente a algunas construcciones sintácticas extrañas al español y algunos errores en la aplicación de ciertos vocablos castellanos. En este punto se plantea si ese estilo ingenuo y esa muestra estilizada del castellano medio hablado por los negros del territorio no será en el fondo un modo de subversión y de apropiación de las propias armas creativas e intelectuales del colonizador por parte del colonizado. Es decir, una manera de distanciarse de las reglas impuestas y no un reflejo de salvajismo o de inferioridad. A este respecto son interesantes las declaraciones de Donato Ndong-Bidyogo, en las que niega el carácter ingenuo o infantil de las letras y del pensamiento guineano y africano:

Conceptualmente, las lenguas africanas prestan mayor atención a las propiedades de lo real, y denotan un gusto por el conocimiento de lo objetivo, y rara vez se dirigen a realidades comparables al cientifismo europeo. Este es uno más de los argumentos empleados por los detractores de las culturas africanas, quienes, al no ver en estas expresiones sino «los signos de un pensamiento vacilante, de una inteligencia infantil», y al considerar a las lenguas africanas «dialectos groseros, gracias a los que pueden expresar las necesidades más elementales de la vida diaria», concluían que el africano se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas, sin darse cuenta de que, como cada civilización propende a sobreestimar la orientación objetiva de su pensamiento, el africano puede legítimamente argüir que su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el de las sociedades septentrionales [...] Esta capacidad de observación globalizada, que permite a los africanos, y en particular a los guineanos, percibir con exactitud los caracteres y los cambios más sutiles de los fe-

nómenos naturales y sociales, adquiere su importancia en tanto en cuanto forma de expresión y de concepción, con una enorme riqueza de vocabulario y un estilo de minuciosa descripción, sin concesiones a la imaginación o a la deductiva del lector, al que se presenta un cuadro documental de las escenas o de los acontecimientos. Es lo que Senghor ha definido como un afán de «aprehensión total de lo real», por cuanto «la civilización negro-africana procede de una visión unitaria del mundo», no existiendo en ella «dominios autónomos, como en Occidente, donde las ciencias humanas son divididas de modo artificial». Todo ello se refleja en un sentido innato del idioma, «un don» de los africanos según el creador de la *Negritud*, en una precisión en la elección de cada palabra y, sobre todo, en la captación de las palabras, haciéndolas transparentes al llenarlas de su propio sentido (1981, pp. 10-11).

Pero lo que sí es seguro, es que González Echegaray no percibe, o no quiere percibir, que en la novela de Evita no solo se recogen datos etnográficos al servicio del interés colonial, pues el autor africano trata de mantener la tradición y la historia colectiva para que esta no se pierda a consecuencia de la acción imperial. Con todo, es cierto que se asume la inferioridad e incapacidad racial del africano. Por ello, el posicionamiento de los críticos y de los editores españoles al decidir publicar dicha narración se basa en que la propia historia relatada justifica ante los ojos occidentales la labor civilizadora llevada a cabo por España en ese lugar. Sin embargo, el hecho de estar totalmente afectados por la cultura colonial impide a los españoles advertir la existencia de ciertos atisbos de confrontación y de crítica que se desarrollan en concretos pasajes de la novela. Asimismo, no cabe duda de que la propia publicación de la obra es un gran triunfo sobre la ideología imperial, pues reivindica la potencialidad estética africana.¹¹⁵

4.4. Subyugación frente a sutil confrontación: el discurso colonial en las ficciones guineoecuatorianas

Al analizar los propios textos de los colonizados, se advierte la doble casuística ya mencionada. Existen obras que contribuyen a sostener preme-

115 Así lo reseña N'gom Faye (2003, p. 7): «Cuestionando esta visión maniquea de la realidad colonial, el propio Leoncio Evita diría años más tarde que “La situación colonial que prevalecía cuando escribí mi novela me dio un gran estímulo para seguir escribiendo y ampliar mis conocimientos. Personalmente, sentí gran satisfacción por abrir aquella pequeña brecha en el ‘dique’ del monopolio de la discriminación intelectual”».

ditadamente la ideología colonial, mientras que en otras se atisba un cierto alejamiento en determinados momentos de esta, a pesar de haberse sometido a ella por un procedimiento de imposición y subyugación. En todo caso, no se puede hablar de la existencia de un anticolonialismo exacerbado. Donato Ndong-Bidyogo, un reconocido escritor guineoecuadoriano, recuerda que la literatura de su país no es anticolonialista en el mismo grado que otras literaturas africanas y que esto se debe a las circunstancias contextuales que rodean su nacimiento. Explicita de la siguiente manera esta peculiaridad respecto a las demás literaturas negroafricanas:

Decía Henry Miller que para escribir hay que estar poseído y obsesionado. Los escritores guineanos, como el resto de los africanos, están poseídos por su realidad circundante, aunque en la primera etapa casi se apuntaba en una sola dirección, y, en rigor, no se puede hablar de una literatura anticolonialista en Guinea Ecuatorial, por más que en algunas obras se describe algún exceso. Pero antes que una descalificación de unas relaciones históricas, se nos presenta como una crítica aislada, no exenta en el fondo de un cierto conformismo. Si algunos han querido ver en ello un eventual reconocimiento de la “bondad” del fenómeno colonial, ello es más bien reflejo de las causas concretas que facilitaron el surgimiento de la primera generación de escritores, causas ya explicadas; de la influencia de los medios en que se inició su difusión y del posterior desarrollo de la historia del país, todo lo cual se enmarca, ciertamente, en el contexto de las muy peculiares relaciones históricas entre España y Guinea Ecuatorial. La ausencia de estridencias anticolonialistas podría, desde luego, llegar a ser una singularidad permanente de la literatura guineana, que daría así al resto de las literaturas africanas un tono nuevo caracterizado por la serenidad, sin voces quebradas por el llanto ni indignaciones retrospectivas. Pero en sí mismo no es malo: el que la literatura guineana sea en lo temático casi exclusivamente costumbrista constituye, pues, una de sus diferencias más notables con el resto de las literaturas negroafricanas, ejercicio investigativo que brindamos gustosamente a algún futuro sociólogo de la literatura (1981, pp. 8-9).

4.4.1. Apología de la ideología imperial.

Ambigüedad cultural: imitar al dominador

En este apartado es conveniente recordar inicialmente las teorías de Fanon respecto al deseo del negro de adoptar el modelo blanco, rechazando todo lo asociado con la tradición y la lengua autóctonas. En este sentido sobresale en el panorama literario guineoecuadoriano la novela de Daniel Jones Mathama publicada en Barcelona, en 1962, con el título *Una lanza por el boabí*. En ella se refleja una completa apología de la ideología imperial, hasta el punto de que se encuadra en lo que se ha designado como literatura de consentimiento. El proceso de apropiación de la representación del

guineoecuadoriano y su consecuente imposición en la mente del colonizado alcanza su máximo nivel de éxito en el texto de Jones Mathama, que reclama para sí el derecho y el deseo de llegar a parecerse al colonizador español.

Se recrea, pues, un proceso que podría explicarse a través de las teorías de Fanon —al respecto del ansia de *de-racialización*, es decir, del mimetismo con el occidental— y de Bhabha, en cierto grado —en cuanto a que se aprecia como la metrópoli publica y, por lo tanto, premia, al nativo que no se resiste a la asimilación, sino que remeda la civilidad del colonizador—. Sin embargo, si se ahonda en las teorías de Bhabha no se puede considerar a la novela de Jones Mathama como una narración postcolonial, pues no contribuye en modo alguno a desestabilizar al discurso de autoridad de la metrópoli. La reafirmación que hace de la superioridad española frente a la tradición vernácula, a través de su deseo de parecerse a los otros, no llega a ser subversivo y no es percibido por estos como una amenaza. De tal modo, ese énfasis imitativo conduce a un desplazamiento en el que, aunque el autor sea un colonizado, su lugar de enunciación es el propio del colonizador, pues se niega por completo la identidad africana.

Son numerosos los pasajes que refrendan la interiorización de la ideología colonial en la novela. Esta relata, desde los primeros años del siglo XX, la historia de la familia del Boabí, un dirigente respetado por la etnia bubi y por la metrópoli. Al final de la obra, el hijo de este, criado de niño como un «salvaje», se descubre como el narrador de la trama, justificando al final de esta el discurso imperial mantenido en ella: «¡Hermanos! Oídme todos, no halago ni me gusta hacerlo. Solo digo lo que yo mismo he sido testigo, y si no lo hiciera, me convertiría en rastrero como la serpiente de la fábula que pagó bien por mal, y entonces vosotros algún día podríais avergonzaros de un hijo del Boabí que tanto amó a la isla y tanto hizo por ella» (1962, p. 310). Esta voz enunciativa expone, además, constantes referencias a un público metropolitano, que ponen de manifiesto su *location* como escritor. Entre ellas, por ejemplo: «A pesar de no querer detenerme en ciertos detalles, me veo obligado a ello para dar una breve descripción a los que desconocen aquellos lugares» (1962, p. 19); «Además has de saber que he visto en ti al auténtico europeo de buen corazón. Por esto mismo te he invitado a seguirme en este pequeño recorrido. Personas como tú son las que hacen falta en estas regiones aunque sea solo por una corta temporada» (1962, p. 52). En esta línea se entienden también los intertextos relativos a obras

europas «—No olvidemos aquella frase de Shakespeare en su *Enrique V*: “—El que vendió la piel del león vivo aún, pereció al cazarlo”» (1962, p. 125). Y la ilustración de determinadas situaciones con la alusión a fenómenos o a personajes típicos del acervo cultural español «—Lejos de mí el querer criticar a nadie. Soy solo un espectador que mira la corrida desde la barrera» (1962, p. 250); «Claro está que no se podía culpar a Gue de ser un “Jaimito” o un “Pancho López”, puesto que hubo quien se encargó en adies-trarle en este sentido...» (1962, p. 279).

Los estereotipos racistas son continuos en *Una lanza por el boabí*. La selva misma que acoge a los nativos, y que se muestra con una imagen tó-pica llena de misterios y exotismo, parece condicionar su vida desde un prin-cipio: «Pero de lo que no debe uno olvidarse es de que la sabia Naturaleza dota a todos los habitantes de la selva de un modus vivendi, desde el más débil e insignificante hasta el más poderoso y fuerte» (1962, p. 11). A la be-lleza y al carácter peligroso de la selva une el autor la imagen de inmundicia, al insistir en la falta de cultura y de higiene de sus salvajes habitantes: «La selva es el albergue de las fieras y a nadie le extraña encontrar en ella leones, gorilas, elefantes y toda clase de animales dañinos, pero tampoco nadie debe dudar que en las ciudades existe cierta clase de animales bípedos mucho más perjudicial que sus selváticos hermanos» (1962, p. 16). De ahí que en la nar-ración haya continuas referencias a las barbaries cometidas por salvajes crimi-nales que necesitan civilizarse. El medio en que estos viven se define como un estercolero, insistiendo en el mensaje colonial de que la higiene es la base para luchar contra las enfermedades y que la educación es el cimiento para combatir los espíritus indomables. Respecto a esta última se considera que aumenta a medida que se occidentalizan los nativos al irse a estudiar a Es-paña o a Europa, rechazando la sabiduría tradicional de los ancianos y olvi-dando incluso la lengua bubi materna. Las afirmaciones realizadas por el narrador se corresponden totalmente con la perspectiva del colonizador que se siente superior: «Así se puede decir que el ritmo ascendente de la ense-ñanza es la causa de la merma de la autoridad de los ancianos. Sin olvidar que, en ocasiones, aquellos consejos no conducían a nada práctico, contri-buyendo a menudo en el retraso tanto cultural como en la formación espiri-tual» (1962, p. 137). Se insiste, por ello, en la caracterización de los bubis como seres vagos, sobre todo los del interior, estableciendo que han de aprehender conocimientos para mejorar su manera de vivir, olvidando su idea de no querer trabajar para nadie, y de ser dueños de sí mismos.

A los estereotipos de la raza negra ya citados se une el relacionado con su temperamento musical y su entrega al ritmo, así como con el comportamiento sexual lujurioso, destacando la práctica del amor libre, de la poligamia, del adulterio, de las tropelías contra jovencitas, de las relaciones prematuras, etc. Cuando se relatan las diabluras del protagonista Gue con tan solo doce años, se incide en si se le debe culpar a él: «¿Acaso no es la fruta prohibida la que más atrae y se desea? Gue fue criado hasta esta edad entre mujeres y niñas, siendo ellas las que buscaban los medios para divertir al pequeño, pues creían que de esta manera instruían y servían a su *small massa*. No se las puede culpar porque no sabían lo que hacían» (1962, p. 62). Este hecho sirve de óbice para introducir nuevamente en la novela argumentaciones acerca de la labor de educación llevada a cabo en la zona por los misioneros cristianos. En este contexto no podía faltar tampoco la pintura del negro como supersticioso, asustado hasta de su propia sombra y de los espíritus. Este rasgo se asocia en la novela con la incultura de esas gentes y su carácter infantil, que contrasta con el ideal de las personas de «mentalidad normal y educadas al estilo europeo» (1962, p. 121):

Lo que más llamó la atención a Gue ocurrió durante su estancia de un mes en casa de su tío en Balachá. Allí vio como los bubis empleaban su extraño y no menos ridículo método en curar a los sordomudos y a los tartamudos. El paciente tenía que beber, cuando tenía sed, en la calavera de un chimpancé o gorila, y todas las mañanas el hechicero hacía sonar en sus oídos una campanilla hecha de madera. Algunos de los enfermos se sugestionaban de tal modo, que se dieron algunos casos en que el paciente recobraba verdaderamente sus facultades.

Es indiscutible el empleo de ciertas raíces y plantas medicinales entre los bubis y demás nativos de la isla, y también su eficacia es bien notoria, como en el caso de la tos ferina, la colitis, etc. Pero si se trata de algo grave, entonces el desenlace suele ser fatal (1962, p. 94).

Desde la óptica colonizadora se critica, además, el que se imiten los actos malos del blanco y se olvide todo lo bueno de la cultura occidental que se opone al «retraso» propio de la cultura ancestral bubi. En el primer caso se habla de como se producen en los ríos abusos de muchachas, pues al ver las tropelías cometidas por algunos marinos, debidamente castigados por la metrópoli, se sembró entre los nativos la semilla del mal. Respecto al segundo caso es ilustrativo el siguiente pasaje, enunciado por una joven que ha sido instruida por los misioneros:

Pero asimismo es innegable que son muchachas sin ninguna clase de preparación espiritual ni moral, que desde su más tierna infancia han estado rodeadas por un ambiente viciado y, sin lugar a dudas, están habituadas, aunque no por esto sean menos desgraciadas desde un prisma moralista; pero como no conocen nada mejor, de ahí que su propia ignorancia les haga felices.

¿Debía yo dar gracias a mi padre por haber tenido medios suficientes y haberme enviado a un internado, donde fui debidamente instruida? Desde luego que sí. ¿Debía agradecer también a mi progenitor el haberme hundido en este barro ancestral? ¡No y mil veces no! ¿Acaso es admisible que, una vez pulido el diamante, se le eche de nuevo en la mina de donde fue extraído? (1962, p. 191).

Se denigra también como muchos bubis olvidan con gran celeridad todas las enseñanzas que se les dieron en la península, convirtiéndose en gamberros y salvajes de nuevo y comportándose sin ningún tipo de moralidad: «Ante todo, prestad atención a este viaje cuyo padre tanto hizo por estas tierras. Él no podía pasar por alto sin deciros nada, porque os aprecia, y por este motivo no podía dejar de hablar de la manera que lo he hecho. No es una crítica, es solo un reproche para despertar lo que de bueno sé que tenéis dentro» (1962, p. 252).

En suma, en toda la narración se plasma una clara apología del poder misionero colonial, reseñando la gran labor civilizadora y humanitaria realizada por los sacrificados religiosos —tanto los católicos como los protestantes anglicanos—, que han de luchar contra la incultura y el fanatismo propio de esas tierras africanas: «[...] surge la fe inquebrantable en Dios, el amor sin límites para sus semejantes de aquellos hombres que por más que se haga en su favor nunca se dirá ni se hará lo bastante. Ellos son los verdaderos héroes, porque no esperan ni fama ni oro y todo lo hacen por amor de Dios y a sus hermanos» (1962, p. 26). Se les define también como faltos de cualquier tipo de egoísmo y como educadores en el recato y en la moralidad. Finalmente, no hay ninguna duda de que se asume por completo la creencia cristiana en detrimento de la cosmogonía vernácula: «Aquel día, en medio del claro del bosque, no hubo nadie que no notara la forma etérea de nuestro Salvador» (1962, p. 136). De la misma manera sobresale la apología de la colonización. El narrador defiende el provecho que se obtiene de la tutela de otra nación más poderosa, a pesar de la opresión. Insiste en el apoyo prestado al continente africano por la «gran civilización y nunca bastante ponderada cultura europea» (1962, p. 49). Señala que, gracias al contacto con el occidental, los nativos han sido instruidos para poder valerse por sí mismos en un futuro, alcanzando, a su vez, una mejora en la vida social. Y pone de relieve la equivocación de algunos negros que juzgan

a todos los blancos como malos por los abusos cometidos exclusivamente por algunos de ellos, sin tener en cuenta que los españoles han sido buenos civilizadores caracterizados por su moralidad:

Antes dije que no me anima ninguna razón propagandística, pero este no es motivo para no decir la verdad que algunos callarían y callan, quizás porque es más fácil ser indiferente, y acaso sin ellos saberlo no son sino unos desagradecidos. Por último existen los eternos descontentos que valiéndose de los medios más ruines lanzan sus embustes para así atraer la atención de los incautos [...]

El magnífico trabajo que están desarrollando las misiones católicas en toda la isla, sin olvidar la callada y fructífera labor que están llevando a cabo las autoridades, enviando a la Península y costeando los estudios a muchísimos isleños para que se instruyan.

Todo esto me da derecho y lo considero un deber ineludible proclamar por todo lo alto la gran labor que España está realizando en aquella isla, sobre todo en estos últimos veinte años (1962, p. 309).

La adaptación final de Gue, el hijo del Boabí, a la vida civilizada, en claro contraste con su «salvaje y selvática» infancia y adolescencia, se convierte finalmente en un símbolo del triunfo de la colonización española. Esta es la «verdad» que trata de ofrecerse en *Una lanza por el boabí*, discurso que aúna en su conclusión a África y a Occidente, insistiendo en que ya no existe diferencia en el color de la piel. Así, Daniel Jones Mathama logra perpetuar la representación estereotipada del continente africano como el ámbito del salvajismo y de la barbarie. Para ello sitúa el lugar de la enunciación en la perspectiva del colonizador y encuadra la formación estratégica de su discurso en un estrecho contacto con los textos de africanistas españoles y con la percepción racista occidental de la realidad. Por tales motivos, esta obra tiene para la teoría literaria postcolonial un interés semejante al de los textos redactados por los africanistas españoles, ya referidos en el epígrafe anterior. Constituye una muestra más de la narrativa española colonial en Guinea Ecuatorial, pero no participa de la vindicación de una literatura autóctona ni de la resistencia simbólica propuesta por Fanon contra la imposición extranjera.

4.4.2. De la reafirmación de las representaciones impuestas al inicio de una defensa cultural

La literatura en español escrita en Guinea Ecuatorial está totalmente ligada al desarrollo de la colonización española del país desde su mismo ori-

una generación. En la antología se rescata su relato titulado «Últimos hechos de Utugu-Mechini», publicado en *La Guinea Española* en enero de 1961, que se podría definir como una fábula si se habla en términos occidentales, o como una historia protagonizada por animales que encierra una enseñanza. En una línea similar resaltan otros escritores de narración breve, como Donato Lola, con «La aventura de Riabecho», publicado en *La Guinea Española* en febrero de 1962; y Constantino Ocháa, con «Biom se convierte en su suegra», publicado en *La Guinea Española* en agosto de 1962.

Los relatos mencionados se centran en historias propias de la tradición oral autóctona, pero, por otra parte, existen narraciones que aprovechan las leyendas para recrear la ideología imperial. Es el caso de Esteban Bualo con «Le va toco buwe (Al fin vimos la luz)», publicado en *La Guinea Española* en marzo de 1962, en el que se utilizan algunas expresiones en lengua nativa, además del título. Se cuenta en sus páginas como la tribu de los playeros se encamina hacia el asentamiento definitivo, huyendo de las continuas luchas que han diezmando a su población. Sobresale el discurso colonial en muchos de sus pasajes en los que se desprecia la cultura ancestral y se ansía la ayuda del amigo blanco que les hará felices. De tal manera, la voz enunciativa adopta la perspectiva o *location* del colonizador para cantar los beneficios de la civilización al amparo de la «bandera roja y gualda que vela con mimo por estos hijos de Fernando Poo y Río Muni, verdaderos benjamines de la Hispana Patria» (en Ndongo-Bidyogo, 1984, p. 160):

Nuestros toscos vestidos de cortezas de árboles se ven sustituidos por *sande a modamba* (clotes de vistosos colores), el medio cuerpo que siempre llevamos desnudo, sufriendo los rigores del tiempo, estará cubierto por *ngoy a sola* (camisa) y el *bepocolo* (sombrero) nos protegerá de *djioba* (sol) y los *macogos* (calzados en general) defenderán nuestros pies de mordeduras venenosas...

Las perniciosas bebidas fermentadas en estanques de parásitos malignos, con que animábamos nuestras fiestas y reuniones también serán olvidadas por *maca ma mela ngani* (bebidas de los blancos) y para defendernos de nuestros enemigos cambiaremos nuestras rudimentarias e ineficaces armas por la *n'jale ña tyapisi* (escopeta de pistón) de cuyo ruido y fuego mortífero y eficaz irán desfavoridos y asustados... (Ndongo-Bidyogo, 1984, p. 159) .

Aunque esos textos son importantes, por las razones citadas, es una publicación del año 1953 la que realmente es considerada, no solo por los guineoecuatorianos sino también por la metrópoli, como la primera obra literaria reconocida escrita por un negroafricano de la colonia española. Se trata de la novela de Leoncio Evita titulada *Cuando los combes luchaban* (no-

vela de costumbres de la Guinea Española). La trama presentada tiene todavía mucha relación con la literatura oral, con las leyendas tradicionales de la tribu combe a la que pertenece su autor.

Como es lógico teniendo en cuenta la época en la que se redacta esa historia, en ella se produce una reafirmación de las representaciones impuestas por occidente hasta el punto de que los protagonistas negros parecen haber interiorizado la imagen racista del europeo al percibirse a sí mismos y al mundo que les rodea. No obstante, como se ha de demostrar en las siguientes páginas, no está tan claro que la obra no esconda en ocasiones una sutil crítica ante la supuesta «civilización» blanca y el sistema colonial. Hay que pensar que simplemente el hecho de lograr que una novela guineoecuatoriana se publique en la capital de la metrópoli es ya por sí mismo un acto de reafirmación de la potencialidad intelectual y creativa de los nativos de la colonia, hasta entonces negada. Y este es un triunfo que no se puede alcanzar sin realizar ciertas concesiones a las representaciones occidentales, pues en caso contrario, la censura impediría la publicación de cualquier manifestación cultural que supusiera una subversión. Así lo entiende el propio Evita Enoy:

La situación colonial que prevalecía cuando escribí mi novela me dio un gran estímulo para seguir escribiendo y ampliar mis conocimientos. Personalmente sentí satisfacción por abrir aquella pequeña brecha en el «dique» del monopolio de discriminación intelectual reinante [...]

Cuando los combes luchaban es la cumbre del techo literario en dos pendientes: desagua simultáneamente en la literatura colonial y en la contemporánea guineana. Es el límite de la literatura oral con la literatura gráfica para guineoecuatorianos (N'gom Faye, 1996, pp. 32-35).

La historia de Evita ofrece una lectura sencilla y amena, pues plantea una trama bien construida a través de un orden temporal predominantemente lineal. Utiliza un lenguaje y una sintaxis simple que facilita la recepción, a pesar de las necesarias notas al pie de página que explican el significado de términos autóctonos a los lectores de otras culturas. En todo momento el autor parece distanciarse de sus personajes y de las acciones que acontecen, sobre todo porque presenta la psicología de estos en muy escasas ocasiones, centrándose en los acontecimientos externos. Pero, en realidad, es necesario reseñar la presencia de muchos juicios valorativos sobre lo sucedido que ponen de relieve cuál es el lugar de la enunciación del que parte la historia y cuál es la formación estratégica de esta.

Desde los inicios de la lectura sobresale el ambiente de tinieblas y de bruma en el que suelen tener lugar los diferentes capítulos, quizás anticipando el temido e incierto futuro al que se enfrentan los protagonistas, los miembros de una tribu combe que ha de luchar contra una secta de nativos dirigidos por su brujo. Por ejemplo: los ataques del supuesto leopardo se producen siempre de noche; los diferentes paisajes no se describen con detalle porque siempre se presentan nebulosos por una u otra razón; cuando se alude a la miseria que acucia al poblado se hace referencia a que la noche cubrió Ndyebengo (1953, p. 30); la batalla final se libra en «la más absoluta oscuridad» (1953, p. 98). Incluso, hasta el agua llega a asociarse con el color negro: «El Eyó, que es el río por el que Upolo bogaba, visto en aquella brumosa mañana, parecía un fabuloso espejo que surcaba la selva en su parte más densa. La abundante vegetación nacía desde el mismo lecho. El agua, negrísima y tranquila, recordaba que bajo su superficie se albergaban seres temibles» (1953, p. 38). Solo en un viaje realizado por el jefe combe se describe el verde que tiñe el paisaje, el color que —como se verá más adelante— en una etapa posterior se convertirá en el símbolo de la resistencia cultural: «Allí el color verde estaba en todas sus graduaciones: desde el amarillo verdoso, hasta el verde intenso» (1953, p. 38).

A lo largo de toda la narración solo hay tres instantes en que se alude al cielo límpido. El primero, cuando el pastor protestante se dirige al poblado combe, y el siguiente, cuando los miembros de la tribu salen a cazar al leopardo, parecen denunciar simplemente un ambiente estacional negativo, pues en ambos casos se reclama que el calor es agotador e inaguantable. Mientras, la tercera ocasión en la que el sol brilla al final de la historia potencia el discurso colonial, pues es el momento en que los españoles se despiden del americano tras vencer a la tribu de los leopardos, habiendo alcanzado sus objetivos personales: «Aquel día era espléndido, de cielo despejado. Y hasta que la caravana se perdió en un recodo, se divisaba muy bien el pañuelo blanco que, en señal de despedida, ondeaba en el cayuco que viajaba el pastor» (1953, p. 101). A esas sombras y tonalidades grises, le acompaña el valor simbólico y recurrente del color negro y del blanco, que proyectan la oposición constante entre los occidentales y los habitantes autóctonos.

La mencionada confrontación se resuelve en una dualidad maniquea en la que el colonizador es concebido como superior al colonizado. El pro-

pio pastor americano lo demuestra al afirmar que los grandes misterios del continente africano solo pueden ser desvelados por la mente del hombre blanco. De la misma manera, cree que en la lucha que ha de librar el jefe combe la presencia del blanco puede garantizar la victoria debido a la «gran veneración» que muchas tribus le tienen. Asimismo, se revela el carácter separatista de la colonización española, pues se prohíbe la relación mixta. Por ello, cuando Vilangua, hijo del rey, es acusado injustamente de ofender a la esposa del protestante, el brujo combe le dice: «Los blancos no perdonan ese delito» (1953, p. 85). Los aventureros españoles, por su parte, maltratan e insultan continuamente a su servidumbre indígena. Y, aunque son los combes los que posibilitan la victoria final, los españoles se autodefinen como hombres cultos frente a los salvajes negritos: «En sus reflexiones nunca llegó a relacionar tal desaparición con los fallecimientos que sucedían, admitidos en su entendimiento de hombre culto como muertes naturales. Si la realidad no se despliega ante sus ojos, jamás creería...» (1953, pp. 90-91). Haciendo alarde de esa superioridad se establecen también otras declaraciones de los personajes que se consideran los «civilizadores» de la barbarie del territorio. Como muestra se ha de recordar que el americano se presenta ante los españoles como «[...] John Stéphen encargado de la evangelización de la zona “Ndowé”» (1953, p. 74). De modo semejante, su esposa se dedica a educar a las negritas de la zona impartiendo lectura, escritura, religión y labores domésticas, pero con las que se comunica con dificultad porque les habla en un benga de extraño acento. La mujer se considera totalmente superior ante la gente del lugar a los que define como salvajes insanos: «—Bueno, Johnnie, hasta luego —la miss se levantó—. Ahora bajo a romper la cabeza. Esto de educar negras me parece más difícil cada día. / —Los potros más salvajes resultan mejor domados —le consuela el marido» (1953, p. 21).

Sin embargo, a pesar de esa superioridad racial y de la interiorización de inferioridad sufrida por parte de los combes, existen afirmaciones en la novela que dejan muy claro el lugar de imposición injusta en el que se sitúa el occidental en el continente africano. Así, en palabras de John —cuando dice «[...] yo no soy traficante, ni cazador de elefantes, y por ello, menos puedo dirigir una matanza» (1953, p. 61)—, se pone de relieve que muchos colonizadores se dedican precisamente a traficar y a lucrarse sin tener ninguna consideración con los derechos de los habitantes de la zona. De similar manera se reflejan también los intereses coloniales por ese territorio. En

ocasiones, son los autóctonos los que manifiestan ese hecho. Por ejemplo, cuando el jefe combe solicita la ayuda del americano dice no querer pedírsela a los franceses porque conoce sus deseos de dominar su tierra. Aunque cuando este le ofrece utilizar el apoyo de los españoles tampoco esta solución resulta en principio de su agrado. Y, otras veces, son los propios europeos los que basan su actuación en el discurso colonial. Este proceso lo ilustra el siguiente pasaje en el que los españoles dudan de si su actuación en la aventura puede ir en contra de los edictos procedentes de la metrópoli:

—Lo único malo que veo en el asunto —propuso el ex oficial— es que tengamos que meternos en las cuestiones intestinas de los naturales. Hasta ahora, que estas tierras no están bajo la soberanía de ninguna Potencia, aunque pertenecen a España por derecho de sus exploraciones, la noticia puede motivar conflictos internacionales.

—Entendido —añade Carlos— que se tengan que emplear armas de fuego para restablecer el equilibrio.

—El rey no olvidó este detalle —sigue hablando el americano—. Él quiere que se realice una expedición en plan de caza mayor. Y llegando al campamento «bueti», hacer rehén al jefe y séquito, es decir, disolver la secta, sin guerra; ya sabéis de sobra que los negros nos respetan y no podrían atreverse a hacer ninguna agresión.

—El peligro poco nos importa —rectificó Martín—. Estamos dispuestos a llevar esta empresa. Tal petición casi coincidió con nuestro particular interés de realizar ciertas investigaciones por el río y levantar un croquis hidrográfico, por más que en la Metrópoli hay ya publicados oficialmente (1953, p. 76).

Se desvela en la anterior cita que la acción se encuadra en el período anterior al asentamiento definitivo de los españoles en Guinea Ecuatorial, cuando existían luchas por conseguir la soberanía de esos territorios. Se insiste desde la perspectiva de los aventureros españoles en que su país es el que tiene todo el derecho, pues a ello han contribuido las exploraciones realizadas hasta el momento, a pesar de que en esa época España «atosigada por las guerras, tenía abandonadas las cuestiones de África» (1953, p. 77). El interés expresado en el último párrafo, el de realizar investigaciones geográficas que son publicadas en España, estaría en íntima comunión con la obsesión del poder político y religioso por conocer la zona y sus costumbres para así poder dominarla con más facilidad. Por eso se dice de ellos que llevaban «escasamente tres meses en el Muni, pero habían recorrido los ríos Congüe y Mayani y explorado gran parte de Cogo, llegando a captar la amistad de cuantos jefes bengas y mbicos, en cuyo terreno tenían el campamento» (1953, p. 77). El sentimiento de superioridad que tienen estos personajes hace que en su viaje desde Cuba a Guinea Ecuatorial logren con-

vertir a un crumán liberado en un sometido e inseparable servidor. Además, consideran inferiores a los negros, pues cuando están próximos a ahogarse el americano y sus dos acompañantes, Carlos solo se preocupa por salvar al primero, al que realmente considera un hermano. En esto se diferencia con el americano que había salvado al pequeño que viajaba con él arriesgando su propia vida.

Por lo tanto, la imagen de los españoles en la novela refleja que solo se mueven por afán de lucro, que desprecian y maltratan a los negros, y, por supuesto, que están conformes con que el americano consiga como premio las tierras de Bolondo, pues consideran que el hombre blanco tiene derecho a ese territorio a pesar de existir habitantes autóctonos. Los dos aventureros de la metrópoli son el reflejo fiel del discurso colonial, pues el párrafo que cierra la novela advierte que el futuro de Guinea es ser conquistada por España: «—Vamos a lo nuestro, chico —dijo Martín a su sobrino, cogiéndole de la mano—. El americano ha ganado lo suyo, ese terreno de Bolondo lo merece por su valor. Vamos, hijo mío, no podemos soñar, no podemos regocijarnos hasta que todas estas hermosas tierras estén bajo la soberanía de España» (1953, p. 101).

En ese contexto, no solo es el colonizador el que asume su superioridad sino que el propio colonizado interioriza su impuesta inferioridad. Por ese motivo, cuando comienzan a surgir los problemas en Ndyebengo, el suegro del rey combe acusa a este de provocar la muerte del hijo por alejarlo de los conocimientos de los blancos: «¿Qué diréis que ha matado a mi nieto, sino que lo convertísteis en cazador vuestro? ¿Quién sabe si estando en cuidado de los blancos, como siempre os lo propuse, no hubiera muerto? Este infeliz necesitaba aprender las cosas nuevas que esos benditos hombres de otro color nos traen» (1953, p. 25). Quizá por eso, tras debatirse entre someterse a los deseos de los occidentales o a los de una tribu salvaje que les amenaza de manera más directa, el jefe solicita la ayuda de los primeros para llevar a cabo una cacería, pues se ve incapacitado para hacerlo sin estos. Por ello se somete a los blancos y les dice:

—Es una expedición que durará de semana a semana y media. Su finalidad es desbandar la secta «bueti» [...] Procuraréis hacer menos uso de las armas y hacer rehenes a todos los que pudieris. Sois los absolutos jefes de la misión, dependiendo de vosotros tales o cuales órdenes que han de ejecutarse. Todos mis hombres que salgan con vosotros irán sujetos a vuestros mandatos, y os permito imponer el castigo según la gravedad del asunto en caso de una falta, salvo

la pena capital, para cuyo caso será encadenado el delincuente y dejado en cualquier poblado para ser recogido al regreso. Después de la odisea cobraréis vuestro trabajo en caucho en bruto, almendra, aceite de palma y marfil, o de cualquier otra forma que estiméis. Además os concederé mi amistad y podréis traficar y cazar por mi comarca sin hacer ninguna retribución (1953, pp. 79-80).

En la cita precedente se aprecian de nuevo atisbos del negativo comportamiento colonial. Se reconoce el interés de los españoles en traficar en ese territorio. Y el hecho de que se ponga como única condición el que no se ejecute la pena de muerte contra los combes que participarán en la expedición está sin duda relacionado con la realidad colonial española capaz de diezmar con sus actuaciones a las poblaciones y etnias del lugar. A pesar de ello, son constantes de nuevo las aseveraciones que ponen de relieve la inferioridad del colonizado, incluso aludiendo a su incapacidad creativa y estética a través de una afirmación que no parece hecha por un ndowé sino por el propio discurso colonial español: «Los negros formaban agrupaciones en torno a grandes hogueras, donde se narraban los más “estúpidos relatos”. Por allí no faltaba el tañido del “ibota” ni alguna canción» (1953, p. 81). Asimismo, el sometimiento es tal que las órdenes del ex militar español hacen que se recree la imagen de los expedicionarios negros en comparación absoluta con soldados occidentales: «Estaban rígidos, disciplinados, como auténticos militares» (1953, p. 93). Se trata, pues, de una serie de representaciones que eliminan, salvo las excepciones ya subrayadas, la perspectiva autóctona en el modo de percibir a esos personajes.

La mencionada inferioridad se acrecienta si se repasan todos los estereotipos negativos asociados a los combes, a los que se alude con los términos de negro, salvaje, indígena, etc. Este último vocablo pone de relieve, además, que los españoles no distinguían la especificidad de los guineoecuatorianos, pues los denominan con la misma palabra que a los nativos de sus colonias americanas. En cuanto a los tópicos despectivos, son muchos los pasajes en los que los personajes blancos definen a determinados actantes negros como inútiles, insanos, incivilizados, bárbaros, de «corto comprender», ruidosos, diabólicos, salvajes, antropófagos, etc. También se utiliza la asociación del negro a la fealdad. Así, por ejemplo, al ser descrito el suegro del reyezuelo, Dyewé: «Las abundantes canas que cubrían su cabeza hacían un feo contraste con su oscura epidermis» (1953, p. 25). Simbólicamente, se puede entender dicha afirmación como una negación de posibles víncu-

los estrechos entre blancos y negros, a semejanza del discurso colonial español que prohibía la mezcla y la criollización. Pero no solo los habitantes son perfilados negativamente, pues también el propio continente es víctima de las representaciones estereotipadas. Sirvan como muestra las siguientes citas: «[...] John era médico. Su caso era frecuente entre los pastores enviados al África, puesto que ellos mismos debían luchar contra las enfermedades del clima insano» (1953, p. 22); «—La presencia de este bicho no es ningún acontecimiento extraordinario para esta tierra, madre de todos los peligros. Para eso se organiza una cacería, como se hace en la India» (1953, p. 22). El territorio africano se plasma en repetidas ocasiones en la novela caracterizado por una incalificable gama de rumores, chasquidos y sonoridades propios del susurro de la selva, que se entretajan entre la vegetación con los bramidos y roncadas voces, igual que se entremezclan los nativos con el mundo natural que habitan.

Si gran parte de las representaciones perpetuadas en esta narración son acordes a la ideología colonial, no debe extrañar que el siguiente paso del discurso de Evita sea el de condenar la religión autóctona y aceptar la europea. Es muy significativo, en este sentido, que se muestre explícitamente como el rey de los combes reniega de sus creencias tradicionales ante la civilización blanca:

A pesar de que Roku era salvaje, despreciaba las creencias del país. Su corazón firme le hacía desconfiar hasta de su propia sombra. Nunca acudía a las ceremonias de los hechiceros, ¿es que su condición de rey se lo obligaba? Él era soberano de un vasto distrito, por lo menos a su entender: dominaba desde Handye (a 20 kilómetros de la orilla izquierda del río Benito) hasta Ekumu-a-Manga (sur de Bata). Sus súbditos, contados sumaban más de dos mil.

La llegada del equipo evangelista protestante le apartó todavía más del común sentir de los hombres de su raza. Ya no veneraba a los curanderos y mucho menos los ensalmos de éstos.

«Los blancos —decía en variadas ocasiones— han sido enviados por Rambé (Dios) para que nos traigan civilización», palabras que algunas veces fueron mal consideradas, especialmente por su consejero. Lo cierto es que, aunque el salvaje no sabía atribuir a los blancos la precisa calificación, éstos, a pesar de su interés por traficar, habían traído la más sana intención de civilizar (1953, pp. 13-14).

Aun así, si se fija la atención con detenimiento en el anterior pasaje, no deja de ser curioso que de nuevo se insista en la intención de los occidentales de traficar en la zona. Y, además, hay que tener en cuenta que el hecho de que realce la religión protestante y no la católica tiene mucho que

ver con la resistencia que la zona ndowe va a plantear ante sus imposiciones. El mencionado atisbo de crítica, muy leve realmente pero importante para la época en la que se produce, puede reafirmarse si se advierte como más adelante el mismo jefe Upolo, del que se decía que no confiaba en las creencias vernáculas, hace gala de una serie de supersticiones propias de los combes. Por ejemplo: «[...] a veces daba largos paseos en cayuco, los cuales aprovechaba para hacer las comidas: en tierra no podía darse el festín, temiendo que algún atrevido “difunto” tomara la libertad de decirle: “Por favor, déme un poco”, como los trovadores recuerdan de hechos de antaño» (1953, p. 39); «Imitando al blanco, Upolo alzó también su vaso. Pero antes de ponerlo de nuevo en la mesa, derramó un poco de licor sobre el piso de tablas: “para que sus antepasados participaran de aquella convidada”» (1953, pp. 59-60). Los demás combes de la historia, a su vez, manifiestan un gran número de lo que los occidentales consideran supersticiones: «Muchos, al ver el exánime cuerpo, corrieron de nuevo a sus chozas, pues estaba prohibido ver cadáveres, para no maleficar al niño lactante o el que estaba próximo a ser alumbrado» (1953, p. 41); «—Señor —insiste Adonis—, tienen miedo de tocar los muertos. Temen que se les contamine la...» (1953, p. 82).

Finalmente, la religión tradicional es derrotada por el cristianismo del colonizador, al ser el brujo combe —símbolo de la tradición religiosa ancestral y defensor del alejamiento de la civilización blanca— el que promueve la actuación nefasta de la tribu caníbal Bueti. En este punto se deja entrever de nuevo la ideología colonial que advertía del peligro que suponían los independentistas fang para otras etnias. Así habla el brujo que traiciona a sus hermanos:

—Hermanos: voy a aclarar un punto, con respecto a lo que nuestro suegro se refería a los blancos: antes de que Vilangua pasara en manos de esos hombres, necesitaba, como negro que era, conocer a fondo las cosas de su país natalicio, tales como cazar, pescar, etc., en una palabra, vivir como un genuino negro.

»La civilización de que tanto apetece es como una antorcha; alumbrando mucho, pero quema todo lo que encuentra a su paso. ¡Padres e hijos! Tened cuidado de apartar de la luz a vuestros jóvenes, porque mañana será para ellos su más grande remordimiento. El hombre civilizado vive a costa del trabajo.

»Demos un vistazo sobre nosotros mismos: portamos grandes pipas, estamos envueltos en amplios clotes y ahora preferimos el alcohol de los blancos: buenas cosas. Pero para obtenerlas necesitamos tolerar el continuo trato desagradable de los productores, ¿por qué?, porque sentimos ya una grave necesidad de gastar tales cosas. Ya estamos viciados.

»Y a medida que los años vayan sucediéndose, esta misma «civilización» nos presentará muchas cosas que nos harán olvidar hasta de nuestro viejo forjador, como ha ocurrido en otras partes de este mismo mundo. Aparecerá la moneda, el pequeño disco de hierro que ellos dan valor; dominará vuestras voluntades; habréis de estar sirviendo a hombres cual mujeres. Tenéis el ejemplo con los senegaleses. ¿Es esta la vida que queréis dejar a vuestros hijos? ¡No! Dejad que los futuros hombres crezcan como las especies que la selva guarda, sin tabaco ni vestidos y aprendan a emplear la sal silvestre, saltar con los monos y luchar con los búfalos; así han crecido y vivido nuestros antepasados.

»Hermanos: consideren esta última advertencia: nuestra educación, que los blancos llaman salvajismo, obedece a nuestra naturaleza. No podemos trocar nuestras costumbres, ni podemos renunciarlas tampoco, por la sencilla razón de que todo intento de borrar nuestro origen, redundará en perjuicio de la raza (1953, pp. 26-27).

Además de compendiarse en la historia muchos datos geográficos —relativos a la costa y a los ríos— y etnográficos —referidos a las costumbres funerarias, a la invocación de espíritus antes de la cacería, a los «baleles», a los sacrificios, etc.—, se extrae de lo relatado un reconocimiento de otros objetivos coloniales. En esta línea se expone que es necesario alcanzar la civilización, aunque para ello haya que renunciar a la religión vernácula e, incluso, a la propia tierra que se habita, que es cedida finalmente al pastor protestante para que este asiente en ella su misión. Se acepta, pues, la superioridad del poder occidental. Sin embargo, la novela no desaprovecha la oportunidad de representar a los españoles como una seria amenaza, ya que solo buscan el lucro y la explotación de la región, sin importarles los derechos de los nativos y su posible exterminio. De tal modo, el lugar de la enunciación se realiza desde la perspectiva del colonizado que, aun habiendo interiorizado su propia inferioridad, no se asimila al blanco ni a sus defectos. En cuanto a la formación estratégica predominante en la novela, se puede decir que asume la ideología colonial propia de representaciones estereotipadas pero que, a su vez, y en un grado muy sutil, inicia una confrontación hacia esta. La explicación de ello es que en esta narración no se da la misma identificación entre colonizador y colonizado que en *Una lanza para el boabí*. En suma, aunque contribuye a reafirmar el sistema colonial aceptando las reglas foráneas, no deja de conciliar la tradición con la modernidad, pues con su relato de las costumbres autóctonas cumple, a su vez, la función de perpetuar la cultura colectiva tradicional.

4.5. Dimensión psicológica del autor colonial respecto a la tradición literaria metropolitana. La marca racial del escritor y del lector implícito

Ya se ha puesto de manifiesto con anterioridad la existencia de un conjunto de estudiosos y autores españoles asentados en la colonia. Su presencia, como no podía ser de otro modo, afecta notablemente al desarrollo inicial de la literatura guineoecuatorial que hasta entonces contaba exclusivamente con una tradición oral. Es lógico pensar que, dejando a un lado la imposición del discurso de autoridad colonial —asumida en diferentes grados, tal como se ha referido—, los primeros escritores nativos se hayan visto influenciados por los escritores metropolitanos. En este mismo sentido resulta muy interesante revisar hasta qué punto la tradición literaria hispánica y occidental es conocida por las emergentes plumas guineoecuatorialas, y en qué grado esas lecturas extranjeras se traslucen en sus creaciones literarias.

La enseñanza en las escuelas de la historia y la cultura españolas en detrimento de la ecuatoguineana antes de la independencia, provoca que los autores nativos conozcan obras literarias metropolitanas de indudable calidad. Por ello no extraña que cuando hablan de las huellas de la tradición occidental en su propia creación citen a Bécquer, Balzac o Delafosse en el caso de Leoncio Evita, o a Juan Ramón Jiménez, Miguel Hernández y Camilo José Cela en el caso de Ensema Nsang. Asimismo, en referencia específica a los primeros escritores, se encuentran declaraciones como las de Antimo Esono Ndongo que inciden en como algunos en determinadas ocasiones pretenden incluso copiar literalmente lo que han leído en textos españoles: «Me acuerdo de un famoso poema del escritor español Luis de Góngora dedicado a un río, a Córdoba o algo así, y leí un poema de un escritor guineano del período de entonces, dedicado al río Ekuku dice: “*oh río...*” o sea, una imitación clara del poema de Góngora» (en N’gom Faye, 1996, p. 130).

En el citado contexto, tal como se puede deducir de lo dicho en el anterior epígrafe, los autores guineoecuatorialos se debaten entre un lugar de la enunciación construido desde la perspectiva del colonizador y desde la del colonizado, siendo la última la que más atrae a esta investigación. Conviene precisar, pues, que la reflexión ha de centrarse en el modo en que los nativos se apropian de la cultura española y occidental. Dicho mecanismo, que

genera elementos novedosos y específicos propios de la colonia, ha sido entendido en gran parte de las ocasiones como un error de comprensión por parte del colonizado, justificado por considerar su capacidad intelectual como inferior. Baste recordar en este punto la afirmación de González Echegaray en el prólogo a la novela de Leoncio Evita, que expone que existen errores de estilo sintáctico y de vocabulario mal aplicado. Se considera que los negroafricanos no utilizan el español y la estética literaria igual que lo hacen los creadores de la metrópoli, a causa de su incapacidad. Desde las interpretaciones llevadas a cabo por la ideología imperial no se plantea nunca la posibilidad de que las diferencias se puedan deber a una cultura con características propias en la que no se anula por completo la tradición, la historia y el sistema de pensamiento autóctono y preexistente a la colonización.

En cuanto a la marca racial del lector implícito se ha de decir que influye totalmente en la constitución de las obras iniciales de la literatura guineoecuatoriana. Esto es así porque los primeros escritores, definidos como ingenuos y no totalmente diestros en el uso del idioma extranjero, saben que sus obras están dirigidas a justificar la misión civilizadora por parte de la potencia española. Por esa razón la metrópoli permite su publicación, preocupándose de que en la confrontación presentada en las citadas obras entre la cultura vernácula y la impuesta triunfe claramente esta última. El poder colonial se olvida, no obstante, de que su obsesión por la temática etnográfica, da lugar a que muchos autores negroafricanos incorporen ideas propias en sus textos que logran poco a poco burlar la censura. Asimismo, el interés de la autoridad religiosa española de perpetuar por escrito las tradiciones autóctonas también coincide con el objetivo que tienen los guineoecuatorianos de mantener vivas las tradiciones nativas en el tiempo.

El lenguaje simple y proverbial utilizado por los primeros escritores africanos, junto a su estilo ingenuo, son dos de los elementos que, unidos al gusto por lo exótico, hacen que el público europeo se interese por esa literatura emergente. Los rasgos mencionados contribuyen a reafirmar en el lector occidental la imagen de primitivismo asociada al continente africano y a sus habitantes. En esta línea —además de las constantes referencias y concesiones que al receptor occidental se hace en *Una lanza por el boabí*—, Leoncio Evita, que sitúa su novela en una época precolonial en el territorio del Muni, es consciente de que esta se destina a un público español. Por tal motivo expone en notas al pie de página la explicación de vocablos y cos-

tumbres locales. Se entiende entonces la aseveración de Salvo (2004, p. 66) cuando especifica en su tesis que el texto de Evita «está escrito para el colonizador y el autor concede a ese lector hipotético y ajeno el derecho a su ignorancia sobre el mundo acerca del cual está leyendo, se acepta por parte del texto que el mundo del relato, el contexto de la narración, es un mundo exótico y alienado». Así pues, las veinte notas al pie de página son un inequívoco síntoma de que el lugar de la enunciación en el que se posiciona la literatura guineoecuatorialiana mantiene estrechos vínculos no solo con el discurso de autoridad de la época sino también con la marca racial del lector implícito al que van dirigidas sus obras.

5. LA RESISTENCIA CULTURAL: ANÁLISIS DEL DISCURSO POSTCOLONIAL Y NEONACIONAL

La literatura postcolonial y neonacional guineoecuatorial ofrece muestras de una creación caracterizada por la resistencia textual al discurso colonial y al neocolonial y, por lo tanto, por una política específica de representación del mundo y del modo de percibirse.¹¹⁶ Esto se logra en un principio a través de los intentos de constitución de una literatura nacional divergente de la ideología colonizadora, tal como postula Fanon,¹¹⁷ y mediante la utilización de la lengua, estilos y géneros occidentales, es decir, empleando, como defiende Bhabha, los propios instrumentos estéticos del dominador para desplazar así su autoridad hasta entonces impuesta.

La obra de Said de 1993, *Culture and Imperialism*, que expone cómo leer las novelas en relación con el imperio, centra la atención en las narraciones «por entender que contienen lo que los exploradores, viajeros y no-

116 En relación con la problemática de la resistencia destacan las reflexiones de estudiosos diversos, como Aimé Césaire y Amílcar Cabral, además de los que se citan a lo largo del epígrafe.

117 Establece Gnisci (2001, pp. 402-403) cómo en *Los condenados de la tierra* (1961), «Fanon ofrece un análisis completo de la relación entre colonizador y colonizado, llegando a sostener que en un régimen colonial no es posible tener una personalidad psíquicamente sana. Sus afirmaciones se basan en su experiencia directa en Argel durante la lucha por la independencia y son particularmente conocidas por la vehemencia con que sostiene la imposibilidad de una colaboración entre colonos y colonizados, en fuerte contraste con lo propuesto por Senghor, y en cambio invitan a todos los pueblos sometidos a que afirmen a toda costa su propia independencia, porque los ciudadanos de un Estado que haya sido colonizado podrán reencontrar su propia identidad, personal y colectiva, solo una vez que hayan sido liberados de la ocupación militar de la potencia extranjera».

velistas tienen que decir sobre el mundo y sobre sus regiones más apartadas, y por estimarlas el instrumento más adecuado para que los colonizados afirmen su identidad y su historia» (Vega, 2003, p. 125). Comparto con Said esa idea, pero con la convicción de que debería ampliarse el espectro de la narrativa al de la literatura en su conjunto, pues esta puede convertirse en un vehículo de reafirmación de la identidad previamente alienada por el discurso colonial. Sin embargo —antes de indagar en los diferentes géneros, temas y tipos literarios vinculados con el nacionalismo identitario, y de valorar la posible existencia de una relectura y reescritura de la tradición occidental, o de la de espacios de en medio—, conviene realizar una serie de precisiones relacionadas con los cimientos del proceso de creación de una nueva identidad nacional, con la intención de atender después a aspectos tan relevantes como el origen de los escritores; la cuestión de la lengua literaria; la función social de la creación estética postcolonial; y la resistencia al orden impuesto por el colonizador a través del conflicto entre tradición y modernidad, la literatura oral, la literatura desde el exilio y la voz de la mujer.

5.1. La creación de una nueva identidad: de la negritud y la africanidad al neocolonialismo

En términos generales la creación de una nueva identidad se ha asociado al sentimiento nacional. En el caso concreto de la literatura postcolonial y neonacional guineoecuatorial se produce la situación paradójica de que la resistencia cultural intenta realizarse a través de conceptos propios de occidente como el de nación¹¹⁸ y el de autodeterminación nacional. Y no cabe duda de que el nacionalismo es un discurso derivado del pensamiento

118 Acerca de la idea de nación, arguye McLeod (2000, pp. 74-75) los siguientes presupuestos recordando las teorías de Benedict Anderson: «— Nations are imagined communities. — Nations gather together many individuals who come to imagine their simultaneity with others. This unified collective is the nation's "people". — Nations depend upon the invention and performance of histories, traditions and symbols which sustain the people's specific identity continuous between past and present. — Nations evoke feelings of belonging, home and community for the people. — Nations stimulate the people's sense that they are the rightful owners of a specific land. — Nations standardise a unitary language accessible to all the people. — Nations are often narrated through forms of representation which promote the unities of time and space. — Nations place borders that separate the people "within" from different peoples outside».

europeo y del proceso de colonización. Estudiosos, como Chatterjee, adoptando una postura próxima a las teorías de Spivak, así lo argumentan cuando hacen referencia al nacionalismo anticolonial que parece perpetuar los presupuestos occidentales.

Pero, incluso ignorando esta paradoja, las representaciones nacionalistas también son consideradas como negativas por otras razones. Sobresalen las ideas de Bhabha que, en *Location of Culture*, caracteriza al discurso nacionalista como frágil, contradictorio y no integrador, pues sus construcciones no logran alcanzar la unidad que pretenden prometer. Señala, asimismo, que hay demasiadas similitudes entre el discurso colonial y el nacionalista, pues este último también ansía garantizar su propia autoridad. Bhabha asocia con la idea de ambivalencia a las representaciones nacionalistas que generan dos objetivos incompatibles a su modo de ver. Por una parte, se quiere establecer un concepto de nación basado en su origen como una esencia ancestral, y, por otra, ese mismo concepto es socialmente manufacturado a través de la selección de símbolos e iconos que a veces son arbitrarios. Todo ello lleva a Bhabha a la conclusión de que la unidad no se alcanza porque ha de tenerse en cuenta la realidad de un población con todas sus diferencias y su pluralidad integradora.

Con anterioridad a estas últimas teorías, ya Fanon¹¹⁹ se había ocupado de reflexionar acerca del modo en que se puede —y, según él, se debe— construir la conciencia nacional a través de las representaciones literarias.¹²⁰ Esta labor es responsabilidad de los intelectuales y de los escritores autóctonos. En «On National Culture» (1967) expone que estos han de imaginar la nación y de participar en la resistencia al colonialismo. Lo curioso es que Fanon se opone al medio de reivindicación de identidad nacional que se va a desarrollar en un proceso que conduce desde los presupuestos de la negritud a la idea de africanidad. Su posición es totalmente contraria a la imagen de una África ancestral y a las ideas pan-nacionales de la negritud. Critica la actuación de los nativos intelectuales pertenecientes a la clase media indígena en su intento de gobernar los países descolonizados de manera errónea. Esto

119 Véanse en relación con las tesis de Fanon el estudio de Gordon, Sharpley-Whiting y White (1996).

120 Acerca de los vínculos de las representaciones literarias con los nacionalismos postcoloniales reflexionan Achebe (1965); Ahmad (1992); Anderson (1983); Bhabha (1990 y 1994); Boehmer (1995); Chatterjee (1986); y Hutchinson y Smith (1994); entre otros.

es, reproduciendo el sistema de administración y de explotación colonial con el único afán de lucrarse, permitiendo además a los antiguos amos beneficiarse, a su vez, de los recursos naturales del continente. Es lo que se conoce como neocolonialismo, ya que según estudiosos, como Mukherjee entre otros, los países que antes dependían de una metrópoli ahora vuelven a ser colonizados y no solo desde el punto de vista político y socioeconómico, sino también desde el intelectual mediante el desarrollo de las teorías occidentales postcoloniales. Otros nombres destacados en la denuncia del neocolonialismo son Aijaz Ahmad,¹²¹ que establece que no se debería hablar de postcolonialismo sino de la impronta negativa de un capitalismo de la modernidad, y Arif Dirlik,¹²² que explicita la vinculación del discurso teórico postcolonial con el capitalismo global y el neocolonialismo.

El problema según Fanon es que ese pasado nacional, que se añora con nostalgia como instrumento de resistencia cultural, parte de la distribución territorial arbitraria realizada por las antiguas potencias colonizadoras, sin tener en cuenta la realidad étnica, lingüística, religiosa, cultural, etc., del continente. Reseña, por ello, que el objetivo de la negritud de ensalzar una cultura pan-africana es equívoco, pues no atiende a la diversidad existente entre los africanos establecidos en una gran variedad divergente de territorios. Y, por la misma razón, ese pasado nacional recuperado no puede ser la base sobre la que se asiente una futura cultura. Concluye que es preciso luchar contra la aniquilación de la historia de cada espacio colonizado desde su propia realidad y no con el objetivo de reconstruir una cultura pan-africana. Es innegable que los presupuestos neocolonialistas y la herencia occidental,¹²³

121 Con su ensayo «The Politics of Literary Postcoloniality».

122 Con su trabajo «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism».

123 Bolekia Boleká (2001a, p. 92) lo constata con las siguientes declaraciones: «La ilusión inicialmente manifestada por los africanos en cuanto a la recuperación de sus libertades e independencias, pronto se vio truncada y se convirtió en una sensación de impotencia e inutilidad debido, precisamente, a la manipulación integral de las poblaciones colonizadas por parte de los aparatos ideológicos de las potencias tutelares de uno u otro bloque. Los nuevos Estados “independientes” se convirtieron en Estados-policía, y sus dirigentes fomentaron los conflictos y la violencia solo para desviar la atención de las poblaciones y evitar que estas exigieran mayores cotas de justicia, desarrollo y libertad, al igual que el derecho a la seguridad, a la sanidad, a la educación, a una vivienda, etc., o el inalienable derecho a la vida. Para acelerar más todavía la desintegración de las etnias, los futuros poderes traspasados imitaron a los colonizadores y decapitaron clanes, linajes, etnias y sociedades».

prolongada mucho tiempo después de la descolonización, han dado lugar a una desorientación sobre cómo alcanzar de manera satisfactoria la creación de una nueva identidad sin obviar la realidad de las naciones pluriétnicas. No cabe duda de que en el continente africano es complicado, tras la descolonización, recuperar los derechos de todas las etnias existentes en cada Estado centralizado y unitarista, es decir, basado en el modelo occidental y alejado del espacio plural propio del África precolonial:

En cuanto a las etnias, al dificultarse el pluralismo y la tendencia al equilibrio de los sistemas políticos africanos, se altera el estatus de aquellas, lo mismo que los intercambios interétnicos, las conexiones e interinfluencias, e incluso, a veces, su modalidad identitaria. El colonialismo, con su régimen rígido y «unitario» y las necesidades de control político-económico, manipula —como el estado hace en Europa—, la realidad étnica, tratando de absolutizarla negativamente a la europea, y esta es una de las peores herencias del colonialismo [...]

Cuando los europeos se reparten África ignoran cuando les conviene las fronteras preexistentes. La tendencia es, una vez trazadas las nuevas fronteras artificiales, «unificar» a las entidades políticas que encuentran en los territorios ocupados en nuevos conjuntos, adecuados a sus intereses económico-políticos, con lo que se remodela obviamente el mapa político en profundidad y más parcialmente el étnico (Caranci, 2001, p. 41).

La penetración colonial y el hecho de que los europeos propiciaran la división entre las etnias concediéndoles más poder a unas sobre otras, conduce a que muchas manifiesten su resistencia ante el colonizador. Las fronteras artificiales creadas por los países metropolitanos conllevan que convivan dentro de un mismo territorio varios grupos culturales cuya convivencia es complicada.¹²⁴ Aun así, muchos teóricos opinan que todos los africanos se han de unir en un sentimiento contra los «otros». Pero si Fanon denuncia la idea del Pan-Africanismo¹²⁵ es porque perpetúa uno de los estereotipos que Occidente adjudica al otro en sus representaciones, pues el colonizador designa a los diferentes nativos como «negros salvajes» sin hacer distinción alguna entre ellos y sus respectivas culturas. De tal modo ve en la negritud a un movimiento que «opone —cultural y literariamente— Europa a África como totalidades y unidades y como anverso y reverso de ac-

124 Sirva como ejemplo del ámbito de Guinea Ecuatorial la convivencia de bubis y continentales.

125 Concepto generado por la asociación de lo africano y lo negro, y puesto de manifiesto en el ámbito de la política por el ganés Nkrumah.

titudes vitales y de estilos (esto es, como lo viejo a lo nuevo, la razón a la poesía, la lógica opresiva a la naturaleza desbordada, el escepticismo a la ingenuidad, la ceremonia a la libertad y la exuberancia, etc.)» (Vega, 2003, p. 61). En cierto modo Fanon pone de relieve la realidad del continente africano, pues al ser controladas por Occidente las nuevas independencias se potencia en ellas la corrupción, el despotismo, la discriminación, etc.,¹²⁶ logrando anular nuevamente la posibilidad de constitución de una identidad africana basada en el diálogo interétnico e intercultural. Así lo explica Bolekia Boleká:

El poderoso aparato colonial (con más fuerza psicológica que militar), defendido a ultranza por los mismos dirigentes africanos, está debilitando la dimensión étnica de las poblaciones africanas, desde el momento en que unos y otros, al pertenecer a un mismo Estado colonial, y aun sabiendo que forman parte de un mismo grupo social, se convierten en guardianes mentales (y físicos) de las fronteras geográficas y culturales fijadas por el poder colonial [...]

En los Estados africanos fabricados por la colonización, y configurados por un gran número de etnias en cada uno de ellos, el sistema democrático, tal como se entiende en Occidente (un hombre un voto), no funciona, debido a la fuerte y arraigada mentalidad clánica, étnica o familiar de muchos africanos que detentan el poder. Recordemos que solo una minoría de africanos (el 5 % más o menos) posee formación en la lengua oficial del ex colonizador, controla el poder y los recursos del África no melánida o negra y condena a la gran mayoría a una miseria sin precedentes, sobre todo después de haber creado en las poblaciones nuevos hábitos que nada tienen que ver con sus respectivas realidades socioculturales (2001a, pp. 89, 97).

Todo ese proceso experimentado por África en su conjunto es vivido en Guinea Ecuatorial con características propias. Al finalizar la dictadura de Macías Nguema, el gobierno de Teodoro Obiang Nguema provoca una ilusión en los intelectuales que no se corresponde con lo posteriormente acontecido. El nuevo poder adopta la lengua española como oficial y parece interesarse por la cultura. Pero persiste la ausencia de libertad total y la herencia del sistema de administración colonial española deja al país maltrecho a causa no solo de la política dictatorial y represiva, sino también de una

126 En general, tal como reseña Armando Gnisci (2001, p. 405): «[...] el antiguo mundo colonial que tras las luchas por la independencia ha pasado a ser Tercer Mundo, se da cuenta de que la independencia política no es suficiente para recrear las condiciones de vida anteriores a la colonización. En cambio, es importante que ambos sujetos involucrados en la colonización emprendan un largo proceso de descolonización que tiene aspectos fundamentalmente económicos —porque aunque los colonizadores se alejan de las colonias, las dejan económicamente dependientes— y también políticos y culturales».

economía monoprodutora y una escasez notoria de infraestructuras. Con la independencia los guineoecuatorianos sufren un conflicto en relación a su identidad, pues ven que no son reconocidos como ciudadanos de la cultura hispana. La confusión inicial conduce al territorio a constantes luchas entre las diferentes etnias de la zona, así como con los colonos europeos y otras naciones africanas. Por estos motivos el proceso de recuperación de la identidad personal y colectiva tras la descolonización resulta especialmente conflictivo.

El contexto en el que se desarrollan los intentos de construir la identidad del sujeto postcolonial guineoecuatoriano comparte algunos rasgos y diverge en otros frente al resto de experiencias de descolonización. Experimenta el hibridismo en un grado de interiorización diferente al de otros territorios a consecuencia de la prohibición de la cultura colonial española en cuanto al mestizaje, la creolización y la criollización. Coincide con otros países africanos en cuanto a la situación de silencios y de marginalidad derivada de la confrontación entre grupos dominantes y subalternos. Así como en el objetivo de los intelectuales de rescatar la tradición autóctona para constituir la propia subjetividad sin influjos occidentales, luchando por demostrar su capacidad para producir arte. Han de conformar una nueva identidad, puesto que se les ha desprovisto de la que suponían como suya. Se pretende así crear un puente de continuidad cultural entre la tradición oral precolonial y la literatura postcolonial. Se busca una alternativa tanto creativa como crítica al discurso metropolitano. Y, aunque el movimiento de la negritud no se vivió en la ex colonia española con la misma intensidad que en otros países europeos, los guineoecuatorianos se muestran unidos a las restantes literaturas africanas en diversos aspectos. Entre ellos, en su preocupación social por mantener la historia y la cultura colectiva a lo largo del tiempo. Esto afecta en diverso modo a dos de los elementos fundamentales: la religión y la lengua. Por una parte, genera una dialéctica entre la cultura cristiana y la cosmogonía vernacular. Y, por otra, no se abandona la lengua de la metrópoli como instrumento válido para la creación literaria, ni siquiera en aquella que pretende llevar a cabo una subversión frente al discurso colonial.

En realidad, el ensalzamiento que se realiza de la tradición autóctona precolonial hace que Guinea Ecuatorial coincida en muchos de sus intereses con otros territorios africanos, entre ellos, lógicamente, con las nuevas naciones subsaharianas poseedoras de similares situaciones existenciales y de

una mayoría racial negra.¹²⁷ Pero este hecho no da lugar a que los intelectuales de Guinea Ecuatorial, en su búsqueda de una identidad inclusiva, rechacen por completo su relación con la hispanidad. Son muy significativas a este respecto las afirmaciones recogidas por N'gom Faye:

La Hispanidad es un sentimiento; diría más, es una filosofía, una vía de futuro, un quehacer común a todos los hispanohablantes. Es una herencia inagotable a la que siempre habremos de recurrir cuando nos falta el aliento espiritual para seguir hacia delante, a pesar de los avatares de esta vida. Y si consideramos que el mundo en que vivimos hoy tiene una necesidad vital de integrarse en grandes unidades políticas, económicas y culturales, porque la unión hace la fuerza, nosotros, los guineanos y el resto del mundo de la Hispanidad, comprenderemos por qué hemos de recurrir a la Hispanidad en busca de valores que nos lleven a una acción común, a fin de conseguir realizaciones prácticas y esperanzadoras para un mundo futuro mejor planificado y organizado (*África 2000*: 39-40).

Along the same lines, Guinean journalist, historian, and author Donato Ndong-Bidyogo (1986), observes:

La Hispanidad de ahora mismo no es una propuesta de vuelta a las brumas de nuestra niñez, tiempo en que fuimos los apéndices de aquel «imperio» otoñal de selvas tropicales y montañas nevadas. La Hispanidad de ahora mismo es un engranaje a través del cual los países y pueblos de esta estirpe común potenciaremos nuestros valores específicos en el mundo, nos ayudaremos mutuamente a salir de las dificultades particulares y nos sabremos siempre unidos a través de la lengua, de la cultura y de ciertos valores humanísticos, sin que ninguno pueda sentirse desamparado por orfandad (*África 2000*: 3).

[...] En Guinea Ecuatorial conviven fundamentalmente dos culturas: una de entronque bantu y otra enraizada en la hispanidad. El humanismo guineano se nutre del ensamblamiento de estas dos culturas; en ellas su fuerza y su futuro esperanzador. Los valores hispánicos y africanos confluyen para formar el nuevo hombre guineano (*África 2000*: 39) (2000a, pp. 1-2).

Teniendo en cuenta los mencionados presupuestos, en los próximos epígrafes se ha de incidir en cómo y con qué mecanismos se redefine la identidad guineoecuatorial —bien sea mediante la subversión y resistencia anticolonial y antineocolonial, bien a través de la apropiación de la lengua del colonizador o de sus géneros preferidos, etc.—. Pero siempre sin olvidar el hecho de que la literatura de este país es la suma de las dos culturas citadas: «la cultura heredada, de la que hay que extraer la savia, el

127 En esa línea Igor Cusack (2004, p. 173) incide en cómo la élite gobernante guineana pretendió vincular a todos los pueblos bantúes del país a un origen común en *la Tierra Santa*, estableciendo el mito de la unidad bantú en un intento de reafirmar una definida identidad nacional.

alma, y la cultura adquirida, que es el continente que nos transporta a la universalidad, hacia el progreso, dado que todo lo que no avanza retrocede» (Ndongo-Bidyogo, 1984, p. 42).

5.2. El origen de los escritores. La voz y la notación geográfica

Tal como se argumentó en el capítulo anterior, existen una serie de escritores asentados en el país que podrían ser considerados como guineanos, debido a su emigración desde España y al hecho de que escriben sobre temas africanos o relacionados con la colonización del territorio. Sin embargo, la perspectiva colonial que utilizan revela claramente su no identificación con la africanidad. No interesan, por lo tanto en esta investigación, autores como Carlos Fleitas, Vicente Granados, Carlos González Echegaray, Íñigo de Aranzadi, José María Vilá, etc. Los verdaderamente relevantes son los escritores que optan por la africanidad, entendiéndose a sí mismos como pertenecientes a ese mundo. Estos podrían dejarse influir por la idea de nación africana propugnada por los movimientos independentistas y panafricanistas. Pero no se ha de cometer el error de olvidar la diversidad étnica de Guinea Ecuatorial.

Revisando la historia de la acción colonial en el país queda claro que la etnia que más facilidades encontraría a la hora de rescatar su pasado precolonial es la fang, debido a que sufre menos devastación que, por ejemplo, la bubu. Sin embargo, aunque en las manifestaciones literarias iniciales se percibe un mayor apego a la tribu, a medida que avanza el tiempo destaca un concepto más global de africanidad. Como muestra del primer caso se puede reseñar la novela *Cuando los combes luchaban*, en la que los personajes nativos se identifican por su tribalidad frente a la raza blanca y nunca hablan del concepto de una África unitaria, sino de los territorios y poblados que habitan. El segundo caso se da lógicamente en autores postcoloniales, los que publican sus obras con posterioridad a Evita y a Jones Mathama, pues hasta el año 1957 no empiezan a desarrollarse los movimientos panafricanistas.

Estos escritores conscientes de la africanidad participan en cierto modo con su literatura de resistencia de lo que Said denominó como *reinscripción*, una forma de contraescritura que trata de recuperar, a través de la ima-

ginación literaria, la geografía arrebatada por la acción colonial. Así sucede, por ejemplo, en la novela de Balboa Boneke *El reencuentro. El retorno del exiliado*, pues cuando el protagonista habla de Malabo especifica que antes era Santa Isabel y antes todavía Ripotó. O en *Los poderes de la tempestad* de Ndongo-Bidyogo, con diferentes pasajes en los que se denuncia la obsesión por la reinscripción y sus implicaciones políticas y culturales: «[...] es cierto que desde que salí del país se ha construido mucho en Santa Isabel (Malabo, Malabo, Malabo: apréndetelo de memoria para no tener problemas, no te vayan a acusar de colonialista por no adaptarte a la nueva toponimia...)» (1997, p. 67); «—Lástima. Ángeles y Rut no podrán conocer Punta Fernanda. / —Punta de la Unidad Africana. No lo olvides» (1997, p. 72); «[...] y cuando el contorno de la Isla de Fernando Poo, ahora Macías Nguema Biyogo» (1997, p. 317). Así, se advierte que la «búsqueda de autenticidad, de un origen nacional [diverso y más adecuado] al que proporciona la historia colonial, de un nuevo panteón de héroes y (ocasionalmente) de heroínas, mitos y religiones, es posible por un sentimiento de re-apropiación de la tierra por su pueblo» (Vega, 2003, p. 151). Una reapropiación que se lleva a cabo gracias a sus peculiares representaciones literarias.

Es fundamental entender el simbolismo que puede desplegar en las obras la inscripción geográfica. Pero no es menos significativa la relación de las voces de los escritores con la notación geográfica. Es decir, el modo en que conciben su origen, vinculándolo al entorno espacial y en ocasiones tribal al que pertenecen,¹²⁸ y cómo esto afecta a sus creaciones literarias.

Leoncio Evita ya definía su identidad por su pertenencia a la etnia ndowe: «Nací en Udubandyolo (Bata), provincia de Litoral de Guinea Ecuatorial, el 8 de agosto de 1929. Mi nombre patronímico es OKO-a-NDONGO. Soy del clan “Bonga-Péndé” de la tribu kómbe que, según la tradición, salvó al grupo étnico Ndowé en el vado del río Lokondyé (Ibóngo-dya-Rómbé-na-Mádobó)» (N’gom Faye, 1996, p. 31). Por ello no extraña que su novela se centre en el territorio del Muni y en una tribu del citado grupo cultural. Los escritores postcoloniales participan en mayor o

128 Por ejemplo, Jerónimo Rope Bomabá se define a sí mismo especificando los siguientes datos: «Nací en la ciudad de Malabo, provincia de Bioko Norte, el dos de agosto de 1953. Hijo de padres bubis naturales de esta parte insular de Guinea Ecuatorial» (N’gom Faye, 1996, p. 141).

menor grado de la idea de africanidad y de unidad además de la de etnicidad. Por ejemplo, Juan Balboa Boneke conjuga en la definición de su propia identidad todos los polos posibles. Se designa como bubi, como guineoecuadoriano y como africano. Esa amplitud en su perspectiva está unida a su objetivo de crear una narrativa de carácter sociopolítico, concretamente de reivindicación de una convivencia nacional.

La condición de pertenecientes a la etnia fang de otros autores, como Donato Ndong-Bidyogo o María Nsué, la etnia más confrontacional ante el poder colonial, potencia que sus obras son las que se ocupan de mostrar el conflicto entre la tradición vernácula y la modernidad occidental. También ellos combinan el sentimiento de etnicidad con el de africanidad. Ndong-Bidyogo es consciente de ello, tal como demuestra su interrelación con otras literaturas negroafricanas:

Aunque no me gusta hablar de mí mismo, pues prefiero que sean otros quienes lo hagan, si lo consideran oportuno. Ya que se me ha preguntado, diré que soy un escritor y periodista guineano profundamente preocupado por mi país y por mis paisanos desde que tengo uso de razón civil, aproximadamente a los 15 años, cuando descubrí que un negro era capaz de escribir. Eso ocurrió en el colegio, en España, leyendo *Un mundo se aleja* (Things Fall Apart) de Chinua Achebe, que fue mi primer contacto con la literatura negra en general y africana en particular. Desde entonces estoy ocupado en tratar de saber qué es el guineano, por qué es así y no de otra manera, cuáles son nuestras circunstancias específicas, por qué nuestra vida es como es. En definitiva, desde entonces buceo en la historia, en la sicología, en la cultura de los guineanos, que es como decir en mi propio subconsciente, para tratar de explicar y de encontrar al hombre guineano. Por eso, desde muy joven me interesó ser escritor, para poder explicarme a mí mismo y a los demás por qué somos como somos y no de otra manera (en N'gom Faye, 1996, pp. 69-70).

Por su parte, Nsué se percibe como «cincuenta por ciento puramente africana en el modo de ver las cosas y actuar, y otro cincuenta por ciento española» (en N'gom Faye, 1996, p. 113), y en relación con su individualidad de madre y viuda. A pesar de ello, su obra se inscribe totalmente en la literatura guineoecuadoriana de preocupación postcolonial. Asimismo, revela sus vínculos con la tribalidad y la africanidad, tal como queda reflejado en el reconocimiento de sus raíces con la cultura bantú de la costa occidental africana: «[...] como bantú admiro personalmente la gran riqueza de este género, pero prefiero ser personal a la hora de trabajar, lo que no significa que no me identifique o desee identificarme con mi pueblo» (en N'gom Faye, 1996, p. 115).

El origen de los escritores y la notación geográfica constituyen uno de los elementos fundamentales a la hora de construir la literatura guineoecuatorial, pues ponen de relieve la realidad enriquecedora de la diversidad del país. En palabras de Ndong-Bidyogo:

[...] podemos hablar, sin temor, de una verdadera literatura guineana, puesto que del análisis de la obra de los diferentes autores se desprenden tales rasgos comunes, embriones de una cultura nacional, en cuya germinación han confluído a partes iguales diríamos, una raza, una cultura, una lengua vehicular, unas vibraciones colectivas, un espacio geográfico vital, una situación histórica y unas formas económicas comunes. Lo particular, lo que produce el «estilo propio» de cada autor, débese a la etnia de procedencia, a la educación recibida en un ambiente familiar y académico determinados, al carácter personal, a la influencia de las lecturas; en definitiva, a aquellos pequeños y grandes estímulos que han ido conformando la vida de cada cual, tornándose luego en esa suprema libertad para poetizar o narrar según le dicte a cada uno su musa (1984, p. 15).

5.3. La cuestión de la lengua literaria

Cuando los colonizadores querían justificar el proceso de alienación que llevaban a cabo sobre los africanos, utilizaban, entre otros, el argumento de que la inferioridad de estos quedaba reflejada en el hecho de que gran parte de los territorios del continente no tuvieran una lengua y una literatura escritas.¹²⁹ Así pues, uno de los instrumentos más relevantes de la alienante misión «civilizadora» europea es la lengua occidental. Por ello se pretende que los «salvajes» descubiertos logren hablarla. Este motivo aparece reflejado en muchas representaciones literarias.¹³⁰ Por tales razones la cuestión de la lengua literaria en el ámbito de los estudios postcoloniales es

129 Es preciso desmentir tal idea y constatar que en la época precolonial ya existían ciertos intentos de crear una escritura. Así lo argumenta Bolekia Boleká (2001a, p. 95): «En el plano lingüístico, muchas culturas africanas trataron de desarrollar alfabetos con los que enseñar a descodificar mensajes transmitidos mediante dichos sistemas y recoger con ellos hechos del momento o acaecidos en el tiempo. Es el caso de escrituras pictográficas (o reproducción de la palabra en bloque) como la *nsibidi* (Nigeria), la *mendé* (Sierra Leona), la *mum* o *bamún* (Camerún), etc. Esta última escritura pasó de la fase pictográfica a la ideográfica (cuando la figura reproduce una idea o una abstracción), viéndose interrumpida a raíz de las grandes turbulencias que vivió África durante tantos siglos de invasión extranjera».

130 Entre otros, la teoría postcolonial suele enfatizar los ejemplos de Robinson Crusoe y su asimilación sobre Viernes, y de Calibán en la *Tempestad*, que utiliza la lengua europea para contestar al sistema imperial.

fundamental, no en vano se constituye como uno de los rasgos de identidad colectiva: «As Benedict Anderson argues in *Imagined Communities*, a defining feature of the nation is the standardisation of one unitary language that all of its members can understand» (McLeod, 2000, p. 72). El problema es que, a veces, el mantenimiento de los idiomas occidentales como vehículos oficiales de comunicación y de transmisión de cultura en los territorios descolonizados favorece en cierto modo los elementos negativos del neocolonialismo. Una crítica esta a la que se suma la que denuncia que la teoría literaria postcolonial suele analizar el contexto de la resistencia anticolonial y de creación de la identidad nacional, estudiando solo las obras escritas en dicha lengua y olvidando la relevancia de textos redactados en las autóctonas.

África cuenta con un número ingente de lenguas. Entre las familias lingüísticas del continente destacan la afro-asiática, nigero-kordofánica, nilo-sahariana, khoisan, austronésica o malayo-polinésica, y la indoeuropea. De ahí que tras la descolonización se plantee el problema de cómo adoptar una lengua oficial sin perjudicar los derechos de todas las habladas en cada territorio estatal. En ningún momento se baraja la posibilidad de sostener una situación multilingüe en la que se mantengan los derechos de cada lengua, pues en el intento de alcanzar el sentimiento de unidad neonacional existe una obsesión, nuevamente heredada de occidente, por uniformizar el instrumento de comunicación y de escritura. Junto a la creación inevitable de lenguas criollas, está claro que la imposición de las metropolitanas —francés, inglés, italiano, portugués, español, alemán y flamenco— es uno de los rasgos más recurrentes de la expansión imperial. Incluso, cuando se retiran las potencias europeas, en los períodos de independencia sigue siendo utilizada por razones prácticas y políticas en la mayor parte de los casos, y no solo por cuestiones estilísticas:

[...] son las lenguas de los invasores o colonizadores, utilizadas oficialmente precisamente como solución (¿pseudosolución?, ¿solución con efecto perverso?) para paliar el problema del multilingüismo y favorecer la «unidad nacional», pero también porque la colonización cultural dejó las cosas así, y son muchos los que en el seno de las élites y oligarquías prefieren hablar y escribir en francés o en inglés, por clasismo, por elitismo y por razones prácticas. Es decir, estas lenguas tienen una importancia socio-política mayor que otras lenguas africanas, aunque se hablen menos que el árabe, que el swahili o que el hausa, y se supone que son lenguas (parcialmente) panafricanas, es decir, con un valor añadido para una futura unidad africana. Esto crea una ilusión peligrosa que impide ser realistas, que deforma, para la élite, la realidad: quizá no sean más del

9-10 por ciento, como mucho, en media, los hablantes del francés y del inglés en cada país.

Sin embargo, hoy, 30-40-50 años después de las descolonizaciones, la mayoría de la población de los países africanos no sabe o sabe mal, e incluso muy mal, el francés y el inglés y siguen hablando sus lenguas vernáculas o las vehiculares. Por el contrario, existen todavía muchos africanos de la élite europeizada que ignoran o hablan mal sus propias lenguas de origen o que las desprecian... Las cifras oficiales que dan porcentajes mayores suelen estar hinchadas en beneficio de la élite local y para dar satisfacción (y obtener recursos para el «fomento» del francés o del inglés) a la ex potencia colonial. El porcentaje de anglohablantes y lusohablantes es mayor que el de francófonos; el español es lengua oficial en Guinea Ecuatorial y lo habla un porcentaje alto pero decreciente de la población (Caranci, 2001, p. 50).¹³¹

En ese contexto es interesante revisar cómo dicha solución lingüística ha sido celebrada o denigrada, con el fin de advertir después la posición concreta de los intelectuales del país que nos ocupa. Y para poder reflexionar, por último, acerca de si el uso de la lengua del colonizador oculta una aceptación de la identidad impuesta por este, constituyendo una especie de traición a la tradición africana. Fanon insiste en su estudio *Peau noire* en como el hecho de asumir la lengua extranjera implica aceptar la propia cultura y el modo de pensar y de percibir el mundo que dicho medio de comunicación y expresión conlleva. Opina que se inicia así el mimetismo del blanco, facilitando la labor de alienación que este lleva a cabo. Partiendo del citado presupuesto es comprensible que una de las críticas dirigidas al movimiento de la negritud denuncie el hecho de que se centre en reivindicar la capacidad creativa del negro y que incurra en la paradoja de luchar, para ello, contra el blanco utilizando una herramienta ajena: «[...] como había dicho Sartre en el *Orphée noir*, el blanco es el mediador ausente, *l'éternel médiateur*, o, si se prefiere, el que está presente cuando no está presente, porque, aun al marcharse, ha dejado su huella, su lengua y sus instrumentos simbólicos» (Vega, 2003, p. 154).

Tras el movimiento de la negritud comienzan a intensificarse las reflexiones críticas sobre las consecuencias de la elección de la lengua oficial en los territorios postcoloniales. Se analizan aspectos relativos a las consecuencias literarias de la convivencia lingüística colonial, de la hibridación

131 Según el mismo autor, todavía se habla algo de italiano en Libia, Eritrea y Somalia, algo de flamenco en Congo-Kinshasa, y unos restos de alemán en la ex África Oriental Alemana y en el Togo y Camerún ex alemanes (2001, p. 50).

o del uso de la lengua metropolitana o indígena en situaciones de diglosia, poliglosia o creolización.¹³² Pero, previamente, el debate inicial¹³³ gira en torno a discernir la validez o la inoperancia del hecho de adoptar la lengua europea en las literaturas neonacionales. Las posturas en este punto son muy variadas.¹³⁴ La posición más radical es la que pretende ignorar la literatura escrita en idiomas occidentales, arguyendo como razón que estos están asociados a la ideología europea y no pueden, por lo tanto, generar un discurso africano. De tal modo se excluye del ámbito de la africanidad cualquier texto no escrito en lengua vernácula. El autor keniano Ngugi wa Thiong'o así lo considera. Y denuncia, además, los condicionamientos sociales implicados en la elección del idioma literario. Argumenta que los nativos que escriben su obra en lenguas metropolitanas se corresponden con la burguesía nacionalista, es decir, con la clase social que se ocupó de liderar los países africanos tras la descolonización. Se deduce, pues, que ha de tenerse en cuenta la diversidad lingüística de las diferentes clases sociales de estas nuevas naciones.

Frente a lo dicho, otro grupo de escritores africanos no advierte que haya algún problema en utilizar la lengua imperial, pues no comparte la idea de que ello afecte a su identidad o a su capacidad estética. Y en una situación intermedia y más moderada, destacan los que defienden que estos

132 Señala Vega (2003, pp. 158-159) que «no todas las situaciones coloniales y post-coloniales son comparables en este punto. Las sociedades que contaban con una tradición literaria anterior a la conquista imperial y a la imposición de una lengua europea como vehículo de la administración, la cultura o la enseñanza superior parten de un estado muy distinto, en el momento de la independencia, de las que no contaban con textos escritos en lenguas autóctonas o de las que contaban con una literatura escrita en una lengua imperial diversa y más antigua. En general, se ha querido distinguir a este respecto tres grupos lingüísticos diferentes en las naciones postcoloniales, el monoglósico, el diglósico y el poliglósico: la monoglosia se produciría en los asentamientos de colonos blancos; la diglosia en las sociedades bilingües en las que tal bilingüismo constituye un hecho arraigado; la poliglosia, en cambio, suele reservarse casi exclusivamente para los países del área caribeña, en la que se producen fenómenos de creolización y en la que parece solaparse una multitud de usos en lo que algunos han dado en llamar una *continuo lingüístico*. Ahora bien, esta triple distinción, que ofrece ventajas escolares indudables, es una simplificación que escasamente podría aplicarse a la escritura literaria, en la que el peso de la tradición es tan relevante como la situación oral de partida en la sociedad del escritor».

133 Debate iniciado en 1962 en un congreso celebrado en Mukere, Kampala.

134 Véase el trabajo de Abiola Irele.

idiomas son un vehículo adecuado de la africanidad siempre y cuando se adapten para ello.¹³⁵ Un representante significativo de esta postura es el escritor nigeriano Chinua Achebe, que establece que la lengua occidental ha de enriquecerse con la transformación peculiar otorgada por los sujetos postcoloniales¹³⁶ sin que por ello pierda su carácter de idioma mundial. Como recuerda Gnisci (2001, p. 47), Achebe lo explica de la siguiente manera: «Para mí no hay opción. Me ha sido dada esta lengua, y mi intención es utilizarla [...] Mi opinión es que el inglés sabrá sostener el peso de mi experiencia africana. Sin embargo, deberá ser un nuevo inglés, en comunicación total con la casa de sus antepasados, pero transformado para poder corresponder al contexto africano». De esta forma se conseguirá difundir la nueva voz de las literaturas neonacionales africanas con un mayor éxito.

Las teorías oscilan, por lo tanto, entre la aculturación lingüística y la defensa de las lenguas nativas. La primera se produce a través de la educación que provocaba que los colonizados se reconociesen culturalmente en la lengua metropolitana, mientras que se vinculaban las lenguas nativas al barbarismo y a la necesidad. En resumen, esta cuestión lingüística quedaría sintetizada en el panorama teórico del siguiente modo:

La mención de estas posibilidades solo comparece de forma fugaz en algunas revisiones de la lengua literaria postcolonial, como las de Chantal Zabus y J. M. Moura, que, para la eurofonía en general y la francofonía en particular, han distinguido cuatro etapas de «adaptación» de la lengua metropolitana o de relación con ella. La primera es la adopción de la tradición literaria europea y la aceptación del postulado de que la lengua metropolitana puede expresar la cultura autóctona con ninguna o con mínimas modificaciones sintácticas y léxicas (esto es, el modelo que podríamos llamar «senghoriano» de lengua literaria); la segunda acude al doble proceso de explicación y contextualización de los

135 Lo interesante, tal como establece L-W. Miampika (2007, p. 2), es cómo se subvierten o se adaptan las lenguas occidentales con el fin de representar acertadamente los valores y prácticas sociales autóctonas, «ya sea el inglés, el francés, el portugués o el español a partir de las particularidades del malinké (Ahmadou Kourouma), del lingala y el kikongo (Sony Labou Tansi y Henri Lopes), el yoruba (Wole Soyinka), el kikuyu (Ngugi wa Thiongo), el pidgin inglés (Ken Saro Wiwa) o el criollo portugués (Germano de Almeida)».

136 Expone Vega (2003, p. 178) al respecto: «A la zaga de la *africanización* de las lenguas metropolitanas, de Chinua Achebe, muchos han propuesto, con mayor o menor detalle, la necesidad de una apropiación transformadora: se trata de lo que Braj Kachru llama *mezcla de códigos* (*code-mixing*); lo que W. H. New había denominado construcción de la *nueva lengua*; lo que S. N. Shridhar bautizó como *nativización*; lo que C. Zabus, con más matices, propone nombrar como *relexificación*».

referentes autóctonos, de tal manera que la cultura local —o, de seguir a Zabus, la *alteridad*— quede incorporada o inscrita verbalmente en el texto; la tercera consiste en la subversión o transformación de la lengua europea, a la que se conceden cualidades o características autóctonas (esto es, el modelo de Chinua Achebe que, salvando las distancias, es el de Sartre o el de Ashcroft); en la cuarta, por último, se produce el tratamiento de la lengua europea como lengua sospechosa, que ha de evitarse, o ha de ser, únicamente, la lengua de llegada de la traducción o la autotraducción (esto es, el modelo de Ngugi).

Ahora bien, estas cuatro fases no sirven para todas las situaciones postcoloniales [...] Por ello, esas fases, estadios o modelos de relación no han de entenderse como una progresión (desde el primero, de asimilación, al cuarto, de independencia cultural), sino como modelos posibles, de naturaleza teórica, que han de ser matizados en cada una de las situaciones de oficialidad y convivencia lingüística (Vega, 2003, pp. 173-174).

Asimismo, reseñando las teorías lingüísticas postcoloniales, conviene aclarar previamente que, en general, cuando trata este tema en el contexto de los territorios descolonizados, se alude a términos como exofonía y exografía. A pesar de la amplia discusión, Vega considera más correcto hablar de exografía y eurografía, pues la teoría postcolonial se ocupa de la escritura literaria en la lengua metropolitana, pero no de los usos orales. Es preciso, además, recordar los conceptos de apropiación, abrogación e interlenguaje. En *The Empire Writes Back* se fija la atención precisamente en los escritores postcoloniales que escriben en la lengua adoptada del centro.¹³⁷ Esta experimenta por ello los procesos de abrogación y de apropiación, es decir, el rechazo de la normativa lingüística metropolitana y, a su vez, la transformación para que pueda ser un vehículo de expresión acertado. Así se logra que la lengua utilizada, al haberse convertido en la propia de los sujetos postcoloniales, pueda expresar su verdadera identidad vernácula. Son interesantes los instrumentos empleados para apropiarse del lenguaje de la metrópoli, tales como el interlenguaje, la glosa o el préstamo, entre otros. De tal modo se producen las intersecciones con las estructuras y hábitos pro-

137 En dicho estudio, tal como resume McLeod (2000, p. 26) se atiende en concreto al ámbito de la lengua inglesa: «Ashcroft, Griffiths and Tiffin claimed that writers were creating new “englishes” (the lack of a capital “E” is deliberate) through various strategies: inserting untranslatable words into their texts; by glossing seemingly obscure terms; by refusing to follow standard English syntax and using structures derived from other languages; of incorporating many different creolised versions of English into their texts. Each of these strategies was demonstrated operating in a variety of postcolonial texts, and in each the emphasis was on the writer’s attempt to subvert and refashion standard English into various new forms of “english”, as a way of jettisoning the colonialist values which standard English housed».

pios de la lengua autóctona. *The Empire Writes Back* «asserted that postcolonial writing was always written out of “the abrogation [i. e. discontinuing] of the received English which speaks from the centre, and the act of appropriation [i. e. seizure] which brings it under the influence of a vernacule tongue, the complex of speech habits which characterise the local language”» (McLeod, 2000, p. 26).

El caso caribeño —resumido en la llamada teoría del *créole continuum*—, es el más citado en los estudios cuando se trata de reflejar el constante y numeroso solapamiento de formas dialectales diversas que puede tener lugar en un territorio descolonizado. A pesar de ello, la alternancia que allí se da entre códigos lingüísticos, siendo los propios habitantes los que pueden elegir entre diversas posibilidades de expresión, no es válida para otras situaciones coloniales y neonacionales caracterizadas por contextos diferentes.

Existe, por último, otra teoría del lenguaje literario denominada *grafonomía* por Ashcroft (1989), quien insiste en que la escritura postcolonial manifiesta la diferencia de identidad mediante la apropiación del idioma del centro. Así, el lenguaje —tal como establecían Sapir y Whorf— no refleja sino que construye la realidad y la percepción del mundo que tienen sus hablantes. Quedaría, pues, constatada de este modo la vinculación entre lengua e identidad.¹³⁸

En Guinea Ecuatorial la lengua oficial es el español desde 1982, siendo este el único caso en todo el África subsahariana. Pero no se puede obviar la realidad de la existencia de diferentes grupos étnicos con su diversidad de lenguajes, además de las manifestaciones lingüísticas criollas. En concreto se puede hablar de una mezcla de lenguas europeas y africanas en Annobón, y de la mezcla de inglés y lengua africana denominada *pichinglis* o *Pidgin English*. Sin embargo, el debate actual no tiene lugar entre la utilización del

138 Determina Vega (2003, p. 188) que la concepción de Ashcroft de literatura transcultural «se sustenta sobre varios principios. El primero y más importante es el de la interdependencia entre lengua e identidad, idea que comparten los credos nacionalistas europeos con el neonacionalismo postcolonial y que afecta también a la elección de variantes de una lengua. El hecho distintivo del texto transcultural sería, pues, a juicio de Ashcroft, el de inscribir la *diferencia* y la *ausencia* como manifestaciones de identidad. La tesis *grafonómica* afirma que las posibilidades opuestas de habla y escritura delimitan un espacio cultural entre ellas que permanece vacío, y en el que se situaría el texto transcultural: es un “golfo de silencio” o un “golfo de afasia” (*aphasic gulf*), que constituye la fuente de energía del texto postcolonial; es también, un hiato, una fractura entre mundos diversos que pueden convivir en el lenguaje sin por ello salvar su lejanía y separación».

español o de las lenguas vernáculas, sino entre la del español o el francés de Gabón y Camerún, hablado en Río Muni, y de la del español o el inglés pidgin de Nigeria, hablado en Biókô como pichinglis. Parece, por lo tanto, que Guinea Ecuatorial participa del sentir pragmático de que se necesita una unidad lingüística tras la descolonización. Esto no quiere decir, no obstante, que los guineoecuatorianos se sientan occidentales, pues comparten con los escritores postcoloniales de su país la idea de africanidad.

Aunque en el conjunto del continente africano parece aumentar el número de creaciones literarias escritas en lenguas vehiculares (Caranci, 2001, p. 52), en Guinea Ecuatorial la mayor parte de las obras publicadas están redactadas en la lengua del colonizador, el español. Lógicamente hay excepciones, por ejemplo las transcripciones de cuentos de las tradiciones fang y ndowe realizadas por Jacint Creus. Destaca también Juan Balboa Boneke con su obra *O'Boriba (El exiliado)*, en la que además de veintisiete notas al pie de página explicando términos bôhôbes utilizados en las composiciones del poemario, cinco de estas también poseen un título en la lengua nativa. Eso sí, este autor acostumbra a presentar siempre su traducción, consciente del amplio público que puede recibir el texto. Así lo hace también en *El reencuentro. El retorno del exiliado*, en que se incluyen muchos términos en bubi con la traducción al lado entre paréntesis.¹³⁹ Otro ejemplo es el de la novela de Mbomio Bacheng, *El párroco de Niefang*, en la que se ofrece un pequeño léxico y se argumenta «Voluntariamente y para guardar la autenticidad y fuerza expresiva de algunos conceptos, hemos introducido algunos términos de la lengua fang y de la lengua ndowe» (1996, p. 9). Un caso especial lo constituye Justo Bolekia Boleká, quien en su poemario *Lôbëla* incluye en diferentes poemas variados versos escritos en la lengua bôhôte sin presentar su traducción. Tal como explica en el prólogo: «No es fácil decir todo cuanto se desea en tan pocos versos. Y lo es mucho menos cuando sabiendo que van específicamente dirigidos a un bubilector, aparezcan codificados en otro sistema o código» (1999, p. 8). Sin embargo, el autor defiende la utilización de la lengua española al afirmar en el epílogo: «Y nosotros somos la lengua, y la lengua es el mundo de cuanto vemos, vimos o veremos, sea bubi o española» (1999, p. 75).

139 Por ejemplo: *êsêlê* ('ardilla que habita entre rocas'), *ripia* ('pájaro carpintero'), *n'á'òpí* ('pájaro legendario y exótico'), *sechi* ('antílope'), *lôgelá* ('especie arbórea maderable'), *lôkecha* ('variedad de helecho'), etc.

A grandes rasgos, la posición de los autores guineoecuatorianos diverge de las reivindicaciones de ciertos movimientos culturales. Así lo expone Donato Ndong-Bidyogo:

Cuando los poetas de la *Negritud* plantearon el problema de las lenguas vehiculares como instrumentos de alienación, partían de una realidad distinta a la nuestra. El alegato de León Laleau es la expresión de una frustración extrema: el antillano mestizado que se siente impotente ante una situación que le ha desprovisto de toda originalidad hasta obligarle a realizar su acto más íntimo, el pensar, en la lengua del «enemigo». Por el contrario el africano, y el guineano en particular, conserva sus lenguas vernáculas, piensa en ellas, las habla, y hasta se esfuerza en hacerlas «escribibles». Conserva su arma, su instrumento máspreciado, el pensamiento autónomo, y es capaz de utilizarlo de un modo u otro. Se siente amparado, puede refugiarse, en medio del dolor, a solas con sus pensamientos y comunicarse con sus antepasados a sabiendas de que le oyen. Entonces, el problema de la lengua vehicular como supuesto instrumento de alienación deja de ser una realidad general, colectiva, como nos lo han presentado hasta ahora, para circunscribirse a ese reducido círculo de «intelectuales» que necesitan expresarse a voz en grito, o sea, por escrito, para ejercer no ya solo ante el propio clan, sino ante el mundo entero, esa autoimpuesta misión de juglares (1981, p. 14).

En general los autores ecuatoguineanos no consideran la lengua española como ajena, prestada o robada. Por lo tanto, no temen que esta no sea capaz de mantener y transmitir su africanidad. En la entrevista concedida a M'bare N'gom algunos escritores enuncian su parecer al respecto. Entre otros, Ensema Nsang considera que utilizar la lengua del opresor puede constituir una victoria sobre él y, además, permitir que la obra tenga mayor difusión y resonancia en el mundo (1996, p. 43); Bokesa Napo confirma que no se puede robar lo que se hereda (1996, p. 106); María Nsué Angüe asevera que no se puede opinar que para ella el español es una lengua extranjera solo por no haber nacido en suelo español (1996, p. 117); para Antimo Esono Ndongo supone la posibilidad de universalización de su obra (1996, p. 134); Jerónimo Rope Bomabá establece que la lengua española ya no es solo de España sino de la Hispanidad, razón por la cual le pertenece (1996, p. 147); y Ndongo-Bidyogo argumenta que no se puede rechazar el progreso¹⁴⁰ y que,

140 Ndongo-Bidyogo aporta, a su vez, los siguientes datos: «En el año de la Independencia, el 90 % de los guineanos estaban escolarizados y hablaban con corrección el español. En 1980, el 70 % de los habitantes de país eran analfabetos y se había perdido la comprensión de la lengua española. Insisto, pues es un dato a tener en cuenta, que no hubo un resurgimiento de las culturas autóctonas, sino solo de algunas formas de barbarie como la antropofagia» (en N'gom Faye, 1996, pp. 81-82).

además, la utilización del español no supone en ningún caso renunciar a parte importante de su ser y de la identidad guineoecuatorial (1996, p. 87).

A todo ello ha de unirse la reivindicación que del español hacen algunos escritores frente al peligro de que el francés lo sustituya como lengua oficial.¹⁴¹ En este sentido Balboa Boneke denuncia el peligro de las condiciones impuestas por la Cooperación Francesa a cambio de publicar las obras guineoecuatorialas. Dice que existe el proyecto «de “francofonizar” el país, lo cual no es lógico siendo un país hispánico; los intelectuales, autores literarios, nos oponemos frontalmente a esa política, por ello no aceptamos esa ayuda, prueba de esas dificultades, mis obras llevan cuatro y tres años esperando en la oscuridad del cajón de mi escritorio» (en N'gom Faye, 1996, p. 95). Este fenómeno se deja entrever también en las ficciones ecuatoguineanas, por ejemplo en *Ekomo*, cuando se aprecia el peligro que supone el francés hablado en Camerún y Gabón para la comunicación en la zona continental guineana:

—Pieces —ordenó la voz. Tras un momento de reflexión, Ekomo preguntó sorprendido:

—¿Pies?

—Oui, oui pieces.

—No entiendo ese lenguaje, hermano. Hable nuestro idioma que aunque con dificultad yo puedo entenderlo. —El perro no dejaba de ladrar. Unos pasos más se nos acercaron y pude darme cuenta de que eran más de uno los que estaban frente a nosotros, hablaron entre ellos en francés y el último en llegar fue el que nos contestó en bulu (Nsué, 1985, p. 153).

En esta situación de aceptación de la lengua española lo que interesa es ahondar en el modo en que los escritores guineoecuatorialos se apropiaron del idioma metropolitano. El modelo que siguen los hablantes ecuatoguineanos parte de la norma del centro peninsular, pero presentan peculiaridades fonéticas, morfosintácticas y léxicas, a consecuencia del bilingüismo o el plurilingüismo provocado por la existencia de varias lenguas indígenas. Así, el bubí, el benga, el combe o ndowe, el baseke, el balengue, el bujeba, el fang o pamue y el annobonés, son empleados en la geografía guineoecuatorial y generan interferencias con el español que no se utiliza como lengua materna. Es fundamental, además, recordar que la cultura

141 Parece ser que el francés podría sustituir al español como lengua oficial tras la integración de Guinea Ecuatorial en la Comunidad Económica y Monetaria de África Central.

africana es integral artísticamente hablando, es decir, que conjuga en una manifestación combinada lo que en occidente se conoce como diferentes artes. Por ello no ha de extrañar que los «juglares» del territorio guineoecuadoriano recurran en sus relatos a diferentes inflexiones de la voz que acompañaban a la música. Ese ritmo propio de las lenguas vernáculas del país aportan musicalidad y un carácter fonal específico a la literatura creada en español. Además de esas peculiaridades fonéticas autóctonas aportadas al idioma metropolitano, destacan las morfológicas y la inclusión de localismos específicos del español de Guinea Ecuatorial.¹⁴²

La investigación de los rasgos del español guineano hablado comienza con los trabajos de González Echeagaray en los que se reseñan las transformaciones superficiales que diferentes lenguas vernáculas imprimen en el castellano. Posteriormente, investigadores como Castillo Barril reseñan el timbre nasal, el seseo, la entonación melosa, la debilitación de consonantes de articulación dura, etc. En la antología de la literatura del país de Ndongo-Bidyogo se ofrece una síntesis de las teorías del filólogo guineano Castillo Barril. A pesar de su extensión, se reproduce seguidamente ese pasaje dada su importancia para demostrar la especial apropiación lingüística realizada a consecuencia de las características particulares del medio de expresión de cada etnia:

[...] destacaba del bubi las características siguientes: que carece de los sonidos *f, c, v, q y z*: que su *j* es de sonido velar castellano, pero, a veces, tan suave que se hace aspirada; que la *r* polivibrante es apenas perceptible, casi nula, siendo también muy débil la monovibrante, lo cual lleva a notables confusiones; que las dobles consonantes, frecuentes en el idioma bubi, se pronuncian separadas o en forma prolongada, como en el italiano; además de la nota común a las lenguas bantúes, como es el acento como signo de distinción de una palabra de otra cuya fonética es análoga.

En el annobonés, lengua «expresiva y enérgica, dura, lacónica», el profesor Castillo Barril distinguía las características siguientes: la *l* es velar fortísimo; una total ausencia fonética de la vibración linguodental, como la *r* y sus compuestos, «a las que son los annoboneses totalmente refractarios»; igualmente desconocen la *ll*, «de tal forma que existe una clara confusión entre esta letra y la *y* en su expresión oral»;

142 «Desde los primeros estudios de Fernando Ortiz, publicados a principios del siglo, sabemos que gracias a su riqueza en vocales cortas y sonoras, el español asume mejor que cualquier otra lengua europea palabras y grupos de palabras negroides sin que resulten extraños. Y al revés de lo que ocurre con el francés, su facilidad para acentuar con fuerza da al verso afrohispano una perfecta armonía, introduciendo ritmo en la lírica, cuyo resultado es un canto recitado al son de la percusión interior» (Ndongo-Bidyogo, 1984, p. 41).

la *v* se pronuncia claramente como tal, como en el francés; la entonación general es fuerte y enérgica, con tendencia a acentuar siempre la última sílaba.

Pasando al fang, lengua «llena de fuertes y atrevidas metáforas y muy apta para la filosofía, la literatura y la religión», Castillo anotaba que posee un predominio de consonantes, «que la hace a veces áspera y de difícil pronunciación»; tiene una fuerte nasalización de las bilabiales *m*, *n* y *ñ*, en posición ante consonante o final, «dando un tono gangoso a las vocales»; la *r* es frecuente en el fang, pero no así la multivibrante *rr*; rarísima en todas las lenguas bantúes; son igualmente frecuentes las dentales agrupadas *ts*, *dz*, *dj*, no existiendo tampoco, como en el bubi, el sonido *l* castellano. Igualmente es común el *yeísmo* en ausencia de la *ll*. Aunque el profesor Castillo Barril extiende su estudio a las demás lenguas nativas del país —combe, benga y pichinglis— nosotros cerraremos aquí la exposición, al haber ejemplificado suficientemente las características fundamentales de todas ellas (1984, pp. 31-33).

En años más recientes sobresalen, entre otras que figuran en el apartado de referencias bibliográficas, las teorías de Granda (1985*a*, 1985*b* y 1988), de Antonio Quilis (1992 y 1995) y de Granados (1986). Todas ellas son conocidas por Lipski cuando resume como características del español de Guinea Ecuatorial las siguientes: las consonantes /b/, /d/ y /g/ suelen mantener su articulación oclusiva en todos los contextos, siendo mucho menos frecuentes las variantes fricativas; la /d/ final de palabra oscila entre la [d] oclusiva y el cero fonético, siendo esta la variante que más frecuentemente se escucha entre nativos de España; las consonantes /t/ y /d/ adquieren con frecuencia una articulación alveolar, en vez de la articulación dental que predomina en los dialectos peninsulares; la /n/ final de palabra es exclusivamente alveolar [n]. La velarización de /n/ final de palabra brilla por su ausencia en el español ecuatoguineano; la consonante /s/ varía en su modo de articulación entre la variante apical que caracteriza el área del centro y norte de España, y las variantes más planas que predominan en otras regiones; la /s/ puede perderse ocasionalmente en el español ecuatoguineano, pero casi nunca pasa por una etapa de aspiración; la consonante interdental /ɛ/ alterna con la /s/ para la mayoría de los ecuatoguineanos; la /y/ intervocálica es relativamente débil, y puede elidirse en contacto con /i/; por lo regular, no existe distinción fonológica entre la /r/ simple y la /rr/ múltiple; frecuentes lapsos de concordancia; empleo frecuente del pronombre *usted* acompañado de las formas verbales correspondientes a la segunda persona del singular (*tú*); eliminación y confusión de las preposiciones sencillas; distinción inconsistente *ustedes-vosotros*; uso de preposición *en* con verbos de movimiento; no hay velarización de /n/ final de palabra; no hay neutralización de /ll-/r/ finales de sílaba.

En relación con la utilización del español escrito en las ficciones literarias ya se comentó en el capítulo anterior que en el prólogo de la novela de Evita González Echegaray confunde la apropiación que el autor hace de la lengua extranjera con una incapacidad para dominarla por completo. Lo que sucede, sin embargo, es que «Si bien Evita se vale de la lengua española para vehicular su discurso, la subvierte o, por usar la expresión de G. Deleuze y F. Guattari (1975), “desterritorializa” el castellano» (N’gom Faye, 2003, p. 7). Los autores que publican en la descolonización poseen, no obstante, un mayor conocimiento del español, porque ya no lo traducen desde su lengua vernácula sino que piensan directamente en este idioma. Aun así, el español guineano posee unos particularismos derivados de las ya mencionadas interferencias con las diferentes lenguas étnicas. Ndongo-Bidyogo, también en su antología, recuerda el contraste entre la contundencia expresiva del fang y la dulzura o armoniosidad de los bengas, ndowes y bubis (1984, pp. 36-37). Asimismo, a los que desprecian a las lenguas africanas, caracterizándolas de infantiles, groseras, vacilantes y simples, el antólogo les contesta insistiendo en el gusto de estas por el conocimiento objetivo, las propiedades de lo real y la precisión. Todo ello les lleva a emplear una gran riqueza léxica y un estilo minucioso «sin concesiones a la imaginación o a la deductiva del lector, al que se presenta un cuadro documental de las escenas o de los acontecimientos» (1984, p. 34).

Como es lógico, el español guineano se encuentra en cierta manera fosilizado, razón por la cual se localizan en todas las obras postcoloniales una serie de variantes fonéticas y léxicas, y muchas morfosintácticas, que podrían ser percibidas como erratas por un lector ignorante de la especificidad de la lengua empleada. Por poner tan solo una muestra, se pueden exponer las diferentes tipologías que aparecen en *Ekomo*, que son definidas por el prologuista Vicente Granados como errores:

María Nsué ha corregido en su novela los errores de dispersión del sistema vocálico del español guineano, por eso no aparece la /e/ cerrada. En el sistema consonántico, lo más notable es la neutralización entre /r/ y /r̄/ en posición intervocálica. Dicha neutralización se refleja en la escritura por medio de innumerables confusiones. En un recuento provisional, encontré en *Ekomo* más de cincuenta casos: *amarrillo* al lado de *horrible*, *ferroz* junto a *arepentirse*. Esta neutralización criolla, originada quizá por la ausencia de la vibrante múltiple en las lenguas autóctonas, también ha sido eliminada por la autora en la última corrección del manuscrito.

Entre los rasgos sintácticos, destaca el escaso uso de verbos reflexivos, ausencia muy notable también en la lengua hablada.

En el régimen preposicional, lo más destacable del español guineano es la sustitución sistemática de *a* por *en*, que se da en todos los niveles socioculturales (se fue con sus hermanos *en* la ciudad). Encontré siete casos en la penúltima copia, pero en la definitiva la autora los había eliminado.

A pesar de los rasgos ecuatoguineanos señalados, María Nsue se mueve dentro de una norma correcta, más próxima al dialecto castellano que a otros del español. Sin embargo, la autora da entrada en su novela a cubanismos (*malanga*, *cayuco*, *chapear*, *guagua* —este escrito con rara grafía— *awawa*) u otros americanismos como *yuca* o *ceiba*, por la sencilla razón de que son términos usadísimos en Guinea. No encontré, por el contrario, ningún caso de repetición, tan típica del español guineano coloquial, como *mucho*, *mucho*; *cien*, *cien*, etc., sin duda porque la autora considera vulgar ese fenómeno (1985, pp. 10-11).

Por último, además de delimitar la apropiación de la lengua metropolitana, conviene observar cómo se produce la representación mediante el lenguaje, en cuanto a si hay una subyacente ideología colonial o estados anímicos concretos que se reflejen en la utilización específica de elementos lingüísticos. En este sentido queda claro que la riqueza del español empleado por los guineoecuatorianos, como resultado del solapamiento e intersección entre las lenguas autóctonas y la metropolitana, logra reflejar en su discursividad diferentes sentimientos, matices, estados anímicos, etc. Pero no se libra, sin embargo, de seguir manteniendo en cierto grado la ideología colonial que los escritores postcoloniales pretenden desterrar. Esto se refleja, por ejemplo, en la utilización simbólica de la adjetivación cromática en las obras. Baste recordar la ya comentada significación del contraste entre el blanco y el negro, combinados con los tonos grisáceos y brumosos que envuelven la práctica totalidad de las acciones de algunas historias relatadas.

Atendiendo también a cómo se recrea dentro de la propia ficción la lengua de los nativos, en cuanto a jerarquización lingüística frente a otras opciones de habla se ha de concluir que en todas ellas se reafirma la oficialidad de la lengua española. Ciertamente, su empleo solo se alterna con el de otras modalidades cuando se quiere poner de manifiesto la diversidad étnica del país. Así como el hecho de que diferentes grupos culturales, como los fang y combes por ejemplo, comprenden el español pero no son capaces de entenderse en la lengua propia de las otras etnias. Así se trasluce en un pasaje de *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987): «[...] y el remero te dijo algo que no entendiste, ¿recuerdas?, era la primera vez que oías a otro negro hablar un idioma distinto del fang, este debe de ser un combe o un bujeba, vaya usted a saber, y entendiste al padre y no entendiste al combe o bujeba» (1987, p. 164). Como muestra del español guineano hablado por diferentes perso-

najes en las ficciones, sobresale el caso del padre del protagonista de la anterior novela citada: «[...] haz algo, no te cruces de brazos, un hombre no puede permanecer todo un día entero sin hacer nada útil, “osiosidad es madre todos visios” (eso lo decía así, en su castellano) [...] un hijo tiene que obedecer la ley de Dios “honrrrás padrrre y madrre” (en su castellano)» (1987, pp. 71-72); o «[...] estudiar y trabajar para ser hombres de provecho “el trrabajo diggnificarr al hombrre” (en su castellano) ya lo dijo nuestro Señor “comerrás el pan con el sudorr de tu enffrente” (en su castellano)» (1987, p. 73). También en *Los poderes de la tempestad* (1997), que refleja el período de la dictadura nguemista en el que se prohibía hablar español en las escuelas, los nativos utilizan esta lengua en alguna ocasión dejando entrever las características peculiares del español guineano como fruto de la apropiación. Por ejemplo, cuando dice un miliciano: «—Estás contratado solo para conducir avión y comes buen dinero —le dijo, traduciendo literalmente del fang al español y amenazándole ceñudo con un dedo tieso que apuntaba vibrante a su nariz aguileña—, y no hay que meter para nada en asuntos internos de Guinea Ecuatorial, ¿oyes, blanco?» (1997, p. 153). O en el discurso de un joven mitinero nacionalista que comenta:

El fundador del estado guineano responsable supremo de la revolución gran líder popular encarnador de la voluntad y aspiraciones léitimas del pueblo trabajador de Guinea Ecuatorial y defensor de sus intereses nasionales camarada Mesie me Nguema Biyogo Ngué Ndong reside mensaes de felisitación en todos los sectores de la población enviados por las masas trabaaooras del campo y de la siudá por la costitución y aplicación del tribunal militar popular en Bata siudá víctima de los acontecimientos [...] (1997, p. 175).

5.4. La función social de la creación literaria.

El escritor postcolonial como representante de la voz colectiva y de la historia de la comunidad

La literatura guineoecuatorialiana en sus orígenes estaba sostenida por la tradición oral de los griots, repleta de leyendas, mitos e historia. Después, cuando ya en la época colonial se inicia la escritura creativa de los nativos del territorio, estos pretenden dar lugar a una literatura personal, pero sin abandonar para ello la función social, es decir, la de la transmisión de la cultura de su pueblo. Realmente incluso en la etapa asimilacionista y alienante de la colonización se advierte la existencia de dicha intencionalidad.

Así, por ejemplo, Leoncio Evita la manifiesta en su intento de perpetuar todas las costumbres de la población ndowe para que puedan ser conocidas por los guineoecuatorianos a lo largo del tiempo.

Con los escritores postcoloniales se evoluciona hacia una literatura dirigida no ya al colonizador sino al propio pueblo guineoecuatoriano, pues se incide en la denuncia y en la resistencia textual. De este modo el deseo de expresar la propia identidad nacional parece convertirse en una responsabilidad intelectual de los autores nativos mediante la revalorización de la cultura vernácula. Por ello, además de entretener, pretenden educar, enseñar. Es este el instrumento del que disponen para lograr que las generaciones futuras conozcan la historia de la comunidad. No se busca, por lo tanto, una reafirmación de la identidad individual, sino de la tribal, de la africana. El arte tiene, pues, una clara función social que obliga a los escritores guineoecuatorianos a posicionarse en el conflicto postcolonial de confrontación cultural con la metrópoli.

Consiguen así contar la historia colectiva que se había visto truncada con la llegada del colonizador y a causa de la alienación impuesta al colonizado. De ahí que esta función social enlace en muchos casos con una determinada posición política que se traduce en el deseo de rescatar el pasado que reconstruya la africanidad de su pueblo y que eduque a sus miembros al respecto de su propia identidad. Es posible citar diversas obras que contribuyen en esta línea a mostrar dicha función poniendo de relieve, en diverso grado, no una intimidad individual específica sino la realidad social guineoecuatoriana, su historia pasada y reciente, y posibles alternativas a las necesidades colectivas que se presentan en su territorio. Por poner tan solo algunos ejemplos, Juan Balboa Boneke se dirige a su pueblo con el que se siente realmente comprometido, y cuyas alegrías y tristezas ansía expresar.¹⁴³

143 Existen actitudes con matices diferentes a la de este autor a la hora de manifestar el compromiso con el pueblo. Por ejemplo la de otro reconocido poeta, analizado por Esteban Esono (1988), Bokesa Napo. Así lo expone Komla Aggor (2004, p. 23): «A diferencia de Balboa Boneke, que hace una llamada comprometida a la defensa inequívoca de la libertad y subversión de la represión política en poemas como “En busca de luz y cordura”, “Deseo de libertad”, “Largo el camino” y “Vencedores y vencidos” (*Sueños en mi selva*), la poesía de Bokesa es una exaltación del encanto, de la belleza cósmica y la solidaridad humana. En su búsqueda de la solidaridad, se dejan de lado las tragedias de la historia —lo anecdótico— para crear una metafísica de la esperanza como paradigma universal dentro del cual la colectividad humana avanza alegremente. En este sentido, en el mundo artístico de Bokesa la cuestión de la memoria y de la identidad nacional no se reconstruye, sino que se desconstruye».

En la dedicatoria de *Susurros y pensamientos comentados. Desde mi vidriera*, expone la función de su escritura entregada al puñado de hombres de su realidad bôhôte, «en especial de mi realidad rebolana que, injustamente tratados a causa de la cancerosa ignorancia y creencias supersticiosas y hechiceras de unos pocos, de la indiferencia y temor de otros mundos, han ido padeciendo durante años toda clase de vejaciones y malos tratos tanto físicos como morales» (1983, p. 7). En *El reencuentro. El retorno del exiliado*, afirma el narrador: «En ese momento, verme rodeado por los jovencitos que con gran interés seguían mis explicaciones, sentí renacer en mí el sentimiento que subyace en el fondo de mi ser: Yo, educador como en tiempos pasados» (1985, p. 66).

Por su parte Ndongo-Bidyogo corrobora la validez de ese compromiso con su sociedad, que le lleva en un momento determinado a luchar a favor de la resistencia anticolonial para, mediante la necesaria denuncia, conquistar la libertad y alcanzar la verdadera justicia en Guinea Ecuatorial.¹⁴⁴ En su poema «Cántico», recogido en la antología de 1984, se resume con variados matices la labor social de su literatura:

Yo no quiero ser poeta
para cantar a África.
Yo no quiero ser poeta
para glosar lo negro.
Yo no quiero ser poeta así.
.....
Si su pueblo está triste,
el poeta está triste.
Yo no soy poeta por voluntad divina.
El poeta es poeta por voluntad humana.

Yo no quiero la poesía
que solo deleita los oídos de los poetas.

144 Expone este autor en una entrevista: «El escritor africano, sobre todo, es un marginado entre los marginados, es la voz de los sin voz, que en nuestros países constituyen la mayoría de la población. El escritor es un hombre o una mujer que han escogido deliberadamente un oficio ingrato cuya única satisfacción está en la tranquilidad de la conciencia, en saberse algo así como la conciencia moral de la sociedad. En la medida en que un escritor profundiza en ese campo, es cuando llega a producir una obra madura, permanente, universal, que llegue a interesar a gran parte del mundo, hasta alcanzar eso que se llama consagración» (en N'gom Faye, 1996, pp. 89-90).

Yo no quiero la poesía
que se lee en noches de vino tinto
y mujeres embelesadas.

Poesía, sí.
Poetas, sí.
Pero que sepan lo que es el hombre
y por qué sufre el hombre
y por qué gime el hombre.

(1984, pp. 93-94)

El arte por el arte no tiene cabida tampoco para autores como Ensema Nsang, que propugna sus vínculos con la lucha; Bibang Oyee, que postula el combate social por medio de la creación estética; Antimo Esono Ndongo, que defiende la literatura de compromiso; o Jerónimo Rope Bomalá, entre otros, que pretende convertirse en intérprete de la realidad de su pueblo. Asimismo «La voz de los oprimidos», de Anacleto Olo Mibuy, incide en la función social del escritor. Sus últimos versos ponen de manifiesto la ausencia de voz de los marginados:

En las tumbas se alzarán
esqueletos de negros invisibles
sentados en su banco de condenados.

Entonces mi poesía acusará
pondrá en cada boca de hueso, la sentencia
y el látigo macabro de penitencia.

Se levantarán todos los muertos
y los huérfanos tullidos de miseria;
algún dedo de papel aplastado
señalará entre los vivos de la historia
el asesino de la Libertad.

Allí se leerá mi poesía fúnebre
y mis líneas de Libertad cruel,
cantarán las gestas sepultadas
en cada flor y en cada árbol.

Muertos y vivos de corazón arañado
de cualquier negra injusticia,
mis poesías llamarán a la resurrección
con la voz de los que no la tuvieron,
con la voz de los oprimidos.

(1984, p. 118)

5.5. Resistencia al orden impuesto por el colonizador

Cuando recorremos aquella etapa precolonial africana y vemos que existió una estratificación social, unos poderes organizados, una jerarquía social y divina conocida y transmitida a las jóvenes generaciones, unos africanos encargados de almacenar en su memoria parte de la historia de sus respectivos grupos, unas normas que todos debían cumplir, una forma peculiar de impartir justicia, nociones sanitarias (mezcla de medicina empírica y métodos ritualistas), arcos para la caza, etc., no cabe la menor duda de que hubo desarrollo en las etnias africanas, desarrollo que fue interrumpido de forma ajena a los africanos (Bolekia Boleká, 2001a, p. 95).

La cita precedente es solo uno de los variados ejemplos de declaraciones de escritores guineoecuatorianos que reconocen la riqueza de la cultura precolonial de su tierra. Para que estas afirmaciones se produzcan ha sido necesario que deje de tener vigencia el proceso de alienación y asimilación impuesto por los colonizadores españoles. De tal modo los ecuatoguineanos advierten que la identidad que creían propia no es la suya, y, por ello, comienzan a plantearse en sus obras las claves que posibiliten la constitución de su verdadera subjetividad colectiva. A pesar de que no puede hablarse de la existencia de un anticolonialismo al estilo de otros países, el camino seguido es el de la resistencia textual ante la metrópoli, hasta el punto de que en la independencia guineoecuatorial surge una conciencia nacional que trata de crear una cultura y una literatura específicas.

5.5.1. Conflicto entre tradición y modernidad

La resistencia al orden impuesto por el colonizador se expresa, en un primer momento y en la mayor parte de los textos postcoloniales de diferentes países, volviendo la mirada al conocimiento del pasado. Pero, para no desatender una parte importante de las recientes argumentaciones de la teoría literaria postcolonial, es preciso tener en cuenta las tesis de Spivak que, respecto a la posibilidad de desarrollar una resistencia textual desde el neonacionalismo, sostiene que la nostalgia nativista no contesta al imperio sino que lo prolonga y reproduce sus vicios intelectuales dando lugar a un proceso que se define como la *inversión del etnocentrismo*.¹⁴⁵ En ese sentido

145 Según sintetiza acertadamente Vega (2003, p. 299): «Con esta expresión Spivak se refiere a la valoración entusiasta de todas las manifestaciones culturales precoloniales, a la celebración indiscriminada de cualesquiera prácticas indígenas, y a la denigración, también vehemente, de todo lo que está asociado al período de la colonización. La continua invoca-

interesa advertir la posibilidad de que tenga lugar una resistencia subalterna que no se desarrolle en términos occidentales, es decir, que no utilice como instrumento de partida ideas y elementos propios del discurso metropolitano en su labor de confrontación y subversión.

En el caso concreto de Guinea Ecuatorial, la insistente evocación de las tradiciones nativas puede plantear —si se tienen en cuenta las tesis de estudiosos como Fanon—¹⁴⁶ la duda de si no se tratará de una fosilización de los antiguos intereses etnológicos coloniales. Pero nada más lejos de la realidad pues, aunque el concepto de nacionalismo participa nuevamente de la mimesis de lo occidental, la verdadera pretensión guineoecuatorial es la

ción del nativismo o la nostalgia de una cultura reprimida idealizan un “origen” —siempre presunto y siempre perdido— y la posibilidad de que pueda recuperarse en todo su esplendor y plenitud: no conceden, en cambio, que la idea misma del *origen perdido*, del “otro” que el colonizador habría suprimido, sea un réplica de la visión que el colonizador tiene de sí mismo. Ese pasado original y esa cultura purísima constituyen, verdaderamente, una herencia europea, o, si se prefiere, son una imagen especular de Europa. El argumento nativista reproduce una fantasía de los orígenes que es puramente occidental: es decir, reproduce, proyectada sobre la sociedad “perdida” del otro, la fantasía europea sobre su propio origen [...] La inversión del etnocentrismo implica la adopción irreflexiva del principio de que la crítica al imperialismo, por sí misma, “restaurará la soberanía y la identidad perdida de las colonias”. Cabría añadir que el tema de la nostalgia por el origen perdido no es una característica propia del nativismo y del indigenismo en la situación colonial o postcolonial, o el resultado de la acción imperial: es también un rasgo propio del ideario y de la literatura nacionalista europea [...] Podría decirse, pues, que el nativismo postcolonial mimetiza una característica propia de la nacionalización de las literaturas europeas en el siglo XIX».

146 Comenta Vega (2003, p. 57), en relación con la resistencia textual en las nuevas literaturas nacionales, las ideas de Fanon expuestas en *Les damnés de la terre*, de 1961: «Ahora bien, *Les damnés* es, además, una larga reflexión sobre la idea de nación —de nación joven, salida del proceso de descolonización—, de sentimiento nacional y, sobre todo, de *cultura* y de *literatura nacionales*. De esta cultura nacional importa, fundamentalmente, su función en el proceso liberatorio: si se estima, como en efecto hace Fanon, que la estrategia imperial pasa por la eliminación de las culturas indígenas y, especialmente, por la supresión del proceso de identificación del indígena con un pasado culturalmente rico y diverso, la construcción de una *literatura nacional* y la recuperación de una *cultura* y de una *historia* también *nacionales* formarían parte del movimiento de resistencia [...] Podría pensarse que su deseo de dotar de una fuerte cultura nacional a las áreas colonizadas no deja de ser una imitación de la metrópoli —ordenada en naciones-estado— y una nueva forma de mimetizar al blanco». Además (2003, p. 60): «Fanon aborda en primer lugar la recuperación de la historia: relata el deseo de buscar una cultura nacional pasada, anterior a la etapa colonial, que pueda “rehabilitar” al escritor y, en general, al colonizado [...] da por supuesto que el hallazgo de un pasado que se representa como glorioso, brillante o, al menos, solemne y, sin duda, embellecido por sus propios deseos, devolverá al colonizado la dignidad y el equilibrio psicoafectivo».

de construir la expresión de una identidad cultural propia. La tradición vernácula se muestra en este contexto como la solución para la definición identitaria y como alternativa de sustitución de la cultura colonial. En este aspecto la literatura guineoecuatorial coincide con los objetivos de otras muchas literaturas africanas postcoloniales. Surge, así, el conflicto entre tradición y modernidad.¹⁴⁷ Uno de los modos más recurrentes en que este se manifiesta es mediante el ámbito de la religión, rechazando la cosmogonía cristiana y regresando a las creencias religiosas y mitológicas vernaculares que constituían el sistema de poder en la etapa precolonial. Donato Ndong-Bidyogo contribuye a la explicación de la esencia del poder animista ancestral de la cosmogonía autóctona ecuatoguineana:

Una de las figuras estilísticas más apreciada por los poetas y narradores guineanos es la expresión simbólica, que se nutre a partir de la percepción animista del mundo. Esta visión, consciente y deliberadamente manifiesta en unos autores, es solo latente en otros, pero real en todos, incluso en aquellos que pudiéramos considerar más depurados. El animismo busca aquello que se oculta en las cosas, las vivifica, convirtiéndolo todo en animado. El poder, la fuerza, la vida, no son dados por la naturaleza, que es la apariencia, sino que son expresiones de la representación; luego no hay ser que no viva: por el mar, el sol, el árbol, una piedra corren los espíritus que manejan el ritmo del universo. Desde la cosmogonía animista los espectros, los seres espiritualizados, las fuerzas invisibles, son omnipresentes y dominan sobre esa naturaleza aparente. Para poder influir sobre ellos, el hombre recurre a la magia o a la hechicería a través de su tótem o de los conjuros maléficos, instituyendo de este modo una serie de relaciones en base a

147 Donato Ndong-Bidyogo (1981, p. 16) se refiere a él de la siguiente manera: «Pasó el momento, pues, para sofismas del tipo de “tradición o modernidad”. Dichos conceptos, que no son antitéticos, se nos aparecen como complementarios y capaces, en armoniosa síntesis, de llevar a nuestro pueblo a un estadio de desarrollo creativo; ese desarrollo que consolidará nuestra identidad cultural: una conciencia del propio ser aniquilada como consecuencia de los avatares históricos (el colonialismo, la frustración de la primera independencia, la larga y sangrienta dictadura), esa conciencia compartida por los miembros de nuestra sociedad, puesto que nos consideramos en posesión de características que nos diferencian de nuestros vecinos. Para salir del trauma que supuso para nuestro pueblo como colectividad, y para cada uno de nosotros como individuos la pérdida de nuestras señas de identidad, proponemos —conscientemente, con seriedad y al tiempo con entusiasmo— la adopción de esas medidas que nos devuelvan la confianza. Aún es posible reafirmar nuestra identidad como pueblo, como cultura y como nación, requisito imprescindible para la existencia de cualquier grupo social y de cualquier individuo. Revitalizar nuestra existencia mediante la creación es nuestra principal tarea en el momento presente. Y ello significa no estar dispuestos solo para recibir, sino también para dar; pues todo encuentro cultural provoca un cotejo con las otras culturas y exige, al tiempo que lleva aparejado, el conocimiento de uno mismo».

normas tabúes. Lo cual no hace sino restablecer el equilibrio natural de las cosas, rindiendo a la voluntad humana las fuerzas sobrenaturales [...] la magia, junto con la religión, constituyó el «andamio» que sostenía la creciente estructura de la organización social y la cultura ancestral (1981, p. 4).

Para comprender en toda su complejidad la literatura guineoecuatorialiana y su recreación del conflicto entre tradición y modernidad, es preciso realizar previamente un inciso que ahonde en el concepto del hombre, del universo y de la espiritualidad que reside en el pensamiento africano. El hombre africano siente una profunda necesidad de realizarse, pues es consciente desde tiempos remotos de la relevancia de su propia humanidad. En la base de ese anhelo se encuentra su egocéntrica posición ante el universo, ya que se considera parte integrante de este y de su desarrollo cíclico. Es más, ubicado entre el cielo y la tierra, se define como una síntesis del universo y entabla en ese contexto un peculiar diálogo con el mundo de lo invisible. Todo ello sitúa al mismo hombre como eje fundamental de su propia existencia, hecho que le convierte en modelo y le mueve a alcanzar la meta de la perfección moral y espiritual. De tal modo se reafirma la superioridad del ser humano ante todas las demás realidades. Esto es posible gracias al desarrollo de una visión del hombre que diverge por completo de la occidental. No se considera a este como una unidad, como una psique indivisible. Cada persona es múltiple, está integrada por diferentes planos de existencia física, psíquica y espiritual. Este pensamiento es lo que da lugar a las concepciones africanas de reencarnación, bilocación, videncia, metamorfosis, etc., que relacionan al hombre con el devenir y con lo social. El *yo* es una realidad dinámica y no se separa del *otro* como en Occidente, ámbito en el que el hombre se define por su individualidad y por la oposición a su entorno y a los demás. En África, por su parte, el *yo* integra en él a sus linajes y progenitores —pues el *Muntu* (el hombre, la persona) integra a vivos y a muertos—, reflejando su relación de constante contacto e intercambio con el mundo exterior. No sobresale el individualismo sino la unidad esencial del universo, ya que la especie humana particular se integra en una realidad más amplia.

En un mundo en el que no existe separación entre lo percibido, lo experimentado y lo vivido, el *Muntu* configura un modo peculiar de humanidad, pues destaca en el universo por su capacidad para conocerse y dominarse. Solo así podrá adueñarse del entorno. Ha de aprender por ello a controlar sus pasiones, sus emociones y sus actos. En ese contexto se ex-

plican prácticas como la circuncisión, la excisión, los ritos iniciáticos, etc., que ayudan a dominar el sufrimiento desde la niñez. Pero el mayor reflejo de ese dominio lo constituye el empleo de la palabra con sobriedad y, sobre todo, la utilización sabia del silencio, ya que la palabra es lo que puede alterar el mundo, el orden del universo. De ahí la importancia de la tradición oral y del empleo de la alegoría, del símbolo, del sobreentendido, del eufemismo, en suma, de los sentidos ocultos. Esa conducta repleta de sabiduría acerca al hombre a la divinidad, a la perfección, y a alcanzar la verdadera paz mediante el equilibrio interior.

La espiritualidad africana tiene su explicación en la filosofía del continente. Al concebir al hombre como un ser insertado en el conjunto cósmico, no existe la individualidad. Todo ello explica la ausencia de especulaciones abstractas de sesgo teológico. El africano no se plantea ningún tipo de dudas, sino que asume la necesidad de establecer un contacto continuo con el cosmos, con la naturaleza —tierra, flora, fauna, sol, estrellas, etc.—, que le conducirá a la armonía con la divinidad y a su propia perfección y elevación. La importancia de la tierra es indiscutible, pues el africano valora su humanidad hasta el punto de que no desea alcanzar el cielo sino atraer de nuevo a Dios a la tierra, que es concebida en muchos territorios del continente como la madre del ser humano. En ella se reúnen la vida y la muerte, entendidas ambas como partes de una existencia cíclica. En este ámbito, a pesar de hablarse en las diferentes tradiciones —Akan, Yoruba, Bubi, Bantú, etc.— de un Dios o Ser Supremo, el politeísmo es habitual y forma parte de un elaborado sistema religioso que favorece la integración de la sociedad en su entorno. Dicho politeísmo tiene su explicación en el seno del pensamiento africano que pone de manifiesto la multiplicidad y la transformación de la naturaleza, de la sociedad y del ser dentro de la unidad inmutable. Por ello sus dioses son polivalentes en sus funciones. A esto se suma la poliocularidad, es decir, la percepción de las ideas y de las divinidades bajo ángulos diversos y mutables.

Tal pensamiento religioso une, por una parte, al hombre con la naturaleza, y, por otra, a la sociedad. Gracias a la religión el grupo se une con su entorno y, a su vez, se divide en estamentos. Se establece así una estructuración social que se considera como prolongación de las jerarquías cósmicas. En el punto más álgido de esas formaciones sociales africanas habría que situar a la realeza que históricamente ha sido asociada a la divinidad. Se

anuncia así la fuerte vinculación de las esferas religiosa e institucional. En el rey-dios se concreta la unión cósmica de la sociedad africana, pues el principio ordenador del caos llega a esta figura a medida que se va diversificando y concretando en la materia. Estas ideas enlazan con el hecho de que la religión africana se aleja de la inmovilidad cósmica. El hombre africano ha de tener un constante diálogo con el mundo, con su entorno, para conocerse. De ahí que sea tan importante la figura de aquellas personas que logran descifrar sus mensajes. El ser humano es un ser consciente, pensante y activo, y no es unitario, consta de alma y del doble, siendo este último móvil. De ahí que el africano se preocupe por adivinar su futuro, su porvenir, que acepta sin dudas y que se entiende en términos de la importancia del pasado, del devenir cíclico.¹⁴⁸

Estrechamente relacionados con la religión también se encuentran los procesos de iniciación —circuncisión, excisión, etc.—, concebidos como un tránsito hacia el conocimiento. El hombre, ya sea a través de fórmulas de carácter social, ya mediante una meditación constante, toma conciencia de su interioridad y de su humanidad. La religión, la vida espiritual, favorece en gran medida su elevación y su perfección al acercarlo a la divinidad, a lo Invisible, y, por tanto, a una visión más completa de sí mismo. Mediante ese proceso aprende a conocer de verdad el significado de su ser y de su cuerpo, así como el sentido del universo en el que se sitúa y en el que se integra. Está demostrado que a través de esas transiciones renace como un hombre nuevo, un miembro de pleno derecho de la comunidad. Gracias a los ritos de iniciación se realiza totalmente como individuo tanto moral como intelectualmente.

Al margen de lo que implica la espiritualidad autóctona ancestral, es preciso destacar también la influencia ejercida desde el exterior, que provoca el conflicto entre tradición y modernidad. Diversos estudios han reseñado que la aceptación del cristianismo en muchos territorios de África se explica gracias a la creencia ancestral autóctona en un Dios Supremo. Asimismo el concepto de solidaridad negro-africano potencia las similitudes

148 La labor de adivinación la cumplen los magos, asociados a la esfera del bien y a lo social, y los hechiceros, vinculados al orden del mal y a la destrucción. Por ello, además de la religión, también la magia es importante en la sociedad africana y en su cohesión con el entorno cósmico.

con las creencias cristianas que los misioneros difunden en su labor «civilizadora». Si la solidaridad africana se centra en la comunidad tanto de sangre como de medios vitales, es decir, en la unidad de vida o participación vital, por su parte la Iglesia es, de modo análogo para los cristianos, una comunidad de vida en la que participan todos los bautizados. De la misma manera existen posibles semejanzas entre la conducta espiritual de determinados pueblos africanos y la dictada por los sacramentos cristianos. Por poner tan solo un ejemplo, la concepción del bien y del mal en la ética negroafricana sitúa al hombre como culpable del mal si su conducta es negativa. De ahí que en los ritos africanos de confesión y de purificación se encuentren paralelismos con el concepto sacramental de penitencia cristiano. A su vez, la idea cristiana de muerte y resurrección se aproxima a la concepción africana ya comentada de muerte y renacimiento.

Existen, no obstante, diferencias con el cristianismo, pues el africano entiende de modo divergente su relación con la divinidad. Si el cristiano anhela su vida en el más allá, el africano se preocupa de su vida terrestre y sobrevalora su estatus como hombre, pues desea contactar con su dios, hacerse él el Otro a través de la experiencia cíclicamente repetida. Vive además la dualidad de cuerpo y alma, por lo que mortifica al primero para mejorar la vida espiritual. Busca con naturalidad constantes diálogos con lo Invisible, con lo que no está al alcance de los sentidos humanos. Es muy importante, pues, la vida mística, el éxtasis que lleva desde el conocimiento de sí mismo al conocimiento de Dios y, por lo tanto, al ennoblecimiento y perfección. A su vez, acepta la muerte y el dolor sin angustia, por lo que desaparece el concepto de miedo y castigo propio del cristianismo. La moral africana no se sustenta en las sanciones sino que reside en una dignidad humana que no debe romper la comunión entre los vivos, los muertos y Dios, y que no debe ir en contra de la propia conciencia secular de solidaridad y caridad. Se logra de este modo sostener la armonía con el universo. Por eso se anhela la intimidad y la unión con lo Invisible a través de una persistente y familiar relación con la divinidad. Por último, frente a la postura contemplativa y de adoración de los cristianos ante Dios, los africanos desarrollan una postura activa, de evocación y de conjuro, con lo que convierten a la divinidad en instrumento del hombre.

Desde la colonización del continente y con la llegada de los misioneros que imponían la teoría y la práctica de la religión cristiana, tanto cató-

lica como protestante, las consecuencias culturales son constantes. Lo más frecuente es el fenómeno del sincretismo. De tal modo se entremezclan en algunos territorios las prácticas autóctonas, como las del vudú, con los requisitos cristianos. En realidad se puede afirmar que los africanos asimilan la religión extranjera a su pensamiento filosófico y espiritual, es decir, que el cristianismo acaba adaptándose a las creencias africanas y no al contrario como pretendían los misioneros, siendo las doctrinas protestantes las más permeables a la africanidad.

Si en la novela de Leoncio Evita, propia del período colonial, a pesar de buscar una conexión con el pasado tribal preservando las tradiciones autóctonas, se denigran las creencias ancestrales a favor de la religión cristiana, en las narraciones consideradas como postcoloniales el proceso se invierte. En la novela de Juan Balboa Boneke titulada *El reencuentro. El retorno del exiliado* (1985), se recrea la nostalgia por el mundo milenario africano tras la decepcionante vivencia europea. Balboa Boneke trata de buscar la propia identidad colectiva, reflejando las huellas del colonialismo español y explorando tanto el pasado de sometimiento a la metrópoli como el presente de la independencia. Opina que solo así podrá restablecerse la tradición autóctona violentada por el colonizador y presentarla en las obras desde una perspectiva verdadera del colonizado. Debido a su origen bubí, Balboa Boneke reseña la cultura antigua de esta etnia para poder mirar al futuro anulando y subvirtiendo la acción colonial, y recuperando la relación armónica con la naturaleza y con el sentido comunitario africano.

En primera instancia, ya se percibe su apuesta por la tradición cuando en la dedicatoria ofrece un texto en bubí a sus hijos, acompañado de la siguiente traducción al español entre paréntesis: «(Sois bôhôbes, / nacisteis en lo bôhôte, / nunca lo olvidéis)». A partir de esa afirmación, en la novela se denuncia el enriquecimiento de la metrópoli en la época colonial en detrimento de los recursos a los que optan los nativos, explotados para que no pudieran alcanzar su independencia económica. A causa de este hecho surgen las inquietudes nacionalistas y el sentimiento anticolonial. Este último es concebido por una anciana bôhôte no de modo beligerante pero sí crítico:

—Estuvieron aquí durante muchísimos años, nos enseñaron la civilización, nos enseñaron «èché è itoji la pula'è» (el lugar donde sale el sol); nos trajeron a Dios, por lo visto nosotros no le conocíamos. Condenaron todo lo nuestro por ser salvaje. Persiguieron nuestras ceremonias, nuestras danzas eran salvajes y las combatieron, por eso nos enseñaron la suya y su música. Si aquí

lo condenaron todo, ¿cómo es posible que lo permitan en su país y encima lo aplaudan?, si allí lo aplauden, ¿por qué no lo respetaron aquí en nuestra tierra? Parece que disfrutan destruyendo las cosas, pero enseguida se vuelven atrás para construir lo que han destruido. ¿Sabéis una cosa?, a veces me parece que son como niños caprichosos. ¡Qué gente más complicada!, ¿verdad? (1985, p. 174).

Se reconoce, pues, la alienación europeísta que con todas sus imposiciones da lugar al inicio de la pérdida de la cultura ancestral bôhòbe y, por ende, de su verdadera identidad. Aun así resalta la esperanza al percibir la imagen del territorio africano lleno de vida y de alegría, de exotismo y misterio, junto al sufrimiento experimentado: «Es el alma africana que sabe compaginar y ensamblar el dolor y llanto con la música y la alegría: todo camina sobre el mismo escenario; porque África llora y canta a la vez. Lloro y canta, y espera; larguísima espera quizás, pero lo hace con esperanza y con fe» (1985, p. 208). En ese contexto y desde la perspectiva peculiar que le aporta su vivencia del exilio, el narrador expresa el deseo de que Guinea Ecuatorial sea alcanzada por una evolución bien entendida, en la que no se excrete la cultura ancestral sino solo los atavismos negativos. Opina que es importante en esta lucha la labor de los intelectuales autóctonos que han de armonizar de modo correcto su cultura propia con los conocimientos adquiridos en la diáspora. No extraña, por lo tanto, que asevere que los ancianos del lugar son auténticas bibliotecas vivientes, y que plasme a lo largo de la novela el desarrollo de creencias sacras y de actos simbólicos tradicionales bubis. A pesar de todo, establece que esa cultura ancestral ha de adaptarse convenientemente a los tiempos actuales, sustituyendo, no obstante, el consumismo y la violencia del presente por la solidaridad de antaño, la capacidad de diálogo y el respeto a la vida de la persona.

La exposición de diversas costumbres y modos de vida bubis tradicionales pone de relieve también el añorado espíritu de colectividad y la identidad del pueblo con su cultura, existentes antes de la llegada de elementos foráneos. En ese sentido, se preocupa por la intromisión de la Iglesia occidental en las ceremonias ancestrales bôhòbes, cuyo credo se basa en la fuerza del espíritu sobre la materia: «El roj'ia tradicional, lugar sagrado de paz, reconciliación y amor, donde el pueblo bôhòbe se encontrará asimismo integrado en una armonía cósmica, no podrá ser erigido por quienes en sus actos sean contrarios a esos profundos objetivos» (1985, p. 143). La introducción de lo extranjero es concebida por el na-

rrador como el verdadero peligro para la conservación de la identidad bubí. Por ejemplo, uno de los nuevos elementos de discordia en su comunidad es el generado por la idea extranjera de la existencia de maleficios y actos diabólicos para causar daño a las personas. A su vez, ya con la colonización, el bubí había ido perdiendo su armonía y su relación misteriosa y casi sagrada con la naturaleza que canta la africanidad y la estirpe bôhôte incluyendo el sonido de los timbales en su caracterizada sonorización selvática. Por desgracia, con el mal entendido progreso, con la «civilización», comienza a destruirse irracionalmente el color verde del mundo de paz y tolerancia, de esperanza en suma, que dominaba el entorno guineoecuadoriano.

La identidad, tanto individual como colectiva, consistirá, por lo tanto, en el reconocimiento de la importancia de la cultura autóctona:

Cual planta de tallo trepador, me quiero aferrar a mis raíces y a mi origen. Despertar el sentimiento bôhôte que anida en estado de hibernación en el fondo de mi ser. Así, juntos y hermanados, mi yo bôhôte y africano y mi yo europeoizado, caminarán decididamente al reencuentro con su realidad. Y si logran la reintegración, estarán en condición óptima de «escarbar la tierra de sus ancestros». Con ello redescubrirán la riqueza cultural de su tribu, base de la supervivencia e identidad como pueblo (1985, p. 34).

Se revela también la necesidad de seguir educando a los hijos de los bubis en dicha tradición, aunque estén en el exilio, para que conozcan su cultura y su folklore. Pero el mayor problema es conseguir primero mantenerla en el tiempo, pues como confirma una anciana del lugar se trata de una tradición oral: «Existe una verdad y es que “ô pulo’ aô, ôataannô a baté pua” (nuestro pasado, no está grabado sobre las piedras). Vosotros podéis recogerlo para después trazar las líneas que servirán para los que vengan después» (1985, p. 177).

*Ekomo*¹⁴⁹ (1985), escrita por María Nsué Angüë, tampoco ataca directamente al colonialismo, según expone su autora, sino que intenta reflejar el panorama real que vive la comunidad fang en Río Muni. Pero resulta muy curioso el hecho de que no tenga en cuenta la necesidad que el lector occidental tiene de notas explicativas al pie de página que traduzcan términos y conceptos étnicos. Esto pone de relieve que se es consciente, por fin, de la

149 Véase Zielina Limonta (2000).

individualidad del colonizado guineoecuatoriano, divergente ya de la del colonizador o de la impuesta por este. Esto implica una subversión del orden anteriormente establecido por la metrópoli española. En la narración se presenta un sincretismo entre las tradiciones religiosas autóctonas y las cristianas, pero el hecho de que los protagonistas profesen la religión protestante es un índice simbólico de confrontación con España. Esto es así porque la tribu fang, que había sido la más combativa ante el colonizador, optó por el protestantismo como medio de mostrar sus ansias de independencia, ya que dicha corriente religiosa no prohíbe mantener la identidad étnica comunitaria a través de las tradiciones, cultos y tabúes vernaculares.

A pesar de que no se indaga en cuestiones políticas propias de un anticolonialismo beligerante, sí existen algunas referencias a la esclavitud, a la época colonial y al mundo guineano antes de la llegada del blanco, del ntang. Es significativo, por ejemplo, el pasaje en que uno de los ancianos fang critica como la cultura y esencia africanas están siendo anuladas por las creencias extranjeras:

Quiero saber qué es lo que encontráis en esa religión que no hace más que traernos desgracias. Ahí tienes a Nfumbaha durmiendo bajo tierra tras la casa de su madre, hombre joven que ha buscado su muerte por creer en esa religión vuestra que no sé hasta dónde os va a conducir. Nosotros sabemos a través de nuestros padres que los muertos, una vez muertos, cruzan la frontera de la muerte y la vida y parten hacia el centro de la tierra, después de bajar la cuesta y cruzar el río, para juntarse allá con los ancestros, hombres sabios y poderosos que velan por los suyos en esta vida. Ahora llega el blanco y os dice que ya no es hacia abajo sino hacia arriba a donde tendréis que partir, y os lo creéis. No dudo ni dejo de dudar. Lo que sí me pregunto es en caso de que sea cierto que allá arriba hay otra morada, ¿quién os asegura que es para los africanos? Puede ser la morada de los ancestros de ellos pero ¿encontraréis allá algún antepasado vuestro? ¿Cómo os garantizáis que podréis entrar en el terreno sagrado de los blancos si aquí en la tierra no os dejan entrar en sus casas? Además, en el supuesto caso de que os dejen entrar ¿puedo saber para qué queréis ir a vivir donde no se os entienden ni el idioma ni las costumbres, ni aún el color de vuestra piel se parece al de ellos?

¿Qué busca un africano entre las nubes, llenas de frío si no hay selva donde cazar ni río donde pescar? ¡Estúpidos! ¡Más que estúpidos! Porque si os dejan entrar en el cielo, sólo sería para criados o para esclavos.

Creo que ya sufrimos aquí en la tierra lo suficiente a causa del blanco, para que una vez muertos sigamos sufriendolos. Estúpidos (1985, p. 100).

En la misma línea hay una escueta referencia a la figura de Lumumba y a su lucha por la libertad de los africanos. Sin embargo, la mayor parte de los comentarios inciden en la idea de etnicidad y no en la de nacionalismo

o pan-africanismo. Así, cuando una joven discute con la protagonista le dice: «Mujer roja, aunque tu andar por la selva es silencioso y ágil, te falta, mujer roja, la agresividad que caracteriza a todas las mujeres de tu raza» (1985, p. 139). La acusa de estar domesticada por sus padres y por la religión extranjera. Del mismo modo se refleja ese sentimiento de etnicidad en el momento en que Ekomo y su mujer llegan a la ciudad, lugar en el que las costumbres difieren de las del poblado: la comida se vende, no se habla de tribus, hacen falta papeles para entrar en el territorio vecino, para enterrar a los muertos, etc.

Nsúé trata de reflexionar sobre la realidad cultural de su sociedad y, para ello, incide en la relación entre la vida y la muerte, apoyándose en la cosmogonía como medio de interpretar el mundo. Su propuesta plantea el conflicto entre el cristianismo y el mito tradicional africano. La protagonista, Nnanga, que había asumido la religión occidental protestante aceptada por su marido, parece regresar a las creencias tradicionales cuando este muere. Pero finalmente viola un tabú al decidir enterrarlo, ya que toca su cadáver. Está latente en todos esos episodios la dialéctica entre la tradición y el progreso propio de la modernidad.

En el prólogo a *Ekomo*, redactado por Vicente Granados, se hace hincapié en cómo la llegada del blanco hiere a la selva y, a su vez, disloca la moral africana, pues supone el fin de la cultura fang, de sus costumbres ancestrales. Asimismo introduce la idea europea del mañana, tal como expone Granados: «El terrible final de *Ekomo* es la consecuencia del deterioro de la vida africana. Han ocurrido demasiadas violaciones de la costumbre; por eso, cuando Paloma de Fuego despierta de su sueño, se entera de que existe el mañana, y sabe también que este estará lleno de espanto» (1985, p. 13). Ese futuro incierto y turbio se trasluce a lo largo de toda la novela a través del simbolismo cromático, ya que predominan en las descripciones las tonalidades grisáceas, cenicientas y propias de la oscuridad frente a una imagen puntual de un significativo sol de color blanco. En ese contexto brumoso se siguen escuchando en la selva los rumores extraños llenos de misterios, con el sonido del tam-tam y el chirriar de los grillos, pero el hombre ya no parece feliz considerándose parte de la naturaleza, pues ha perdido su armonía con ella: «La naturaleza se había apartado del hombre, formando un mundo ajeno, insensible a los hombres y sus acontecimientos. Parecía absorbida» (1985, p. 59).

El negativo final del protagonista se deriva de haber renegado de sus ancestros y de su forma de vida tradicional.¹⁵⁰ De tal modo, la novela denuncia la occidentalización del africano y su evolución hacia otros intereses y otras creencias que ya no son las suyas propias, pues destruye su cultura e identidad verdaderas:

Nfumbaha, el africano de hoy, hombre del mañana, tras estar dos lluvias en Europa, dejó su tradición encerrada entre los libros; dejó allí su personalidad y sus creencias africanas, y el ser sin continente regresó a su pueblo con un disfraz del europeo sin el europeo dentro. Con una máscara de Europa pero sin su rostro en ella. Medio blanco, medio negro. Sus hermanos salieron en su busca porque le amaban, se arriesgaron dos días en la selva porque eran sus hermanos. Las lágrimas de la madre son las del África y sus lamentos se esparcen alargados por el aire hasta los confines de la tierra por todos aquellos hijos perdidos y no hallados. ¿Quién puede escuchar el llanto de la madre África sin sentir compasión por esa mujer que no hace más que echar hijos al mundo para ver como poco a poco van perdiendo su personalidad? Y sin embargo, cada vez que cae uno de sus hijos, África llora personificándose en cada una de las madres del Nfumbaha. Hijos prefabricados por los supermercados de la evolución histórica, que sin embargo no evolucionan y hablan de política, comercio y religión, que les son ajenos, sin detenerse a examinar el verdadero sentido de las cosas, y mueren con las chaquetas puestas seguros de haber cumplido su misión (1985, p. 85).

Los protagonistas no parecen apostar, sin embargo, por ese supuesto progreso procedente de Europa. Este hecho se advierte en dos motivos. Por una parte, la desconfianza hacia la medicina del hombre blanco y, por otra, la decantación por un regreso a la cosmogonía vernácula.¹⁵¹ Respecto al pri-

150 López Rodríguez (en prensa) ilustra acertadamente esta afirmación: «Esta “traición a los ancestros” está ya prefigurada en la traición de Ekomo a Nnanga, en esa infidelidad que le hace quedarse tres lunas en la ciudad “embrujaado por una mujer de mala vida” [...] la prostituta es tratada como metáfora de los males que Occidente ha llevado al continente: el materialismo, la corrupción y la profunda distorsión de las formas de vida tradicionales. La prostituta y la ciudad van generalmente de la mano, y si ella representa lo peor del legado europeo, la figura de Nnanga simbolizaría por el contrario lo mejor de la mujer africana, e incluso al propio continente en su (irrecuperable) pureza e integridad».

151 En relación con la enfermedad de Ekomo establece Aponte-Ramos (2004, pp. 103-104): «El sufrimiento físico destruye el lenguaje y lo moralmente correcto. Si bien la herida es descrita como producto de una desobediencia —ruptura con lo tradicional fang y apego a lo ciudadano, encarnado en su adulterio, en el caso de Ekomo—, en esta ocasión se puede reconocer la enfermedad como un acto relacionado con las dudas ontológicas que se viven en el espacio de fuga y transgresión del mundo disrupto. La duda y la creencia acompañan la jornada por la herida corporal, el cuerpo se constituye en un *locus* donde se dilucidan los espacios coloniales como referente objetivado [...] Consistente y paradójicamente la creen-

mero, se advierte en afirmaciones como: «Eso de abrir a las personas lo había oído yo antes pero no me gustaba nada. Supuse que más que curanderos, aquellos blancos debían ser más bien brujos» (1985, p. 104). Y también cuando Ekomo se niega a que le ampute la pierna un americano en la misión de protestantes. Acerca del segundo, se aprecia la relevancia concedida a la cultura ancestral fang con su religión autóctona y sus supersticiones y creencias. Son recurrentes en esa línea imágenes como las de la ceiba sagrada del pueblo, árbol bajo el que se hallan enterrados los huesos de los ancestros: «La ceiba sagrada de mi pueblo guarda el tótem de la tribu, pues en sus raíces están enterradas las venturas, desventuras, las epidemias, el hambre y la abundancia de la tribu. En la ceiba está la muerte, la vida, la salud y la enfermedad» (1985, p. 25). Por eso es necesario guardar las normas tradicionales con el fin de ahuyentar elementos negativos. De ahí la preocupación por los tabúes que no han de violarse y por la consecución de rituales como el de la danza sagrada de encuentro sexual y el de la purificación en las aguas del río. Cobran importancia, asimismo, los tótems, los espíritus y los conjuros.

Frente a la doctrina cristiana protestante inculcada, Nnanga opta por regresar a la tradición fang en su comportamiento tras la muerte de Ekomo, aunque se ve obligada a romper ciertos tabúes. Pero no acepta el vudú, al que teme como la ciencia de las hierbas que se dividió en dos sectas, la del bien con los curanderos y la del mal con los brujos. Y se extraña ante el hecho de que el curandero famoso al que recurre Ekomo para que le cure la pierna haga alusión al Dios cristiano: «—Espero que hayas confesado todos tus males. No dudo que vayas a curarte pero fíemos en la misericordia de Dios. —¿Dios? —pensó mi mente—. Qué raro me sonaba en ese lugar la palabra Dios» (1985, pp. 123-124). Ese sincretismo de creencias se

cia en la posibilidad de lo inmaterial reclama el cuerpo de Ekomo hasta crear una materialidad enfática y así expresar su vigencia y realidad. El cuerpo herido, putrefacto y engan-grenado no es un simple elemento en la configuración de la dualidad de las creencias, es la confirmación misma de la dualidad, es la carnosidad sobre la que se impone la fragilidad de los territorios de la identidad. Ni los dioses fang, ni el dios cristiano parecen poder prescindir del cuerpo para manifestar la trascendencia histórica; el suceso de un cuerpo lleno de gusanos, putrefacto y joven es el territorio sobre el cual la identidad y la vigencia del mundo de las creencias se pretenden inscribir infructuosamente. La herida es, pues, un signo material que sirve para dilucidar la separación en las creencias y la insuficiencia de las mismas para dar cuenta de un mundo que es la grieta misma».

trasluce también en otros pasajes, por ejemplo cuando el citado curandero trata de explicar el origen de los misterios de la selva y dice así: «Todos sabéis que después que nuestro gran padre Noé salió de su arca después de la gran lluvia en la que estuvo mientras Nkom-Bot (EL CREADOR), que otros llaman Nsangoo, otros Megeguel, otros llamaron Anyama y el grupo séptimo llamó Nzambo...» (1985, p. 115); «Nanengoo es el nombre de la primera mujer engendradora de nuestra raza, como para los blancos Eva» (1985, p. 117).

Finalmente, cuando el pueblo castiga a la viuda por haber tocado el cadáver de su esposo para sepultarle, es el pastor fang quien la defiende a pesar de su respeto a las costumbres de su etnia. En ese momento se produce un nuevo debate entre la cosmogonía cristiana y la africana, pues Nnanga debe elegir entre desafiar a la tradición de los tabúes africanos o desobedecer a Dios:

¡Báñate viuda en el río! ¿No es acaso señal de purificación? Una vieja sentada en la orilla, con el rosario entre las manos, canta Avemarías. Poned su ropa en el saco. Poned en el saco sus cabellos. Meted en el río su mugre, para que el agua, al correr, arrastre todas sus desventuras. Y mientras, el saco vuela en los aires, y cal entre las aguas, la vieja se santigua con estas sencillas palabras:

Misericordia, Señor, por la niña, que río abajo ofrece sus venturas. Quisiera cantar un himno, para los cabellos que corren, río abajo (1985, p. 194).

Posteriormente Ndongo-Bidyogo escribe en un contexto totalmente postcolonial, subversivo y reivindicativo de la africanidad, *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987). Con su temática social unida a pasajes propios del realismo mágico, ha sido definida como autoficción¹⁵² y como *bildungsroman*. Esta narración surge del interés del autor por remendar el desplazamiento sufrido por la cosmogonía tradicional a causa de la colonización. Lo consigue presentando a un personaje que abandona el seminario en España para regresar a su tierra y reencontrarse con la fe vernácula, postulándose de este modo nuevamente el triunfo de la religión autóctona tradicional. Aun-

152 En este sentido expone Zielina (2004, p. 155): «*Las tinieblas de tu memoria negra* nos trae no solo el espacio y la cultura del hombre guineano sino la perspectiva del escritor que objetiva y ficcionaliza al personaje para encontrarse a sí mismo en este discurso dialógico. Esta manera de “autoficcionalarse” nos provee con mundos y situaciones que hablan de transformación y continuidad, de pasado y futuro, de aislamiento y acompañamiento, y en cada uno de esos planos el lector queda seducido por las posibilidades que *Las tinieblas de tu memoria negra* abre para la interpretación».

que, como también sucedía en la anterior novela reseñada, se presenta un sincretismo de creencias en determinados pasajes, pues el protagonista no desdeña por completo el acercamiento a la religión cristiana fruto de su paso por la metrópoli.

A la vez que el narrador presenta la mencionada confrontación religiosa desde una perspectiva intimista pero distanciada, pone de manifiesto la historia colonial y sus consecuencias, junto al presente experimentado en la independencia. Todo ello le conduce a la crítica de la imposición religiosa y cultural —bajo la que se ocultaba un interés de dominación política y social— llevada a cabo por los colonizadores, que consideraban inferiores a los nativos y por ello los trataban como niños sin capacidad de tomar decisiones correctas. Al ser consciente de que había interiorizado la concepción del extranjero en referencia a la perspectiva del mundo tradicional africano, el narrador, innominado en la novela, se convierte en un trasunto de todo el colectivo guineoecuadoriano que adoptó en ese momento la cultura metropolitana. De tal modo, se da cuenta de que el colonialismo trata de alienar su mente impidiendo el contacto con su pasado y con sus congéneres, motivo por el cual decide regresar a su tierra. Es, pues, en España, tras la vivencia del desarraigo, cuando advierte la verdadera realidad confrontada con la de la visión colonial. Opone, así, la figura paternal y dominante del Dios cristiano a la maternal de la tierra africana, con el consiguiente triunfo de esta última, tal como parece sugerir el propio título¹⁵³ de la novela en el que se resalta la tonalidad negra.

Destacan desde un principio rasgos temáticos propios de la subversión postcolonial, con las críticas a las imposiciones coloniales —políticas, culturales y religiosas—, y con la denuncia de la alienación del negro y de su interiorización de la perspectiva del colonizador. Así se observa, por ejemplo, en relación con el aspecto político, como de niños se veían obligados

153 Ndongo-Bidyogo ha explicitado el simbolismo de este título en la entrevista concedida a N'gom Faye (1996, p. 73): «El título está sacado de un verso de Léopold Sédar Senghor, que se debe leer, para que adquiera todo su sentido, anteponiéndolo a los versos de Al-Bayati que cito en el prólogo del libro: “Para mí señor escribo lo que ví en el mapa del universo: / los documentos del futuro que habita en el pasado, / el libro del Éxodo-Retorno” (Al-Bayati). “Guardado celosamente por las tinieblas fieles de su memoria negra” (Senghor). De modo que ambos textos, leídos de esa manera, resumen lo que es la novela: los documentos del futuro que habita en el pasado, el libro del éxodo-retorno que ha sido guardado celosamente por las tinieblas fieles de su memoria negra».

a formar marcialmente frente a la bandera roja y gualda, a pesar de no entender bien el sentido de su saludo falangista y patriótico: «[...] uniformados de blanco, llenos de ferviente ardor deseosos de saber por qué éramos falangistas y qué era ser falangistas hasta morir o vencer y por qué estábamos al servicio de España con placer» (1987, p. 25). Les presentan a El Generalísimo en la escuela como «Ese Hombre que nos había traído la Verdadera Libertad» (1987, p. 27). Y tenían que exclamar todos a coro: «¡somos españoles por la gracia de Dios! Y por qué somos españoles, entonaba don Ramón, y tu voz se destacaba nítica del coro: somos españoles por haber tenido la dicha de nacer en un país llamado España» (1987, p. 31).

En cuanto a las imposiciones culturales se incide en la obligación de los pequeños de hablar castellano en la escuela, nunca fang. Además, la historia que se les imparte se centra en demostrar la liberación traída por los españoles, una raza superior y elegida para salvar a los infieles de la eterna condenación. Todas esas enseñanzas van siempre acompañadas de un mensaje religioso. Los misioneros cristianos le advierten al protagonista que ellos ya han hecho su labor y que ahora es el turno de los autóctonos de ejercer como sacerdotes entre su propia gente. Se insiste en que los españoles salvaron de la anarquía a los africanos infieles, bárbaros, caníbales e idólatras, salvajes en suma, a los que se les negaba el derecho de poseer sus tótems y amuletos, es decir, su identidad. El Dios masculino cristiano se opone por completo a la cosmogonía africana de carácter matrilineal, pues el primero es totalmente autoritario: «El reverendo padre Ojo Picante aprovechó la circunstancia para meter el miedo en el cuerpo a los incrédulos y desobedientes e indisciplinados negros, cimentando su autoridad indiscutible» (1987, p. 121).

Por todos estos motivos reivindica la africanidad, la guineanidad, es decir, la identidad comunitaria verdadera, apostando por la religión vernácula frente a la metropolitana. Pero para ello es preciso superar antes la inferioridad racial promulgada por los blancos. La interiorización de la alienación se aprecia en varios pasajes en los que se relata la imitación que determinados personajes negros hacen del comportamiento de los blancos. Así dice el protagonista: «Por eso mi padre es un negro que hace todo a lo grande, como los blancos, y por eso se le respeta y hasta se le mira con temor» (1987, p. 21). O, refiriéndose a sí mismo, expone que aprendió a recitar la misa en latín sin saber latín: «aprendí a preparar los ornamentos

para las distintas funciones litúrgicas, aprendí a comer con cuchillo y tenedor y a masticar sin enseñar los dientes, aprendí muchas cosas del padre Ortiz, entre ellas, y de manera muy especial, a ser como los blancos: educado, cortés y distante» (1987, pp. 23-24). Al ser instruido en ese contexto religioso, el joven se siente atraído por la cristiandad, horrorizado desde niño por la posibilidad de condenación eterna. De ahí que su comportamiento sea totalmente opuesto al de sus compañeros. Se dedica incluso a dar misa a feligreses imaginarios, imitando las acciones del padre Ortiz, feliz por eliminar las creencias idólatras de los negros elevándoles a la categoría de seres civilizados. En las palabras del narrador se deja entrever esa alienación sufrida por el protagonista que más adelante tendrá su punto y final gracias al regreso de este a la cultura ancestral:

Estaba profetizándote que la infinita paciencia y la secular astucia de vuestra casta, de vuestra tribu, de vuestro pueblo triunfarían al final sobre la ostentación y la prepotencia de los ocupantes. Pero ya estabas incapacitado para interpretar las parábolas más cercanas, ofuscado por otras alegorías y deslumbrado por el poder que veías en los portadores de la Única Verdad. Eres demasiado engréido para valorar la sabiduría milenaria encerrada en unas leyendas, en unos cuentos, en las adivinanzas y en los mitos de apariencia tan simple, y demasiado niño para comprender que únicamente en esas palabras se justificaba tu propia existencia (1987, p. 92).

Son muchos los estereotipos que se aplican al negro desde la mentalidad blanca y desde la negra alienada. Entre ellos, por ejemplo, sobresalen el de su escasa capacidad intelectual, su simpleza, su carácter envidioso, lujurioso, vicioso, indisciplinado y salvaje. No extraña, asimismo, que el color negro se convierta en un símbolo del sometido frente al poder del colonizador: «[...] y la pata izquierda del caballo del Señor Santiago oprimiendo el vientre de otro infiel con el turbante medio caído, y por entre ambas piernas del animal, divisaba la horrible, negruzca y aterrorizada cara del infiel que estaba a punto de recibir el mortífero golpe de la espada justiciera del Santo Patrón» (1987, p. 83). Pero el sentimiento anticolonial resalta en la crítica a la imposición metropolitana, con sus abusos y explotaciones de los nativos y de sus tierras. Por tal razón, se desarrollan muchos comentarios encaminados a la resistencia y a la subversión. Así, los esfuerzos de los protagonistas se centran en devolverle a la tribu su esplendor. Para ello se valen del personaje principal que ha de aprender la sabiduría de los blancos para así poder derrotarles después. Por eso le invisten con determinadas cualidades —tales como la memoria, la inteligencia, la seguridad, la hon-

radez, el respeto, la fortaleza, la paciencia, la comprensión, la ternura y la firmeza— para que pueda superar todas las pruebas a las que le van a someter. La tribu es consciente de que el blanco tiene miedo del negro, por lo que solo necesitan descubrir la fuente de su poder para poder vencerlos.

La apuesta por las creencias ancestrales se aprecia en diversos pasajes en los que se advierte de los peligros de la brujería, insistiendo en la importancia de los tabúes como el caimán que protegía a la tribu: «os preservaba de las maquinaciones de los brujos enemigos y de los espíritus adversos, y era el celoso protector de la intangibilidad de vuestras propiedades, tanto de la individual como de la comunal de todos los descendientes de Motulu Mbenga» (1987, p. 90). Asimismo, se pone de relieve que su cultura existe aunque no esté recogida en libros, pues vive a lo largo de la tradición con su entrega de los más viejos a los jóvenes. El protagonista siente en su propia piel la potencia de la misma cuando en ciertos rituales o ceremonias de invocación a los antepasados es partícipe de las fuerzas ancestrales de poder mágico y misterioso. A partir de entonces debe respetar la tradición y velar por el bien de su pueblo.

La lucha de la tradición frente a la modernidad que acucia al protagonista hasta que opta por esta última se refleja en las figuras de su tío Abeso y de su padre. El tío encarna la resistencia contra el blanco y contra su supuesta civilización, por lo que le transmite las historias que salvaguardan la memoria colectiva del pueblo. Mientras, el padre pretende que sea sacerdote porque cree que estos son los que compendian la sabiduría humana y divina. Cuando los signos de la modernidad alienan la mente del muchacho se vuelve incapaz de reconocer a sus propios antepasados y a los signos antiguos. Finalmente opta por reivindicar su verdadera identidad, tanto individual como comunitaria, pues lleva en su alma la esencia de su cultura ancestral africana, tal como se muestra en la continuación de su historia en la novela *Los poderes de la tempestad* (1997). En esta segunda narración el protagonista emprende el retorno a su país, preocupado por haber disgustado a sus padres y por haber transgredido el tabú al ir acompañado de una esposa blanca y de una hija mulata. Se cumple así la profecía hecha por el guerrero que más se había distinguido en la tribu en la larga resistencia contra los ocupantes españoles, «la profecía del bisabuelo Motulu me Mbenga, según había oído contar al tío Abeso cuando apenas tendría diez años, de mi sangre nacerán blancos y entonces serán vencidos» (1997, p. 135). Es fundamental tener en cuenta que esta narración no comparte ya la pers-

pectiva irónica y paródica del discurso colonial propia de *Las tinieblas de tu memoria negra*.¹⁵⁴ La pareja pretende con su viaje contribuir al progreso de Guinea, impulsando la educación y la justicia en el lugar. Sin embargo, al aterrizar allí se dan cuenta de la desconfianza con que esa sociedad cerrada observa a representantes de la clase media europea y a su espíritu de modernidad.¹⁵⁵ Pero el protagonista insiste en llevar a su tierra un progreso bien entendido que no acabe con la tradición cultural pero que tampoco impida la evolución:

[...] este mundo también debe cambiar, no estoy dispuesto a vivir mi vida del mismo modo, con las mismas ideas, como la vivieron mis abuelos y mis bisabuelos y mis tatarabuelos, y así hasta el infinito, porque eso no es la tradición. ¿Repetir los mismos conceptos trillados, revivir el mismo espíritu de casta, la misma insolidaridad tribalista, los mismos odios y los rencores eternos, las mismas costumbres caducas? ¿Cultivar siempre, como siempre, la misma yuca; cocinarla siempre, como siempre, y comerla siempre, como siempre, sin remedio, sin ninguna innovación? ¿No es cierto que toda tradición que no evoluciona lleva en sí misma el germen de su autodestrucción? ¿Dónde está la creatividad de este pueblo tan laborioso y diligente para otras cosas? ¿Para qué me he pa-

154 Asevera Fra Molinero (2004, pp. 124, 127): «En *Los poderes de la tempestad* no hay lugar para la ironía optimista, porque el protagonista es víctima del pseudo-discurso de la autenticidad africana de Macías, que a su vez tiene un fuerte tufo a las prácticas discursivas del imperialismo colonial español [...] *Los poderes de la tempestad* es una jeremiada, un discurso de lamento ante el desorden moral del pueblo guineano. La ironía narrativa de esta novela radica en el uso constante del apóstrofe, en el *tú* reflexivo del narrador-protagonista, que se alterna con el uso más normativo de la tercera persona omnisciente, e incluso la primera persona, prueba de una escisión de conciencia que no ocurría en la primera novela *Las tinieblas de tu memoria negra*».

155 Expone Fra Molinero (2004, p. 123): «La tempestad a la que alude el título del libro es la que se libra en la mente de este protagonista, que quiere imponer un orden europeo a su interpretación de una realidad tan contraria a sus intereses que el resultado es casi su propia destrucción. La mirada de este protagonista escruta la tragedia de la dictadura de Macías reproduciendo un discurso europeo. Todo etnólogo, al traducir una realidad “diferente” a términos universales (europeos) reproduce la situación histórica de dominación entre países colonizadores y sociedades colonizadas [...]. Su descenso a los infiernos es voluntario, como la actitud de un etnólogo del horror dictatorial. Como todo etnólogo, el protagonista asiste y apunta todos los elementos “extraños/diferentes” de lo que ve. Guinea es un país extraño, y como corolario, España/Europa se convierte en un referente innombrado de lo conocido y universal. La ironía —buscada intencionalmente o no por el autor de la novela— radica en el hecho central de que este protagonista no es un europeo, sino un guineano que no entiende, que necesita explicar la diferencia africana del orden maciista a otros (los europeos) y a sí mismo. El apóstrofe que se usa en la novela tiene en parte ese significado. La segunda persona usada por la voz narrativa habla a un protagonista perplejo y extrañado».

sado años, demasiados años en la otra orilla del mundo aprendiendo en sus libros, hurgando en sus vidas, penetrando en sus pensamientos con el fin de adquirir su sabiduría y devolverle a la tribu su esplendor? (1997, pp. 10-11).

Todo cambia cuando al regresar a sus orígenes, el tío Abeso celebra un ritual que le pone nuevamente en contacto con los espíritus de los antepasados, renovando la alianza establecida en su infancia y que había olvidado al occidentalizarse. Recuerda entonces cuál era la sagrada misión a la que había sido consagrado y para la que estaba siendo purificado: «[...] por primera vez te iba siendo revelado que tanto los idos como los vivos te protegerían permanentemente, hasta que se desvelara el signo de los tiempos y la tribu alcanzara de nuevo su esplendor» (1997, p. 209). Antes de que esto suceda, las andanzas de los personajes en el territorio guineano de la dictadura nguemista ponen de manifiesto las horrendas torturas sufridas, los múltiples crímenes, las vejaciones, la miseria, la arbitrariedad, así como la descomposición del mundo fang provocada no ya por el colonialismo sino por el régimen dictatorial. Se censura abiertamente en la narración a los «primitivistas que regresaban a la tribu en nombre del esplendor perdido pero solo a través de sus vestigios más caducos e inhumanos» (1997, p. 213).

La cultura ancestral, a través de la imagen de la cara tatuada del tío Abeso y de la voz de los antepasados, es la que le da al protagonista la fuerza necesaria para alcanzar sus objetivos y sobrevivir al sufrimiento infligido por los guineanos que detentan el poder. A través de la tradición se siente reconfortado por la protección de sus ancestros cuando es encarcelado y torturado, recordando que está ungido por el poder de la tribu: «las asechanzas de los enemigos y las tribulaciones de este mundo nada podrán contra tu firme voluntad de resistencia, y ten la seguridad de que el dolor y el sufrimiento serán tu comida y tu bebida, solo si tienes la paciencia necesaria alcanzarás el objetivo» (1997, p. 307). Algo que finalmente logra al escapar de la cárcel y huir de Guinea, sintiendo como de pequeño el poder mágico y misterioso de la cultura fang milenaria. No hay que olvidar, no obstante, las muestras de sincretismo religioso que acompañan a ese retorno a la tradición africana, pues en momentos de angustia extrema el personaje reza y le pide ayuda al Dios misericordioso, seguro de tener fe a pesar de haber decidido dejar el seminario para no ser un mal sacerdote.

Otro novelista, Joaquín Mbomio Bacheng con *El párroco de Niefang* (1996), incide también en el conflicto cultural entre tradición y moderni-

dad, sobre todo a través de la temática religiosa.¹⁵⁶ En esta novela se reivindica la identidad guineana híbrida, fruto de la mezcla de lo bantú y lo español. En este sentido se puede entender la amplitud del sincretismo que se plasma en sus páginas. Mediante la presentación de personajes como Matanga, el narrador pone de relieve la armonización llevada a cabo entre dos mundos, el africano y el grecolatino, que desvelan en realidad abundantes contradicciones. También las reflexiones existenciales y teológicas del protagonista dejan entrever, mediante el simbolismo del color y de los estereotipos raciales, el debate identitario que se produce en su ser:

El mal había sido la obsesión de su vida, la preocupación constante del párroco de Niefang. El mal era el mal, le habían repetido en el seminario, y para combatir contra el mal en la tierra se le tenía que identificar previamente. Entonces el padre Gabriel, gran teólogo, recurría a las metáforas: decía que el mal era lo negro, lo oscuro, el mal simbolizaba el mundo de las tinieblas. En tanto que el bien, proseguía el padre teólogo, era lo luminoso, lo blanco, lo puro. El bien simbolizaba la luz del día. El padre Gabriel miró sus manos que sobresalían apenas de la holgada sotana. Su sotana era blanca y sus manos eran negras. El misionero sintió una sensación ambigua, como si flotase entre dos mundos (1996, pp. 28-29).

La confusión principal que acucia al párroco es precisamente el sincretismo experimentado, pues reconoce amar a una mujer de su pueblo, pero también a Dios y a los ancestros. Por todo ello afirma no saber lo que quiere. Desde su liberación de la cárcel de Bata se siente un extraño en medio de su comunidad africana. Cuando regresa a Niefang y a Edum, poblaciones en las que todavía se reconocen las huellas del colonialismo español, se le plantea un problema de identidad. No se reconoce en ese colectivo bantú y fang que en medio de la selva vive ajeno al avance europeo, aceptando la suerte que le reservan los ancestros. Le llama la atención, sobre todo, la mixtura de creencias que se aprecia en diferentes pasajes. Por ejemplo: «los hombres bailaban gozosos de hallarse vivos, alabando la existencia, con el fetiche a la diestra y la cruz a la siniestra» (1996, p. 72); «El curandero hizo entonar el canto de despedida *“nsisin yen owurguvua e wuake bokon”* (espíritu transparente ve con Dios en el mundo de los ancestros)» (1996, p. 53); «La melodía del *Nton Ove* es muy tradicional y la letra de la

156 Véase el estudio de Gisèle Avome Mba (2000) acerca de la religiosidad, la independencia y los conflictos culturales reflejados en esta novela.

música es cristiana. El *Nton Ove* es un ritmo muy sonoro y percutiente que marca el paso, a veces vacilante, de hombres y mujeres cuando van a recibir la hostia sagrada» (1996, p. 57); «En los poblados y aldeas vecinas, los hombres se encerraban en sus chozas, con sus mujeres y niños, y allí, acurrucados y temblorosos, invocaban al biere, a los espíritus de la tierra y al Señor para calmar aquella naturaleza que liberaba su energía» (1996, p. 84). Todo ello genera un choque cultural:

[...] el padre ecónomo, que tenía por nombre Nkang Zama (siervo de Dios, en lengua fang), había realizado sus estudios sacerdotales en Camerún, país limítrofe, y tenía la manía de recitar los pasajes bíblicos en bulu, lengua de Yaundé considerada como la versión más clásica del fang, mientras que el padre Matanga había cursado sus brillantes estudios en Roma [...] pero estaba obligado a soportar y a callar ante la semi-ignorancia de su colega, a veces incluso halagándole por su gusto exagerado por el folclore africano en la iglesia de Cristo (1996, p. 13).

Ese hibridismo se produce, a pesar de la represión que la dictadura aplica a los sacerdotes, a causa del interés de la ex metrópoli en que se prolongue la evangelización cristiana en esa tierra: «desde la celebración del Concilio Vaticano Segundo, la Iglesia sigue con mucha atención el desarrollo de la cristiandad en el Tercer Mundo. La conducta heroica del clero guineano no ha pasado desapercibida en Roma, y hoy la Iglesia de Cristo se congratula al recibir en su seno a un beato de Guinea Ecuatorial» (1996, pp. 21-22). El poder religioso busca entonces milagros que, presentados como hechos objetivos ante los africanos, contribuyan a fomentar y a reafirmar la creencia cristiana y católica. Pero el párroco de Niefang tiene dudas acerca de esa nueva cosmovisión sincrética integrada por una escala de valores que se le antoja totalmente ajena. Sin embargo, los propios guineanos le piden que siga con su labor para servir a su comunidad que está cansada de las vejaciones del régimen: «hoy el pueblo guineano no tiene nada y en el fondo tampoco pide algo. Solo le queda la esperanza y el consuelo de su fe cristiana y su tradición africana. Es el consuelo de sus ojos» (1996, p. 79). En la novela se transmite, en suma, el deseo de los guineoecuatorianos de poder disfrutar de una libertad total, tanto social como religiosa. Lamentan la imposición y la alienación, las matanzas y las detenciones, pues quieren vivir en paz y con dignidad en sus poblados y mantener sus tradiciones ancestrales paganas sin que esto ofenda a nadie. Para ello es necesario eliminar las cadenas nguemistas que han sustituido a las coloniales.

Se advierte, en suma, que existe una clara crisis tanto en las creencias ancestrales como en la católica europea. Incluso, en la continuación de *El párroco de Niefang*, la novela titulada *Huellas bajo tierra*,¹⁵⁷ se une a ellas la crisis del marxismo africano.

Se podrían poner más ejemplos relativos al conflicto planteado en este epígrafe, pero para finalizar resulta interesante apreciar el siguiente extracto de Balboa Boneke en *Susurros y pensamientos comentados. Desde mi vidriera* (1983), en el que se presenta la reflexión del autor sobre la religión y la identidad en referencia a la oposición entre tradición y modernidad:

Hay quienes, por un oculto temor, no se atreven a pensar por sí mismos. Y a nosotros, «filántropos y maestros», se nos exigen soluciones absolutas. También los hay que, carentes de identidad propia, buscan guía en alguna religión, idea autoritaria, diablo o mesías. No faltan quienes, incapaces de evolucionar, permanecen anclados en un pasado atávico, actualizando fanatismos y creencias hoy superadas. Otros, ya cansados de buscar, se convierten en víctimas propiciatorias del aceptismo. ¿En cuál de estas trampas caen?, ninguna importancia tiene.

Lo que sí interesa resaltar es que el fanatismo atea y el furor religioso, son caras de la misma moneda (1983, p. 22).

Asimismo, sobresale el caso de Justo Bolekia Boleká con el poemario *Löbëla* (1999), en el que desde una perspectiva más actual se regresa a la tradición recreando poéticamente la cultura bubí ancestral, con su folklore, sus danzas, su sensualidad, etc., resaltando la imagen de la diosa madre y amante Löbëla que representa el mundo matriarcal africano:

Y la Diosa Löbëla brotó de la arcilla
Para crecer y ser codiciada
Por vivos y ancestros,
Por Dioses y humanos,
Por hombres y púberes
Entre leyendas y cuentos:
¡Löbëla!

(1999, p. 43)

157 Fra Molinero (2004, p. 122) resume su contenido: «Antes de su ejecución, Patricio conversa desde su celda con el Padre Gabriel, que está en la contigua. Su debate se centra en dos modelos de salvación mesiánica diferentes para Guinea que se revelan igualmente ineficaces para frenar al dictador sanguinario. El testigo de esta conversación es el nuevo protagonista de la novela, Juan, que acabará exiliado en España y Francia, en donde muere solo y desconocido».

5.5.2. La literatura oral

Es innegable que la literatura oral de tradición secular influye en la creación africana moderna.¹⁵⁸ A pesar de que los mitos, cuentos, leyendas, epopeyas, etc., que forman parte de ella se estudian desde la perspectiva antropológica e incluso lingüística, la teoría postcolonial no siempre le ha concedido la atención que merece. Pero su importancia es muy notable, ya que los transmisores de esa cultura oral le imprimen nuevas características para contribuir a la formación de la conciencia nacional.¹⁵⁹ De tal modo, ofrecen su particular punto de vista en torno a los conflictos experimentados, a la vez que generan una intensificación épica del sentimiento heroico. Este tipo de creación, aunque no cuenta con los medios de difusión de la literatura escrita en lenguas europeas, es fundamental teniendo en cuenta el altísimo porcentaje de analfabetismo en muchas tierras africanas. En la obra de Balboa Boneke de 1983, *Susurros y pensamientos comentados. Desde mi vidriera*, se plasma una imagen muy representativa de cómo la tradición no se guarda en bibliotecas sino en los seres humanos, por lo que ha de ser oral necesariamente hasta que haya una mayor alfabetización o alguien que la recoja por escrito: «Ancianos de semblante sereno en cuyo rostro los rayos solares, las lluvias y el viento tropical han cincelado a través del tiempo miles de surcos cargados de historia» (1983, p. 17).

En el medio africano existen desde tiempos remotos valores precoloniales que se podrían definir como humanitarios, una serie de reglas de comportamiento no recogidas por escrito pero asumidas por la sociedad. Tanto el individuo como la colectividad deben respetar, tolerar, compadecer y proteger a sus semejantes, sobre todo a los más vulnerables. Esos principios morales básicos están recogidos en los proverbios y las leyendas. Se trata del humanismo africano o *ubuntu*, que responde a la concepción del hombre que se tiene en el continente tal como refleja la reflexión filosófica. De tal modo, a causa del mantenimiento de genealogías milenarias, se sostienen en el tiempo una serie de virtudes propias de modelos sociales an-

158 Isidore Okpewho (1992) indaga en la riqueza de la literatura oral africana.

159 McLeod (2000, p. 87) expone al respecto, recordando las tesis de Fanon: «The storytellers who used to relate inert episodes now bring them alive and introduce into them modifications which are increasingly fundamental. There is a tendency to bring conflicts up to date and to modernise the kinds of struggle which the stories evoke, together with the names of heroes and types of weapons».

cestrales considerados como ejemplares. Existen muchos valores morales como el desinterés, hospitalidad, abnegación, amor a la familia, respeto a las tradiciones. Pero la mayor virtud —al margen del valor, la fuerza, la templanza, prudencia, integridad, modestia, etc.— es la del control y dominio de sí mismo. En esa cultura genealógicamente no letrada, la palabra hablada refuerza la pertenencia al grupo, reafirma al hombre en su condición de ser social y es sagrada, pues compromete el honor. La literatura oral educa en los sentimientos, emociones, valores y espíritu, conduciendo a una formación integral del ser humano. Gracias a ella se puede mantener el conocimiento, pues en las narraciones folclóricas se reflejan costumbres, creencias y conductas que responden a la herencia cultural africana, a través de contenidos estéticos, simbólicos, religiosos y morales.

Los relatos orales tienen como centro al hombre y al destino humano fuertemente integrado en la tierra y condicionado por el devenir. Abordan temas como el de su origen; el de la vida y la muerte; el del estímulo del vigor físico y moral del hombre; el de su concepción ética con el poder sobre sí mismo y sobre los demás; el de la representación —mediante el mundo animal, vegetal y mineral— de los valores que conducen al ser humano a la sabiduría, etc. Si esos cuentos desaparecen por completo también lo hará el testimonio valioso de sociedades ancestrales y de su visión del universo. Esto conduciría a la deshumanización, pues en ellos se ensalzan los valores sociales y morales,¹⁶⁰ caminando hacia el encuentro del ser humano y de la cultura, y descubriendo el verdadero sentido del hombre. Son la base para desarrollar culturas de la paz en las que prime la bondad, la verdad, la justicia, la humildad, la responsabilidad, la conciencia de interdependencia entre los pueblos, etc. Conservan esos valores seculares en los que se funda la co-

160 Así se refleja en el compendio de narraciones de los bántu —grupo bantú procedente de Sudán cuyo pueblo se sitúa al oeste de Camerún—, traducidas por C. C. Magnéché Ndé, *¿Verdad que esto ocurrió? Cuentos orales africanos*, Madrid, Páginas de Espuma, 2004, p. 12. En ellas se resumen valores sociales como «la familia, la comunicación, la hospitalidad, la solidaridad, la generosidad en el trabajo, la perseverancia, la responsabilidad de lo que hacemos o dejamos de hacer, el esfuerzo, etc.»; y valores morales como «valores de siempre, necesarios para la autorrealización del individuo y de la sociedad en que se integra». Según el narrador oral de cuentos B. Ofogo Nkama (*Una vida de cuento*, Ministerio de Educación y Ciencia, CIDE CREADE, Colección Palabras con voz, 2006, p. 81), «muchos de los valores éticos o morales que los abuelos pretendían transmitirnos, como el respeto a las personas mayores, la paciencia o el respeto a la palabra dada, estaban “ocultos” en los cuentos que nos contaban».

munidad, y con una temática recurrente, tratan de explicar y sostener el confuso universo del hombre. Ofrecen una visión filosófica y antropocéntrica de la existencia y potencian la educación del africano desde niños, a los que inician en la vida dotándoles de cimientos morales e intelectuales.

En Guinea Ecuatorial conviene atender a esa producción oral que consta de cuentos, poesías, adivinanzas, proverbios, etc. Al perpetuarla se reproduce la comunicación colectiva con los ancestros que en el pasado se realizaba a la caída del día, y se consigue alcanzar no solo una función recreativa, social y política sino también didáctica:

Aparte de tener la función de divertir y de relajar, la tradición oral, mediante el solo uso de la palabra, forma al individuo en los planos moral, conductural, social, psicológico dentro de las fases de desarrollo del individuo; fantástico (con la puesta en escena de las tensiones y los enfrentamientos propios de la vida familiar entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre parientes cognaticios y parientes de alianzas, entre las fuerzas del día y las fuerzas de la noche, entre contendientes, etc.); ideológico (con una reinterpretación de la realidad histórica); y lógico (con el razonamiento que exige cualquier situación). La tradición oral funciona como un psicodrama en el que la sociedad es escenificada, logrando así reducir las tensiones entre el individuo y la sociedad, y creando un ambiente propicio para la cohesión del grupo (Bolekia Boleká, 2001a, pp. 93-94).

La reivindicación de dicha literatura supone una contribución al proceso de desalienación, de reafirmación de una perspectiva del colonizado diferente a la impuesta. Además es una manera de hacer justicia por la persecución sufrida por sus transmisores en la época colonial y llevada a cabo tanto por los administradores y funcionarios como por los misioneros. En el África occidental y, por lo tanto, en Guinea Ecuatorial, los encargados de mantener este tipo de creación son los griots. Junto a ellos se ha reseñado también la figura de los músicos del *mvét*, pertenecientes a la etnia *fang*, mayoritaria en Guinea Ecuatorial.¹⁶¹ Una muestra que ilustra este aspecto es el siguiente pasaje de la novela de Joaquín Mbomio Bacheng titulada *El párroco de Niefang*:

161 Bolekia Boleká (2001a, p. 94) explicita las tipologías de algunos de ellos: «Esta fuerza de la palabra estaba en manos de algunos profesionales como los *griots* (localizados en el África occidental y en países como Malí, Níger, Senegal o Mauritania) y los músicos del *mvét* (localizados especialmente en la etnia *fang*). Entre los *griots* vamos a detenernos en uno especial. Se trata del griot *gawlo*, buen conocedor de la tradición y de los secretos de cada familia, lo que le lleva a chantajear a algunas de ellas y la consiguiente obtención de sucu-

Gabriel hubiera podido compartir la felicidad inmensa que llenaba todo su ser en aquellos momentos en otros seres humanos, incluso con las generaciones futuras. Sintió no tener a su lado a alguien que pudiera relatar, punto por punto, aquellas delicias tropicales que provocaban una inmensa satisfacción en lo más profundo de su ser. El hombre de Niefang hubiera deseado que el gran maestro del *mvét*, el mismísimo Eson Obiang Engon de Mibamingué, describiese con todos los colores la alegría inimaginable, inexplicable, casi suprema que llenaba su pecho en aquellas horas de felicidad. El padre Gabriel empezó a creer de verdad en la teoría panteísta. Sí, aquellos parajes, aquel paisaje hermoso que le llenaba de gozo y ensalzaba su espíritu, era la morada simple y solemne del ser supremo. Dios estaba allí, él lo sentía en su carne, en su ser más profundo. El señor habitaba en la selva tropical (1996, p. 42).

Ambos, tanto el griot como el *mvét*, conscientes del poder de la palabra, presentan intrigas y gestas haciendo cobrar vida al pasado autóctono. Si se enlaza esa capacidad simbólica de la palabra con las teorías de Spivak relacionadas con la ausencia de voz del subalterno en la literatura neonacional,¹⁶² se puede llegar a pensar que quizás esta sí encuentre su posibilidad de manifestación en la literatura oral. Es decir, que esos silencios propios de los textos escritos por la voz subalterna se transformen en testimonios sonoros en la actividad social y de creación colectiva del pueblo. Este sería un medio para que el sujeto enunciador colonizado pudiera oponerse al discurso colonial y al neocolonial de la élite local.

Por todos los motivos citados, en la literatura de Guinea Ecuatorial el peso de la tradición oral ha sido reconocido por muchos de sus autores. Ndongo-Bidyogo, en la entrevista concedida a M'bare N'gom, cons-

lentos regalos a cambio de su palabra. Si el griot *gawlo* no se siente satisfecho con los regalos, no vacilará en componer canciones satíricas, las cuales, cantadas de aldea en aldea, y aprovechando momentos de concentración por matrimonio, muerte, ritos, etc., perjudicarán la reputación de su víctima (Chevrier, J., 1986, 21-23) [...] Por su parte, el músico del *mvét* es cazador y narrador a la vez. Se trata de un hombre libre que goza de un gran prestigio que le viene de su ascendencia. Antes de cualquier intervención pública, el artista recuerda su origen y se reclama hijo de sus ancestros y maestros; de esa manera se sitúa por encima de los clanes dentro de la jerarquía social. Esto hace que presida siempre las ceremonias de iniciación. Y, aparte de ser animador cultural e informador, también es maestro de ceremonias y mediador en los conflictos interclánicos».

162 Al contrario, el Subaltern Studies Group considera que esa voz sí puede existir. Así lo resume Vega (2003, p. 285): «El *Subaltern Studies Group* quería invertir el punto de vista historiográfico *hegemónico* para escribir la historia *subalterna*, la que describe la contribución del pueblo por sí mismo, de forma independiente de los grupos dominantes, e identificaba al subalterno con el colonizado, o con el *sujeto colonial*, al que entendía también como elemento de insurgencia o como agente de cambio».

tata que determinados rasgos de su obra tienen su origen en la influencia ejercida por el modo tradicional fang de relatar. Entre ellos, cita (1996, p. 78) «continuas digresiones, el interés por la interiorización, de explicar el por qué suceden las cosas así y no de otra manera, el implicar al oyente (ahora lector) en la historia relatada». De modo similar, la novela *Ekomo*, de María Nsué Angüe, aparece impregnada del ritmo misterioso y vital de su tradición cultural. En el prólogo a la misma explica Vicente Granados (1985, p. 9) que la autora nos ha transmitido en español guineano «no solo las historias que ha oído a sus compatriotas (la literatura guineana es en su mayor parte oral), sino otras más sutiles, monocordes y reiterativas que solo saben quienes conocen el secreto del tam-tam. He visto a María Nsué luchar duramente para verter al español el lenguaje de los tambores». En la misma línea, Ensema Nsang expone que esa literatura legada por el pasado fecunda a la actual; Raquel Ilonbé insiste en que constituyen las raíces culturales y que, por lo tanto, son básicas; Antimo Esono Ndongo recuerda los relatos de las noches africanas que se convierten en una fuente de inspiración; y nuevamente María Nsué Angüe y Donato Ndongo-Bidyogo comentan la importancia de poner por escrito esa literatura ágrafa para poder garantizar su conservación. Tal como asevera este último:

Porque hemos perdido una parte importante de nuestras esencias tradicionales, y lo peor es que no han sido sustituidas por los valores de la cultura occidental heredada de la colonización, sino por la nada. Y ese vacío espiritual se nota claramente en la apatía generalizada de las nuevas generaciones, en su inseguridad lastimosa, en su desorientación. El guineano es hoy un ser despersonalizado, que si bien repite mecánicamente algunos usos y costumbres tradicionales, desconoce su sentido profundo. Al mismo tiempo, desde el poder se les obliga a rechazar de plano sin análisis previo lo que últimamente se ha dado en llamar *ideas importadas*, es decir, la modernidad. De modo que el guineano medio se encuentra como pasmado ante el mundo y su evolución, que no es capaz de entender y, por consiguiente, es incapaz de actuar en un sentido u otro, pero positivamente (en N'gom Faye, 1996, pp. 77-78).

Teniendo en cuenta que la literatura tradicional corre un gran riesgo de desaparición a consecuencia de la progresiva llegada de la modernidad occidental al país, es preciso preservarla y difundirla.¹⁶³ Su futuro inmediato depende de la labor de estudio y de recopilación llevada a cabo por de-

163 Bolekia Boleká (2004) incide en la transgresión de la oralidad en las culturas guineoecuatorianas.

terminados organismos, como el Centro Cultural Hispano-Guineano, y por investigadores concretos, como Jacint Creus,¹⁶⁴ encargado de rescatar de la oralidad cuentos de procedencia fang, ndowe, bubí y annobonés.¹⁶⁵ En esta línea de trabajo resaltan numerosos estudios desarrollados desde la mitad del siglo XX hasta nuestros días, en los que se recopilan leyendas, mitos, fábulas, refranes, adivinanzas, relatos orales, etc.¹⁶⁶ Esas creaciones se definen por la creación de personajes estereotipados, la utilización de moralejas, la explicación del hombre y del universo, la lucha contra el mal y contra la brujería, etc. Además, muchas de las narraciones orales guineanas proyectan el espíritu de resistencia de un pueblo oprimido por la amenaza de la aculturación que impone la colonización.¹⁶⁷

5.5.3. La literatura desde el exilio

Los intelectuales de Guinea Ecuatorial han sufrido los avatares de una diáspora causada por el negativo neocolonialismo ejercido desde la represiva dictadura nguemista. En este sentido, al igual que la peculiar perspectiva que aporta la vivencia del exilio ha originado nuevos puntos de vista críticos,¹⁶⁸ la producción literaria generada en esas condiciones es funda-

164 Sobresalen sus obras de 1991 y 1992, así como la de 1997 titulada *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral de Guinea Ecuatorial*. También sus publicaciones con M.^a A. Brunat, P. Carulla y G. Nerín.

165 Aunque su labor es criticada por Bolekia Boleká (1994b).

166 Precisamente, en una nota al pie de la antología de Ndongo-Bidyogo se enumeran algunos de esos estudios relevantes sobre la tradición oral guineoecuatorial. Entre otros se citan: Álvarez (1951); Larrea y G. Echeagaray (1956); Crespo Gil-Delgado (1949). A ellos se puede añadir, por ejemplo, el trabajo de Íñigo de Aranzadi (1999); el artículo de Bolekia (1987); o, en los últimos años, otras investigaciones tales como la de Eteo Soriso (2005).

167 Para ampliar información véase el estudio de Jacint Creus (2004), relativo a la literatura oral y la sociedad tradicional.

168 En este sentido basta recordar cómo el propio Edward Said reconoce que su vivencia del exilio desde su infancia, junto a miles de palestinos expulsados de sus hogares a consecuencia de la constitución del estado de Israel por las potencias europeas, marcó inevitablemente la redacción de su obra *Orientalism*. Expone Vega (2003, p. 70) al respecto: «Convertirse en espectador y depositario de tanto odio, recuerda a Said, “fue lo que me politizó”; lo que le condujo a reflexionar sobre la extendida consideración de que él formaba parte de un pueblo inferior y a tratar de entender de dónde provenía esa imagen y cómo se había formado. *Orientalism*, prosigue, no es ni pretende ser una descripción puramente abstracta de una formación histórica, sino, sobre todo, un proceso por el que se produce una identificación y exposición de estereotipos, y que, por ello mismo, tiene un efecto liberador, pues permite escapar de ellos y sustraerse a su poder discursivo».

mental en la conformación de la identidad de la nueva literatura guineoecuatoriana. El único peligro que parece plantearse es el de perder de vista la cultura autóctona al situarse el asentamiento existencial en terreno occidental. Para evitarlo se levantan las voces de los escritores ecuatoguineanos insistiendo en la necesidad de mantener un contacto cotidiano con la temática socio-cultural tribal, guineana y africana, en busca de la verdadera identidad. Un ejemplo muy ilustrativo es el de Balboa Boneke, que establece la necesidad de «reeducar» a la población que se encuentra en la diáspora para que no pierdan de vista sus raíces.¹⁶⁹

Durante la dictadura de Francisco Macías Nguema se prohíben las publicaciones, los libros, la prensa extranjera, etc. En esos años se impone el silencio y se persigue a los intelectuales que no pueden ni hablar en español ni escribir. Por esta razón, debido a la cruenta represión experimentada, la literatura guineoecuatoriana solo pudo desarrollarse en el exilio. Así empieza a tomar forma la resistencia textual que debe enfrentarse, por otra parte, a la situación de marginalidad vivida por los intelectuales del país en la España del momento.¹⁷⁰ A pesar de las dificultades, logran expresar la nostalgia por la tierra perdida, respecto a la cual han pasado a ser huérfanos en una lastimosa condición de apátridas. Convierten, pues, su obra en una ma-

169 Asevera Balboa Boneke (1978, pp. 110-111): «Las distintas entes culturales de Guinea Ecuatorial en el exilio, dentro de esa concepción de la diversidad en la UNIDAD, tienen que, en una labor de conjunto y de equipo, ensamblarse y llevar a cabo una labor de investigación y actualización de las concepciones políticas y socio-culturales de nuestras respectivas comunidades; una tarea que nos llevará al redescubrimiento de nuestro yo (como annoboneses, bubis, fan', ndowes, criollos), de nuestro yo (como guineanos) y de nuestro yo (como africanos). Debe crearse una plataforma de contacto continuo en lo socio-cultural, verdadero laboratorio de formación y reeducación, guineana y africanamente hablando, de nuestra comunidad en el exilio; un mecanismo de intercambio cultural entre nuestros distintos grupos socio-culturales guineanos, en un lenguaje franco y cordial; una continua búsqueda de nuestra autenticidad; todo ello para evitar el triste y tétrico espectáculo que supone el que a nuestro retorno experimentemos el desagradable aspecto de seres completamente desgajados de su raíz y extraños a esa tierra de la cual somos hijos».

170 N'gom Faye (2003, p. 10-11) explicita dicha vivencia en las siguientes declaraciones: «Desde una conciencia periférica, marginal y precaria, el discurso de resistencia ofreció voces y miradas alternativas, describiendo, desde la distancia y discontinuidad territorial del exilio, el trauma histórico, social y cultural que vivía Guinea Ecuatorial. En otras palabras, la diáspora convirtió la precariedad y la marginalidad en espacio y en plataforma de resistencia desde la cual se intentó abrir una brecha en esa cultura monolítica. El discurso de la diáspora guineana topó con muchos obstáculos en su intento por salir a la luz pública. Con lo cual no llegó a alcanzar de forma efectiva a los sectores ajenos a este circuito periférico».

nifestación opuesta totalmente al discurso hegemónico-étnico instaurado por Macías Nguema, ofreciendo una alternativa textual específica.¹⁷¹ En ella se incide en la búsqueda de la identidad propia a través de diferentes motivos, tales como el desarraigo geográfico y cultural, la angustiada crisis personal, la ausencia de comunicación causada por esta experiencia alienante y traumática, etc. Esta temática se refleja en la producción surgida en el exilio y en todos los géneros literarios cultivados, tanto en la poesía como en la prosa. En la primera se manifiesta la resistencia ejercida desde el exterior. Así se advierte al repasar las composiciones de la antología realizada por Ndongo-Bidyogo en las que el espacio de Guinea Ecuatorial se describe de modo idealizado en su condición de lugar remoto, prohibido e integrado por una naturaleza exótica y exuberante. En la obra de Juan Balboa Boneke, por ejemplo, sobresale el tema de la nostalgia de la tierra natal desde el exilio, el deseo de retorno, el lamento por la soledad y la orfandad. En su poema «¿Dónde estás, Guinea?» se leen los siguientes versos:

¡Oh! Guinea Patria mía,
 hoy gimes y lloras de dolor,
 a voz en grito clamas
 y lloras tu esclavitud:
 en tus hijos buscas tu Libertad,
 pero... estos ¿dónde están?

.....

¡Oh! Guinea errante,
 Guinea del exilio: ¿Dónde estás?

(1984, pp. 51-52)

En la poesía de Cristino Bueriberi Bokesa se insiste en el motivo de la «Nostalgia de mi tierra». Por su parte, Juan Chema Mijero incide nuevamente en la soledad y en el tema del nacionalismo identitario con versos como los de «El león de África»:

171 Nomo Ngamba (2005, p. 20) reseña este fenómeno: «Esta subcultura, desarrollada sobre todo desde el exilio, se constituyó en un discurso alternativo e intentó describir el trauma histórico y cultural que vivía Guinea Ecuatorial. Bajo estas circunstancias de marginalidad, de precariedad y de semiclandestinidad, el discurso de la diáspora guineana tardaría en salir a la luz pública. Desde el exilio español en la mayoría de los casos, los creadores guineanos lloraron la tierra violentada y perdida. Junto al desarraigo, la melancolía y la nostalgia, la relación del escritor con el entorno lejano de Guinea se traducía por la presencia excesiva del paisaje guineano. La orfandad de la tierra simbolizaba así al mismo tiempo la perennidad de la naturaleza, que constituía lo único que quedaba al guineano, mientras que su cuerpo iba desapareciendo, víctima de la violencia indiscriminada e irracional».

No te desalientes, no,
 confía en el porvenir
 Guinea Ecuatorial
 ¡León de África!

Y yo, el último de tus hijos
 con sonora voz y calma
 dicen mis labios ¡¡Viva España!!
 ¡Viva Guinea! dicen mi alma,
 mi pecho y mi corazón.

(1984, p. 68)

Antologa también a Raquel Ilonbé, nacida en Corisco y trasladada de niña a la sequedad y el frío de la tierra burgalesa. Como resalta Donato Ndongo-Bidyogo (1981, p. 79): «Y su alma se transformó en poesía; vigoroso mestizaje entre el clamor de las aguas y el ulular de los vientos mesetarios; una rara mezcla de intimismo reconcentrado y cristalino y extroversión danzarina, de timidez, melancolía y audacia, un lirismo descriptivo y profundo, vitalista, “con risas y lágrimas”». En su obra también aparecen los motivos de las soledades, la angustia y la distancia, a pesar de no vivir el sufrimiento de la diáspora. En «¡Adiós, Guinea, adiós!», canta la nostalgia por el sentimiento de la tierra original, aludiendo a la marca que esta deja.

De Maplal Loboch dice Donato que es un gran erudito y revitalizador de la cultura del país, en suma (1981, p. 83), «fue una luz en medio de un mundo particularmente oscuro, en el que el alma quedaría esclava del poder de los políticos del otro lado del mundo». De su «Lamento sobre Annobón, belleza y soledad» destacan los siguientes versos:

Asoma la noche
 asoma la noche, allá arriba, en un mástil, ondea la roja y gualda,
 ¿es un símbolo, un vestigio o una burla?
 Ayer orgullo del mundo, imperio y sol perpetuo
 ayer plazas y señoríos
 hoy Annobón.
 ¿Risas o lágrimas?
 Llama, espera, cree.
 Nada puede ofrecer a cambio,
 Mas respira belleza, paz, silencio, un paraíso en el infierno.

(1984, p. 86)

María Nsue Angüe, en «Alfa y omega» también habla de «Sensaciones extrañas / por la tierra perdida» (1981, p. 100). El mismo Donato Ndongo-

Bidyogo en «Cántico» presenta al poeta que llora su tierra, los muertos matados por manos negras y las cadenas que atan a su gente. Y expone (1981, p. 113) acerca de Anacleto Olo Mibuy: «Si hubiera que resumir su muy fecunda producción poética en una sola palabra, la palabra sería *libertad*: alcanzarla, asirla, ha sido, es la razón de su grito íntimo, su motivo último, la esencia de su vida». En «Yo nací en mi tierra» se reivindica la cultura ancestral frente a la impuesta:

Entonces del más viejo recibí
la lanza combatiente y herí,
por la sangre de la tradición,
el triunfo de la opresión
con un suspiro sellad.

(1984, p. 115)

Por su parte, Francisco Zamora Lobocho es definido (1981, p. 120) como un hombre por encima de su tiempo: «Motor de todos los intentos de creación de grupos culturales africanos en la España de los años setenta» y marcado por «la impotencia de servir a su pueblo desde un exilio “cada vez más terrible”». Este poeta utiliza nuevamente los motivos de la sangre y del exilio impuesto. Destaca la composición «Vamos a matar al tirano» en la que pide la vieja lanza ancestral para acabar con los dictadores sobre su pueblo y poner fin al miedo y a la miseria. En la misma línea denuncia la alienación impuesta en «El prisionero de la Gran Vía»:

Si supieras
que no me dejan los días de fiesta
ponerme el taparrabos nuevo
donde bordaste mis iniciales
temblándote los dedos de vieja.
Si supieras
que tengo la garganta enmohecida
porque no puedo salirme a las plazas
y ensayar mis gritos de guerra.
Que no puedo pasearme por las grandes vías
el torso desnudo, desafiando al invierno,
y enseñando mis tatuajes,
a los niños de esta ciudad.
Si pudieras verme
fiel esclavo de los tendidos,
vociferante hincha en los estadios,
compadre incondicional de los mesones
Madre, si pudieras verme.

(1984, p. 131)

Leyendo el poemario completo de Juan Balboa Boneke titulado *O'Bo-riba (El exiliado)* (1982), se aprecia la temática relativa al exilio ya desde el mismo título y el epígrafe introductorio: «Quien no prefiere el exilio a la esclavitud no es libre. Khalil Gibram» (1982, p. 7). En este libro se plantea el problema de la orfandad nostálgica y de la identidad personal y colectiva, dividiendo los poemas en cuatro partes significativas: Nostalgia, Angustia, Inspiración y Fe y Esperanza. En la primera sección se plantea el retorno y el deseo de libertad. Por ejemplo en «Nka Lokino (Me dormí)»:

Epitafio, en fin,
al niño bôhóbe,
que inalcanzable y feliz
recorrió su verde selva
y creyó en la libertad,
y en un ideal,
y en la paz que un día
a golpes mancillaron.

(1982, p. 17)

Insiste, después, en la orfandad y en la angustia por las muertes sangrientas provocadas por la década de dolor y expatriación. Así, «Vencedores y vencidos» canta la destrucción, la soledad, la impotencia de los guineanos:

Glip,
glip,
glop, glop;
gota a gota
y de heridas morales,
rezumó la sangre de tus retoños,
y tiñó el polvo del camino,
y creó orfandad,
y desató pasiones,
odio y rencor;
y tú, Guinea mía,
no supistes
ni hoy sabes por qué.

(1982, p. 31)

Y, finalmente, sugiere la posibilidad de alcanzar la reconciliación y la paz. Y expresa la fe y la esperanza de su pueblo, simbolizadas en el color verde y en el metafórico triunfo del sol sobre la brumosa y tenebrosa noche de tormenta que asolaba sus moradas. Es entonces cuando apuesta por la posible armonía futura de las etnias ecuatoguineanas o, lo que es lo mismo, por el respeto a la diversidad nacional:

Mis sonidos y jolgorios,
 mis ilusiones y alegrías,
 que aún marchando juntos
 pero no mezclados,
 hablan y cantan de fe y esperanza
 en un mañana.

(1982, p. 54)

En *Susurros y pensamientos comentados. Desde mi vidriera* (1983), Balboa Boneke vuelve a poner de manifiesto con poemas como «Elegía» los motivos de la orfandad y de la tristeza de los guineanos errantes sin destino tras perder su tierra. En los pasajes en prosa revela sus ansias de confraternidad desde el exilio europeo: «Todo era fragancia de africanidad [...] Todo el conjunto y su aroma se asoma a la luz quebrando la espesa bruma de una década de duración. / Y allí, en ese ambiente y su tiempo, con la fugaz y efímera interrupción de mi larguísimo exilio en tierras lejanas de Europa, redescubrí mi ubérrimo y fértil vergel» (1983, p. 12). Insiste en su identidad africana, guineana y tribal, y defiende el mensaje de paz que extiende el tam-tam gracias a la riqueza de la tradición ancestral, mientras denuncia la ausencia de valores en la sociedad de consumo actual.

En los últimos años otros autores, como Francisco Zamora Lobo en *Memoria de laberintos* (1999), presentan composiciones que siguen ahondando en el drama de la identidad ocasionado por el choque cultural, el exilio y la vivencia de la expatriación. Así se aprecia en «Nkukuma», poema en el que pide que se le devuelva al pueblo el porvenir arrebatado; en «Reservada materia», que critica el decreto que impone el silencio respecto a Guinea Ecuatorial durante la dictadura; en «Exilio», con su absurdo de miseria y frío; o, entre otros, en «Apátrida»:

Su edad, la de Nubia
 Su país, ninguno
 Su calidad, la miseria en su filosofía
 Su salud, la tristeza
 Sus servicios, el suicidio
 Sus circunstancias, la derrota
 Su regimiento, el del miedo
 Su aplicación, permanente estupor
 Su capacidad, nula
 Su conducta, catatónica
 Su estado, el sopor.

(1999, p. 41)

Queda demostrado en este breve repaso del género poético que todos los escritores, en mayor o menor grado, sienten en su ser el peso de la negativa historia de su país que les llevó al exilio. Por ese motivo denuncian con nostalgia esa situación y se afanan en combatirla con la palabra literaria. En la prosa también se advierte la mencionada temática, tanto en la ensayística como en la ficcional. En cuanto a esta última, un ejemplo que ilustra la vivencia provocada por la diáspora es *El reencuentro. El retorno del exiliado* (1985), de Juan Balboa Boneke. En esta novela se presenta el relato del viaje del protagonista a Guinea Ecuatorial tras diez años de exilio en Palma de Mallorca. Cuando este llega a la isla de Bioko desaparece de la historia el discurso paternalista del antiguo colonialismo español, ya que se pretende que deje de tener importancia. Para ello se plasman soluciones alternativas para la nueva nación, que se muestran en las opiniones políticas y sociales de los personajes autóctonos. En ellas se denuncia el enfrentamiento étnico generado por Macías Nguema y el sentimiento de falta de esperanza. En suma, se advierte que hay que rechazar la ignorancia de los ex colonizadores respecto a la situación sufrida por los guineoecuatorianos, y volver la mirada hacia el propio pasado precolonial que es el único que verdaderamente desvela la identidad colectiva del país.

La novela sitúa la acción en el año 1980, fecha en la que han transcurrido unos meses desde que la luz eliminó la noche oscura de más de una década de duración que azotó tempestuosamente al país. Se pone de manifiesto el efecto negativo que esa dictadura degradante tuvo sobre la africanidad y la vida sencilla de la estirpe bantú, revelando la represión indiscriminada y espeluznante sufrida por el pueblo. Y se critica, a su vez, la actuación de la ex metrópoli que hace padecer a los guineoecuatorianos en la diáspora y se despreocupa de los que están en Guinea al no intervenir en los asuntos internos de su antigua colonia. Así como el haber ejercido un paternalismo erróneo generador de la alienación e ignorante de su sufrimiento y marginación. Pero no se percibe el rencor anticolonialista propio de otras literaturas postcoloniales. El protagonista delimita la fecha de 3 de agosto de 1979 como «el inicio de las jornadas de reflexión, con vistas al futuro» (1985, p. 9), aunque el colono español con el que conversa en el avión le expone las dificultades a las que se enfrenta el país en esa etapa previsiblemente neocolonial. Entre ellas sobresalen la corrupción y el consumismo.

La problemática inicial que acecha al personaje principal se resume en si habrá un entendimiento entre él y la sociedad guineoecuatoriana de la

época tras esa década de dictadura cruel y de ausencia. Asimismo, se plantean en conjunto todas las dificultades a las que se enfrenta el exiliado: el desarraigo, el aislacionismo de la familia, el enfrentamiento a un mundo hostil e indiferente, etc. Y se hace todo ello desde la perspectiva de un escritor que sabe perfectamente que, pese al final del régimen nguemista, todavía queda mucho camino por andar para alcanzar la libertad en su país. De ahí que no extrañe que la dedicatoria de la novela esté dirigida «A S. E. T. Obiang Nguema: En prueba de mi sincero afecto y consideración».

El narrador del regreso define a los exiliados como huérfanos durante la expatriación, alejados forzosamente de la realidad sagrada propia de su cultura ancestral. De ello se deriva el extrañamiento experimentado por el guineano, bôhôte y africano, sometido a un desarraigo tanto geográfico como cultural, y convertido en un ser desheredado y apátrida: «He vivido la ausencia de todo lo que me define como pueblo y cultura. Así, cada jornada era uno más del lento y paulatino alejamiento de nuestra realidad afroguineana y, sobre todo, de nuestra esencia bôhôte» (1985, p. 13). Muchos son los personajes que inciden en la imagen de desafricanización que ofrecen los exiliados cuando regresan de España, afirmando que se comportan de modo diferente, como si fuesen europeos incluso en cuanto a su mentalidad. Se advierte de esta manera la indefinición de la identidad respecto al yo bôhôte previo a la expatriación, pues el protagonista teme sentirse un extraño en su propio pueblo. Por ello, en la entrevista realizada por M'bare N'gom, Balboa Boneke afirma:

La novela representa el inicio del reencuentro conmigo mismo. En el lejano ayer emprendí la ruta hacia el vacío, hacia la orfandad, hoy regreso al país, me dije, ¿quién se marchó ayer y quién regresa hoy? Más de una década alejado de mis raíces han hecho de mí un híbrido que ha de replantearse todo desde el principio. Además de lo físico tangible, el reencuentro lo es con algo más, con algo inmerso en la profundidad de la mente y del corazón (1996, p. 93).

El personaje central opina que el reencuentro con su tierra ha de ser «El comienzo de la auténtica y real localización de mí mismo, de mi yo bôhôte y de mi yo africano» (1985, pp. 33-34), pues ese mundo constituye sus raíces y la esencia auténtica y pura de su ser. Todo ello constata la relevancia del regreso, por lo que son muy significativas las coplas tradicionales bubis que le vienen a la memoria y cuya traducción es la siguiente: «Recuerda, / todo extranjero aun en cien años / volverá a sus raíces» (1985, p. 44). Se reconoce, pues, la importancia del conocimiento ancestral y el peligro de la europeización cultural que no debe anular a la africana para que esta pueda

progresar y adaptarse a los nuevos tiempos. En esta línea, el protagonista se considera un híbrido resultante de sus peculiares circunstancias históricas guineoecuatorianas, un ser que ha de replantearse todos sus conceptos y que necesita comprensión para reincorporarse nuevamente a sus raíces. De lo contrario sería muy difícil la reintegración de los exiliados en su país, ya que el ideario foráneo ha logrado que en él se olvide el espíritu de la colectividad y que se atienda al individuo sobre el grupo.

Con el fin de garantizar un futuro auténtico para Guinea Ecuatorial es esencial, según el narrador, la labor de los intelectuales, tanto de los expatriados como de los que no han experimentado esa vivencia. Y es necesario rechazar el engañosamente utilizado concepto de unidad nacional y aceptar plenamente el hecho de ser africano, sin perder por ello el conocimiento de lo positivo adquirido en Europa. De esa manera no se les podrá seguir acusando con expresiones como «os fuisteis africanos, regresáis europeos, no retornáis a vuestro pueblo [...]» (1985, p. 155); o «actualmente no somos bôhôbes, tampoco africanos, y lo que es peor aún, como europeos somos unos verdaderos desastres» (1985, p. 173). La solución es combatir la alienación y proteger a la realidad guineana y bôhôbe mediante la resistencia. Se reivindica, pues, el sentimiento nacional y étnico, pues el personaje se define no solo como africano, sino también como guineano y bubi orgulloso de su estirpe bantú: «—Sois bôhôbes y sois guineanos. El amor a vuestro origen y, por tanto, a vuestro pueblo no impide el amor hacia vuestro país. Guinea, amigos míos, es una, pero es diversa» (1985, p. 67). Lo esencial es que en esta nueva etapa de evolución del país se respete la idiosincrasia de cada etnia. Es necesario para lograrlo el diálogo entre las distintas tribus del país, así como un conocimiento mutuo con el fin de que cada una pueda defender su identidad cultural específica. No hay que olvidar que el colono español con el que el protagonista conversa en el avión ya advierte acerca de la asechanza del neocolonialismo y de la dificultad de convivencia de pueblos y culturas con diversos intereses en el mismo país.

El gran reto es el de buscar la reconciliación total a través de la capacidad de perdón, construyendo el futuro sin rencor. Se trata de recuperar el humanismo ancestral, ya que solo de esta forma se eliminarán con mayor facilidad las tonalidades grises y brumosas que empañan la imagen del país y se desterrará la oscuridad. Diversos extractos de la novela emplean el simbolismo cromático que refleja este hecho: «Y así miré hacia el horizonte, observé el trozo de cielo arbolado y vislumbré nítido en él el verdoso alcar de

una futura alborada. Y así descubrí la luz. Y entendí que, aun siendo débil luz que necesita tomarse tiempo para formar cuerpo, era luz al fin...» (1985, p. 140); «Miré hacia el horizonte. Vi un cielo claro, libre de nubarrones y vi el color de la esperanza inmerso en los aledaños del enclave basakateño» (1985, pp. 215-216); «Solo vi el verde color de la esperanza: la eterna esperanza de África [...] África también es llanto, es dolor, es muerte..., pero, sobre todo, es vida. Vida que aletea en el verde color de su eterna esperanza» (1985, p. 237); «Es entonces cuando, consciente de la ardua lucha por sembrar en nuestra rica campiña más humanidad y más cordura, busqué la luz del sol. Y la descubrí. Pero la vi joven, demasiado joven. Todavía necesita de nuestros mimos para, en su día, alumbrar todos los rincones de nuestro jardín» (1985, p. 237). El camino propuesto para alcanzar la paz y la auténtica libertad que eliminan el terror, el odio y la desconfianza es el que conjuga la cultura africana milenaria con el progreso propio de los tiempos modernos, pero sin olvidar la humanización de la comunidad y su ya citada diversidad.

Los motivos relacionados con el dolor causado por la separación forzosa de la tierra se reflejan también en la prosa recogida en *Nueva narrativa guineana* compuesta por cuatro relatos. En el primero, titulado «El sueño» y escrito por Donato Ndong-Bidyogo, el narrador ofrece el testimonio de un guineoecuadoriano que es arrancado de su aldea y explotado en las plantaciones. Sufre una vida de miseria hasta que decide emigrar cada vez más lejos, a pesar de lo cual sigue siendo estafado por los blancos y por una vida en clandestinidad. Finalmente, asiste al horror de su propia muerte antes de despertar y contemplar a la mujer blanca que duerme a su lado, desvelando que todo ha sido un sueño. En la segunda narración, «La travesía», perteneciente a Francisco Abeso Nguema —pseudónimo de Ndong-Bidyogo— despliega una gran crítica al esclavismo. Recrea la historia de un grupo numeroso de negros vendidos al blanco por el propio jefe de su tribu. Las cadenas los inmovilizan y se lamentan en silencio ante la imposibilidad de comunicarse, pues no hablan el mismo idioma. Se duelen por su futuro incierto, por la lejanía de la familia, por el cansancio y la angustia experimentada. El blanco que les maltrata es definido como un animal poseedor de una inmensa crueldad. En ese contexto el narrador pregunta al mundo por qué ha de morir como un esclavo en esa travesía, en medio del océano.

En el anterior relato se percibe claramente la voz del oprimido. Todo lo contrario sucede en el de Maplal Lobocho, titulado «La última carta del Padre

Fulgencio Abad, CMF». En él se relata desde la voz y la perspectiva del colonizador religioso la nostalgia de este por su tierra y sus costumbres ante la ineficacia de la imposición del cristianismo frente a las arraigadas costumbres ancestrales. Expone que los esfuerzos por evangelizar a los nativos han sido baldíos, pues los presenta de manera estereotipada como «hijos de Cam, cuyo único afán es embriagarse, fornicar y haraganear por el pueblo mientras sus mujeres se parten el espinazo en sus fincas» (p. 14). Pero en la cuarta narración, «Bea», de Paco Zamora Lobocho, se retorna a la mirada del sometido que cuenta el dolor causado por el desarraigo y por el clima hostil al que se enfrentan los exiliados. Bea no encuentra su lugar en la vorágine de Madrid y regresa a Senegal tras ser atacada y desfigurada salvajemente en la capital española: «Prefiere ser lapidada por prostituta, según la costumbre de su tribu, que soportar el frío entrando por su rostro imposible» (p. 16).

Por otra parte, la novela *Los poderes de la tempestad* (1997), de Ndongo-Bidyogo, es uno de los ejemplos más significativos del peregrinaje sufrido por los guineoecuadorianos en el exilio y de su deseo de retorno a la tierra de los antepasados. Esa añoranza es la que pone en peligro de muerte al protagonista y a su familia. Son los mismos ecuatoguineanos los que le advierten de esta situación en cuanto aterrizan en el país. Esa experiencia se agrava más todavía cuando el personaje se da cuenta de que sus costumbres han cambiado, pues ha sufrido una alienación que le hace adoptar hasta el extremo el carácter peculiar de los blancos, su modo de pensar y de comportarse. Esto le conduce hacia una gran confusión en su alma: «como si me despertara de repente en una tierra ajena, mi mentalidad ha cambiado tanto que ya no me reconozco como negro, como bantú, como africano, como guineano» (1997, p. 58). Le preocupa su conflicto identitario pero también reflexiona acerca de la alienación experimentada por todo el pueblo guineano que acepta históricamente la opresión sin resistirse:

El pueblo guineano jamás saldrá de la opresión mientras siga soportándolo todo sin la más mínima protesta, fue lo que pensaste, indignado. ¿Resignación cristiana, cobardía innata? ¿Era culpa del sistema colonial, colonial y fascista, y del catolicismo que os impusieron a machamartillo, sin un resquicio para la reflexión, sin posibilidad de raciocinio? ¿Era porque los misioneros a la usanza antigua habían ocultado arteramente al pueblo al Jesús rebelde e indignado por la injusticia que revelaba tan claramente el Evangelio, como parte de esa protección a la larga tan contraproducente de la superestructura colonial, a la alianza histórica entre la espada, la faltriquera y la cruz? ¿Apenas un siglo de dominación extranjera os había convertido en seres amorfos, egoístas hasta la insensibilidad, envidiosos y mezquinos, sin conciencia solidaria? ¿O era consustancial con la

cosmogonía africana esa inhibición constante de los deberes sociales, incapaces de asumir un esfuerzo colectivo? ¿Qué nos pasa, qué nos pasa? (1997, p. 180).

En ese contexto dictatorial la identidad nacional frente a la étnica cobra gran relieve. Ya no se habla de guineanos sin más, pues las relaciones tribales dominan todo como en el pasado. Pero ya nada es como antaño, pues el país se ha convertido en un infierno dictatorial gobernado por milicianos uniformados del partido Punt. En nombre del poder de Macías se pretende acabar con todos los símbolos del imperialismo y el neocolonialismo en honor a la revolución. Por ello despojan al protagonista de sus libros de derecho, que son considerados propaganda subversiva. Estas actitudes son las que han llevado a Guinea hacia la miseria, la barbarie y la destrucción a los cinco años de alcanzar la independencia. De tal modo los guineanos no hacen otra cosa que esperar con temor el «turno de morir. Cuando te acuestas no sabes si seguirás vivo al día siguiente. Esta es nuestra vida, sobre todo para los que no somos de Mongomo, la región del presidente, ni pertenecemos a su tribu Esangui, ni tenemos ningún familiar en las altas esferas» (1997, p. 77). Hasta el hecho más inocente puede ser definido como subversivo y penado con la tortura y la muerte. Entre los muchos peligros se encuentran los de hablar español, ser intelectual, ser sacerdote, etc. Al protagonista, en concreto, se le acusa injustamente de querer introducir ideas disolventes y doctrinas anti-revolucionarias. Le fabrican una identidad de espía para poder llevarle a la cárcel sin que ningún país occidental se atreva a intervenir, pues Guinea cuenta entonces con el apoyo de la Unión Soviética, Cuba, China y Corea. Sin embargo, resiste las torturas y la barbarie de sus opresores durante años, siendo su deseo de poder salvar a su pueblo el acicate para sobrevivir y, finalmente, huir para dar testimonio en el extranjero de lo que sucede en su país.

5.5.4. La voz de la mujer

En el mundo literario, tanto de Occidente como de Oriente, es común la ausencia femenina del mercado editorial hasta fechas recientes. Esta problemática también la sufren las mujeres africanas.¹⁷² Algunos autores, como

172 En relación con la cuestión de género en la escritura postcolonial véanse los estudios de Alexander y Mohanty (1997); Davies (1994); Donaldson (1992); Kabbani (1994); Lionnet (1995); McClintock (1995); Mohanty (1993); Moore-Gilbert (1997); Nasta (1991); Rajeswari (1993); y Trinh (1989).

Juan Tomás Ávila Laurel en la entrevista concedida a M'bare N'gom, tratan de explicar este hecho a través de las peculiares circunstancias históricas que afectan a Guinea Ecuatorial:

La mucha habilidad de las mujeres para ejercer ciertas tareas domésticas en los ambientes de mucha necesidad y el hecho de darse en ellas la concepción y gestación influyen mucho en la mayor incidencia del absentismo escolar de las chicas. Si para ser escritor se necesita tener un mínimo de estudios, no es extraño que haya pocas escritoras en Guinea Ecuatorial, aun cuando los hombres dedicados a las letras no llegan a la decena.

Resumiendo: el atraso de la mujer no es siempre debido a una actitud discriminatoria por parte de los hombres sino por circunstancias sociales y económicas imperantes (N'gom Faye, 1996, p. 151).

Es cierto que su papel en la sociedad se vincula con la producción de bienes y la educación de los hijos. Aunque en su caso no se habla de voces silenciadas sin más, sino de una doble colonización, tanto por parte de los colonizadores como de la autoridad patriarcal africana.¹⁷³ Asimismo, se las define como engendradoras de miembros de etnias concretas, es decir, por su función reproductora; como mantenedoras de los rasgos de los diversos grupos étnicos y nacionales; como transmisoras de la ideología y de la cultura colectivas; como participantes de la lucha nacional, etc. Esto quiere decir que las acciones con las que se vincula a la representación de la mujer en los discursos nacionalistas son diferentes a las desempeñadas por los hombres:

Boehmer, que celebra la resistencia y la eficacia de la biografía simbólica y comunal para construir naciones, reconoce que la revisión de las personas y personajes que se proponen como emblemas deja fuera de la retórica nacionalista a las mujeres, a algunas castas o clases, a comunidades étnicas y religiosas [...]

173 Según resume McLeod (2000, p. 175): «Kirsten Holst Petersen and Anna Rutherford have used the phrase “a double colonisation” to refer to the ways in which women have *simultaneously* experienced the oppression of colonialism and patriarchy. In the “Foreword” to their edited collection *A Double Colonisation: Colonial and Post-Colonial Women’s Writing* (Dangaroo, 1986), Petersen and Rutherford argue that colonialism celebrates male achievement in a series of male-oriented myths such as “mateship, the mounties, explorers, freedom fighters, bushrangers, missionaries” (p. 9), while women are subject to representation in colonial discourses in ways which collude with patriarchal values. Thus the phrase “a double colonisation” refers to the fact that women are twice colonised by *colonialist* realities and representations, and by *patriarchal* ones too».

La dominación y, por tanto, la feminización simbólica del colonizado bajo el control imperial, habría producido, como reacción pendular, una masculinidad agresiva en la representación, también simbólica, de la oposición al colonialismo, y, de hecho, los nuevos movimientos nacionalistas invitaban de forma claramente diferencial a hombres y mujeres a participar en el proceso de conformación y construcción nacional (Vega, 2003, p. 225).

Entre los teóricos actuales sobresale la figura de Spivak,¹⁷⁴ que ha reflexionado, en el marco de estudio de la voz del subalterno,¹⁷⁵ acerca del proceso de marginación experimentado por las mujeres en el ámbito postcolonial. Llega a la interesante conclusión de que no se trata de que las féminas no hablen sino de que los otros no saben escucharlas ni interpretar sus palabras adecuadamente.

En la ficción de la literatura guineoecuatorial la mujer africana aparece con una imagen que confirma todos los aspectos mencionados. En la primera novela, la de Leoncio Evita, las referencias que a ellas hace el narrador —pues nunca son protagonistas de la historia— ponen de relieve su situación de sometimiento a los miembros masculinos de sus tribus. En el caso de *Una lanza por el boabí*, puesto que se trata de una literatura de consentimiento o, más bien, de apología del colonialismo, se las presenta a través de la perspectiva occidental. Se recurre, así, en algunos casos, a estereotipos como los relacionados con su sexualidad liberal y lujuriosa. Por otra parte, en la poesía postcolonial tampoco adquieren protagonismo, mientras que en las novelas de la independencia sobresale su papel de mantenedoras de la tradición cultural y de las creencias ancestrales, educando a sus hijos en ellas para que estas tengan una acertada continuidad. Se asocia, de tal modo, la figura de la mujer con la de la madre África. En la narración de Balboa Boneke de 1985, *El reencuentro. El retorno del exiliado*, dicha función se ve reflejada en los personajes femeninos que rodean al protagonista. Estas, sabedoras del pasado matriarcal, son las que revitalizan la semilla cultural bôhôte de los niños, evitando la pérdida de su identidad cultural e histórica y transmitiéndoles las leyendas de la tribu. Se convierten, además, en el sostenimiento de la institución familiar. Ellas tienen la

174 Sobresale su artículo «Can the Subaltern Speak?» (1993), y la edición de Landry y MacLean (1996).

175 Una teoría muy relacionada con las de Foucault y Deleuze relativas al poder de la escritura de los intelectuales para representar dicha voz de los oprimidos, así como con las de Ranajit Guha y del Subaltern Studies.

fuerza frente al «hombre, perseguido, roto y sin personalidad, reducido a una condición humillante y vejatoria, fue la caricatura de sí mismo» (1985, p. 96). El problema es que en ese contexto vital las mujeres que quieren realizarse a través de una educación no lo consiguen y se ven obligadas a tomar marido para poder sobrevivir.

En otras obras se incide en diferentes aspectos propios del sexo femenino. Por ejemplo, en *El párroco de Niefang* se reseña el poder que tienen sobre los hombres, siendo estos el auténtico sexo débil. Además, no solo se habla de su poder procreador, sino que también se reivindica su derecho íntimo a amar. Sin embargo, se perfila el abuso y la violencia que experimentan las mujeres: «un calvario que la llevaría hasta las cárceles guineanas, como hija y esposa de un “gacela”, un calvario que la despojaría de toda dignidad de mujer y la transformaría en la mujer de todos. Un calvario cruel que la dejaría, como recuerdo imborrable, un hijo bastardo» (1996, pp. 33-34). En *Los poderes de la tempestad* se revela su entereza y su coraje a la hora de enfrentarse a los horrores padecidos en la dictadura. De ahí que el narrador afirme haber empezado a apreciar ese valor formidable de la mujer guineana, «pues la mayoría sobrellevaba sus desgracias en silencio y resignadas haciendo lo posible por mantener a sus hijos y al mismo tiempo socorriendo al marido o al padre o al hermano encarcelado, a veces durante años, sin una protesta, sin cansarse, lejos del desfallecimiento» (1997, p. 288).

Centrando ya la atención en la literatura escrita por guineoecuatorianas interesan los nombres de Raquel Ilonbé, Trinidad Morgades Besari y la joven promesa Guillermina Mekuy. Pero el mayor triunfo reivindicativo de la voz de la mujer hasta el momento lo constituye la publicación de *Ekomo*,¹⁷⁶ novela escrita por María Nsué Angüe,¹⁷⁷ quien afirma en una entrevista concedida a M'bare N'gom:

Siendo potencialmente más objetiva la mujer que el hombre se puede vaticinar una literatura femenina de valores muy positivos. Hasta aquí la emancipación de la mujer allá y aquí sigue siendo un tópico. Todo lo que hay, por

176 «Ekomo significa “concordia” y al no ser el libro del prototipo nacionalista, no ataca ni deja de atacar al colonialismo. La novela en sí no representa más que lo que podía representar cualquier obra para un autor. Sencillamente es, si lo ha leído, una panorámica del país en todos los sentidos. Al menos, eso es para mí» (1996, p. 114).

177 N'gom Faye indaga en esta novela en un artículo de 1995 dedicado al tema de la escritura femenina y el relato de vida realizado en *Ekomo*.

ahora, no puede ser más que vanidad e hipocresía. Entre nosotros, la mujer hace el milagro de la vida, liberarla —así lo entiende la mayoría— es autoaniquilarse. Se debe trabajar mucho en su formación y asimilación de un derecho del que le privan los tabúes culturales (N'gom Faye, 1996, p. 143).

La narración de Nsue pone fin al silencio de las guineanas, reclamando la visibilidad de estas en el marco de la cultura, de la educación, de la política y de la sociedad. La viuda protagonista, a pesar de ser caracterizada con intimismo y desde su propia individualidad, consigue convertirse en un paradigma de los estereotipos de la mujer fang. Incluso, la dedicatoria previa a la narración hace ya referencia a alguno de esos rasgos propios de dicho sexo, pues se habla de una mujer vieja y analfabeta, que vive en el medio rural. La muchacha en la que se centra la historia se llama Nnanga Abaha, pero ella no lo dice, solo se menciona su nombre en escasas ocasiones, en concreto cuando sus mayores se dirigen a ella. Nnanga, con su cabello rojizo, es una mujer excepcional, valiente, fuerte, independiente e íntegra, que, sin embargo, se define a sí misma en relación con la figura de su marido, Ekomo, con el que peregrina buscando una curación. Pero, aunque sea este último quien da título a la obra, el punto de vista femenino desde el que esta se narra es un reflejo de la doble subversión realizada en la novela, pues se reivindica con ella la perspectiva africana y, a su vez, la femenina.

Encuadrada la acción en la Guinea de la época colonial, a finales de los años cincuenta o principios de los sesenta, se denuncia la alienación y el sentimiento de inferioridad inculcado por los hombres de la tribu. Estos definen a las mujeres como personas sin mucho sentido, sin conciencia de fidelidad, que se han de casar para estar protegidas, que han de entregarse con temor a rituales de encuentro sexual con sus viejos, etc. Además, al contraer matrimonio pasan a pertenecer a la tribu del marido y por ello deben abandonar sus hogares y sus costumbres, incluso sus aficiones, como es el caso de la protagonista que bailaba bajo el nombre de Paloma de Fuego. Hacen que se sientan como elementos sin importancia, sin voz y sin presencia, en ese ambiente en el que los hombres son los que tienen capacidad de decisión sobre todos los aspectos de la vida cotidiana, incluso en lo referido al matrimonio, la maternidad, la poligamia o la situación de las viudas.¹⁷⁸ En cualquier caso, se les niega la auto-realización personal y la propia identidad:

178 Véase el estudio de López Rodríguez, en prensa.

Una brisa, ligera como el aliento, sopla arrastrando consigo briznas de polvo. Yo no soy más que un perfil recortado contra el contorno que me rodea, que es el de la selva. Mi presencia, poco advertida, no es sino una presencia-ausencia cuya importancia nada tiene que ver con el proceso normal de los acontecimientos. Vivo y respiro con la conciencia de mi propia impotencia.

Llamo a Ekomo desde la puerta de mi alma, de mi ser, y le siento lejos. Temerosa de un no sé qué, me siento obligada a llamarle, puesto que sin él nada soy, ni nada puedo ser. Le llamo con los labios de mi alma, mientras mi boca permanece sellada, rebelde al grito de angustia que me sale de dentro (1985, p. 21).

A pesar de constatar esos abusos, se expone, a su vez, la capacidad de sacrificio de estas mujeres, su poder seductor ante los hombres y la dominación que algunas de ellas logran ejercer en el ámbito doméstico: «Nana era la dueña y cabeza de la familia. Hasta mi padre, aquel hombre alto y rojo al que todos temían. El hombre de la voz del trueno se callaba tan solo con una mirada de la menudilla mujer que trabajaba en silencio en la cocina» (1985, p. 140). Y, al igual que en la narración de Balboa Boneke, se constata como es la mujer la que perpetúa la tradición a través de la educación en la cultura milenaria. Son las mayores las que explican a las jóvenes cómo hay que guardar el tabú. Así la protagonista recuerda a Nnanga, la anciana que en su infancia llenaba todo de paz con sus enseñanzas y sus múltiples historias.

Se pone de relieve finalmente como la protagonista decide casarse con el hombre al que quiere y no con el que elige su familia protestante, aunque para lograrlo depende nuevamente de la actuación y de la decisión masculinas. A partir de ese momento experimenta la libertad a través de su amor, pero vive atormentada por su esterilidad y por la enfermedad de su marido, ensombreciéndose a medida que este empeora porque sabe que depende de su existencia.¹⁷⁹ A su vez, a lo largo de la narración se incide en la

179 Aponte-Ramos (2004, p. 104) comenta: «La visita al curandero pone de manifiesto cómo el dolor se constituye en el vehículo de verificación de identidad. La incontestable realidad del mundo sensorial se convierte en la incontestable realidad del mundo invisible, del mundo incapaz de ser tocado. El curandero se preocupa más de la infertilidad de Nnanga que por el cuerpo dolorido e infestado por los males de la ciudad de Ekomo. El vientre sin hijos de Nnanga implica la imposibilidad de descendencia en el recorrido por una identidad que se resquebraja. Así pues, cuando se inflinge sufrimiento al cuerpo de Ekomo, el sentimiento de un dolor vacío es paralelo al vientre infértil de Nnanga; por ello, este es reemplazado en el espacio de significaciones por la amplificación de la certeza de que ninguna decisión puede ser efectuada sobre la identidad propia. Las categorías de la gramática de la identidad no sirven para relatar esta historia que, a final de cuentas deja a Nnanga abandonada en la más completa de las soledades».

función asumida tradicionalmente por la mujer, pues el hombre enfermo experimenta una feminización al sentir una dependencia y una debilidad que le impide realizar su vida pública. Así lo expone Aponte-Ramos (2004, p. 103): «La esposa emprende el conocimiento por espacios tradicionalmente vedados para lo femenino, y sufre una suerte de exilio de su género a favor de un espacio medio, en constante interrogación y cambio». Por ello, cuando Ekomo muere, se dibuja su imagen de viuda como la de un ser sin futuro, torturada cruelmente por su tribu para cumplir con la tradición.¹⁸⁰ Es entonces cuando se siente muy sola, confundida entre la gente, y reivindica la penosa situación sufrida por las mujeres guineanas:

Que lloren todas las mujeres juntas. Por cualquier motivo. ¿Por qué no han de llorar las mujeres, si sus vidas no son sino muertes?

¿Quién dará el grito de esta rebelión? La viuda está entre las cenizas, desfigurado su cuerpo por el castigo, desfigurado su rostro por el dolor. ¡Que lloren las madres de las hembras, porque las hembras nacen para ser madres y esposas! ¡Que lllore la mujer fértil, abrazando a la otra estéril! (1985, p. 194).

5.6. La relación de los géneros, temas y tipos literarios con el nacionalismo identitario

En el marco de la teoría literaria postcolonial conviene fijar la atención en el concepto de género, en la creación de nuevas formas o en la posible modificación de las metropolitanas. Es necesario reflexionar sobre como no solo la lengua, sino también los moldes genéricos y discursivos afectan a la recreación del mundo que hace el colonizado. Se debe advertir, pues, cómo se reciben, se transmiten y se transforman los géneros europeos, y si se llega a una aculturación de estos. Es decir, si son aceptados, rechazados o transformados e hibridados en el nuevo medio cultural. Todo ello sin olvidar el interrogante de si las formas literarias propias del colonizador, en tanto que impuestas, son acertadas para representar la realidad desde una perspectiva autóctona.

180 López Rodríguez (en prensa) recuerda cómo en esta última escena de la novela, en la que el pastor libera a Nnanga del castigo ritual, se aprecia «una muestra más de la inestabilidad y la ambivalencia de la posición de las mujeres, a caballo entre dos universos de valores que inciden igualmente en su dependencia de la voluntad de los hombres».

En el caso de Guinea Ecuatorial surge la escritura creativa autóctona antes que la crítica. Esto se debe, como ya se ha comentado, a la invitación realizada por la revista misional y, por lo tanto, gracias al interés del poder religioso y administrativo colonial español en obtener datos etnográficos del territorio a dominar. Por tal motivo, no ha de extrañar que la primera obra publicada y considerada de cierta calidad por el occidental desarrolle el género novelístico. En esas narraciones iniciales no se puede hablar de anticolonialismo ni de subversión en sentido estricto, pero sí de un comienzo de apropiación de moldes occidentales. Es curioso como, más adelante, en una etapa cercana a las reivindicaciones anticoloniales y de independencia, se empiezan a cultivar otros géneros. Destaca así la importancia que adquiere la poesía, junto a la previa del cuento, y el ensayo en un estadio temporal más avanzado.¹⁸¹

En la actualidad se ha constatado el predominio de esa creación poética ecuatoguineana¹⁸² sobre la narrativa y la teatral. Este hecho podría explicarse en un principio a través de la consideración de que se trata de una literatura joven que todavía no ha tenido suficiente tiempo para desarrollar esas otras modalidades. En este sentido ha de recordarse la teoría genérica romántica en la que se establecía que el primer género cultivado es la lírica, correspondiendo el auge de los demás a distintas etapas de madurez. Pero, aparte de esa idea, existen otros aspectos que influyen en dicha elección genérica. Entre ellos, sobresale la opinión de los escritores acerca de la espontaneidad de la poesía, a la que definen como un molde de creación que se acomoda a la expresión de sus vivencias y de sus sentimientos de nostalgia, de impotencia, de frustración, etc. Incluso reconocen que este cauce genérico permite ocultar, mediante diferentes recursos literarios, determinados contenidos críticos que de otra forma no podrían publicarse con facilidad. Además, es preciso no olvidar la amplia tradición de la poesía en la literatura oral bantú que, como ya se ha sugerido con anterioridad, influye en la actual creación del país. En esta línea, Jerónimo Rope Bomabá afirma:

No sé por qué rarefacción natural aparecen más poetas que narradores en nuestro país, pero diría yo que cualquier persona con la suficiente carga emotiva se siente un tanto poeta. Hemos sufrido y lo seguiremos haciendo y, como

181 Entre los ensayos destacados se encuentran los ya mencionados de Balboa Boneke (1978); Ndongo-Bidyogo (1977); y Nkogo Ondó (1985).

182 Ávila Laurel publica en el año 2000 unas interesantes notas sobre la poesía guineana.

el africano, por disposición natural que ahora ha pasado a ser un rasgo cultural, canta su dolor, canta a su amor y a su momento feliz. Canta el africano cuando nace un nuevo ser, cuando se casa, en la lucha, en las tribulaciones, en el decendimiento. Si consideramos estas particularísimas circunstancias, ¿cómo no nacerán más poetas que narradores? Guinea no pudo ser un contexto aparte en esta gran comunidad espiritual que es África (en N'gom Faye, 1996, pp. 145-146).

No obstante, a pesar de que los autores guineoecuatorianos consideraran más difícil el género narrativo, este tiene también un importante desarrollo, destacando su cultivo en relación con la transmisión de temas sociales e ideológicos. En esta línea, como se reflejará en las próximas páginas, se advierte la evolución desde la temática tradicional y local hacia el cultivo de motivos vinculados al neonacionalismo —el exilio, la dictadura, la reivindicación del pasado ancestral, etc., pero nunca un anticolonialismo beligerante—; y, posteriormente, a los relacionados con el neocolonialismo —con la denuncia centrada en la reivindicación de la libertad y de una vida digna para todos los guineoecuatorianos—. En todas esas fases la temática diversa siempre unificada por el rasgo de costumbrismo propio de esta escritura.

En el período postcolonial se encamina la literatura hacia el desarrollo de moldes genéricos y temas y tipos literarios cada vez más relacionados con un intento de expresión del nacionalismo identitario. Surgen, pues, usos políticos de la literatura vinculados a la construcción de la nueva nación y a la recreación de un pasado idílico que sirva para mirar el presente y el futuro de manera personal y no alienada. Para lograrlo se buscan formas particulares de representación de la realidad, aunque se utilice la base de géneros propios de la metrópolis occidental. Así, por ejemplo, la novela puede ser útil para reflejar una visión particular de la dominación cultural y de la represión ejercida por los colonizadores. No se ha de olvidar que dicha modalidad discursiva es uno de los instrumentos fundamentales para la expresión literaria política e ideológica.

El fenómeno de la descolonización da lugar a unos moldes genéricos recurrentes, a través de los cuales se manifiesta fácilmente la voz de los subalternos y su resistencia cultural ante el imperio. Entre ellos, relacionados con estrategias de supervivencia de la propia identidad, resaltan apropiaciones del género novelístico por parte de los colonizados que hacen evolucionar su literatura desde la oralidad al memorialismo. La in-

clusión de la literatura oral es concebida por los escritores postcoloniales como un vehículo de conexión con la verdadera tradición que posibilita el alcance de una nacionalidad identitaria. Se cultiva, así, la confesión, el relato testimonial o la historia de una vida, es decir, autobiografías¹⁸³ simbólicas y colectivas:

En 1973, James Olney había expuesto que los géneros más propios y distintivos de las nuevas literaturas africanas surgidas de un proceso de independencia eran *nacionales* o establecían vínculos con la nueva nación. Eran, a saber, *la biografía comunal (comunal biography)*, en la que la vida de un pequeño grupo o de una pequeña comunidad representa la historia de una comunidad mayor y, preferentemente, la de la nación; y la *autobiografía simbólica (symbolic autobiography)*, que designa las historias personales, las reminiscencias, memorias carcelarias o diarios que también tienen una referencia nacional, porque trascienden la biografía personal del escritor: describen y relatan una *parte* representativa de la nación, de la historia nacional o de la lucha por la independencia. No era desemejante a esta la reflexión de Russel George Hamilton en un estudio de 1985 sobre las nuevas literaturas africanas de lengua portuguesa, que se dedicaba a indagar los modos de unir narrativamente el *yo individual* con el *nosotros simbólico* y a distinguir entre un *yo contrito* y un *yo intimista* en la voz colectiva. También E. Boehmer, en un extenso libro que publicó en Oxford en 1995 y que versa sobre la literatura colonial y postcolonial (*Migrant Metaphors. Colonial and Postcolonial Literature*), considera que los géneros más adecuados o más propios de las nuevas literaturas son las biografías de figuras nacionales, pero reconoce, no obstante, a renglón seguido, que esa relación por la que una vida representa a una colectividad o a un grupo nacional se produce de forma ejemplar en la ficción. De este modo, si la vida individual verdadera es o puede ser el emblema de la formación de la nación, lo mismo podría predicarse de la vida ficticia de algunos personajes, que sería la cifra de ese mismo proceso. De hecho, ya James Olney había comentado aprobatoriamente que muchas novelas postcoloniales eligen contar la historia de la nación a través de la historia de un individuo, o que convierten al personaje singular en portavoz representativo de una identidad comunal o nacional. Era esta también, por cierto, la estrategia del testimonio, en el que el narrador debía representar y transmitir una experiencia colectiva y compartida (Vega, 2003, pp. 223-224).

Algunos críticos las consideran como formas no aculturadas,¹⁸⁴ es decir, como específicas de las nuevas naciones surgidas tras la descolonización y

183 Además del pensamiento de Olney, es relevante el estudio de Hamilton (1985) relativo a este tipo de género.

184 En torno a los géneros no aculturados y a su relación con la resistencia cultural, son interesantes las investigaciones de Beverley (1987 y 1989); Foley (1986); Harlow (1987); JanMohamed y Lloyd (1990); Skłodowska (1982).

utilizadas para la reafirmación de la autoctonía y de la identidad.¹⁸⁵ Estudiosos como Moura (1992, 1997) afirman que todas las literaturas postcoloniales —tanto de africanos como asiáticos y antillanos— recurren al tema de la búsqueda de la identidad cultural nacional. De ahí que destaquen los motivos literarios de la resistencia colonial, y de la nostalgia y recuperación del pasado comunal ancestral para expresar la autoctonía. En cuanto a los temas, además de los ya citados en referencia a la literatura guineana postcolonial, sobresalen también los neonacionales¹⁸⁶ que en Guinea Ecuatorial solo se desarrollan con amplitud en obras publicadas a partir de 1990. Así, la autocracia política, la corrupción burocrática, las luchas tribales, etc., reflejan la vivencia neocolonial sufrida por el país tras el acceso a la independencia. En virtud de esta variedad temática se han establecido tipologías de las ficciones creadas en la época postcolonial:

También se centra en la identidad y la nación la tipología propuesta por la comparatista E. Boehmer, quien percibe en la literatura postcolonial el surgimiento de tres tipos de «ficciones postcoloniales»: 1) el relato de control, por el que el colonizado se presenta, o se representa, a sí mismo como agente de su propia historia; 2) el relato de «auto-confirmación» (*self-making*), por el que se representa el pasado como causa y fundación de la identidad actual; 3) la novela o el relato *creador de formas* (*form giving*), que redefine el espacio, el tiempo y la causalidad «de forma plenamente autóctona», y que, por tanto, recrea la visión del mundo del colonizado. Estas grandes tendencias narrativas son muy semejantes a las de Moura: en ambas clasificaciones, la identidad, el pasado y la historia, la comunidad y la autoctonía son fundamentales. En ambas, la invención literaria del pasado para la construcción de la identidad presente es uno de los tipos conspicuos (Vega, 2003, p. 231).

185 Sobre el testimonio establece Kristine Vanden Berghe (2005, p. 195): «Al reflexionar sobre la narrativa testimonial en un artículo titulado “The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)”, John Beverley se preguntaba si las luchas sociales entrañan la creación de nuevas formas de literatura o si es más bien una cuestión de representar estas luchas de manera adecuada en las formas narrativas existentes (1996 [1989]: 23). En el libro que publicó en 1990 sobre las literaturas centroamericanas, contestó junto con Marc Zimmerman afirmativamente a la primera pregunta (1990: 172), adjudicando las presiones sobre el sistema de los géneros literarios, y más precisamente la aparición y la “muerte” del testimonio, a los cambios sociales que, a su vez, resultan de las luchas por la liberación nacional. De esta manera, los nuevos contextos políticos habrían hecho que la poesía, un género literario tradicionalmente privilegiado en Centroamérica, perdiera su preeminencia frente a un nuevo género, el testimonio. Por su parte, el novísimo contexto estimularía nuevas formas de literatura que no fueran testimoniales, menguaría la importancia de la literatura en sí y fortalecería los medios de comunicación de masas y las expresiones variadas de cultura popular».

186 Acerca de la tematología vinculada a la identidad nacional en las literaturas de las ex colonias, véase el trabajo de Laban (1985) y Santilli (1985).

En el seno de la llamada ficción documental postcolonial, uno de los factores que contribuye a la transformación de los géneros europeos es la influencia de la oralidad que, al entremezclarse con la narración escrita, potencia el valor no individual de la creación. Este tipo de literatura pretende convertirse en la alternativa cultural, de resistencia y subversiva, llevada a cabo desde la periferia o los márgenes en los que se ha situado a los excluidos. El género testimonial¹⁸⁷ presenta una situación colectiva en la que el narrador participa, pero no se puede afirmar que sea un molde nuevo o exclusivo de la literatura postcolonial, ya que se puede definir como un discurso aculturado si se tiene en cuenta la existencia de formas metropolitanas semejantes. También se resalta la relevancia de otras formas autobiográficas, como el memorialismo carcelario.

En relación con la autobiografía simbólica practicada por los escritores postcoloniales se ha constatado que ofrece la vida del autor entretrejida con el alcance de la independencia de su pueblo. En la literatura guineoecuariana la novela de Balboa Boneke, *El reencuentro. El retorno del exiliado* (1985), manifiesta la preocupación por el presente de la nación, en cuanto a su situación política, social, económica, etc., a través de un distanciamiento objetivo en los hechos relatados. Influida hasta cierto punto por la extendida idea de la nación africana, utiliza un estilo testimonial para plasmar las implicaciones del proceso de independencia neonacional. Su propuesta se debate entre la manifestación de la desconfianza acerca del futuro y el intento de exponer la posibilidad de reconciliación que elimine el rencor y encamine el país hacia la prosperidad. Se puede afirmar sin ninguna duda que este texto pertenece al género testimonial, pues no desarrolla una intriga na-

187 Como establece Vega (2003, pp. 205-206): «Suele entenderse por *testimonio* una narración impresa de extensión variable —como una novela, generalmente—, en primera persona, cuyo narrador es el protagonista o el testigo directo y presencial de los hechos contados y cuya unidad de narración es una vida o una experiencia vital significativa. El testimonio, pues, incluye otras categorías —si bien, según sus estudiosos, no se identifica con ninguna de ellas— que no siempre se consideran estrictamente como literarias: a saber, la autobiografía o la novela autobiográfica, la historia oral, la memoria, la confesión, el diario, el informe, la entrevista, la novela *de no ficción* o la ficción documental, y lo que algunos quieren denominar “literatura factográfica”. El testimonio ha sido descrito como una forma *proteica*, aún no sujeta a “legislación” literaria, de tal modo que su definición se avanza siempre con provisionalidad y vacilación; como una forma que hubiera existido siempre de forma marginal (esto es, como expresión de los excluidos de las formas autorizadas de representación), o, contradictoriamente, como una forma narrativa que —a pesar de sus muchos precedentes y frentes— cristaliza en los años sesenta, se desarrolla junto con los movimientos y frentes nacionales de liberación y se generaliza en el radicalismo cultural de los años setenta».

rrativa de ficción sino un relato autobiográfico del regreso a Guinea Ecuatorial. El narrador plasma su visión del inicio de la reconstrucción nacional, apostando por una positiva utilización de la formación occidental conjugada con la creencia de que «la auténtica senda hacia el futuro es la que comporta una real búsqueda y conservación de los auténticos valores de los pueblos de nuestro continente» (1985, p. 86). Con estos objetivos alterna en su discurso la prosa con determinados poemas que ilustran lo expuesto, sobre todo en relación con los motivos del exilio y de la identidad.

Entre otras muestras genéricas de esta prosa ficticia es ineludible reseñar la novela de Nsué. Esta recurre a personajes estereotipados e incide en la presentación de un romantizado mundo africano en el que se trata de recuperar la tradición ancestral. En este caso sí se presenta un relato intimista, una ficción novelística y anecdótica aderezada con datos relativos a la cultura de la etnia fang, con sus creencias, sus leyendas, mitos, bailes, etc. La protagonista encuentra la redención para su marido volviendo la mirada a la tradición colectiva de dicha etnia, a pesar de romper ciertos tabúes de la misma. Se puede ver en la obra un símbolo de la necesaria desaparición de la generación colonial alienada para alcanzar la resurrección del sometido al mundo de su verdadera identidad.

Las tinieblas de tu memoria negra plasma, según su autor, la autobiografía colectiva de la sociedad guineana actual. En ella se cuenta una historia novelística en primera persona que finaliza con la salvación del protagonista de la alienación que intenta ejercer sobre él el colonialismo europeo. Se trata, pues, de un texto postcolonial de subversión que pretende ilustrar al colonizado guineoecuatoriano sobre la necesidad de construir la identidad verdadera de su comunidad eliminando la cosmovisión cristiana y occidental a favor de la suya propia. Mediante ese testimonio se reclama la africanidad y la guineanidad, tal como el mismo Ndongo-Bidyogo expone en una entrevista:

Las tinieblas de tu memoria negra es para mí un ejercicio catártico, una doble interiorización, tendente a exorcizar a los «demonios» acumulados a lo largo de la existencia del pueblo guineano: las supersticiones, el colonialismo, el racismo inherente a la acción colonizadora y el que provoca, como reacción, en los colonizados; la aculturación desde los valores exógenos, etc. Es, como dije antes en otra respuesta a este cuestionario, una reflexión sobre el ser guineano: Por qué somos así y no de otra manera. Como es lógico, solo representa a un determinado sector de guineanos, que pueden verse reflejados en el libro (como ha descubierto acertadamente Carlos Nsué Oton en su estudio *La acción misionera*

en Guinea Ecuatorial en *Las tinieblas de tu memoria negra* (tesina de licenciatura de la Universidad de Tolouse-le-Mirail): aquellos que pertenecen a una generación inmediatamente anterior a la mía, o, si se prefiere, a mis hermanos mayores, que fueron aculturados con una cierta rudeza por los misioneros a la antigua usanza. Aunque Carlos Nsúé Otong, siguiendo a Carlos González Echegaray y a otros críticos, ha creído ver en ese libro una autobiografía solapada, yo no pensaba en nosotros, en mi generación, al escribirlo, sino en esa otra generación. El hecho de que puedan verse reflejadas en el libro distintas generaciones de guineanos constituye para mí una sorpresa agradable, por cuanto significa que he sabido reflejar en *Las tinieblas*... el alma de mi pueblo, que en algún otro escrito he llamado «guineanidad». Si bien es cierto que la literatura contiene una buena dosis de las ideas y de las experiencias de cada autor, y por ello resulta difícil para los críticos discernir a veces la realidad vivida y la imaginación, en el caso concreto de *Las tinieblas*... no se puede hablar de una autobiografía en sentido estricto. En todo caso sería la autobiografía de la sociedad guineana actual, si se puede hablar en estos términos, y ello explicaría que el personaje principal carezca de nombre, ni localización concreta dentro de Guinea, etc., como propuesta de reflexión para los propios guineanos y para el lector en general, sobre nuestra existencia como pueblo (en M'bare N'gom, 1996, pp. 73-74).

En la continuación de la anterior novela, *Los poderes de la tempestad* (1997), se insiste en que ese protagonista innominado, que ha decidido retornar a la sabiduría ancestral de su país, ha de convertirse en el salvador de su pueblo a través de su testimonio.¹⁸⁸ Se trata de denunciar la miseria, la crueldad del régimen que no es revolucionario como pretende dar a entender, y la ausencia de libertad en esa nueva etapa de la independencia. Para lograrlo ha de escapar de la prisión de Blavis donde permanece años encerrado y sometido a torturas. Este motivo permite introducir en la narración pasajes propios del memorialismo carcelario: «Estaba ahí, ovillado en el suelo, incapaz de moverme, sin tener exacta conciencia de lo que me pasaba, ni de dónde estaba, si todavía en la tierra o ya en el infierno, muerto, condenado a los padecimientos más espantosos por toda la eternidad» (1997, p. 305). La misión que este personaje se va a autoimponer finalmente —que coincide con los designios determinados en el pasado por los protectores de su tribu— es la de dar a conocer la verdadera Guinea de Macías, repleta de penalidades, horrores, cerrojos y torturas. Decide sacar fuerzas de flaqueza para oponerse a la barbarie imperante en el país «donde, bajo la falacia de un tribalismo envuelto en nacionalismo, en la más aterradora dictadura recubierta por palabras altisonantes y huecas como la libertad e independencia,

188 Véase el estudio de N'gom Faye (2000b), sobre la autobiografía como plataforma de denuncia en esta narración.

los hombres eran tratados peor que los animales y ya no quedaba lugar para el humanismo y la misericordia» (1997, p. 143).

De forma similar en *El párroco de Niefang* (1996), Joaquín Mbomio Bacheng indaga en diferentes conflictos culturales que dan lugar a una identidad guineana sincrética y ofrece un testimonio del régimen opresivo. Muestra la nostalgia de la liberación y desarrolla los motivos de la dictadura represiva, las alusiones a los sufrimientos en la cárcel de muchos de los protagonistas, su lucha por buscar un futuro esperanzador, etc. A su vez, resalta la heterogeneidad de la población como huella del colonialismo, con la diversidad étnica pero con una armonía entre ellas en el concreto territorio riomunense. Y denuncia los problemas del neocolonialismo mediante argumentaciones como la siguiente puestas en boca de intelectuales guineanos que intervienen en la ficción: «¿Tú crees que fuimos independientes? Solo hubo un cambio minúsculo en 1968; la fuerza colonial dejó de obrar a la luz del día, pero su sistema se encarnó en un autóctono, en una tribu local que empezó a colonizar de nuevo. Sí. A colonizar a sus propios hermanos» (1996, p. 76).

5.7. Relectura y reescritura de la tradición occidental

Se le ha adjudicado al sector crítico occidental el error de omitir la cuestión imperial en sus juicios, es decir, el no tener en cuenta ni la *location* del texto analizado ni a quién se representa en él. Por tales motivos, Said postula en *Culture and Imperialism* la necesidad de realización de lecturas en contrapunto que contrasten la recepción llevada a cabo desde la perspectiva metropolitana. Solo así se permite indagar en el colonialismo y tanto en la resistencia a este como en lo silenciado por constituir la periferia. La relectura o lectura en contrapunto conduce a la contraescritura¹⁸⁹ —tam-

189 McLeod (2000, p. 168) explicita las claves que afectan al proceso de reescritura de la literatura clásica occidental: «— A re-writing does much more than merely “fill in” the gaps perceived in the source-text. Rather, it enters into a *productive critical dialogue* with the source-text. — A re-writing takes the source-text as a point of inspiration and departure, but its meanings are not fully determined by it. — A re-writing often exists to *resist or challenge* colonialist representations of colonised peoples and cultures perceived in the source-text and popular readings of it. In this way we might consider a re-writing of a “classic” text as “postcolonial”. — A re-writing often implicates the reader as an *active agent* in determining the meanings made possible by the dialogue between the source-text and its re-writing».

bién denominada reinscripción, disrupción, contra-discurso, contra-representación, etc.—. Esta última proporciona a la literatura postcolonial una estrategia consistente en la parodia y la imitación, al reescribir las obras canónicas occidentales con la intención de invertir las representaciones propias del discurso colonial:

También Moura aprecia como característica de las nuevas literaturas nacionales surgidas de la descolonización una tendencia al «desplazamiento epistemológico» (*déplacement épistémologique*) y a controlar su expresión mediante la negación previa del orden colonial cuyos valores habían logrado interiorizar. De ahí que enumere como estrategias de representación de las nuevas literaturas 1) la parodia de los grandes autores y de los temas europeos (como, por ejemplo, de Shakespeare o de Kipling); 2) la reformulación de un modelo o de un recurso literario occidental para que sirva a nuevos fines en un nuevo contexto (como, por ejemplo, las técnicas del realismo al servicio del relato maravilloso, o la adaptación de fórmulas corales del teatro griego, etc.); 3) los procedimientos del camuflaje (*de camouflage ou de subterfuge*), por los que el texto literario adopta y subvierte las convenciones de textos —tanto literarios como no literarios— al servicio del imperio (como, por ejemplo, del cuaderno antropológico, del relato erótico orientalista, de la novela de aventuras coloniales, etc.). Estas técnicas no serían simples préstamos: todas ellas implican un desplazamiento de las representaciones de la autoridad (Vega, 2003, p. 237).

La contraescritura conlleva una lectura no cooperativa de la literatura occidental que supone un desplazamiento de la ideología imperial y una identificación con el personaje marginal.¹⁹⁰ Se ha entendido, por ello, que funciona como instrumento de subversión textual y de resistencia simbólica, a pesar de que el modo de desarrollarse implica la prolongación de cierta dependencia de la tradición literaria metropolitana que también ha utilizado este mecanismo. Pero no se trata de un rasgo básico ni exclusivo de las literaturas postcoloniales. Quizá, por este motivo y teniendo en cuenta el leve carácter anticolonial de la literatura guineoecuatorial, se pueda explicar la ausencia de una contraescritura en dicha tradición, al menos en lo relativo a la parodia de autores y de obras españolas concretas. Pero no en cuanto al ya mencionado fenómeno de reinscripción que sí muestra una contraescritura a través de la recuperación de los nombres originales del territorio, tal como se ha argumentado en el epígrafe 2 de este capítulo.

190 Para ampliar información sobre la función de la contraescritura interesan las investigaciones de Boehmer (1995); James (1983); Meyer (1996); Newman (1995); Moura (1997); Sharpe (1989); Slemmon (1987); Spivak (1985); Tiffin (1987).

La figura del escritor asimilado y convertido en epígono de los creadores metropolitanos es duramente denigrada por estudiosos que han reivindicado la lucha por la des-alienación, entre ellos Fanon. En referencia a los escritores guineoecuatorianos postcoloniales no se puede hablar de asimilación íntegra de lo occidental, pues su literatura no olvida la cultura ancestral y adquiere una identidad específica. Esto último, sin embargo, no está reñido con la influencia que el conocimiento de la tradición hispana puede imprimir a sus obras. En la entrevista concedida a M'bare N'gom los escritores guineoecuatorianos citan las lecturas de los autores occidentales que han dejado huella en sus creaciones. Por ejemplo: Juan Balboa Boneke a León Felipe, Machado, Juan Ramón Jiménez; Bokesa Napo a Azorín, Ortega y Gasset, Adolfo Muñoz Alonso, Jorge Guillén; María Nsué Angüe a Rosalía de Castro, Carmen Laforet, Ana María Matute, Santa Teresa de Jesús, las hermanas Brönte; Antimo Esono Ndongo a Antonio Machado, Gustavo Adolfo Bécquer y Pablo Neruda; Maximiliano Nkogo Esono a Galdós, Larra, Albert Camus, Saint-Exupéry; Jerónimo Rope Bomabá a Pablo Neruda, Nicolás Guillén, Jorge Guillén, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez; Juan Tomás Ávila Laurel a Juan Ramón Jiménez, Francisco Quevedo y Jorge Manrique. Como muestra de las lecturas que marcan a Ndongo-Bidyogo es significativa la siguiente declaración:

Desde mi adolescencia, he leído muchísimos libros de todos los géneros y épocas y todos, más o menos, han influido en mí, en el sentido de que han ido conformando mi vocación literaria. No obstante, siempre me ha producido alergia la cultura oficializada. Por poner un ejemplo, no he leído nunca entero *Don Quijote de la Mancha*, de Cervantes, y sí el resto de la obra cervantina, porque fue machaconamente oficializado por el colonialismo español cuando yo era niño. De la misma manera me sucede con García Lorca, cuya obra apenas conozco porque era el «santo escritor» de la izquierda oficializada en la España antifranquista, por su trágico asesinato por las llamadas tropas «nacionales». El teatro de Alejandro Casona siempre me ha parecido más consistente que el de Lorca, por ejemplo. Pero ciñéndonos a la pregunta, diré que, dentro de la literatura europea, me interesa sobre todo Stendhal, Dostoievski y los naturalistas franceses. En la literatura española, el barroco y la generación del 98. Entre los autores actuales, el primer Cela, Juan Goytisolo, Sánchez Ferlosio, Jesús Fernández-Santos. En la literatura norteamericana (blanca), Steinbeck, Kerouac, Faulkner, Norman Mailer. En la literatura hispanoamericana, García Márquez, Vargas Llosa, Jorge Edwards, Alejo Carpentier, Gabriel Casaccia. En la literatura afroamericana, James Baldwin, Ralph Ellison; en la literatura africana, Ferdinand Oyono, Chinua Achebe, Mongo Beti, Agostinho Neto, Luan-dino Vieira, Henry Lopes... Como casi todo el mundo, he descubierto últimamente la literatura árabe, que tiene autores muy importantes cuya obra sigo con interés. Confieso mi ignorancia sobre la literatura japonesa, china,

hindú (excepto Tagore, claro), etc. La lista anterior no es un *numerus clausus*, sino solo el homenaje a quienes más me interesan y releo con gusto a lo largo de los años (en N'gom Faye, 1996, p. 76).

A pesar de no existir, como ya se ha advertido, imitaciones o parodias que revelen un interés en subvertir los textos occidentales, sí que se advierte en *Las tinieblas de tu memoria negra* una parodia de las convenciones del *bildungsroman* europeo, gracias a la mirada subversiva del narrador adulto (López Rodríguez, 2004), que se ha convertido en un híbrido.¹⁹¹ También se manifiestan en algunos casos interrelaciones e intertextualidades entre las obras de los escritores guineoecuatorianos y los españoles. En *O'Boriba (El exiliado)*, Juan Balboa Boneke presenta la composición «Ejururu a watto (Brisa del atardecer)», en la que se percibe una clara influencia becqueriana cuando, ante la contemplación de la belleza, el yo lírico expone al finalizar el poema:

En esta tarde cálida,
mirando al cielo,
entre las nubes busqué angustiado
a la blanca éleká y no la hallé.

Mi corazón acongojado,
lanzó entonces
un suspiro:
—Bella palomita,
hermosura del edén,
en ese atardecer ecuatorial,
inmerso en nuestra ubérrima selva,
poesía eres tú.

(1982, p. 38)

Otro ejemplo es el de Zamora Lobocho con *Memoria de laberintos*, que en su poema «Estefanía», en que se critica la llegada de las novelas del oeste a la industria cultural del idioma español, utiliza obras del acervo literario hispánico, entre ellas la alusión a don Quijote con la que empieza el poema:

191 A este respecto concreta Marta Sofía López Rodríguez (2004, p. 191): «El narrador de *Las tinieblas*... está dolorosa pero también afortunadamente dotado de esa doble visión que le permite confrontar sus dos mundos y tomar lo mejor de cada uno, habiendo desechado las pretensiones de superioridad (epistemológica, moral, ontológica) del discurso nacional-católico/imperialista de sus mentores».

Si vuestra merced, mi señor don Quijote
estrella, espejo y farol de la andante caballería
os aviniereis a haceros a la mar oceána
y, en cubierta, a bordo del Río Francolí
pusiereis proa hacia Annobón,
en arribando a tan lejana ínsula
y una vez hicierais fondo en la rada de Palea
fueraís recibido, como es usanza, por sus pobladores
diciendo por tres veces ¡Uh, uh, uh!
acedería en pequeño más lujoso esquife, al Viyil
donde sería puesto al corriente
por los más ancianos del lugar
de los históricos desaguisados y afrentas sufridos
a manos de ciertos tahúres y malhechores
y que únicamente podría reparar
un tan noble y desprendido brazo como el suyo.

(1999, p. 49)

5.8. El tercer espacio: espacios de en medio

En los denominados espacios de en medio nacen subjetividades nuevas y diversas estrategias identitarias más flexibles que las surgidas en el propio territorio descolonizado. Los citados ámbitos son resultado de híbridos culturales que parecen no pertenecer a ninguna identidad colectiva. Destacan los que nacen o viven en la frontera, así como los que experimentan la diáspora,¹⁹² compartiendo una conexión emocional con el país de procedencia y siendo rechazados en diversos grados por los nuevos países de asentamiento en función de discursos de raza, etnicidad, género, etc. De tal modo pertenecen a un tercer espacio específico, un hogar situado en medio de las dos naciones mencionadas. Se trata de una experiencia dolorosa a consecuencia de la marginación y del desplazamiento sufridos, que conducen a los afectados hacia una identidad fragmentada o discontinua. Esa subjetividad resultante de la hibridez está abierta al cambio y a la reinscripción, a pesar de seguir atendiendo al conocimiento tradicional vernáculo.

192 Respecto a la diáspora véanse los estudios de Chow (1993); Cohen (1997); Cusack (1999a); George (1996); Gilroy (1993a); King, Connell y White (1995); Rushdie (1991); Sepa Bonaba (1990).

Con Bhabha y su estudio titulado *The Location of Culture* (1994), en relación a la reflexión acerca de la identidad y de la comunidad en el mundo postcolonial se puede hablar de unas fronteras mentales más que físicas y geográficas:

«Locations of Culture» addresses those who live «border lives» on the margins of different nations, in-between contrary homelands [...] Borders are important thresholds, full of contradiction and ambivalence. They both separate and join different places. They are intermediate locations where one contemplates moving beyond a barrier. As Bhabha defines it, the «beyond» is an in-between site of transition: the «beyond» is neither a new horizon, nor a leaving behind of the past... we find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion (p. 1). The space of the «beyond» is often described in terms which emphasise this transitory, in-between sense: such as «liminal», «interstitial» or «hybrid». Look how, in the quotation just given, the emphasis is placed on *crossing*, or shuttling between seemingly opposed states. For Bhabha, the border is the place where conventional patterns of thought are disturbed and can be disrupted by the possibility of crossing. At the border, past and present, inside and outside no longer remain separated as binary opposites but instead commingle and conflict. From this emerge new, shifting complex forms of representation that deny binary patterning. So, it is argued that *imaginative* border-crossings are as much a consequence of migration as the *physical* crossing of borders (McLeod, 2000, p. 217).

El problema que se advierte en este contexto es el de si esas nuevas comunidades pertenecientes al tercer espacio pueden construir una subjetividad identitaria específica en el seno de la llamada diversidad cultural y a pesar de las interacciones y las diferencias.¹⁹³ En el caso concreto de Guinea Ecuatorial ya se ha hecho referencia a la literatura de resistencia ejercida desde el exilio durante la dictadura nguemista y el actual régimen político del país.¹⁹⁴

Atendiendo a cómo se refleja esta problemática también en la misma literatura guineoecuatorial, se puede recordar como Javier Reverte hace alusión a un caso concreto de vivencia de espacio de en medio por parte del escritor Zamora Lobo. Tal como dice en el prólogo a *Memoria de laberintos* (1999): «Su libro, me parece a mí, tiene algo de expatriado, de mi-

193 Sobre dicho contexto se puede ampliar la información con estudios como los de Stuart Hall (1996a) y R. Radhakrishnan (1996), entre otros.

194 Véase para completar el artículo de Igor Cusack «Being Away From “Home”: The Equatorial Guinean Diaspora».

rada entre dos mundos a los que pertenece por igual y a los que, sin duda, ama con parecida pasión. Es tan español como guineano, o quizás es un extraño entre dos patrias, aunque a una le deba su nacimiento y a otra la palabra» (1999, pp. 7-8). Un ejemplo que ilustra la simbiosis con la cultura adquirida son los últimos versos de la composición del citado poemario titulada «En la muerte de Tabol»:

Que has de desembarcar pleno de salud
al aula donde un maestro
tan viejo como aquel tiempo remoto
enseña a leer y explica una vez más
los misterios de la ósmosis
ya imbuido como estabas en esa simbiosis
inflexible a la que te arrojaron Fu-man-chú
y los caballeros del Xi-fan
hambriento de lecturas solapadas
tras la astucia de Pumpy, el felino
cuyas crines jamás acariciarán tus hijos
que tampoco heredarán la capa de Robin
donde exasperado de humedad y fiebre
arrebujabas aquella africana
imaginación de cíclope.

(1999, p. 46)

Por último, resulta interesante prestar atención a la creación surgida en los territorios fronterizos. En esta línea comienzan a realizarse investigaciones acerca de la presencia de una literatura en lengua española en determinadas zonas de Camerún.

CONCLUSIONES

Con la investigación realizada parece confirmarse la idea previa de que en un mundo como el actual, caracterizado por la criollización cultural global, conviene prestar atención a la especial relación entre la literatura y las circunstancias externas de diversa índole que condicionan su evolución. Esta aproximación a la literatura hispano-negroafricana permite constatar el grado de operatividad de los presupuestos esenciales de la teoría literaria postcolonial, así como sus aspectos negativos y positivos. Entre los primeros sobresale el hecho de que el ideario de esta corriente no abarca en su totalidad los diversos matices que configuran cada situación postcolonial específica. Es cierto que ofrece modelos teóricos posibles, pero a veces son demasiado generales y susceptibles de ser puntualizados y adaptados a cada contexto concreto. A su vez, es preciso evitar ciertos riesgos que pueden llevarnos a convertir el texto en un pretexto con el que justificar la teoría empleada. Es necesario recordar la necesidad de la Teoría de la Literatura no solo de ser plural sino también de evitar posiciones excluyentes o distorsionadas, pues un análisis ecléctico y acertado del texto literario ha de incorporar otras perspectivas que pongan de relieve que no todo se puede reducir a discurso colonial y resistencia textual a dicho discurso. Por otra parte, entre los elementos positivos son fundamentales los interrogantes a los que nos conduce la perspectiva postcolonial, pues gracias a ellos se revela el grado de validez de dicha corriente. No hay más que resaltar que, estudiando un corpus específico —el de la literatura hispana negroafricana en este caso—, se demuestra que el análisis se centra en elementos que en todas las épocas y ámbitos han provocado la reflexión de los teóricos de la literatura. De tal modo se incide en cuestiones relativas a la teoría del texto y de los géneros, atendiendo a todos los elementos del sistema comunicativo.

Se ha de subrayar como en el contexto de colonización y descolonización la teoría postcolonial postestructuralista proporciona métodos interesantes de aproximación a la literatura guineoecuatorial. En ese sentido es destacada la evolución desde la época colonial —en la que los escritores están influenciados por un lugar de la enunciación propio del discurso de autoridad y por la marca racial del lector implícito al que dirigen sus obras— hasta la época postcolonial —en la que destaca la resistencia textual y la reivindicación frente al discurso colonial y neocolonial, en la que se implican las ideas nacionalistas y étnicas de los escritores, la vivencia del exilio por parte de muchos de estos, la elección de la lengua literaria y de los géneros y temas, la función social del arte, el rescate de la tradición ancestral oral ante la modernidad y su posterior sincretismo, etc.

En suma, la teoría postcolonial nos permite constatar que la literatura guineana no es una simple imitación de la española ni una extensión de la misma. Su producción —marcada por la ausencia de un anticolonialismo beligerante— refleja una identidad propia afectada por las consecuencias del impacto producido tras el encuentro impuesto con la práctica discursiva y cultural española. La oralidad africana con su inmensa y rica tradición ancestral se conserva a pesar de las circunstancias históricas experimentadas en el territorio guineano. Pero no se mantiene en estado puro sino reformulada a consecuencia de la existencia de un prolongado intercambio entre el saber africano y los valores hispánicos. No en vano la diversidad étnica de Guinea Ecuatorial —fang, bubi, ndowe, annobonés— se concentra en una unidad guineana tras el entronque entre la cultura africana y la hispánica.

BIBLIOGRAFÍA

Teoría postcolonial

- ACHEBE, Ch. (1965), «The Novelist as Teacher», en John Press (ed.), *Commonwealth Literature: Unity and Diversity in a Common Culture*, Londres, Heinemann, pp. 201-205.
- (1975), «The African Writer and the English Language», en *Morning Yet on Creation Day*, Nueva York, Anchor/Double Day, pp. 91-103.
- ADAM, I., y TIFFIN, H. (1991), *Past the Last Post. Theorizing Post-colonialism and Post-modernism*, Nueva York, Harvester Wheatsheaf.
- AHMAD, A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso.
- ALCÁNTARA MEJÍA, J. R. (1999), «La transferencia de lo colonial: el mestizaje y el control del discurso literario en México», en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 305-316.
- ALEXANDER, M. J., y MOHANTY, Ch. T. (eds.) (1997), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Londres, Routledge.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., y TIFFIN, H. (1989), *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Londres/Nueva York, Routledge.
- GRIFFITHS, G., y TIFFIN, H. (1995), *The Postcolonial Studies Reader*, Londres/Nueva York, Routledge.
- GRIFFITHS, G., y TIFFIN, H. (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Londres/Nueva York, Routledge.
- BEVERLEY, J. (1987), *Del Lazarillo al sandinismo. Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- (1989), «The Margin at the Center: On testimonial narrative», *Modern Fiction Studies*, 35.1, pp. 11-27.

- BEVERLEY, J. y ZIMMERMAN, M. (1990), *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, University of Texas Press.
- BHABHA, H. K. (1983), «Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism», en Francis Barker (ed.), *The Politics of Theory*, Colchester, Essex University Press, pp. 194-211.
- (1984), «Representation and the Colonial Text: Some Forms of Mimeticism», en Frank Groversmith (ed.), *The Theory of Reading*, Brighton, Harvester, pp. 93-122.
- (1986), «The Other Question: Discrimination and the Discourse of Colonialism», en Francis Barker (ed.), *Literature, Politics, and Theory: Papers for the Essex Conference, 1976-1984*, Londres, Methuen, pp. 148-172.
- (1990), *Nation and Narration*, Londres/Nueva York, Routledge.
- (1994), *The Location of Culture*, Londres/Nueva York, Routledge.
- BOEHMER, E. (1995), *Migrant Metaphors. Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- CABRAL, A. (1974), «Resistência cultural», en *Análise de alguns tipos de resistência*, Lisboa, Seara Nova, III, pp. 71-106.
- CASTRO GÓMEZ, S. (1999), «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos», en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 79-100.
- CAUTE, D. (1970), *Fanon*, Londres, Fontana.
- CÉSAIRE, A. (1955) [1951], *Discourse sur le colonialisme*, París, Présence Africaine.
- (1956), *Cahier d'un retour au pays natal*, París, Présence Africaine.
- CHATTERJEE, P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Zed.
- CHEVRIER, J. (1984), *Littérature nègre*, París, Armand Colin.
- (1998), «Las literaturas africanas en el campo de la investigación comparatista», en María José Vega y Neus Carbonell (1998), *La literatura comparada. Principios y métodos*, Madrid, Gredos.
- CHILDS, P., y WILLIAMS, P. R. J. (1997), *An introduction to Post-Colonial Theory*, Londres, Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.
- CHOW, R. (1993), *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press.
- CHRISMAN, L., y WILLIAMS, P. (eds.) (1994), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Londres, Harvester Wheatsheaf.
- CLIFFORD, J. (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Berkeley, Harvard University Press.
- COHEN, R. (1997), *Global Diasporas: An Introduction*, Londres, UCL Press.
- DAVIES, C. B. (1994), *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*, Londres, Routledge.

- DIRLIK, A. (1994), «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry*, 20, pp. 328-356.
- DONALDSON, L. E. (1992), *Decolonising Feminisms: Race, Gender, and Empire-Building*, Londres, Routledge.
- FANON, F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil.
- (1961), *Les damnés de la terre*, París, Maspero. En 1967, *The Wretched of the Earth*, Londres, Penguin.
- (1965), *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, FCE.
- FOLEY, B. (1986), *Telling the Truth: The Theory and Practice of Documentary Fiction*, Ithaca, Cornell University Press.
- GEORGE, R. M. (1996), *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*, Cambridge University Press.
- GILROY, P. (1993a), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- (1993b), *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, Londres, Serpent's Tail.
- GLISSANT, E. (1996), *Introduction à une poétique du divers*, París, Gallimard.
- GNISCI, A. (2001), «Multiculturalismo, estudios poscoloniales y descolonización», en *Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica, pp. 391-439.
- GORDON, L., SHARPLEY-WHITING, T. D., y WHITE, R. T. (eds.) (1996), *Fanon: A Critical Reader*, Blackwell.
- GRANESS, A. (1999), «Filósofos en África postcolonial», en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 345-361.
- HALL, S. (1996a) [1989], «New Ethnicities», en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 441-449.
- (1996b), «When Was “the Post-Colonial”? Thinking at the Limit», en Iain Chambers y Lidia Curti (eds.) (1996), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 242-260.
- HAMILTON, R. G. (1985), «Estratagemas em torno do “eu” intimista e do “nós” colectivo», en *Les littératures africaines de langue portugaise*, pp. 493-500.
- HARLOW, B. (1987), *Resistance Literature*, Nueva York, Methuen.
- HARRIS, M. (1992), *Outsiders and Insiders. Perspectives of Third World Culture in British Fiction*, Nueva York, Peter Lang.
- HAWLEY, J. C. (ed.) (1996), *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*, Ámsterdam, Rodopi.
- HOBBSBAWM, E. (1990), *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGGAN, G. (1997), «The Neocolonialism of Postcolonialism: A Cautionary Note», *Links and Letters*, 4, pp. 19-24.
- HUTCHINSON, J. (1987), *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, Londres, Allen & Unwin.
- y SMITH, A. (eds.) (1994), *Nationalism*, Oxford University Press.
- JAMES, S. (1983), *The Ladies and the Mammies: Jane Austen and Jean Rhys*, Falling Wall Press.
- JAMESON, F. (1971), *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press.
- (1981), *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londres, Methuen.
- (1986), «Third-World Literature in the Era of Multinational Capital», *Social Text*, 15, pp. 65-88.
- (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- JANMOHAMED, A. R. (1983), *Manichean Aesthetics. The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- y LLOYD, D. (eds.) (1990), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press.
- KABBANI, R. (1994), *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient*, Pandora.
- KACHRU, B. B. (1986), *The Alchemy of English: The Spread, Functions and Models of Non-Native Englishes*, Oxford, Pergamon Institute.
- (ed.) (1982), *The Other Tongue. English Across Cultures*, Chicago, University of Illinois.
- KING, R., CONNELL, J., y WHITE, P. (eds.) (1995), *Writing Across Worlds: Literature and Migration*, Londres, Routledge.
- LABAN, M. (1985), «La recherche de l'identité dans *As Aventuras de Ngunga*», en *Les littératures africaines de langue portugaise. Actes du colloque international*, pp. 79-85.
- LIENHARD, M. (1999), «Periferias internas: la antropología cubana y las voces del otro», en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 289-303.
- LIONNET, F. (1995), *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*, Cornell University Press.
- LOOMBA, A. (1991) [1993], «Overwordling the Third World», *Oxford Literary Review*, 13. Rp. en Williams y Chrisman (eds.) (1994).
- (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, Londres/Nueva York, Routledge.

- MACKENZIE, J. M. (1995), *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester University Press.
- MCCCLINTOCK, A. (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, Londres, Routledge.
- MCLEOD, J. (2000), *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press.
- MERCER, K. (1994), *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- MEYER, S. (1996), «“Indian Ink”: Colonialism and the Figurative Strategy in *Jane Eyre*», en *Imperialist at Home: Race and Victorian Women's Fiction*, Cornell.
- MISHRA, V., y HODGES, B. (1991), «What is Post(-)colonialism?», *Textual Practice*, 5-3, pp. 399-414.
- MOHANTY, Ch. T. (1993), «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en Chrisman y Williams (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Harvester Wheatsheaf, pp. 196-220.
- MONGIA, P. (ed.) (1996), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, Arnold.
- MOORE-GILBERT, B. (1997), *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso.
- STANTON, G., y MALEY, W. (eds.) (1977), *Postcolonial Criticism*, Longman.
- MOURA, J. M. (1992), *L'image du tiers monde dans le roman français contemporain*, París, PUF.
- (1997), «Francophonie et critique postcoloniale», *Revue de Littérature Comparée*, 281.1, pp. 59-87.
- NASTA, S. (ed.) (1991), *Motherlands: Black Women's Writing from Africa, the Caribbean and South Asia*, Londres, Women's Press.
- NEW, W. H. (1978), «New Language, New World», en C. D. Narasimhaiah (ed.), *Awakened Conscience. Studies in Commonwealth Literature*, Londres, Heinemann.
- NEWMAN, J. (1995), *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions*, Londres, Arnold.
- OLNEY, J. (1973), *Tell me Africa: An Approach to African Literature*, Princeton, Princeton University Press.
- PETERSEN, K. H., y RUTHERFORD, A. (eds.) (1986), *A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women's Writing*, Mundelstrup (Dinamarca), Dangaroo.
- RADHAKRISHNAN, R. (1996), *Diasporic Mediations: Between Home and Location*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- RAJESWARI, S. R. (1993), *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*, Londres, Routledge.
- RUSHDIE, S. (1991), *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Granta.
- SAID, E. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage. En 1995, *Orientalism*, Penguin.

- SAID, E. (1986), «Intellectuals in the Post-Colonial World», *Salmagundi*, 70-71, pp. 45-64.
- (1989), «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors», *Critical Inquiry*, 15.2, pp. 205-225.
- (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage. En 1994 en Londres, Vintage.
- (1994), *Representations of the Intellectual*, Londres, Vintage.
- (1999), *Out of Place. A Memoir*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- (2000), *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- SANTILLI, M.^a A. (1985), «Poética da identidade nacional na literatura angolana: simbolização e emoção», en *Les littératures africaines de langue portugaise. Actes du colloque international*, pp. 151-159.
- SENGHOR, L. S. (1945), *Chants d'ombre*, París, Seuil.
- (1961), *Poètes d'aujourd'hui. Léopold Sedar Senghor*, París, Armand Guibert, Pierre Seghers.
- (1964), *Liberté I. Négritude et humanisme*, París, Seuil.
- (1970), *The Africa Reader*, Londres, Vintage.
- (1971), *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, París, Seuil.
- (1977), *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, París, Seuil.
- (ed.) (1948) [1969], *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, París, PUF.
- SHARPE, J. (1989), «Figures of Colonial Resistance», *Modern Fiction Studies*, 35.1.
- SHRIDHAR, S. N. (1982), «Non-Native English Literatures», en Kachru (ed.) (1982).
- SKLODOWSKA, E. (1982), «La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet», *Revista Interamericana*, 12.3, pp. 368-380.
- SLEMON, S. (1987), «Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World», *World Literature in English*, 30.2.
- SPIVAK, G. Ch. (1985), «Three Women's Texts and A Critique of Imperialism», en Henry Louis Gates, Jr. (ed.) (1985), «Race», *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago, pp. 262-280.
- (1987-88), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen.
- (1990), *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, en Sarah Harasym (ed.), Nueva York, Routledge.
- (1993), «Can the Subaltern Speak?», en Chrisman y Williams (eds.) (1994), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Harvester Wheatsheaf, pp. 66-111.
- (1996), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, ed. de Donna Landry y Gerald MacLean, Londres, Routledge.

- SPIVAK, G. Ch. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press.
- THIONG'O, N. W. (1973), *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, Nueva York, Laurence Hill.
- (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londres, J. Currey.
- (1993), *Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, J. Currey.
- TIFFIN, H. (1987), «Comparative Literature and Post-Colonial Counter-discourse», *Kunapipi*, 9.3, pp. 17-34.
- TIFFIN, Ch., y LAWSON, A. (eds.) (1994), *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, Londres/Nueva York, Routledge.
- TORO, A. de (1999), «La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?», en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 31-77.
- TORO, F. de (1999), «The postcolonial question: alterity, identity and the other(s)», en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 101-136.
- TRINH, T. M. (1989), *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- VANDEN BERGHE, K. (2005), *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del subcomandante Marcos*, Madrid, Iberoamericana.
- VEGA, M.^a J. (2003), *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica.
- YOUNG, R. (1990), *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres/Nueva York, Routledge.
- (1991), *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres/Nueva York, Routledge.
- ZABUS, Ch. (1985), «A Calibanic Tempest in Anglophone and Francophone New World Writing», *Canadian Literature*, 104, pp. 35-50.
- (1990), «Othering the Foreign Language in the West African Europhone Novel», *CRCL*, 18, pp. 349-366.
- (1991), *The African Palimpsest: Indigenization of Language in West African Europhone Novel*, Ámsterdam, Rodopi.

Creación literaria guineana

- ÁVILA LAUREL, J. T. (1994), *Poemas*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- (1999), *Historia íntima de la humanidad*, Malabo, Pángola, Centro Cultural Hispano-Guineano.
- BALBOA BONEKE, J. (1978), *¿Dónde estás Guinea?*, Palma de Mallorca, Cort.
- (1982), *O'Boriba (El exiliado)*, Mataró, Agrupación Hispana de Escritores.
- (1983), *Susurros y pensamientos comentados. Desde mi vidriera*, Palma de Mallorca, Imprenta Politécnica.
- (1985), *El reencuentro. El retorno del exiliado*, Madrid, Ediciones Guinea.
- (1987), *Sueños en mi selva. Antología poética*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- (1992), *Requiebro*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (1999), *Löbëla*, Madrid, SIAL Ediciones, Colección Casa de África, 5.
- (2007), *Omblios y raíces*, Madrid, Sial.
- BOKESA NAPO, C. (1987), *Voces de espumas*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- EVITA ENOY, L. (1953), *Cuando los combes luchaban (novela de costumbres de la Guinea Española)*, Madrid, CSIC.
- ILONBÉ, R. (1981), *Leyendas guineanas*, Madrid, Doncel.
- JONES MATHAMA, D. (1962), *Una lanza por el boabi*, Barcelona, Tip. Cat. Casals.
- MBOMIO BACHENG, J. (1996), *El párroco de Niefang*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- (2000), *Huellas bajo tierra*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- MEKUY, G. (2005), *El llanto de la perra*, Madrid, Plaza & Janés.
- NDONGO-BIDYOGO, D. (1984), *Antología de la literatura guineana*, Madrid, Editora Nacional.
- (1987), *Las tinieblas de tu memoria negra*, Madrid, Fundamentos.
- (1997), *Los poderes de la tempestad*, Madrid, Morandi.
- NKOGO ONDÓ, E. (1985), *El problema humano*, León, Celaráyn.
- NSUÉ ANGÛE, M.^a (1985), *Ekomo*, Madrid, UNED.
- (1999/2000), *Relatos*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.
- Nueva narrativa guineana*, Madrid, URGE, s. f.
- SIALE DJANGANY, J. (2003), *La revuelta de los disfraces*, Ávila, Malamba.
- ZAMORA LOBOCH, F. (1994), *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*, Barcelona, Ediciones B.
- (1999), *Memoria de laberintos*, Madrid, Sial, Colección Casa de África, 4.

Estudios de cultura y literatura guineana

- ALÁS-BRUN, M. (2004), «Aquel negrito del África tropical»: Representación del sujeto colonial en el teatro español de la II República a la posguerra», en N'gom Faye (ed.) (2004a), pp. 195-204.
- ÁLVAREZ, H. R. (1951), *Leyendas y mitos de Guinea*, Madrid, IDEA.
- ÁLVAREZ MÉNDEZ, N. (en prensa), «Humanismo africano», en *Humanismo. Teoría cultural de Europa*.
- AMBADIANG, Th. (1998), «Políticas lingüísticas en el África Negra», en *Curso de Aproximación al África Subsahariana del siglo XX*, Madrid, CMU. «Nuestra Señora de África»/Asociación Española de Africanistas, pp. 88-95.
- APONTE-RAMOS, D. (2004), «Los territorios de la identidad: transgénero y transnacionalidad en *Ekomo* de María Nsué Angüe», en N'gom Faye (ed.) (2004a), pp. 101-113.
- (dir.) (1999), «Literatura Afro-hispánica», *Revista Iberoamericana*, vol. LXV, n.º 188-189, julio-diciembre.
- ARANZADI, I. de (1999), *La adivinanza en la zona de los Ntumu. Tradiciones orales del Bosque Fang*, Madrid, Sial, Colección Casa de África, 3.
- ÁVILA LAUREL, J. T. (2000), «Notas sobre la poesía guineana», *Afro Hispanic Review*, 19.1, pp. 45-48.
- AVOME MBA, G. (1998), «La francofonía en Guinea Ecuatorial», *Nova África*, Barcelona, 3 de enero.
- (2000), «Religiosidad, independencia y conflictos culturales: *El párroco de Niefang*», *Afro Hispanic Review*, 19.1, pp. 79-84.
- BALBOA BONEKE, J., y ENGUEMA ESONO, F. (1999), *La transición de Guinea Ecuatorial: historia de un fracaso*, Madrid, Labrys, 54.
- BOKESA NAPO, C. (1989), «*Ekomo*, toda una novela», *África 2000*, n.º 10-11, pp. 95-97.
- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (1987), «La literatura oral en la historia bubi», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 464, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana (AECI).
- (1994a), *Narraciones bubis (otra morfología del cuento africano)*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Colección Aquilafuente.
- (1994b), «Los cuentos bubis de Jacint Creus *et alii*: un daño cultural irreparable», *África 2000*, n.º 21, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano/AECI, pp. 34-37.
- (2001a), «Etnias y poder en África», en *La crisis del estado postcolonial. Etnias, lenguas y poder en África*, Cuadernos Centro de Estudios Africanos, n.º 1, Universidad de Murcia, pp. 75-111.

- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (2001*b*), «Lenguas y Poder en África», *Mundo Negro*, n.º 453, pp. 47-50.
- (2004), «La literatura oral bubi: función, interpretación y transgresión», en *De boca en boca. Estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Ciba Ediciones, pp. 17-46.
- CAMPOS SERRANO, A. (2002), *De colonia a estado. Guinea Ecuatorial 1955-1968*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2003), «Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial: de españoles a guineanos», *Araucaria*, primer semestre, vol. 5, n.º 9, Sevilla, Universidad, en red.
- CARANCI, C. A. (2001), «Etnias, lenguas y nación en África», en *La crisis del estado postcolonial. Etnias, lenguas y poder en África*, Cuadernos Centro de Estudios Africanos, n.º 1, Universidad de Murcia.
- CASADO-FRESNILLO, C. (1995), «Resultados del contacto del español con el árabe y con las lenguas autóctonas de Guinea Ecuatorial», en C. Silva-Corvalán (ed.), *Spanish in four continents: studies in language contact and bilingualism*, Washington, Georgetown University Press, pp. 281-292.
- (comp.) (1998), *La lengua y literatura españolas en África*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.
- CASTILLO BARRIL, M. (1966), «La influencia de las lenguas nativas en el español de Guinea Ecuatorial», separata de *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, n.º 79, abril, Madrid, IDEA.
- CASTRO, M. de, y CALLE, M.^a L. de la (1991), *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial (1777-1860)*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- NDONGO-BIDYOGO, D., y MARTÍNEZ CARRERAS, J. U. (1998), *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, Madrid, Sequitur.
- CHEVRIER, J. (1994), «Las literaturas africanas en el campo de la investigación comparada», en Pierre Brunel e Yves Chevrel (1994), *Compendio de Literatura Comparada*, Madrid, Siglo XXI, pp. 188-217.
- CRESPO GIL-DELGADO, C. (1949), *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid, IDEA.
- CREUS, J. (1991), *Cuentos de los Ndowe de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.
- (1992), «Cuentos y leyendas», *Quimera*, n.º 112-113-114, pp. 6-15.
- (1997), *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- (coord.) (2004), *De boca en boca. Estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Ciba Ediciones.
- y BRUNAT, M.^a A. (1991), *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.

- CREUS, J., y BRUNAT, M.^a A. (1992), *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano/AECI.
- y NERÍN, G. (2000), *Estampas y cuentos de la Guinea Española*, Madrid, Clan.
- BRUNAT, M.^a A., y CARULLA, P. (1992), *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano/AECI.
- CUSACK, I. (1999a), «Being Away From “Home”: The Equatorial Guinean Diaspora», *Journal of Contemporary African Studies*, 17.1, pp. 29-48.
- (1999b), «Hispanic and Bantu inheritance, trauma, dispersal and return: some contributions to a sense of national identity in Equatorial Guinea», *Nation and Nationalism*, 5 (2), pp. 207-236.
- (2004), «“¡Que en mis pupilas se perpetúe el fulgor de las estrellas!”: Literatura e identidad nacional en Guinea Ecuatorial», N’gom Faye (ed.) (2004a), pp. 157-181.
- De pobres a ricos: relatos orales de Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Ceiba, Laboratorio de Recursos Orales: Literatura Oral Breve, 3, 2005.
- DÍAZ MATARRANZ, J. J. (2005), *De la trata de negros al cultivo del cacao. Evolución del modelo colonial español en Guinea Ecuatorial de 1778 a 1914*, Barcelona, Ceiba.
- DJIBRIL, M., y KOUME, Ch. (1978), «Guinea Ecuatorial: El Gulag africano», *Mundo Negro*, n.º 294, octubre.
- ELÁ ABEME, F. (1983), *Guinea, los últimos años*, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria.
- ESONO, E. (1988), «Voces de espumas: la poesía como pasión», *África 2000*, 2.7, pp. 48-50.
- ETEO SORISO, J. F. (2005), *Refranero Bubi*, Barcelona, Ceiba, Laboratorio de Recursos Orales: Literatura Oral Breve, 4.
- EYA NCHAMA, C. M. (1982), «La décolonisation de la Guinée Équatoriale et le problème des réfugiés», *Genève-Afrique*, vol. XX, n.º 1.
- FRA MOLINERO, B. (2004), «La figura ambivalente del personaje mesiánico en la novela de Guinea Ecuatorial», en N’gom Faye (ed.) (2004a), pp. 115-132.
- GÉRARD, A. S. (1971), *Four African Literatures: Xhosa, Sotho, Zulu, Amheric*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1964), *Estudios Guineos*, vol. II, Madrid, IDEA.
- (1989), «La novela en lengua española sobre Guinea Ecuatorial», *África 2000*, 9, Malabo, pp. 40-45.
- GRANADOS, V. (1985), Prólogo a *Ekomo*, de María Nsué, Madrid, UNED, pp. 9-13.
- (1986), «Guinea: del “falar guinéu” al español ecuatoguineano», *Epos*, n.º 2, pp. 125-138.
- GRANDA, G. de (1985a), «Perfil lingüístico de Guinea Ecuatorial», *Estudios de Lingüística Afro-románica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 9-59.

- GRANDA, G. de (1985*b*), «Fenómenos de interferencia fonética del fang sobre el español de Guinea Ecuatorial. Consonantismo», *Estudios de Lingüística Afro-románica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 75-95.
- (1988), «El español en el África subsahariana», *África 2000*, 7, Malabo, pp. 4-15.
- HERMANN, V. (1997), «Las políticas lingüísticas coloniales en África y sus consecuencias», *Estudios Africanos*, 20-21, Madrid.
- KOMLA AGGOR, F. (2004), «Más allá de lo anecdótico: la poética posmodernista de Ciríaco Bokesa», N'gom Faye (ed.) (2004*a*), pp. 21-36.
- LARREA, A. de, y GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1956), *Leyendas y cuentos bujebas de la Guinea Española*, Madrid, IDEA.
- LINIGER-GOUMAZ, M. (1983), *De la Guinée Equatoriale. Eléments pour le dossier de l'Afro-fascisme*, Ginebra, Les Éditions du Temps.
- (1988), *Brève Histoire de la Guinée Équatoriale*, París, L'Harmattan.
- (1994), *África y las democracias desencadenadas. El caso de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- LIPSKI, J. M. (1985), «Contactos hispanoafrikanos: el español guineano y su importancia para la dialectología hispanoamericana», *Anuario de Letras*, XXIII, pp. 99-130.
- (1990), *El español de Malabo*, Madrid/Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.
- (2005), «El español en el mundo: frutos del último siglo de contactos lingüísticos», en *Contactos y contextos lingüísticos: el español en los Estados Unidos y en contacto con otras lenguas*, ed. Luis A. Ortiz López y Manel Lacorte, Frankfurt, Vervuert/Iberoamericana, pp. 29-53.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, M. S. (2000), «An Approach to Post-colonial literature in Spanish: Donato Ndongo's *Las tinieblas de tu memoria negra*», en Ana Bringas López y Belén Martín Lucas (eds.) (2000), *Reading Multiculturalism. Contemporary Postcolonial Literatures*, Vigo, Universidad de Vigo.
- (2004), «Mímica, su/misión y subversión en *Las tinieblas de tu memoria negra*», en N'gom Faye (ed.) (2004*a*), pp. 183-192.
- (en prensa), «La obra de María Nsue en el contexto de la narrativa de mujeres africanas», en *Actas del II Congreso de Literatura Guineana*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.
- MBEMBE, A. (1992), «The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony», *Public Culture* 4, n.º 2, Spring.
- MIAMPIKA, L-W. (2001), «I Encuentro de escritores africanos de lengua española», en *Cuadernos Centro de Estudios Africanos*, n.º 1, pp. 121-123.
- (2007), «Las letras rebeldes de África», *El País (Babelia)*, 26 de mayo, p. 2.

- NDONGO-BIDYOGO, D. (1977), *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Cambio 16.
- (1981), «Literatura de Guinea», ASODEGUE, Malabo-Madrid, marzo-junio.
- (1983), «Hispanidad», *África 2000*, año III, n.º 6.
- (1985), «La literatura guineana: una realidad emergente», *Mundo Negro*, n.º 274, febrero, pp. 23-26.
- (1997), «La lengua española en África», *Mundo Negro*, XI.
- (1998), «Literatura hispanoafriicana», *Mundo Negro*, enero, p. 9.
- y N'GOM, M'B. (eds.) (2000), *Literatura de Guinea Ecuatorial (antología)*, Madrid, Sial.
- NERÍN, G. (1992), «El aislamiento es una amenaza constante. Entrevista a Donato Ndongo», *Quimera*, n.º 112-113-114, p. 54.
- N'GOM FAYE, M'B. (1995), «Relato de vida y escritura femenina: *Ekomo*, de María Nsúé Angüe», *The Journal of Afro-Latin American Studies and Literatures*, vol. III, n.º 1, pp. 77-92.
- (1996), *Diálogos con Guinea. Panorama de la literatura guineoecuatorial de expresión castellana a través de sus protagonistas*, Madrid, Labrys, 54.
- (2000a), «The missing link: African hispanism at the Dawn of the Millennium», Baltimore (Maryland), Morgan State University, en red.
- (2000b), «La autobiografía como plataforma de denuncia en *Los poderes de la tempestad*, de Donato Ndongo-Bidyogo», *Afro Hispanic Review*, 19.1, pp. 66-71.
- (2003), «Literatura africana de expresión española», *Cuadernos Centro de Estudios Africanos*, n.º 3, enero; Documentos Asodegue.
- (ed.) (2004a), *La recuperación de la memoria. Creación cultural e identidad en la literatura hispano-negroafricana*, Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- (2004b), «Memoria y exilio en la obra de Juan Balboa Boneke», en N'gom Faye (ed.) (2004a), pp. 45-61.
- NKOGO ONDÓ, E. (2001), *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Centro de Estudios Africanos, Cuadernos 4, Universidad de Murcia.
- NOMO NGAMBA, M. (2005), «Una visión comparada de las literaturas negroafricanas postcoloniales en lenguas europeas», *Tonos. Revista electrónica de Estudios Filológicos*, n.º 10, diciembre.
- NZÉ ABUY, R. M.^a (1974), *Gramática Fang*, Barcelona, Librería Claret.
- OKPEWHO, I. (1992), *African Oral Literature: Backgrounds, Character and Continuity*, Bloomington, Indiana University Press.
- OLO MIBUY, A. (1987), «¿Es posible un espacio hispanófono en África?», *África 2000*, 5, Malabo.

- OWOMOYELA, O. (1979), *African Literatures: An Introduction*, Massachusetts, Crossroads Press, African Studies Association.
- (1993), *A History of Twentieth-Century of African Literatures*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- PÉLISSIER, R. (1966), «Le mouvement nationaliste en Afrique espagnole», *Le mois en Afrique*, julio.
- PEREYRA, V., y MORA, L. M. (1998), *Literaturas africanas: de las sombras a la luz*, Madrid, Mundo Negro.
- QUILIS, A. (1990), «La actitud de los guineanos ante la lengua española», *África 2000*, 10-11, Malabo.
- y CASADO-FRESNILLO, C. (1992), «Fonología y fonética de la lengua española hablada en Guinea Ecuatorial», *Revue de Linguistique Romane*, 56, pp. 71-89.
- y CASADO-FRESNILLO, C. (1995), *La lengua española en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- RIQUELME, J. (1986), «La oportunidad de la lengua española en África», *África 2000*, Malabo.
- SALVO, J. (2004), *La formación de identidad en la novela hispano-africana: 1950-1990*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- SEPA BONABA, E. (1990), «La Guinea de la Diáspora», *Estudios Africanos*, n.º 8-9, pp. 21-32.
- SUNDIATA, I. K. (1990), *Equatorial Guinea: Colonialism, State Terror and the Search for Stability*, Boulder, Westview Press.
- THIONG'O, N. W. (1984), «The Culture of Silence and Fear», *South*, 37-38, May.
- ZIELINA LIMONTA, M.^a (2000), «*Ekomo*: representación del pensamiento mítico, la magia y la psicología de un pueblo "fang"», *Afro Hispanic Review*, 19.1, pp. 93-101.
- (2004), «*Las tinieblas de tu memoria negra*: la emotiva exposición de un rito de pasaje en una comunidad guineana», en N'gom Faye (ed.) (2004a), pp. 133-156.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
PRÓLOGO	9
1. INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA LITERARIA POSTCOLONIAL	15
1.1. Presupuestos teóricos.....	15
1.2. Objeto de estudio: la teoría postcolonial y la literatura hispano-negroafricana	34
2. CLAVES DEL COLONIALISMO ESPAÑOL EN EL CONTINENTE AFRICANO.....	39
2.1. El colonialismo español en Guinea Ecuatorial	39
2.2. Peculiaridades respecto al resto de ocupaciones coloniales..	52
3. LA LITERATURA GUINEOECUATORIANA: SÍNTESIS PANORÁMICA	55
3.1. Directrices de la literatura guineoecuatorial en el período colonial.....	56
3.2. Directrices de la literatura guineoecuatorial en el período postcolonial/neonacional y neocolonial.....	58
4. LA ALIENACIÓN CULTURAL: ANÁLISIS DEL DISCURSO COLONIAL	65
4.1. Impronta cultural del imperio en la colonia: discurso colonial	65
4.2. La alienación del colonizado: constitución de la subjetividad del colonizado y sus representaciones literarias	70

4.3. Apropiación cultural: el discurso colonial de los africanistas españoles.....	75
4.4. Subyugación frente a sutil confrontación: el discurso colonial en las ficciones guineoecuatorianas	79
4.4.1. Apología de la ideología imperial. Ambigüedad cultural: imitar al dominador	80
4.4.2. De la reafirmación de las representaciones impuestas al inicio de una defensa cultural	85
4.5. Dimensión psicológica del autor colonial respecto a la tradición literaria metropolitana. La marca racial del escritor y del lector implícito	97
5. LA RESISTENCIA CULTURAL: ANÁLISIS DEL DISCURSO POSTCOLONIAL Y NEONACIONAL	101
5.1. La creación de una nueva identidad: de la negritud y la africanidad al neocolonialismo	102
5.2. El origen de los escritores. La voz y la notación geográfica.....	109
5.3. La cuestión de la lengua literaria.....	112
5.4. La función social de la creación literaria. El escritor postcolonial como representante de la voz colectiva y de la historia de la comunidad.....	126
5.5. Resistencia al orden impuesto por el colonizador.....	130
5.5.1. Conflicto entre tradición y modernidad	130
5.5.2. La literatura oral.....	154
5.5.3. La literatura desde el exilio	159
5.5.4. La voz de la mujer	171
5.6. La relación de los géneros, temas y tipos literarios con el nacionalismo identitario	177
5.7. Relectura y reescritura de la tradición occidental	185
5.8. El tercer espacio: espacios de en medio	189
CONCLUSIONES	193
BIBLIOGRAFÍA.....	195

*Este libro
se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en marzo de 2010*



Títulos de la colección Humanidades

- 1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides)*, 2.^a ed. (1992).
- 2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
- 3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
- 4 Gabriel Sopena Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
- 5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de purgare en los textos latinos antiguos* (1987).
- 6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
- 7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
- 8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
- 9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).
- 10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
- 11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La Comedia segunda de las mocedades del Cid de Guillén de Castro* (1989).
- 12 Antonio Duplá Ansuategui, *Videant consules. Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
- 13 Enrique Aletá Alcubierra, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
- 14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
- 15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
- 16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
- 17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
- 18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
- 19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
- 20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
- 21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
- 22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
- 23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
- 24 Antonio Pérez Lasheras, *Fustigat mores. Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
- 25 M.^a Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
- 26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
- 27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
- 28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).
- 29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).

- 30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
- 31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
- 32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
- 33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El dit moral en los albores del siglo XIV* (1998).
- 34 José Luis Mendivil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
- 35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
- 36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragoza. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*, estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
- 37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
- 38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del Vocabulario de los vocablos de Jacques de Liaño (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
- 39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
- 40 Daniel Eisenberg y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
- 41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la nueva biografía en España (1928-1936)* (2002).
- 42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
- 43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
- 44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
- 45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
- 46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
- 47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
- 48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
- 49 Evaghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega*, traducción de Carlos A. Salguero-Talavera (2004).
- 50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
- 51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
- 52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
- 53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).
- 54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).
- 55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).

- 56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
- 57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
- 58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
- 59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
- 60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
- 61 Juan Manuel Cacho Bleuca (coord.), *De la literatura caballeresca al Quijote* (2007).
- 62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
- 63 M.^a del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
- 64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.^a de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
- 65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
- 66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
- 67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
- 68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
- 69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
- 70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
- 71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
- 72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
- 73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
- 74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009).
- 75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
- 76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia*, estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
- 77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens*, traducción de Adolfo Ayuso y Marta Iguacel, prólogo de Adolfo Ayuso (2009).
- 78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

E

n Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana se defiende la necesidad de realizar una aproximación a un corpus de creación muy olvidado en los debates centrados en la literatura en lengua española. Mediante las alternativas de análisis ofrecidas por la teoría literaria postcolonial, este ensayo muestra la relevancia de una producción literaria focalizada en Guinea Ecuatorial salvo excepciones y caracterizada por la confluencia de africanismo e hispanismo. Así, se analizan las obras guineoecuatorianas más destacadas del siglo XX y se reseñan sus peculiaridades generadas por los procesos de colonización y descolonización.

Humanidades

ISBN 978-84-92774-87-6



9 788492 774876