

Ekomo by María Nsúé Angüe has widely been considered the first post-independence novel of Equatorial Guinea by a woman. Scholars from three continents have tried to define this literary work linguistically, culturally, politically, structurally and thematically. Yet I maintain that the value of this piece lies not in its ability to fall into old conventions rather in its capacity to break with literary boundaries and fixed identities. The work does not preoccupy itself with affirming rigid identities rather it examines themes of colonization, patriarchy and ethnic identity in a hybrid fashion by focusing on the moments of encounters (Homi K. Bhabha's so-called liminal spaces) of competing identities. Demonstrating that identities do not exist in monolithic isolation rather in constant interactions, redefinitions and (re)creations.

In *Ekomo*, I explore gender, ethnic, race, national and linguistic identity issues and aim to demonstrate that the book does not indoctrinate the reader with a particular and well-defined perspective on feminism, Equatoguinean identity and "Africaness." Nor is it trapped in the Modern discourse of dialectic opposites introduced by Cartesian thought and promulgated through the binaries established by colonial discourses. Instead the author employs the text as a space to examine the intersection of borders and boundaries of various identities.

The book's inquiry into identity and its rejection of rigid categories join seamlessly with emerging Post-colonial theory. The concept of "connected histories" developed by Sanjay Subrahmanyam is rearticulated in Gurminder Bhambra's *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, in which Bhambra reexamines the phenomenon of European Modernity and concludes that Modernity is neither inherent nor exclusive to Europe. Using the novel's implicit inquisitive model and these explicit theories I will examine how this "Equatoguinean" work written and published in Spain by an exiled Equatoguinean female author can begin to put into question not only African hybrid identities but also can propose a post-colonial view of Spain as a hybrid Afro-Hispanic society and culture. Demonstrating that a European identity is not inherent in Spanish culture rather it is created through active processes of "Europeanization" and "De-africanization." In conclusion I study the implications of this pluriversality in contemporary Spanish society that struggles with the racial and cultural anxiety brought on by an augmentation in African immigration.

Ekomo de María Nsúé Angüe ha sido considerada la primera novela femenina pos-independentista de Guinea Ecuatorial. Los críticos de tres continentes han tratado de definir esta obra de manera literaria, lingüística, cultural, política, estructural y temática. Sin embargo, mantengo que el valor de esta obra no es en su capacidad para caer en las antiguas convenciones, más bien, en su capacidad para romper con las fronteras literarias y las identidades fijas. El trabajo no se preocupa con la afirmación de las identidades rígidas, sino que examina los temas de la colonización, el patriarcado y la identidad étnica de una manera híbrida, centrándose en los momentos de encuentros (espacios liminales de Homi K Bhabha) entre las identidades en competencia. Demostrando que las identidades no existen en aislamiento ni son monolíticas, sino están siempre en los procesos de interacciones, redefiniciones y (re)creaciones constantes.

En *Ekomo*, estudio las cuestiones del género, de la etnia, de la raza, de la identidad nacional y lingüística y demuestro que el libro no adoctrina al lector con una visión particular y bien definida del feminismo y de las identidades ecuatoguineanas y de la “Africanidad.” Tampoco está atrapado en el discurso de la dialéctica moderna de opuestos introducido por el pensamiento cartesiano y promulgado a través de los binarios establecidos por los discursos coloniales. En cambio, el autor utiliza el texto como un espacio para examinar la intersección de las fronteras y los límites de las diversas identidades.

La interrogación por parte del libro sobre la identidad y su rechazo de la rigidez de las categorías emergentes está complementada por la teoría post-colonial. El concepto de “connected histories”, formulado por Sanjay Subrahmanyam está elaborado en el libro de Gurminder Bhambra *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, en el cual Bhambra reexamina el fenómeno de la modernidad europea y llega a la conclusión de que la modernidad no es inherente ni exclusivo a Europa. Utilizando el modelo interrogativo implícito de la novela y estas teorías explícitas voy a examinar cómo esta obra "Guinea Ecuatorial" escrita y publicada en España por una autora exiliada puede comenzar a poner en tela de juicio no sólo las identidades híbridas africanas sino también puede proponer una visión poscolonial de España, y representarla como un país híbrido con una sociedad y una cultura afro-hispana. Demostrando que una identidad europea no es inherente a la cultura española sino que es creada a través de los procesos activos de la “Europeización” y “De-africanización.” En conclusión, estudio las implicaciones de este ‘pluriversalidad’ en la sociedad española contemporánea que lucha con la ansiedad racial y cultural provocado por un aumento en la inmigración africana.

**REPENSAR *EKOMO* DE MARÍA NSUÉ ANGÜE: UN DESAFÍO
ECUATOGUINEANO A LA HISPANIDAD**

Anna Mester

A thesis presented to the faculty of Mount Holyoke College
in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Bachelor of Arts with High Honors

May 2009

Department of Romance Languages and Literatures

Under the direction of Nieves Romero-Díaz

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no se habría podido completar sin la generosa colaboración de muchas personas a quienes expreso mi agradecimiento:

A la profesora Nieves Romero-Díaz, la co-directora de la tesis, por su generosidad en apoyar mis intereses académicos y mis metas de estudios futuros. Sobre todo por ser una profesora exigente que me obligó a pensar de manera crítica y una investigadora ejemplar que me inspiró a seguir una carrera académica.

A la profesora Dorothy Mosby, la co-directora de la tesis, por todo el tiempo que dedicó a ayudarme en este proyecto. También por su curso sobre la literatura afro-hispana que me introdujo a este campo fascinante.

A la profesora Ombretta Frau y al profesor Harold Garrett-Goodyear, por aceptar ser parte de mi comité y ofrecer sus comentarios.

Además estoy agradecida a muchas personas que aunque no han participado directamente en este proyecto, han dejado una gran huella en mi experiencia universitaria: A la doctora Gurminder Bhambra por el curso de teoría post-colonial que enseñó durante mi primer año y su libro que además de ser la base teórica de este proyecto me ha obligado a repensar las literaturas post-coloniales.

À la professeur Nicole Vaget. Depuis mon premier jour à Mt Holyoke elle m'a encouragée à profiter de toutes les opportunités de cette université et elle m'a également ouvert des portes vers d'autres possibilités. Je la remercie de cette expérience enrichissante!

Ao professor Francisco Cota Fagundes, por não só ensinar-me a lingua portuguesa senão também pelo seu entusiasmo pela pedagogia e pela investigação literária que me inspirou ser uma professora.

Finalmente agradezco a mi familia y colegas universitarias que me han apoyado en llevar a cabo este proyecto.

Anya, Mama és Zoli köszönöm a sok segítéséget és biztatást. Főleg köszönöm Neked, Anya, az eredeti „nemzetközi tudományok doktorának doktora” a sok biztatást es türelmet, ami nélkül nem jutottam volna eddig.

Lastly, thank you Sanam Nader-Esfahani, fellow thesis writing Romance Language major. I appreciate your support throughout this process.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1.....	14
ACERCAMIENTOS POST-COLONIALES Y LA NUEVA TEORÍA DE ‘CONNECTED HISTORIES’.....	14
1.1. Las bases de la teoría post-colonial.....	15
1.1.1. La utilidad y la problemática del marxismo.....	16
1.1.2. Humanismo y el dualismo cartesiano.....	19
1.2. La emergencia de la teoría post-colonial y el ‘Orientalismo’ de Said.....	20
1.3. Ashis Nandy y el psicoanálisis del colonizador.....	22
1.4. Homi Bhabha y los espacios liminales.....	24
1.5. Paul Gilroy y los estudios transatlánticos de la diáspora africana.....	26
1.6. Repensar la modernidad europea con las “connected histories” de Gurminder Bhambra.....	27
CAPÍTULO 2	
LAS PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE EKOMO: LA NOVELA COMO HERRAMIENTA POLÍTICA.....	35
2.1. La voz colonialista.....	36
2.2. La apropiación de la novela por el canon nacionalista ecuatoguineano.....	40

2.3. La visión post-colonial de la obra.....	43
--	----

CAPÍTULO 3

LAS NEGOCIACIONES DE LA IDENTIDAD: UN PANORAMA DE GÉNERO Y RAZA EN LA GUINEA ECUATORIAL POST-COLONIAL.....	46
---	-----------

3.1. Las conexiones lingüísticas y culturales del “Black Atlantic” en <i>Ekomo</i>	49
--	----

3.2. Las transgresiones estilísticas y la creación de un género literario propio.....	53
---	----

3.3. La destrucción de los papeles y los binarismos de género sexual.....	58
---	----

3.4. La comunidad femenina: las representaciones matizadas de los personajes femeninos.....	67
---	----

3.5. Las negociaciones de los binarismos de la raza.....	70
--	----

CAPÍTULO 4

REPENSAR <i>EKOMO</i>: UN DESAFÍO A LA HISPANIDAD.....	74
---	-----------

4.1. Las identidades étnicas y nacionales en <i>Ekomo</i>	75
---	----

4.2. Las teorías de la identidad cultural y el desarrollo de una identidad nacional (Guinea/España).....	78
--	----

4.3. <i>Ekomo</i> como una obra afro-hispana.....	89
---	----

CONCLUSIÓN.....	93
------------------------	-----------

OBRAS CONSULTADAS.....	101
-------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Guinea Ecuatorial es un país poco conocido en el mundo occidental y África aunque a lo largo de la historia ha sufrido debajo de la colonización portuguesa y española, actualmente mantiene las relaciones económicas con los Estados Unidos. De hecho la historia compleja de Guinea Ecuatorial refleja la situación doméstica, definida por la diversidad y heterogeneidad geográfica, étnica, histórica, política y económica. Por esta razón, esta introducción se enfocará en presentar al lector las relaciones coloniales y post-coloniales entre España y Guinea Ecuatorial.

El pequeño país de Guinea Ecuatorial se ubica en la costa oeste de África central y está compuesto de varias islas (las mayores son Bioko, Annobón y Corisco) y el territorio continental, Río Muni, donde queda la superficie mayor del país. Aunque las islas de Guinea Ecuatorial son muy pequeñas en área, ellas tienen mucha importancia política, histórica y económica. La vida política, administrativa, financiera se localiza en la capital, Malabo, en la isla de Bioko.

La isla de Bioko tiene mucha importancia histórica por ser la isla donde empieza la historia colonial de esta región. Bioko, anteriormente conocida como la isla de Fernando Po debe su nombre al explorador portugués Fernão do Pó que en 1471 tomó la isla como posesión portuguesa. En 1477 la isla fue entregada a

España. Bajo el control español la isla fue renombrada Santa Isabel pero por siglos España era un poder colonial inactivo que ignoró a su colonia africana. En 1844, los colonizadores españoles se interesaron en la colonia y tomaron posesión del territorio continental porque vio una oportunidad para explotar los recursos naturales. Los beneficios de la industria de madera, cacao y café fomentaron el interés español (Fegley 39). Como consecuencia, España se tornó en una fuerza colonizadora activa y en 1904 los territorios se unificaron debajo del nombre de Guinea Española.

En la época contemporánea, la Guinea Española sufrió bajo un colonialismo peculiar, ya que no sólo fue colonizada por fuerzas europeas sino que simultáneamente la población guineana vivió dos dictaduras como colonia española: la dictadura de Primo de Ribera de 1923 hasta 1930 y la dictadura de Franco de 1936 hasta la independencia en 1968 (cuando la presión internacional le obliga a España a renunciar de la colonia).

Como la geografía, la identidad lingüística de Guinea Ecuatorial es igualmente diversa. En Río Muni el idioma y la etnia fang domina. En la isla de Bioko la lengua predominante es el Bubi. La lengua en la isla de Annobón es el criollo portugués, Fá d'Ambô, semejante al idioma criollo de São Tomé (antigua colonial portuguesa). Todos los idiomas africanos en Guinea Ecuatorial pertenecen a la familia Bantu. Aunque las lenguas son de la misma familia lingüística en ciertos casos no facilitan la comunicación interétnica. Por ejemplo la lengua Bubi tiene dos variantes, los hablantes de Bubi del norte no pueden

comunicarse con los hablantes de la variante del sur. Sin embargo, hay lenguas distintas Bantu que son mutuamente inteligibles.

Considerando la situación de la diversidad lingüística de Guinea Ecuatorial, el castellano sirve como la lengua administrativa y facilita la comunicación entre etnias distintas. Por esta razón, la mayoría de la población ecuatoguineana habla el castellano y lo utiliza en la vida pública y cotidiana. Como consecuencia la mayoría de la población es bilingüe.¹

Dar una visión matizada de las etnias de Guinea Ecuatorial tampoco es fácil, por la diversidad étnica del país y por la problematización del concepto de la etnia. Primero, hay que tener en cuenta que el concepto de etnias no es monolítico.² La comprensión y la identificación de una comunidad con una etnia no ocurren a partir de características endógenas sino por procesos históricos y políticos. “Ethnicity is not a natural cultural residue but a consciously crafted ideological creation”, de manera que la fijación del concepto de etnicidad “is being consciously defined and redefined by social actors as they interact” (Cusack 212). Es por esta razón que las estadísticas de las etnias se refieren a un momento histórico en particular y no son sensibles a las complejidades. En este sentido, la mayoría de la población ecuatoguineana es de la etnia Fang, entre 75-80 %, y

¹ Para mejor entender el uso del castellano y las lenguas Bantu en la Guinea Ecuatorial véanse los artículos de John M. Lipski: “The Spanish of Equatorial Guinea: Research on la Hispanidad's Best-kept Secret” y “El español de Guinea Ecuatorial en el contexto del español mundial.”

² “As black British cultural critic Stuart Hall asserts, ‘instead of thinking of identity as an already accomplished historical fact...we should think, instead, of identity as a ‘production,’ which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside representation.’” (Mosby 3)

ellos vienen de la región continental de Río Muni. En la isla de Bioko la mayoría étnica es los Bubi o los Bahobe. También en la isla de Bioko vive una minoría étnica: los Fernandinos. Los Fernandinos son un grupo diverso de esclavos liberados de Sierra Leone y Liberia, al igual que de Jamaica y ‘emancipados’ de Cuba. “They generally look to England for their cultural model [and] pidgin English is the main vernacular language on the island for the Fernandinos” (211). Por lo tanto la pequeña isla de Bioko, como el país, tiene mucha diversidad lingüística y étnica.³ La situación de la isla de Bioko se vuelve más compleja al tener en cuenta que el gobierno se ubica en la capital Malabo. La capital Malabo ha sido la ciudad más importante en la historia colonial y post-colonial del país. Aunque la capital esté en un territorio dominado por los bubis, la etnia mayoritaria fang ha tenido el control gubernamental. Esta división entre los Bubis y los Fang viene de la época colonial que hizo una división ideológica entre los independentistas Fang y los Bubi que apoyaron al colonialismo. “Many islanders, particularly the Bubi, doubted the wisdom of independence. Few of them were to join the ranks of the nationalists. Many of the anti-colonial movements which were being formed had a distinctly fang character” (Fegley 44).

Éste es el ámbito político en que nace María Nsué Angüe, autora de *Ekomo* (1985). Ella nace en 1948 en una prisión ya que su madre es prisionera política.⁴ A los ocho años se exilia a España con su familia. La emigración de

³ Para obtener un panorama más completo de la situación étnica y lingüística véanse los trabajos de Igor Cusack.

⁴ No existen fuentes o entrevistas que claramente definen las razones por el encarcelamiento de la familia de Nsué Angüe. Se puede especular sobre estas cuestiones, por el hecho de que la autora

Nsué Angüe perteneció a la primera ola emigratoria, que ocurrió desde la colonización hasta el año 1969. Según Virginia Fons, se trató de una población muy pequeña que emigró por razones educativas o ideológicas. Los que enviaron a sus hijos a estudiar fueron para España y los nacionalistas hallaron bases de esta red política en países vecinos como Camerún y Gabón (Fons 109).

Las olas posteriores de emigración ocurrieron ya en un país independiente y recién formado de Guinea Ecuatorial. La emigración aumentó desde el año 1969 por la dictadura de Francisco Macías Nguema quien “establece progresivamente un régimen dictatorial, que incomunica el país con el exterior. Macías se proclama presidente vitalicio y desencadena un régimen de terror, que lleva a la muerte o al exilio miles de guineanos” (Fons 110). Esta etapa de emigración se finaliza en 1979 con la ejecución de Macías y el golpe de estado llevado a cabo por su sobrino. El terror de la población guineana continúa con su sobrino Teodoro Obiang Nguema Mbasogo que mantiene la posición del dictador de Guinea Ecuatorial hasta hoy en día. Desde los años 80, ha habido dos olas de emigración por factores económicos. Paradójicamente, el país, uno de los más

viene de una familia fang que sugiere una probabilidad que participaron en actividades nacionalistas. Además, su padre José Nsué Angüe Osa regresó a la Guinea Ecuatorial después de la independencia y tomó un puesto en el gobierno de Macías Nguema como el Ministro de la Educación. Estos detalles de la vida de Nsué Angüe sirven como pistas de entender su juventud, sin embargo su biografía es por mayor parte irrelevante a sus obras que no caben dentro de categorías ni etiquetas fijas. Para una entrevista con la autora, donde se expresa sus opiniones de su identidad personal híbrida véanse la antología de Miriam DeCosta-Willis.

ricos en África, gracias a los recursos naturales como el petróleo también tiene los niveles más altos de pobreza y enfermedad.⁵

La novela de Nsúé Angüe es un resultado de todos estos factores y ella utiliza el contexto histórico colonial para demostrar e iluminar la historia de una mujer ecuatoguineana de la etnia Fang. *Ekomo* de Maria Nsúé Angüe, según algunos críticos es conocida como la primera novela pos-independentista de Guinea Ecuatorial. Sin embargo, a lo largo de este trabajo argumentaré que al analizar la novela en un contexto más amplio, ésta desafía las observaciones más comunes que los críticos han tenido. Por esta razón, propongo una relectura de la novela, utilizando la teoría post-colonial para ver la obra como una herramienta política y discursiva que es capaz de desafiar las nociones de identidad tanto europea como africana. Sólo de esta forma se podrá ampliar el discurso nacional español al incluir la afro-descendencia.

Para demostrar estos argumentos, en el primer capítulo explicaré el marco teórico a través del cual examinaré la obra de Nsúé Angüe. Para empezar estudiaré brevemente las bases de la teoría post-colonial y las teorías precedentes, como el marxismo y el humanismo. Después, veré qué acercamientos post-coloniales aportan posicionamientos innovadores y cuáles son sus deficiencias. A partir de ahí, propongo ver la novela de una perspectiva de ‘connected histories’

⁵ Algunas organizaciones como Amnesty International han criticado la extrema pobreza y las violaciones de derechos humanos en Guinea Ecuatorial. Aparte de esto, hay silencio y complicidad internacional por causa de la potencia económica que mantiene Guinea como un país exportador del petróleo. Para una crítica matizada y extensiva de la situación socio-político de la Guinea Ecuatorial véanse los trabajos críticos de Juan Tomás Ávila Laurel.

que según Gurminder Bhambra da una visión completa de la historia post-colonial sin establecer jerarquías.

En el segundo capítulo hablaré de los acercamientos críticos y sus categorizaciones de la novela de Nsúé Angüe. Demostraré que hay tres grupos generales: el grupo colonialista, el grupo nacionalista, y el grupo post-colonial. Todos estos grupos representan la novela como una herramienta política pero por metas muy diferentes. Sin embargo, argumentaré que todos los grupos ubican la novela en un espacio africano, lo cual es problemático.

El tercer capítulo está reservado para el análisis de la novela propiamente dicha. Estudiaré los aspectos lingüísticos y estilísticos de la novela junto con las representaciones de género sexual, de raza, y de nacionalidad para demostrar que los discursos presentados en la obra hay una trasgresión de las fronteras establecidas, y así se cuestionan los discursos coloniales.

En el cuarto capítulo voy a repensar la novela de Nsúé Angüe como un discurso que presenta la identidad afro-hispana en negociación. Como consecuencia esta obra rescata la historia africana de la Península Ibérica y demuestra que España es tanto europea como africana. En la conclusión propondremos las implicaciones de esto en los discursos actuales de España sobre su identidad, ciudadanía e la realidad migratoria.

CAPÍTULO 1

ACERCAMIENTOS POST-COLONIALES Y LA NUEVA TEORÍA DE 'CONNECTED HISTORIES'

Definir la teoría post-colonial en sí es una tarea muy complicada. Las corrientes de pensamiento dentro del campo de la teoría post-colonial son diversas y difíciles de concretar. Así este capítulo va a hacer una introducción breve en la que se presenta cómo la teoría post-colonial emergió y cuáles son los teóricos más relevantes. Más importante, este capítulo intentará iluminar y explicar por qué algunas teorías post-coloniales son inadecuadas para estudiar la literatura africana tal y como la de Nsúé Angüé, principalmente dentro de un contexto global e de una manera interconectada. Por lo tanto propondré utilizar la teoría de “connected histories” para poder estudiar la historia y la literatura no tanto a un nivel aislado y nacional sino de manera interconectada e internacional.

A modo de introducción, el historiador Leela Gandhi afirma que la teoría post-colonial surgió como un campo de batalla intelectual, o sea, un espacio para que muchas teorías y disciplinas se pudieran negociar, aunque algunas resultaran ser antagonistas:

[Postcolonial theory is] an uneasy incorporation of mutually antagonistic theories --- such as Marxism and poststructuralism [...] as a consequence, there is little consensus regarding the proper content, scope and relevance of postcolonial studies. (3)

Se podría decir, por tanto, que los estudios post-coloniales surgen así como un espacio para la negociación de pensamientos europeos pero con una nueva conciencia global. El mismo Gandhi señala que algunos críticos han desarrollado las dos definiciones más aceptadas de esta teoría y su propósito y las explica de la siguiente manera:

Whereas some critics invoke the hyphenated form of ‘post-colonialism’ as a decisive temporal marker of the decolonising process, others fiercely query the implied chronological separation between colonialism and its aftermath — on the grounds that the postcolonial condition is inaugurated with the onset rather than the end of colonial occupation. Accordingly, it is argued that the unbroken ‘postcolonialism’ is more sensitive to the long history of colonial consequences. (3)

Las dos definiciones que propone Gandhi implican que el prefijo “post” marca no tanto una división cronológica ni temporal sino un cambio hacia un nuevo paradigma que considera los afectos de la colonización ya que “the controversy surrounding the theory, its value must be judged in terms of its adequacy to conceptualize the complex condition which attends the aftermath of colonial occupation” (3). Es decir, aunque el campo de la teoría post-colonial sea heterogéneo, es necesario interrogar esta teoría para averiguar si es capaz de teorizar las complejidades y las realidades de este mundo que se encuentra en una etapa post-colonial. Así, para entender esta condición compleja es útil adquirir una comprensión histórica de cómo la teoría post-colonial emergió y entender cuáles son las teorías precedentes que se están negociando, lo cual facilitará interrogar la utilidad de tales teorías.

1.1. Las bases de la teoría post-colonial

1.1.1. La utilidad y la problemática del marxismo

La teoría post-colonial, como antes hemos explicado, es un campo de batalla intelectual en el cual las teorías antagonistas dialogan y negocian. La teoría post-colonial nació apoyándose en una base de las otras teorías existentes. Una de las corrientes de pensamiento que mayormente ha contribuido a formar la base de la teoría post-colonial es el marxismo. Esto se debe principalmente a su enfoque en las realidades materiales y las relaciones internacionales y a su énfasis en la emergencia simultánea del capitalismo y el imperialismo. Sin embargo, la teoría post-colonial pone en duda si realmente el pensamiento marxista está comprometido en teorizar y criticar el imperialismo y el colonialismo occidental. Según Gandhi, la actualidad post-colonial ignora la historia y la tradición anti-imperial del pensamiento marxista. Es decir,

[e]ver since the first decade of this century, Marxist thinkers—such as Lenin, Bukharin and Hilferding, to name a few— have been urging the Western world to concede that the story of colonialism is a necessary sub-plot to the emergence of market society in Europe, and to concomitant globalisation of capital. (24)

Reconocer el marxismo como una base intelectual de la teoría post-colonial es importante para que no sólo nos centremos en temas de raza o identidad sino para tener una conciencia materialista y para ver las jerarquías económicas del colonialismo. Como Aijaz Ahmed argumenta, “we should speak not so much of colonialism or post-colonialism but of capitalist modernity which takes the colonial form in particular places at particular times” (24). Aunque el marxismo aporta una conciencia material importante al post-colonialismo, el marxismo,

como teoría, es inadecuado ya que le faltan sensibilidades para considerar las identidades como raza y género como factores importantes en cuanto a las realidades vividas en sistemas capitalistas. En este sentido, el pensamiento universalista del marxismo es incapaz de “theorise colonialism as an exploitative relationship between the West and its Others [...] [and] it has also neglected to address sympathetically the historical, cultural and political alterity, or difference, of the colonised world and, in doing so, it has relinquished its potential appeal to post-colonialist thought” (25). El marxismo es insuficiente para ver y entender la condición post-colonial ya que la tendencia universalista homogeniza y consecuentemente, niega las diferencias entre el mundo occidental y los “otros” desde perspectivas culturales y raciales. Por lo tanto, la negación de la importancia de factores, como raza, en la explotación del Tercer Mundo por su tendencia universalista, es muy problemática.

Por otro lado, el pensamiento marxista no sirve exclusivamente para un acercamiento post-colonial por el hecho de que esta teoría no se escapa de una visión eurocéntrica del mundo. El eurocentrismo “is the belief, implicit or otherwise, in the world historical significance of events believed to have developed endogenously within the cultural-geographical sphere of Europe” (Bhabra 5). El Marxismo funciona dentro de estos parámetros.

Marx, as is well known, defends the emergent and spread of European capitalist or bourgeois society as the universal precondition for social revolution. In this context, he identifies European colonialism as the historical project which facilitates the globalization of the capitalist mode of production and, thereby, the

deconstruction of 'backward' or pre-capitalist forms of social organization. (Gandhi 71)

Como el historiador Gandhi explica, las limitaciones de la teoría marxista impiden imaginar un paradigma que no ponga los colonizados en una posición inferior y primitiva.

Aunque el marxismo, como teoría, es insuficiente para entender las identidades africanas en un espacio que representa la historia interconectada entre Europa y África, es imprescindible reconocer que ha tenido un papel muy importante en las luchas de liberación e independencia. De hecho, para la literatura africana francófona que emergió en los años 30, el marxismo ha sido una herramienta teórica fundamental en los estudios y las críticas del colonialismo por su capacidad de unir una nación colonial en solidaridad contra la explotación y la dominación colonial europea. La importancia del pensamiento marxista en la literatura africana es muy evidente en la poesía de combate que manifestó una identidad unida en oposición a los poderes coloniales. Así, la literatura nacionalista de corte marxista fue una herramienta política para la independencia y para la formación de naciones post-coloniales.⁶ Este hecho histórico demuestra que aunque el marxismo es insuficiente para teorizar los asuntos de la identidad africana, al mismo tiempo está hondamente imbuido en la cultura post-colonial africana. Además sin una conciencia marxista se pierde el acercamiento material que es fundamental para interrogar las jerarquías económicas post-coloniales. Por

⁶ Para más información sobre el vínculo entre la literatura africana y el marxismo, véanse *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa* (1993) de Christopher L. Miller.

lo tanto la falta de una conciencia material es una cuestión importante que la teoría post-colonial tendrá que resolver.

1.1.2. El humanismo y el dualismo cartesiano

Otra corriente de pensamiento que está en comunicación con la teoría post-colonial es el humanismo. El humanismo es también un campo diverso y heterogéneo. Aunque hay poco acuerdo sobre una definición exhaustiva del humanismo, sin embargo la teoría post-colonial se compromete con algunos aspectos del humanismo. La teoría post-colonial emergió de manera antagonista al humanismo. El humanismo se basa en un acuerdo en cuanto a que en la raíz de la humanidad y toda su diversidad hay unas características comunes universales humanas expresadas en el lenguaje de la racionalidad. Como respuesta, el pensamiento post-colonial, apoyándose en las afirmaciones de las teorías postmodernistas y posestructuralistas, “maintain that any universal or normative postulation of rational unanimity is totalitarian and hostile to the challenges of otherness and difference” (Gandhi 27). La hostilidad del humanismo con respecto a la otredad es el resultado de un pensamiento universalista y normativo, el cual hace una división entre lo ‘normal’ y lo “otro.”

El padre del humanismo, el filósofo francés René Descartes, es conocido por su declaración: *Cogito ergo sum* (Pienso, luego existo). Aunque esta declaración aportó una nueva comprensión para las cuestiones existenciales, sin embargo, las implicaciones de esta afirmación van más allá: “It marks Descartes’ attempt to enthrone man at the centre of epistemology and, simultaneously, to

make knowledge impregnable to doubt” (Gandhi 34). Las consecuencias de esta manera de pensar está aclarada en la reinterpretación de esta declaración por Bertrand Russell: “mind more certain than matter, and my mind more certain than the minds of others” (35). Esta reinterpretación de la frase original de Descartes demuestra que la división entre ‘el yo’, lo conocido, y el ‘otro’ lo ajeno, lo desconocido, crea una jerarquía entre lo cierto, lo propio y lo extranjero y lo extraño, “which insists that our knowledge of the world is nothing other than the narcissism of self-consciousness” (35). Implícitamente el pensamiento humanista está “inevitably accompanied by an assertion of its power over and freedom from, the external world of objects” (35). Además de la jerarquía establecida entre lo conocido y lo ajeno, se ve también un pensamiento dialéctico que negocia el mundo y sus estructuras en binarismos exclusivos. Lo conocido y lo propio están privilegiados y lo desconocido está homogenizado con el ‘otro’, no dejando espacio para lo ambiguo.

1.2. La emergencia de la teoría post-colonial y el ‘Orientalismo’ de Said

La obra *Orientalism* (1978) del teórico Edward Said se considera el texto fundador que abre la fase introductoria de los estudios post-coloniales. Lo innovador del trabajo de Said fue su análisis del discurso colonial y los estudios sobre la producción del conocimiento colonial. Said insiste en que es necesario conocer las estructuras de poder del modelo colonial entre el occidente y el oriente, y así entender qué fuerzas promueven la historia.

I myself believe that Orientalism is more particularly valuable as a sign of European- Atlantic power over the Orient than it is as a veridic discourse about the Orient [...] Nevertheless, what we must respect and try to grasp is the sheer knitted-together strength of Orientalist discourse, its very close ties to the enabling socio-economic and political institutions, and its redoubtable durability. (Said 6)

La imagen de una fuerza tejida evoca una visualización del poder de forma de una red. En esa imagen es evidente que Said se apoyó en las teorías de Michel Foucault para definir e imaginar la dominación occidental y las estructuras de poder.

Foucault...explores the contiguity of power and knowledge in order to explicate the ways in which knowledge transforms power, changing it from a monolithic apparatus accumulated within in the State into a web-like force which is confirmed and articulated through the everyday exchanges of 'know how' or information which animate social life.(Gandhi 74)

El concepto de redes de poder que están en el proceso de negociación forma la base del discurso post-colonial que Said elabora. Sin embargo, aunque esta imagen foucaultiana es ventajosa para entender cómo funciona el poder, existe una falla y es que a Foucault le falta una conciencia global para emplear estos paradigmas en el ámbito colonial.⁷ Así Said se compromete con este problema y va más allá ya que sólo utiliza esta concepción de poder para examinar las relaciones de poder a nivel mundial, criticando la producción del conocimiento que privilegia el Occidente sobre el Oriente.

⁷ Por esta razón muchos han criticado Foucault por sólo tratar del mundo occidental e ignorar los afectos externos de las relaciones coloniales.

Said propone que el ‘Orientalism’ entendido como un movimiento para representar, escribir y en realidad construir una imagen del Oriente fue fundamental para, por un lado, conquistar el mundo oriental y, por otro lado, desarrollar el mundo occidental con una imagen contradictoria y superior. Y este movimiento no se basa tanto en la violencia militar sino en la producción de conocimiento acerca del Oriente, “[i]n other words, its answer to the way the East was won suggests that we reconsider some of the ways in which the East was known” (Gandhi 68).

Sin embargo, y a pesar de que la obra de Said sea considerada una lectura fundamental para entender el comienzo de los estudios post-coloniales, muchos han criticado elementos de los conceptos de Said. En particular, y así lo veremos más detalladamente en el Capítulo 4, algunos han criticado que los esfuerzos de Said para representar el Oriente como una región y una entidad heterogénea ha causado una representación de Europa como un poder monolítico y homogéneo. Así como el Oriente es un conjunto de identidades diversas, el Occidente también emerge a través de las negociaciones de poder y representación. Ni Europa ni el Occidente son regiones endógenas ni tienen identidades homogéneas, sino que son identidades construidas. Representar Europa de manera monolítica ignora la realidad de un país como España que a través de su historia se ha enfrentado con las estructuras de poder internas de Europa.

1.3. Ashis Nandy y el psicoanálisis del colonizador

The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism (1983)

de Ashis Nandy es un estudio de acercamiento psicoanalítico que de manera matizada se enfoca en los afectos de la colonización tanto en la mente colonizada como en la mente colonizadora.

This colonialism colonises minds in addition to bodies and it releases forces within colonised societies to their cultural priorities once and for all. In the process, it helps to generalize the concept of the modern West from a geographical and temporal entity to a psychological category. The West is now everywhere, within the West and outside, in structures and in minds. (Nandy xi)

Nandy reconoce que esta nueva conciencia que inicia el colonialismo ha resultado en un cambio de paradigmas por lo cual el Occidente invade los espacios colonizados y a los colonizadores mismos. Es decir, Nandy examina cómo la colonización ha afectado no sólo al colonizado a un nivel psicológico, interesándole los efectos que tiene la colonización en el colonizador. Como consecuencia Nandy propone romper con la dicotomía de la víctima y el vencedor.

In a sensitive reading of this colonial archive, Ashis Nandy suggests that the future of what we have been calling a 'postnational ethic' must begin by 'recognising the oppressed or marginalized selves of the First and the Second world as civilisational allies in the battle against institutionalised suffering'. In other words, Nandy suggests that the boundaries between colonial victors and colonized victims be replaced by a recognition of the continuity and interface between these old antagonists. Inevitably, such a move poses a challenge to the discrete and 'pure' identities of both victor and victim. (Gandhi 137)

La sensibilidad de Nandy para ver el colonialismo no como una dicotomía sino como un continuo de sufrimiento, es ventajosa para establecer un discurso

contemporáneo que estudia tanto la condición post-colonial de países del Tercer Mundo como la condición post-colonial del Occidente, cuya identidad construida está debida a los binarismos y las oposiciones surgidas durante la época colonial. Sin embargo, la victimización del colonizador corre el riesgo de no reconocer suficientemente la violencia militar, económica y discursiva que han causado los siglos de esclavitud y colonización.

1.4. Homi Bhabha y los espacios liminales

Homi Bhabha ha contribuido con un cuerpo de conocimiento muy importante para los estudios post-coloniales. Lo innovador del trabajo de Bhabha es la capacidad de su teoría de romper con los dualismos creados entre el sujeto y el otro. La obra de Bhabha ha formulado un nuevo vocabulario para expresar las relaciones de poder colonial de manera matizada.

En su obra *The Location of Culture* (1994) Bhabha elabora estos nuevos conceptos que facilitan pensar sobre el colonialismo de forma no polarizada. En primer lugar, Bhabha introduce la idea de “hibridez” (hybridity) con la cual elabora una posición que niega la existencia de una cultura o una etnia pura: “In the case of cultural identities, hybridity refers to the fact that cultures are not discrete phenomena; instead, they are always in contact with one another, and this contact leads to cultural mixed-ness” (Huddart 7). El concepto de hibridez es importante para este proyecto porque facilita al lector ver la literatura africana en un contexto amplio, de manera que la literatura africana no será juzgada por su autenticidad ni por unas características esenciales africanas. Además Bhabha

insiste en utilizar el término “hybridization” que pone énfasis en el proceso, una negociación continua de ‘hybridity’, demostrando que las etnias, las culturas y las identidades siempre están en un proceso de ‘becoming’ o sea que las culturas siempre están negociando hacia nuevas identidades.

[...] liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white[...] This interstitial passage between fixed identities opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy. (Bhabha 5)

Estas ideas no sólo son importantes porque no se interesan en la búsqueda de algún origen o una auténtica identidad cultural, sino que con esta conciencia Bhabha estudia y pone énfasis en las fronteras de las identidades para examinar precisamente lo que ocurre en los espacios entre fronteras culturales. Como inicialmente los estudios culturales que se han enfocado en definir la esencia o la identidad que queda en el centro de una comunidad, Bhabha prefiere ver lo que ocurre en los márgenes, es decir, las interacciones entre comunidades distintas. Estos espacios entre las fronteras son, según Bhabha, espacios liminales, el lugar donde las comunidades o las culturas se encuentran y utilizan este espacio para crearse y negociar nuevas identidades.

En segundo lugar, es imprescindible tener en cuenta que los conceptos de ‘liminalidad’ e ‘hibridez’ no sólo se refieren a espacios geográficos o físicos sino que tienen un componente temporal. Ver el tiempo con esta conciencia pone en duda las presunciones del tiempo como un concepto linear y progresivo. Este concepto es útil para interrogar y desafiar la autoconcepción europea de la

modernidad. Esta posición es más elaborada, como se verá más adelante, en el trabajo de la socióloga Gurinder Bhambra. Sin embargo, estos conceptos que aporta Bhabha ayuda a este proyecto al ver dos identidades históricamente antagonistas sin una división dualística y examinar los espacios, geográficos y temporalidades, entre los dualismos coloniales entre África y Europa.

1.5. Paul Gilroy y los estudios transatlánticos de la diáspora africana

El libro *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993) del sociólogo británico Paul Gilroy aporta nuevas ideas muy importantes en cuanto a las consideraciones sobre las cuestiones de la identidad de los afro-descendientes, quienes por causa de la diáspora africana se instalaron en el Occidente. Utilizando la misma terminología de los intelectuales afro-europeos y afro-americanos, Gilroy investiga la relación antagonista entre la identidad nacional británica y la identidad afro-descendiente y observa los efectos de una “conciencia doble” que crean estas categorías de identidades exclusivas.⁸

Su investigación transatlántica le ayuda también a elaborar su propia terminología y teoría sobre la identidad afro-descendiente dentro de Europa.

This book addresses one small area in the grand consequence of this historical conjunction—the stereophonic, bilingual or bifocal cultural forms originated by, but no longer the exclusive property of, blacks dispersed within the structures of feeling, producing, communicating, and remembering that I have heuristically called the black Atlantic world. This chapter is therefore rooted in and rooted through the special stress that grows with the effort of involving in trying to face (at least) two ways at once. (Gilroy 3)

⁸ De hecho, como señala Dorothy Mosby el término ‘doble conciencia’ viene del teórico W.E.B. Dubois. Para más información sobre la influencia de los intelectuales afro-americanos véanse *Place, Language, and Identity in Afro-Costa Rican Literature*.

El mundo del “black Atlantic” que propone Gilroy conecta intelectualmente y culturalmente los continentes a ambos lados del Atlántico. A través del énfasis en la conexión de la diáspora africana, Gilroy intenta romper con las nociones modernistas del nacionalismo. Según Gilroy, el nacionalismo y la raza están conectados en el sentido de que uno excluye a la otra. Es decir, por los discursos nacionalistas es contradictorio ser afro-descendiente y británico (por ejemplo) a la vez. Además Gilroy se enfrenta y critica los movimientos de “Black nationalism” los cuales, al oponerse a los discursos occidentales, hacen una división dualística entre lo blanco y lo negro y, como consecuencia, crea un grupo monolítico de un nacionalismo basado en una identidad africana. Sin embargo, la idea del “Black Atlantic” demuestra que ambos nacionalismos son reduccionistas y limitados. Por lo tanto, esta teoría rompe con las identidades monolíticas —tanto la identidad fija y blanca del nacionalismo europeo como la identidad reduccionista del afro-nacionalismo— y se enfoca en la movilidad y los espacios entre identidades.

Paul Gilroy has used the idea of the ‘Black Atlantic’ to signify a network between the local and the global that provides a more adequate context within which to understand the traffic in human beings than simply trying to understand the phenomenon from one particular place, be that America or then Africa... Gilroy further emphasizes the mobility *between* places that was an integral aspect of the condition of slavery. (Bhambra 31)

1.6. Repensar la modernidad europea con las “connected histories” de Gurminder Bhambra

Toda la teoría post-colonial vista hasta este punto convergen en la obra *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (2007)

de la socióloga también británica Gurminder Bhambra. Ella reflexiona sobre el compromiso de varios teóricos post-coloniales con el tema del dualismo entre lo Europeo como moderno y lo Otro como primitivo. Bhambra demuestra que la mayoría de las teorías, aunque intentan erradicar esta dicotomía, no llegan a salir de estos límites. Por esta razón, Bhambra propone un nuevo estudio de la historia que está basado en el modelo de los espacios liminales de Homi Bhabha y el concepto de ‘connected histories’ del historiador Sanjay Subrahmanyam, y que privilegia las relaciones y las conexiones espacio-temporales.

Para comenzar, Bhambra estudia cómo se entiende la Modernidad en Europa y propone que hay dos hechos fundamentales, ‘rupture’ y ‘difference’, que son responsables para que la identidad europea sea única y distinta del resto del mundo. Por un lado, hay una ruptura temporal que marca la distinción entre “a traditional, agrarian past from the modern, industrial present” (1). Por otro lado, se observa una diferencia fundamental y esencial que separa Europa de otras partes del mundo. “Across a range of theoretical positions, then, modernity can be seen as resting on a basic distinction between social formations of ‘the West’ and ‘traditional’ or ‘premodern societies’” (Bhambra 3). Aunque Bhambra reconoce que la teoría post-colonial han intentando desafiar esta noción de la particularidad moderna europea, ella mantiene que fundamentalmente estas provocaciones no llegan de salir de esta construcción dualística.

En su libro, primero, Bhambra investiga la evidencia socio-histórica que niega las ideas de diferencia y ruptura y, además, examina cómo este paradigma

está todavía en la base de las teorías que critican lo mismo. Bhabra propone estudiar tanto los conceptos de modernidad y eurocentrismo como la teoría post-colonial juntos porque cada teoría tiene orígenes y creencias comunes. Todos utilizan la figura o la idea de Europea como un punto referente (en algunos casos un referente positivo y en el caso post-colonial, un referente negativo) para desarrollar su propia posición. Sin embargo, Bhabra argumenta que las relaciones entre estos conceptos y la teoría post-colonial se pueden cuestionar ya que juntos desafían al mundo occidental como “the ‘maker’ of universal history and seek to develop alternatives” (2).

En segundo lugar Bhabra quiere demostrar que el concepto mismo de la modernidad es problemático. Para llevar a cabo su meta Bhabra parte de la teoría post-colonial para cuestionar la modernidad.

Although I address dominant conceptions of modernity from the perspective of post-colonial theory, I shall also criticize post-colonial theory itself, arguing that it frequently simply inverts the dualism inherent to the dominant conceptions and, in that way, preserves the very intellectual structure that is being challenged.
(2)

Dándose cuenta de las limitaciones de la teoría post-colonial, Bhabra empieza por observar cómo otros han intentado salir de una estructura eurocéntrica.

Siguiendo el trabajo de Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, Bhabra explica que hay cinco maneras de expresar el Eurocentrismo en las ciencias sociales. “These are its historiography, the parochiality of its universalism, its assumptions about (Western) civilization, its Orientalism, and its attempts to impose a theory of

progress” (4). Por otro lado, el trabajo de Wallerstein le ayuda a identificar tres categorías de críticos del modelo del Eurocentrismo:

The first, by arguing that other civilizations were also in the process of doing what Europe was doing and could have succeeded if Europe had not impeded them; the second, that Europe was doing nothing that was historically new but was simply (temporarily) at the forefront of a continuation of long-standing trends and developments; and third, that what Europe has done has been incorrectly analyzed and inappropriately interpreted. (4)

Según Wallerstein, expone Bhambra, los primeros dos puntos son explicaciones ‘anti-Eurocentric-Eurocentrism’. Aunque para Wallerstein el tercer punto evita una visión eurocentrista, Bhambra argumenta que simplemente una reorientación de la interpretación, tal y como presenta el tercer punto, queda con las mismas presunciones y replica el eurocentrismo al igual que los otros modos de pensar: “In failing to contest the historical adequacy of the concept of ‘Europe’ and what it was assumed to have done, Wallestein limits his analysis simply to a question of significance” (5).

Ya que las teorías anteriores han sido inadecuadas para repensar la modernidad, Bhambra propone una definición exhaustiva de Eurocentrismo que, contradictoriamente, acaba igualmente criticando.

Eurocentrism is the belief, implicit or otherwise, in the world historical significance of events believed to have developed endogenously within the cultural-geographical sphere of Europe. In contesting Eurocentrism, I contest the ‘fact’ of the ‘specialness of Europe’ – both in terms of its culture and its events; the ‘fact’ of the autonomous development of events, concepts, and paradigms; and, ultimately, the ‘fact’ of Europe itself as a coherent, bounded entity giving form to the above. (5)

Bhabra continúa su trabajo buscando alternativas a modelos eurocéntricos. Una buena alternativa parece ser la teoría emergente de ‘modernidades múltiples’. Esta teoría es actualmente muy popular y se emplea como marco teórico en los estudios antropológicos y culturales. Según Bhabra la teoría de la ‘multiplicidad de modernidades’ “argue against the idea of modernity as the terminus towards which non-Western peoples constantly tend and, instead, put forward an argument for understanding modernity as constitutive of plural global systems that are ‘diverse and dynamic, multiple, and multidirectional” (5). Bhabra, no obstante, argumenta que esta teoría tiene deficiencias. La crítica de Bhabra de esta teoría popular se basa en su definición anterior de la modernidad. Así, la teoría de “multiple modernities” implícitamente contiene y sostiene las ideas de ruptura y diferencia que reafirman una identidad europea inherentemente superior. Es decir, Europa queda en una posición global superior e inherentemente especial mientras el ‘otro’ tiene que conformarse con “a hybrid version” (7). Es decir, en Europa se localiza la modernidad como una condición esencial e inherente mientras el ‘otro’ tiene una versión híbrida, artificial y no auténtica de la modernidad.

Como alternativa a todos estos acercamientos que implícitamente promueven el eurocentrismo, Bhabra propone y rearticula la teoría de “connected histories” originalmente expresada por el historiador Sanjay Subrahmanyam.

‘Connected histories’ are histories that do not derive from a singular standpoint, be that a universal standpoint – which

postcolonial theorists have demonstrated as being a particular standpoint linked to colonialism – or a standpoint of the generalized subaltern. To give up such position, however, is neither to lapse into relativism, nor into political impasse. (31)

Se trata de ver la historia pensando en una red de historias. Como veníamos adelantando, el concepto de una red coincide bien con las ideas de Said quien afirmaba al respecto que hay que “to look at these matters as a network of interdependent histories that it would be inaccurate and senseless to repress, useful and interesting to understand” (18). Bhambra sin embargo lleva esta idea más allá, subrayando la necesidad de este acercamiento para entender fenómenos globales como el colonialismo y el tráfico humano de la esclavitud. Gilroy nombró a este fenómeno global, “Black Atlantic” y lo definió como:

A network between the local and the global that provides a more adequate context within which to understand the traffic in human beings than simply trying to understand the phenomenon from one particular place, be that America or then Africa. Using the metaphor of the ‘ship’, Gilroy further emphasizes the mobility *between* places that was an integral aspect of the condition of slavery. (31)

Ver el océano atlántico como un espacio intermedio construye una imagen de la teoría que Bhambra propone. Bhambra explica que es inútil intentar representar la historia según las fronteras de las naciones y que, por el contrario, es más útil ver las conexiones: “it is to recognize that politics and intellectual engagement is always a ‘conjunctural’ phenomenon” (31). Por esta razón, Bhambra promueve el marco teórico de ‘connected histories’ por su capacidad de aproximarse a una historia que, por un lado, da una visión global y, por otro lado, no privilegia ningún discurso.

Subrahmanyam provides an innovative and productive way out of the bind that sees much global history caught between an evolutionary universal scheme on one hand, where differences are placed within particular hierarchies depending on the model being used; or a culturally relative exoticism, on the other, which reifies and privileges difference. By allowing ourselves to rethink boundaries, both spatial and temporal, we can then 'redraw maps that emerge from the problematics we wish to study rather than invent problematics to fit our pre-existent cartographies. (33)

La teoría de 'connected histories' es particularmente útil para aplicar como marco teórico a la literatura africana y para repensar el concepto mismo de la literatura africana. La literatura africana post-colonial está negociando una variedad de influencias culturales e históricas. Aunque los discursos del colonialismo intentan poner una división entre Europa y África y entre lo blanco y lo negro, la teoría de 'connected histories' ayuda para, además, no caer en estas dicotomías y, por otro lado, no aceptar las diferencias culturales que acaban por esencializar culturas. 'Connected histories' demuestra que la nación es una unidad insuficiente para los estudios históricos y literarios, y por lo tanto propone repensar las fronteras nacionales y estudiar las relaciones internacionales para criticar posibles jerarquías viendo la historia de una manera matizada y global.

Este marco teórico ayuda a ver la obra *Ekomo* de María Nsúé Angüe de una forma innovadora. Así esta teoría facilita la interrogación de las fronteras culturales y temporales. El texto, aunque trata de una historia fang o, de forma más amplia, se podría decir, ecuatoguineana, se convertiría sin embargo en una red de historias interconectadas que interrogan las divisiones entre masculino y femenino; blanco y negro; africano y europeo; moderno y tradicional

demostrando finalmente que ninguna identidad existe sin su opuesto, y además obligando al lector a considerar las conexiones entre dichas esferas opuestas. De esta manera, se puede llegar a plantear, tal y como pretende cuestiones teóricas sobre los procesos de la europeización en España y los discursos eurocéntricos que señalan, por un lado, una conexión inherente entre los procesos de europeización y africanización y, por otro lado, una negación explícita de la africanidad española.⁹

⁹ Como este trabajo va a tratar los asuntos de la identidad, no dará lugar para hacer una crítica material de este texto. Como se ha debatido anteriormente, el marxismo es deficiente en considerar la condición post-colonial, sin embargo argumento que la teoría de ‘connected histories’ es insuficiente en que no tiene una conciencia explícita material.

CAPÍTULO 2

LAS PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE *EKOMO*: LA NOVELA COMO UNA HERRAMIENTA POLÍTICA

La literatura ecuatoguineana es poco conocida y casi nada estudiada salvo por críticos ecuatoguineanos, algunos críticos en la Península y un grupo emergente de críticos literarios en los Estados Unidos. En este momento, por ejemplo, hay una escasez de obras críticas que tratan de la novela *Ekomo* de María Nsue Angüe. Estudiando los pocos acercamientos críticos que se interesan por la novela, se pueden identificar tres ramas distintas de cómo estos críticos entienden y clasifican la novela de Nsue según interpretaciones y criterios significativos.

En primer lugar, se ve una rama de producción crítica colonialista que intenta entender, definir y clasificar la novela demostrando su esencia africana. Estos críticos estudian la novela a nivel temático, lingüístico y estructural. Sin embargo, esta visión de la novela refuerza las dicotomías, las jerarquías y los discursos que se establecieron en la época colonial.

Otro grupo que se interesa por la novela es la clase intelectual ecuatoguineana exiliada que reclama e intenta apropiarse de la novela para un propósito muy específico: la definición de la identidad nacional de Guinea Ecuatorial en contra de la identidades guineanas que surgieron durante de la época

colonial y las dictaduras nguemistas. Como indica la historia compleja de este pequeño país, establecer una narrativa de identidad nacional presenta muchas dificultades y se ve en los discursos contradictorios de esta rama.

Por último, se encuentran los críticos literarios post-colonialistas que entienden la novela como una herramienta mediadora que abre la conciencia del mundo occidental a las consecuencias de los siglos de colonización europea en África.

Estas tres ramas examinan los temas y las perspectivas diferentes de *Ekomo* sin embargo todas las perspectivas suelen ser problemáticas en cuanto que se apropian de la novela para metas políticas e ideológicas específicas. De una manera u otra consiguen excluir o expulsar la novela del ámbito peninsular y del canon español, reforzando así las fronteras étnicas y raciales entre “Europa” y “África.” Aunque estas perspectivas son problemáticas, estudiarlas facilita ver cómo se entiende las relaciones coloniales y post-coloniales entre la Guinea Ecuatorial y España. Se trata fundamentalmente de una introspección muy útil para establecer el marco analítico para este trabajo.

2.1. La voz colonialista

La primera obra crítica que se encuentra el lector sobre *Ekomo* de Maria Nsué Angüe es el prólogo mismo de la novela. Escrito en 1985 por Vicente Granados, profesor de la Universidad de Educación a la Distancia, el prólogo intenta situar al lector históricamente y dar un contexto que clarifique Guinea Ecuatorial y la novela de Nsué. Granados se siente especialmente calificado para interpretar la

cultura ecuatoguineana y servir como una vinculación cultural por su posición privilegiada. Él ha vivido en Guinea Ecuatorial y por eso se ve capaz de servir como un mediador entre las dos culturas. “Quines hemos vividos en Guinea Ecuatorial podíamos comprobar cada día en que consiste vivir la vida como arte, impregnado este de un ritmo lento pero con profundo vitalismo, que se manifiesta en el habla, en el baile o en al forma de andar” (9).

Para acercar al lector a la cultura ecuatoguineana, Granados explica las curiosidades de la novela como los aspectos lingüísticos, estructurales y temáticos. Es muy difícil no percibir el lenguaje y las representaciones coloniales de Granados. Es evidente que él parte de una presunción de superioridad cultural y lingüística como un español.¹⁰ Aunque su tono puede resultar en muchas ocasiones irritante, sus observaciones iluminan un contexto histórico y político en que él se desenvuelve.

Según Granados, Nsué es una escritora por esencia africana que lucha contra los confines de la situación social, cultural y política y encuentra un refugio en la esfera lingüística y cultural hispánica. “He visto a Maria Nsué luchar duramente para verter al español el lenguaje de los tambores... Por eso considero una joya la novela de Maria Nsué; en un medio lingüístico hostil, ha escrito la narración guineana más importante en lengua española” (10).

¹⁰ Para una crítica más detallada del discurso colonial de Granados véanse el artículo de Adam Lifshey, “Ideations of Collective Memory in Hispanophone Africa: The Case of María Nsué Angüe's Ekomo.”

En las citas Granados señala que Nsué Angüe opera en un ámbito cultural y lingüístico inferior. La representa como una escritora que quiere rescatar la vida y las tradiciones fang en la lengua española porque su propia cultura exótica y misteriosa no tiene una concepción ni una comprensión de lo que es arte, ni utilizan la lengua castellana de forma correcta (9 y 10). Nsué Angüe es considerada como una luchadora contra su inadecuada lengua, pero que es capaz de transmitir su cultura en lengua española, así rescatando su cultura pero legitimando lo español.

Además Granados demuestra la superioridad de la lengua castellana al despreciar el español guineano el cual le parece artificial. Así el autor va examinando los errores que los ecuatoguineanos suelen cometer con respecto al castellano correcto. A causa de estos obstáculos y el hecho de que Guinea Ecuatorial está rodeada por países francófonos, Granados celebra la creación de una novela africana en lengua española. “A pesar de los rasgos ecuatoguineanos señalados, Maria Nsué se mueve dentro de una norma correcta, más próxima al dialecto castellano que a otros de español” (11). Este detalle no debe resultar sorprendente a quienes conocen un poco de la biografía de Nsué Angüe la cual desde su niñez vivió y se educó en España.

A pesar de estas declaraciones Granados insiste y asegura que *Ekomo* sigue siendo una obra africana en esencia. “*Ekomo*, sin embargo, no es obra occidentalizada en su visión del mundo. Todo lo contrario: se puede inscribir en la tradición fang” (10). Con esta declaración, Granados se dirige a la estructura de la

novela. Granados esencializa la Africanidad de la novela al centrar el análisis de la novela en símbolos estereotípicos de África que surgen del discurso colonial, por ejemplo: “el ritmo lento de la vida cotidiana” y “el lenguaje que es el secreto de los tambores”. Estos dos estereotipos surgen del dualismo cartesiano que utiliza el discurso colonial para definir la identidad africana en oposición a lo Europeo. La implícita comparación dialéctica entre Europa y África se intensifica cuando se ve cómo explica y entiende los temas que corren a lo largo de la novela. Para Granados todo se presenta en dicotomías: blanco vs. negro, juventud vs. vejez, tradición vs. modernidad y progreso vs. estancamiento.

Aunque Granados usa esas oposiciones a lo largo de la novela él insiste en que la novela no puede ser interpretada como una obra anticolonial. Yendo aún más allá afirma que,

No hay en la novela el más mínimo resentimiento, ni trata ninguna cuestión política de carácter panfletario, por que la obra cumple una de las características de la literatura guineana escrita: la ausencia de sentimientos anticoloniales. (13)

En el prólogo, Granados no llega a explicar y ni hacer entender al lector el contexto matizado de Guinea Ecuatorial, sino que refuerza las fronteras nacionales, culturales y coloniales. Lo más inquietante del prólogo de Granados es la manera en que su interpretación borra y arranca la novela de la esfera política, quitándole su propia voz con respecto a asuntos importantes tales como la identidad nacional, el colonialismo y el patriarcado.

En la visión de Granados la novela se presenta como un objeto que recibe las herramientas de la liberación (lengua y cultura occidental) y sale de esta

manera de su propia inferioridad. La novela se entiende como se entienden las consecuencias de la colonización en África: la producción literaria de África se realiza a través de la lengua y la literatura escrita del país colonizador, como la trayectoria progresiva de la nación que se realiza a través de cambios estructurales modernistas.

2.2. La apropiación de la novela por el canon nacionalista ecuatoguineano

Otros que intentan analizar la novela no niegan la capacidad política de la obra sino que se la apropian con un objetivo político específico: crear una identidad colectiva y nacional. Así, la novela ha recibido mucha atención por parte de la clase intelectual de Guinea Ecuatorial. Es interesante mencionar que la mayoría de los críticos literarios ecuatoguineanos escriben desde el exilio (como Nsué Angüe misma) y han sufrido de una larga historia tumultuosa por lo que para conseguir la libertad de expresión se fueron al exilio.

Bajo la colonización española, los guineanos fueron gobernados por dos dictaduras: la de Primo de Ribera y la de Franco. En la época post-independentista sufrieron bajo las dictaduras nepotistas de Macías Nguema y su sobrino, Teodoro Obiang Nguema. En un ámbito sin libertad política, los intelectuales exiliados de Guinea Ecuatorial han utilizado la producción literaria como un espacio de creación de la identidad nacional ecuatoguineana. Así los intelectuales ecuatoguineanos dan mucha importancia a la novela *Ekomo* de Maria Nsué y la consideran la primera novela femenina post-independentista que rescata la tradición de la etnia fang.

En los comentarios del crítico senegalés M'bare N'gom, y del escritor e igualmente crítico literario ecuatoguineano Donato N'dongo, se observa la apropiación de los escritos y las identidades de Nsué Angüe (como fang, mujer y africana) para dar origen a una nueva identidad nacional que negocia con identidades previas. N'gom y N'dongo celebran la producción literaria de la mujer fang porque según ellos se intenta rescatar el papel tradicional de la mujer africana. En la sociedad tradicional, la mujer ocupa el lugar del “verdadero eje en torno al cual se articulaba la organización y la supervivencia de la comunidad” (N'gom 79). La mujer tiene un rol didáctico y a través de cuentos y canciones (literatura oral) las mujeres sirven como la voz que imparte la educación y la cultural a la próxima generación. Sin embargo, durante la época de la exploración y la colonización europea las mujeres africanas fueron excluidas y suprimidas de la cultura moderna impuesta. O como dice, N'gom, “La mujer, por tanto, fue eliminada sistemáticamente del los circuitos de modernización (educación, formación profesional y sistema económico), dejándola sin poder y, por ende sin voz” (80). Aunque esta visión de la mujer africana colonial es una visión muy problemática, la novela de Nsué les sirve como un símbolo para rescatar no sólo a la mujer pre-colonial, esencia africana, sino para rescatar la memoria colectiva auténtica africana. N'gom demuestra que la novela tiene rasgos autobiográficos pero que sacrifica su voz individual privilegiando la voz colectiva. Según él se trata de una estrategia femenina propiamente africana: negar la voz personal y rescatar la voz subalterna: “La mujer africana no se dirige al mundo, sino a sus

hermanas frustradas y desesperadas. Cuando ella habla, lo hace en nombre de las que no tienen voz” (84).

Aunque se ve que hay críticas implícitas de la colonización española, los intelectuales ecuatoguineanos niegan que *Ekomo* y la novela ecuatoguineana sea anti-colonial. Incluso Donato Ndong-Bidyogo explica que lo que une la literatura ecuatoguineana es una falta de remordimiento sobre la colonización.

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. (Literatura de guinea ecuatorial)

En esta declaración se distingue la literatura y la nación ecuatoguineana de sus vecinos francófonos y de la ideología de las dictaduras nguemistas que eran ferozmente anticoloniales. De todas formas, la hispanidad es un gran tema en la creación de una identidad ecuatoguineana. Los escritores ecuatoguineanos negocian su doble identidad hispánica y guineana. Durante la colonización, la identidad hispánica predominaba. En cambio, las dictaduras nguemistas privilegiaron la unidad bantu y la identidad guineana. Los intelectuales guineanos utilizan la identidad hispánica para alejarse de las dictaduras post-independentistas y para forjar una identidad propia africana, frente a la otra África dominada por los países francófonos. Sin embargo, la unidad bantu y la identidad nacional guineana, promovida por los nguemistas, todavía tiene utilidad para presentar una narrativa cohesiva nacional.

La novela de Nsué es importante a la hora de ampliar al canon ecuatoguineano con una voz femenina exiliada de expresión castellana que, sin embargo, según ellos trata de temas hondamente guineanos.

2.3. La visión post-colonial de la obra

Por último, existe un surgimiento de críticos que entienden la novela en un contexto post-colonial. Estos críticos literarios no suelen pertenecer ni a España ni a Guinea Ecuatorial, así ofrecen una mirada desde fuera de la relación hispano-ecuatoguineana. Ellos suelen acercarse a la novela desde la teoría post-colonial contemporánea y se interesan en examinar los efectos de la colonización en países africanos como Guinea Ecuatorial. Particularmente, estos estudios se interesan por la “múltiple colonización” de la mujer africana. Sin embargo, en las maneras en que ven la situación post-colonial de Guinea Ecuatorial hay variaciones de un crítico a otro.

Primero se encuentran los críticos literarios que entienden la novela como una toma de conciencia sobre la múltiple colonización de la mujer africana. Mendogo Minsongui Dieudonné representa la novela como un nuevo discurso que rescata la voz femenina e ilumina los problemas del patriarcado del mundo occidental y tradicional.

La novela aborda, pues, la problemática de la mujer africana (fang) de Guinea ecuatorial y, entre los muchos problemas sublevados, podemos mencionar los siguientes:

- La mujer “fang” entre la tradición y la modernidad.
- El matrimonio y sus problemas.
- El adulterio.
- La dote.
- La poligamia. (211)

Otros ven una representación de la novela como una voz mediadora entre el mundo occidental y africano, entre el papel femenino y masculino, y destacan la heterogeneidad ecuatoguineana. La voz de la narradora negocia las identidades y sirve como mediadora para representar el África post-colonial al mundo occidental.

En ese contexto de tensión desequilibrada, el escritor de literatura africana poscolonial adopta un papel mediador para velar por los intereses de los suyos... Los escritores africanos, por lo tanto, intervienen en la tensión producida entre los términos enfrentados y alzan su voz por su nación o por el continente en general contra la dominación colonial o neocolonial... Dentro del cuadro del cuadro general del conflicto de crisis de identidad entre los valores africanos y europeos, algunas escritoras han señalado que su autodeterminación como mujeres se tiene que negociar a la vez en la tradición africana y europea ambas patriarcales en algunas de sus actitudes. (Odartey-Wellington 166)

Por último algunos entienden la novela como una voz que toma conciencia de los problemas de la colonización e intenta ganar la independencia de la mentalidad colonial. Maria Zielina Limonta (y otros como Dosinda García-Álvite y Lola Aponte-Ramos) entienden la novela como una voz poderosa anticolonial y anti-patriarcal.

Novelistas como Nsué...cuyas novelas...están escritas con el objetivo de descolonizar la mente de sus lectores través del uso deliberado de la oralidad, y al mismo tiempo conservar la estética africana. Pero Maria Nsué va aún más allá, pues con *Ekomo* está dispuesta no solo a descolonizar sino a “de-patriarcalizar.” (93)

En resumen, al estudiar las publicaciones previas sobre *Ekomo* se ven unas voces diversas en la forma en que entienden la novela en el contexto colonial y nacional. Lo que todos estos estudios tienen en común es que localizan la novela en Guinea

Ecuatorial. Todos estudian la novela como una novela fang y africana e intentan entender como la colonización ha afectado la vida tradicional del continente. Una gran deficiencia de estos estudios es que no consideran los efectos que tuvo la colonización en España. Los datos biográficos de Nsue demuestran que su identidad es plural y compleja. Desde su niñez ha vivido en España como miles inmigrantes y exiliados ecuatoguineanos, que ahora forman parte de la población española y sus voces participan la creación de una nueva identidad española. Como se ha adelantado, esta disertación va investigar cómo la novela de Nsue ayudará a discernir esta nueva definición de la identidad y herencia cultural de España, a partir de los modelos implícitos presentados en el texto. Estos modelos se investigarán en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

LAS NEGOCIACIONES DE LA IDENTIDAD: UN PANORAMA DE GÉNERO Y RAZA EN LA GUINEA ECUATORIAL POST-COLONIAL

María Nsué Angüe, novelista y poeta, nació en 1948 en Ebebeyín (Río Muni) en Guinea Ecuatorial en una prisión. La hija de una prisionera política, Nsué Angüe, se crió en España exiliada desde la edad de 8 años. En su edad adulta volvió a Guinea Ecuatorial en capacidad profesional y sirvió como periodista. Durante esta época de su vida, ella estudió la cultura, la lengua y la historia fang, etnia de la cual ella descende. Nsué Angüe se estableció como escritora con la publicación de su poesía en la revista *Africa 2000*, sin embargo es más conocida por su novela *Ekomo* publicada en 1985 por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Esta publicación le da la distinción de ser la primera mujer ecuatoguineana que publicó su obra con esta editorial universitaria. A partir de la edición original, la novela fue traducida al francés por la prestigiosa editorial francesa L'Harmattan, la cual publica títulos que tratan los temas del desarrollo africano. Como se explica en detalle en el segundo capítulo, la singularidad de *Ekomo* por ser la primera novela afro-hispana femenina ha fomentado mucho interés por parte de los críticos literarios contemporáneos.

La novela *Ekomo* trata de un pueblo africano que un día recibe una premonición que algunos miembros de la comunidad van a morir. Según los mensajes dejados por señales naturales, un viejo y un joven tendrán que morir. Cuando la primera víctima, un hombre viejo del pueblo, muere la gente intenta organizarse para prevenir la muerte inminente de un joven. Sin embargo, cuando el esposo de la narradora (Nnanga), que se llama Ekomo, regresa al pueblo de una estancia en la ciudad con una infección en su pierna que no se puede contener, los protagonistas, Nnanga y Ekomo, se van a buscar los curanderos tradicionales para que alivien su enfermedad. Haber consultado varios curanderos sin éxito, la pareja acaba por consultar un doctor europeo que sugiere amputar la pierna de Ekomo. Al no aceptar este tratamiento Ekomo muere. La voz narrativa de la novela, Nnanga, comenta y hace observaciones a lo largo de esta narrativa para intentar comprender estos acontecimientos tristes y complicados.

No obstante, este capítulo intentará presentar esta obra no como una curiosidad literaria sino como un texto lleno de riqueza teórica que hará al lector repensar cómo debe articular y percibir cuestiones de identidad de raza o de género afro-hispanas y le ayudará igualmente a interrogar cómo se entienden y expresan estas identidades.

Para tratar estos asuntos es necesario incorporar las teorías relevantes del primer capítulo las cuales facilitarán ver las estructuras subyacentes de este texto. Por esta razón la meta de este capítulo será estudiar la manera en que la obra de Nsue Angue crea espacios liminales para negociar los conflictos de identidad que

surgen en un contexto (post-)colonial. Significativamente, teniendo en cuenta la teoría de las ‘connected histories’ y varias teorías post-coloniales al momento de leer la obra *Ekomo*, se podrá observar cómo María Nsué Angüe intenta salir del dualismo colonial que contrapone lo blanco a lo negro; lo moderno a lo tradicional; y de cierta forma, lo masculino a lo femenino, llegando a insinuar una necesidad de crear modos alternativos y matizados. El texto de Nsué rompe con este dualismo, que presenta una serie de identidades fijas y binarias, y halla un espacio liminal que facilita el cuestionamiento de los paradigmas existentes e implícitamente propone que la comprensión de identidades culturales no es igual a su clasificación, sino que es una manera reduccionista de describir realidades. Por lo tanto, Nsué Angüe exige ver los asuntos de identidad de manera contextualizada e histórica: “Ekomo means ‘agreement’ and since the book is not a nationalistic prototype, it neither attacks nor fails to attack colonialism. This novel, in itself, represents no more than what any literary work represents for its author. If you’ve read it, it’s just a panorama of the country in every sense” (DeCosta-Willis 296). Las palabras de Nsué Angüe y la metáfora de su libro como un panorama del país evocan un sentimiento de que el texto sirve para dar espacio a toda la diversidad y ambigüedad ecuatoguineana y afro-hispana a través de aspectos temáticos, estructurales y lingüísticos. Las siguientes secciones servirán para entender este panorama y la teoría implícita del texto que ayuda a ver cómo esta visión del texto exige al lector repensar las concepciones de identidades de etnia, de raza y de género.

3.1. Las conexiones lingüísticas y culturales del “Black Atlantic” en *Ekomo*

Las consideraciones lingüísticas del texto son en sí un tema muy complejo que da una visión general e introductoria a la cultura ecuatoguineana post-colonial. Muchos críticos han intentado describir las curiosidades lingüísticas de esta obra, sin embargo este capítulo demostrará que estas curiosidades no ocurren por azar sino que revelan las conexiones interculturales e históricas de Guinea Ecuatorial, tanto espaciales como temporales. Es decir, se demuestra que la identidad lingüística de Guinea Ecuatorial se ha formado a través de conexiones e interacciones transcontinentales y transatlánticas. Una contextualización de este tipo entonces facilita ver la cultura ecuatoguineana como una identidad dinámica y heterogénea.

A modo de introducción Vicente Granados, el autor del prólogo del libro, intenta clarificar la situación lingüística de Guinea Ecuatorial para el lector:

Lo diremos con pocas palabras: el español guineano corre peligro de ver reducida su área a Malabo y Bata. Por eso considero una joya la novela de María Nsué: en un medio lingüístico hostil, ha escrito la narración guineana más importante en lengua española. A pesar de los rasgos ecuatoguineanos señalados, María Nsué 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 –éste escrito con rara grafía- awawa) u otros americanismos como yuca o Ceiba por la sencilla razón de que son términos usadísimos en Guinea (10)

Aparte de la explícita exotización de la obra de Nsué y el discurso colonial que emplea el autor, el texto queda también muy problematizado en su definición del ámbito lingüístico ecuatoguineano. Con este prólogo Granados propone una

manera normativa de ver el aparato lingüístico de Guinea Ecuatorial que, como consecuencia, representa el castellano como una lengua pura y correcta y excluye las influencias de la lengua fang como errores o contaminaciones al castellano. En su edición, él señala y corrige las variaciones del español ecuatoguineano y concluye que este idioma, por un lado, es una lengua artificial e impura y, por otro lado, está representada como una lengua ajena y poco natural para los ecuatoguineanos. Granados no percibe, sin embargo, que las interacciones lingüísticas en esta obra revelan información importante que ayuda a entender el ámbito lingüístico y el contexto socio-histórico de la literatura ecuatoguineana.

Para estudiar los rasgos lingüísticos de tres continentes que convergen en el espacio geográfico de Guinea Ecuatorial, es necesario tener en consideración la conceptualización, ya presentada previamente, de “Black Atlantic” del sociólogo Paul Gilroy en su libro *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1992). Para describir el fenómeno del “Black Atlantic” Gilroy utiliza la imagen del barco negrero que recorrió una trayectoria triangular traficando bienes y personas y, como consecuencia conectó las culturas y las lenguas de África, las Américas y Europa:

I have settled on the image of ships in motion across the spaces between Europe, America, Africa, and the Caribbean as a central organising symbol for this enterprise and as my starting point. The image of the ship-- a living, microcultural, micro-political system in motion-- is especially important for historical and theoretical reasons.... Ships immediately focus attention on the middle passage, on the various projects for redemptive return to an African homeland, on the circulation of ideas and activists as well as the movement of key cultural and political artifacts (4).

El barco negrero sirve como un espacio intermedio, lo que demuestra a nivel microcósmico el intercambio y el movimiento de bienes, de cultura y el lenguaje con el desplazamiento y el tráfico de seres humanos. El modelo de Gilroy ayuda a explicar los hechos lingüísticos que Granados observó en el texto pero que no supo entender. María Nsué Angüe demuestra una gran consciencia con respecto a las conexiones y las herencias culturales que afectan el contexto socio-histórico y lingüístico de Guinea Ecuatorial. Desde el principio Nsué Angüe rechaza la búsqueda de un África autentica y esencial y demuestra a través del lenguaje la amalgama de culturas transatlánticas que se han establecido en Guinea Ecuatorial. Como resultado, Nsué Angüe representa la identidad lingüística ecuatoguineana como un panorama, en el cual cada lengua y cada rasgo lingüístico describen la realidad de este país y un aspecto lingüístico no es más legítimo ni más privilegiado que el otro.

En este sentido, la incorporación de cubanismos en esta obra escrita en castellano aparece naturalmente sin necesidad de ser justificada: “Desde entonces, van tres lunas que veo pasar diariamente el *awawa* sin detenerse para que baje, y sin dejar caer una carta por la ventanilla que vaya volando entre el polvo como una blanca gaviota que nos diga que fue de su vida” (21). Como aparece en el texto el “awawa”, escrito según la fonología del idioma fang, se refiere al término cubano, la guagua, que es un autobús, en castellano.¹¹

¹¹ Para entender la heterogeneidad étnica de Guinea Ecuatorial y la influencia cubana en su cultura, véanse los artículos del historiador Igor Cusack y de la crítica María Zielina Limonta.

Una convergencia afro-europea también se manifiesta en la obra por el hecho de que la autora escribe una historia africana en castellano. Sin embargo el texto también representa la realidad lingüística del pueblo ecuatoguineano y el hecho de que la mayoría de la población sea bilingüe y utilice diariamente tanto el castellano (como lengua administrativa que facilita la comunicación entre etnias) como las lenguas propias africanas (utilizadas en sus respectivas comunidades--en el caso de *Ekomo* la lengua indígena es el fang). El hecho de que los ecuatoguineanos sean bilingües contradice las observaciones de Granados de que el castellano es una lengua artificial para este pueblo. La naturalidad con la cual convergen estas dos lenguas se ve en el personaje de la madre de Nnanga que por razones de vivir en este ámbito lingüístico y cultural, reza de manera bilingüe: “- Santamaría Níaaa Zamaa, Vôlo biaa awaaalaaa miseemmm mbembeee caasôôaamen” (21). Para la madre la identidad lingüística hispánica se mezcla naturalmente con el idioma fang.

Las influencias de la idea del “Black Atlantic” ocurren, también, en otros aspectos del texto que son importantes para entender la Guinea Ecuatorial de Nsué. Por primero, Granados de nuevo se opone y critica la elección de Nsué de utilizar el símbolo del árbol Ceiba para representar el árbol sagrado del pueblo fang.

Lo extraño es que María Nsué haya elegido un árbol ajeno a la tradición fang, porque el árbol, sagrado de esa tribu es el oveng, en cuyos troncos escriben las fechas de sus efemérides. Al ser madera preciosa, su tala trajo consigo durísimos enfrentamientos entre los madereros y los nativos, según los guineanos del interior. Los colonos no podían entender que el oveng del poblado era tan

sagrado que los guineanos que lo cortaban, cortaban su propia historia, maltrataban a sus “ancestros” y, por fin, caían enfermos y morían, sin duda porque quienes mantienen el secreto de las hierbas les daban las de la muerte...Puesto que Ekomo se mueve dentro de la cosmogonía fang, sugerí a la autora que cambiara el árbol, y me contestó tajante: la Ceiba es el árbol del bien. (Granados 12)

Nuevamente Granados ha fallado en entender el contexto del árbol sagrado y la significación de utilizar un árbol ajeno como símbolo. La Ceiba es el árbol sagrado de Cuba. La santería, la religión afrocubana, igualmente prohíbe cortar o dañar al árbol porque guarda la memoria de los antepasados (Limonta 98). Como la santería y la Ceiba son representativas del intercambio cultural y la herencia africana en Cuba, la Ceiba en el texto de Nsué sirve para demostrar una conexión cultural mutua.

Los ejemplos de interacciones y convergencias culturales demuestran no tanto las peculiaridades de la cultura ecuatoguineana como los aspectos inherentes que contribuyen a la identidad cultural de la nación. Como el historiador Igor Cusack propone: “a post-colonial Africa must occur within a boundary rigidly in place by an external framework and will therefore probable involve the fusion of heterogeneous groups and will be partially driven by design” (“Hispanic” 213). Nsué Angüe deshace esta fusión y sobrepasa estos límites para demostrar las complejidades culturales y lingüísticas de Guinea Ecuatorial.

3.2. Las transgresiones estilísticas y la creación de un género literario propio

De la misma manera que el texto combina y negocia varias influencias lingüísticas, la definición del género literario parece ser igualmente una tarea

compleja y ambigua y se presenta la novela como un desafío para los géneros establecidos en la literatura clásica. La obra es de una extensión novelística que presenta dudas en cuanto a su género ya que mezcla el estilo narrativo con un lenguaje innegablemente poético. Por esta razón no se puede clasificar la obra como un poema épico (o lírico) ni una narrativa pura. La escritura del Nsué queda firmemente en la ambigüedad entre la narrativa y la poesía.

Las imágenes mismas sirven para desfasar los límites reglas y representaciones que se articulan desde el centro. “Entre un poquito de sol y poquito de sombra, la mañana parece como si fuera a llover de un momento a otro” comienza el texto y esa relación de percepción en el chiaroscuro se mantiene a través de todo el texto. El gesto visual que acompaña las imágenes poéticas trae un paradigma en el cual lo metafórico es un instrumento prototipo de legitimación de realidades fluidas, realidades en las cuales lo tradicional fang, lo profético, lo técnico y lo analítico no son oposicionalidades alternas o miradas excluyentes entre si, sino formas que se articulan una con la otra para crear un espacio estético y real. (Aponte-Ramos 107)

Como explica Aponte-Ramos, el estilo de la escritura de Nsué rompe con las tradiciones y las convenciones de la literatura establecida. Sin embargo otros expertos de la literatura ecuatoguineana, han propuesto que el lenguaje poético del texto no es un desafío a las convenciones literarias sino una vuelta a la tradición literaria africana.

En sus publicaciones cuantiosas sobre la literatura ecuatoguineana, M’bare N’gom atribuye la tendencia por el lenguaje poético a un retorno a la tradición oral de África.

En la sociedad tradicional africana, la organización social descansaba, según los grupos y el área geográfica, en el patriarcado, el matriarcado o, incluso, en una combinación de los

dos. [...] La mujer desempeñaba también un papel central y crítico en el terreno de la tradición oral literaria y de la educación. [...] Básicamente, oral, la literatura tradicional fue un instrumento didáctico poderoso que la mujer utilizó a fondo en sus tareas educativas. El uso de cuentos, canciones, sátiras, loas, entre otros géneros, le permitía a la mujer no solo educar, sino también impartir la cultura a los niños. (79).

Entender las sociedades africanas pre-coloniales es clave para comprender las culturas africanas actuales, sin embargo, hacer conexiones entre esta literatura y sus orígenes africanos corre el riesgo de esencializar las culturas africanas y sus literaturas. Así no es nuestro propósito buscar ni determinar el origen de estos rasgos del estilo de Nsúé para llegar a definir la “Áfricanidad” del texto ya que como propone el escritor Ngugi wa Thiong’o, la meta de los estudios literarios es hallar lo literario en estas obras y no buscar lo africano.¹² Siguiendo la propuesta de Thiong’o se puede observar que el texto de Nsúé Angüé compromete varias tradiciones y técnicas literarias; las pone en juego y crea una obra híbrida. Como explica Aponte-Ramos, no es que Nsúé vuelva a una forma de expresión más auténtica ni tradicional, sino que ella se sale completamente de las opciones y convenciones que tanto la literatura tradicional como la moderna le han dado.

En efecto, en este texto la elección de un lenguaje poético sobre otro registro es un elemento central, gracias al cual la mirada de la escritora se posiciona en un espacio fuera de los límites discursivos tradicionales narrativas. (Aponte-Ramos 107)

¹² Ngugi wa Thiong’o elabora esta idea y las teorías sobre la colonización lingüística en sus libros *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1986) y *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms* (1993).

Con este estilo propio, Nsue trasciende los límites de la literatura tradicional y occidental, poniendo lo moderno y sus convenciones literarias en juego con la tradición de la literatura oral de África. Así Nsue se establece firmemente en la ambigüedad paradójica de un espacio fuera de los binarismos literarios que oponen obra escrita y oral; narrativa y poesía. La estructura ambigua del texto, como sus características lingüísticas, negocian aspectos de culturas diversas y crean un espacio liminal que conecta varias identidades de una manera no antagonista.

[Nsue] recurre a las posibilidades de la escritura poética dentro de lo narrativo y al encabalgamiento de un espacio abigarrado de simbolismos tomados ya del mundo cristiano, ya de las creencias distintivas de la cultura fang. (Aponte-Ramos 102)

La cita de Aponte-Ramos pinta una imagen del texto como un espacio que compromete los discursos contrarios del Occidente y de África. Ambos binarismos trascienden sus propias fronteras y se comprometen en un espacio liminal.

La organización estructural hace que el estilo de esta obra sea original precisamente por su ambigüedad. Granados observa al respecto:

Ekomo no es una novela lineal, sino que retrocede en el tiempo para que el mito resplandezca más. La autora es libérrima en los saltos temporal y los enlaza con una maestría que en ningún momento son rechazados por el lector, ni tomados como vacuo artificio. (13)

Los saltos temporales son complementados por los saltos de la voz de la narradora. La obra, por un lado oscila libremente entre el presente, el pasado, y

los presagios del futuro. Esta aversión por una trama lineal y progresiva pone en duda la tradición occidental de la historia definida por la progresión y la linealidad. Otro ejemplo del desafío al concepto del tiempo lineal y progresivo es la crítica de “la fiebre del ‘mañana’” que es el término que la narradora emplea para identificar el ímpetu modernista por el proceso y el avance:

Quizá solo aquel viejo sabía que la fiebre del “mañana” ha caído como una epidemia sobre el africano de hoy: que se preocupa mas por su mañana, aquel mañana siempre es muy próximo y excitante que, sin embargo, no se presenta nunca tan brillante como se espera, motivo por el cual seguía luchando aún por mañana, mientras van pasando uno a uno los años y un los siglos. (43)

Estas observaciones y críticas del modelo temporal e histórico de la modernidad europea junto a una trama no lineal y errática demuestra que Nsue Angue cuestiona los discursos occidentales impuestos, explícitamente a través de las críticas de la narradora con la obsesión y la fascinación con el futuro y el progreso e implícitamente, a través de una trama oscilante entre realidades y temporalidades.

De esta manera, en su discursividad se opone a la dualidad tantas veces esbozada desde Occidente de la razón versus lo intuitivo, lo genético versus lo moderno. Como sabemos, esa dualidad generalmente se utiliza para privilegiar aquellos discursos que Occidente pronuncia como identificadores. (Aponte-Ramos 107)

Sin embargo el texto de Nsue crea un espacio liminal que quiebra este privilegio occidental y colonial e interroga el dualismo en el que la literatura africana suele funcionar. Es decir, en vez de invertir las jerarquías, Nsue Angue es capaz de desafiar el dualismo y ver las relaciones y las conexiones entre identidades. Su

obra pone en juego las identidades antagonistas y esta negociación produce una apertura para que más identidades matizadas en el discurso.

3.3. La destrucción de los papeles y los binarismos de género sexual

Como anteriormente se ha visto, el texto rompe con los límites lingüísticos y estilísticos. Al nivel temático, los protagonistas también desafían las normas de género sexual en un ámbito complejo en que existen patriarcados africanos y coloniales. Nnanga, la narradora de la obra, utiliza su voz para enfrentarse con los binarismos de género sexual. En una lectura superficial el personaje de Nnanga, la protagonista femenina, aparece como una mujer joven que recorre su historia personal y reflexiona sobre un futuro incierto mientras que revela información sobre su pueblo. Sin embargo, gracias a diversas técnicas discursivas, la protagonista mezcla la voz singular y la voz colectiva de su pueblo; de este modo Nsúé procura encontrar un espacio entre lo personal y lo colectivo. Ella pone en negociación la división habitual de lo privado versus lo público para demostrar cómo un personaje femenino se mueve fusionando estos dos espacios aparentemente exclusivos.

En su artículo “Relato de una vida y escritura femenina: Ekomo, de María Nsúé Angüe,” M’Bare N’gom debate la significación de la voz de la narradora. En primer lugar, N’gom señala que la opresión del patriarcado europeo restringió la participación femenina al ámbito privado. “La mujer, por lo tanto, fue eliminada sistemáticamente de los circuitos de modernización (educación, formación profesional y sistema económico), dejándosela sin poder y, por ende,

sin voz” (80). Por otro lado, él mantiene que Nsué Angüe sigue la tradición femenina africana, que privilegia la primera persona singular. Según N’gom la voz personal y privada de la narradora, Nnanga, es una estrategia narrativa empleada por Nsué Angüe:

Maria Nsué se vale de un protagonista masculino cuyas peripecias nos cuenta por medio de una narradora-testigo y protagonista en primera persona. Ello le permite validar el texto y, de este modo, crear cierta distancia entre ella y el personaje por el que habla. Es lo que Patricia Meyer define como “hiding selves”, es decir, esa tendencia que tiene la mujer-escritora de eludir y/o de negar su “yo,” su individualidad. (82)

La legitimación por el uso del ‘yo’ es una estrategia clara y establecida en la escritura femenina africana sobre todo en la literatura de expresión francesa. Por ejemplo, *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, tal vez la obra femenina afro-francófona mejor conocida en el mundo occidental, es un texto epistolario cuya narradora, Ramatoulaye, se dirige a su mejor amiga, Aïssatou. El estilo personal y privado de la carta, da la autora una plataforma a través del cual ella pueda criticar asuntos hondamente políticos como el papel de la mujer, la religión y otros temas sociales sin salirse de los papeles de género sexual que ubican la mujer en el espacio privado. Sin aparentemente salir de estas convenciones, escribir en la primera persona singular hace a la autora socavar los papeles de género porque la autora trata de temas políticos y públicos desde una perspectiva supuestamente personal-privada y apolítica.

Pero indico que es una perspectiva supuesta porque, aunque los personajes de Nsué Angüe se enfrentan con las opresiones coloniales y

patriarcales semejantes a las de los personajes de Bâ, la protagonista de Nsue Angüe, va más allá, y presenta estrategias literarias más complejas y multidimensionales. La voz narrativa de Nnanga se escapa de esta técnica literaria femenina, rompe las fronteras entre lo personal y lo colectivo, juega con la noción de resistencia y experimenta con varias expresiones o voces.

En primer lugar es imprescindible entender un poco más el asunto de “voz” en un contexto africano colonial o del Tercer Mundo. La voz femenina, sobre todo en un entorno del Tercer Mundo, es un aspecto muy debatido. En el artículo clásico de “Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice” (1985), obra iniciadora de este debate, Gayatri Chakravorty Spivak demostró la falta de voz y la imposibilidad de expresión por parte de la mujer colonizada porque se queda fuera del discurso dominante colonial y patriarcal. Aunque este artículo fue el catalizador para un debate sobre la voz femenina y colonial también levanta muchas dudas y preguntas sobre la condición o las condiciones de la mujer colonizada. El artículo “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” (1986) de Chandra Talpade Mohanty es clave para empezar a cuestionar la noción de la falta de voz de la mujer tercermundista, en la cual insiste Spivak. Mohanty explora la dicotomía masculina-femenina universal y los matices que presentan las estructuras de poder entre el mundo occidental y el Tercer Mundo.

I argue that as a result modes – or, rather, frames – of analysis described above, a homogenous notion of the oppression of women as a group is assumed, which, in turn, produces the image of an average third world woman.’ This average third world women

leads an essentially truncated life base on her feminine gender (read: sexually constrained) and her being 'third' world' (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic family oriented, victimized, etc.) This, I suggest is in contrast to the (implicit) self-representation of Western women as educated, as modern, as having control over their own bodies and sexualities, and the freedom to make their own choices. (176)

Mohanty advierte que ver el patriarcado y el colonialismo como fuerzas monolíticas reduce a la mujer africana a una identidad unidimensional de pasividad y victimización. Por lo tanto, estos discursos acaban reforzando la hegemonía occidental y niegan otras formas de resistencia que se salen de los discursos aceptados por la hegemonía.

En este sentido, la cuestión de la voz de Nnanga es un tema complejo que merece estudio. Pero en vez de debatir si Nsué o Nnanga demuestran una conciencia feminista, si se trata de un feminismo liberal occidental o un feminismo propiamente africano (una distinción que implícitamente promueve la dicotomía entre lo moderno y lo tradicional que no sirve para mis argumentos), este libro merece una reexaminación de género sexual en otros términos. De hecho, es imprescindible ver el texto de Nsué como una problematización de lo masculino y femenino al mismo tiempo que hay que tener en cuenta el rol fundamental que la hegemonía colonial tiene en este asunto.

Es interesante ver como Nsué Angüe trata el asunto de la voz femenina. Dosinda García-Álvite, en su obra *Literature and Music of Ecuatorial Guinea: Proceses of Negotiation of Identity in Exile in Spain* (2003) ha examinado en detenimiento la cuestión de la voz femenina representada en el texto de Nsué

Angüe. Según García-Álvite la obra de Nsué Angüe trata de un feminismo africano, que se diferencia del feminismo euroamericano a la hora de que “la protagonista y sus acciones transgreden el modelo de mujer que les prescribe la sociedad patriarcal fang [y...] ‘combines racial, sexual, class and cultural dimensions of oppression to produce a more inclusive brand of feminism’” (61)

Es mi opinión que estudiar la voz femenina colonizada de esta manera—intentar determinar si es un feminismo euroamericano o propiamente africano— se queda atrapada en el discurso de binarismos de la hegemonía occidental, tal y como Mohanty señaló anteriormente. Lo interesante es ver cómo la narradora plantea la cuestión de la posición de la mujer en negociación con fuerzas como el patriarcado de su pueblo y el colonialismo patriarcal occidental, y ver cómo ella es capaz de resistir a través de varias voces y acciones. Viendo la situación de Nnanga de manera matizada y no homogeneizándola como la mujer africana oprimida y víctima podemos llegar a entender su agencia, la cual está expresada de forma no aceptada ni reconocida por los discursos de la hegemonía occidental. Nnanga trasciende las convenciones del discurso colonial occidental y las restricciones patriarcales de su propia cultura, por ejemplo, a través de la danza:

La danza de Nnanga, renombrada como “Paloma de Fuego,” danza de seducción y desarrollo de una identidad, muestra las resistencias a inscripciones sociales en que se insiste en este texto. Dicha danza de la protagonista está inscrita en una posibilidad estética en que une el mundo occidental—la relación de la danzadora con su público—lo tradicional y las expresividades de post-independencia. En la misma, se escenifica la escritura a partir del cuerpo como una forma de poner en duda las divisiones esencialistas, entre lo masculino y lo femenino, lo abstracto y lo concreto, lo público y lo personal... Es una manera de teorizar

sobre el género, esto es, se establece una política de lectura de la cotidianidad y de lo extraordinario como inscripciones corporales que muestran al género como fluido y en espacio, un locus de la diferencia y el encuentro. (Aponte-Ramos 110)

La danza, para Nnanga, es una salida de los dualismos del lenguaje y las normas sociales que la restringen. La preferencia por una expresión fluida y corporal sin límites de de normas lingüísticas y debajo del disfraz del arte, un espacio abierto a la libre expresión, la danza, facilita la experimentación de la expresión fluida y libre como un planteamiento de cuestión y un desafío a las convenciones.

Nnanga, la protagonista femenina, a través de sus relaciones con hombres y mujeres plantea además muchas preguntas y dudas sobre el rol de los géneros. A través de las interacciones entre los hombres y mujeres, Nsue Angue rompe las fronteras entre lo femenino y lo masculino, representándolos de manera fluida, demostrando que los papeles de género no son categorizaciones naturales ni monolíticas, sino que el género sexual es una categorización plástica. La negociación de la identidad femenina de Nnanga, su relación a su esposo Ekomo y la definición de su masculinidad dan un panorama de los papeles de género y una variedad de desafíos a la rigidez de las normas.

Nnanga en su juventud ya demuestra una conciencia sobre las normas de género en su propia cultura, por esta razón a través de sus acciones continuamente pone en tela de juicio las convenciones aceptadas. Al conocer al hijo del brujo, Ekomo, en un juego chistoso, él decide tomar a Nnanga como esposa. Nnanga se enfada ante la sugerencia de esta decisión unilateral de matrimonio.

Ekomo se reía picaramente mientras nos iba mirando una a una, examinando, mientras le animaba el tío abuelo...

Después de mirarnos a todas, dijo señalándome: -¡Esta! ¡No voy a casarme contigo!- grité llena de cólera. Desde aquel día, odié por primera vez. Odié el hijo del brujo de los conjuros que, cada vez que me miraba, no hacía más que hacerme rabiar, llamándome su mujer. En aquella ocasión, se me pasaron los picores de la conciencia por la herida que le hice y me alegré de habérselo hecho. ¡Lástima que no muriera!

El día que me dijo: me gusta tu pelo rojo, pedí a Nnanga que me cortase el pelo. Nadie se explicaba por qué quería que me cortaran aquellos pelos que nunca en la vida habían sido cortados, sino por el contrario, cuidados con mucha atención por Nnanga.

Me alegré cuando mi hermano Samuel se prestó gustoso a cortármelos y, cuando a la mañana siguiente vi el escándalo pintado en los rostros de todos, sentí una alegría infinita. (64)

Desde su juventud Nnanga vive desafiando las normas de género de su pueblo y su sociedad. Ella tiene fuertes reacciones contra los papeles de géneros que se querrían establecer sobre ella. Sin embargo su cuestionamiento se torna más compleja y menos dualística cuando su premonición sobre la muerte de Ekomo parece hacerse realidad.

La enfermedad y la muerte inminente de Ekomo complican el dualismo entre hombre y mujer; Nnanga y su marido. La infección en la pierna de Ekomo es una metáfora de la violencia colonial. “La enfermedad ha sido teorizada como un espacio metafórico en el cual hay una desestabilización del orden social que permite apuntar y reconstruir lo disrupto” (Aponte-Ramos 103). En este momento de desestabilización los papeles de género tradicionales se ponen en duda y complican las categorías de lo masculino y lo femenino. En primer lugar, Nnanga, aparentemente, deja al lado su naturaleza independiente y rebelde para apoyar a su marido e intentar encontrar una cura para la enfermedad que se consiguió al ser

inmoral y adúltero. Sin embargo, ver la decisión de Nnanga como un apoyo ciego e incondicional de su marido es demasiado reduccionista, sobre todo cuando se examina cómo la enfermedad ha afectado la relación entre la pareja. Entender el significado simbólico de la enfermedad, ayuda a comprender las subsecuentes negociaciones de género. La enfermedad que sirve para señalar la situación de peligro en la que África se encuentra. Esta desestabilización cultural en África no sólo interroga el futuro de África como continente sino que también pone en duda las normas de la sociedad africana.

Las protagonistas del texto por un lado intentan hallar una cura para reordenar su sociedad, sin embargo las numerosas barreras les obliga a repensar el antiguo orden y romper con las normas.

Si bien la enfermedad se convierte en un locus desestabilizador para Nsué Angüe, sirve a su vez, para apuntar hacia las contradicciones internas del mundo aludido en Ekomo. La enfermedad corporal sirve de explicación paradigmática al espacio en crisis que relata. Locus que se desgaja entre una tradición que impide respuestas a la inmediatez de la crisis y un cúmulo de influencias extranjeras (principalmente de orden religioso y político) que no terminan de ser incorporadas a la realidad social del mundo que pretenden transformar sin entender. (103)

Para antever e intentar mejorar la situación y salvar el África de los tiempos pre-coloniales los dos protagonistas inventan soluciones transgresivas. Nnanga renuncia de forma crítica y oposicional el patriarcado de su juventud para apoyar a su marido y acompañarle para encontrar tratamiento. Pero cuando Nnanga se entrega a la causa de su marido y desinteresadamente busca una cura para él, se

comienza a desarrollar una trasgresión de los papeles de género en contra de las normas que se han establecido en esta sociedad africana.

Ekomo, símbolo de la masculinidad y la virilidad, se enferma precisamente por estos atributos. Mientras Ekomo está en la ciudad, Nnanga su esposa se queda en el pueblo llena de ansiedades por el comportamiento inmoral de su marido. Se sospecha de Ekomo por cometer adulterio. Las premoniciones se realizan cuando Ekomo vuelve enfermo con la pierna deteriorándose a causa de una infección. Su cuerpo enfermo es simbólico de una destrucción de un orden concreto —yendo a la ciudad Ekomo desestabiliza el orden y la moralidad de su pueblo— mientras que su identidad se pone en cuestión en el espacio urbano.

El cuerpo herido, putrefacto, y engangrenado no es un simple elemento de 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 infectuosamente. (Aponte-Ramos104)

A causa de la enfermedad, él pierde su fortaleza e independencia y se convierte enteramente en dependiente de Nnanga. Los protagonistas son incapaces de reestablecer el antiguo orden y para resistirse a las fuerzas de la colonización, están obligados a transgredir las fronteras de identidad. Los binarismos de género se deshacen; Ekomo rinde su masculinidad y acepta ser dependiente de Nnanga. Con su dependencia Ekomo pierde su masculinidad y se convierte en un personaje feminizado. Mientras, Nnanga gana poco a poco los atributos previamente

masculinos. En la larga secuencia de la obra hasta la muerte de Ekomo, vemos un espacio discursivo transitorio en los cuales la distinción entre lo masculino (fuerte, viril, portador de la genealogía e historia africana) y lo femenino (dependiente, maternal) se pone en cuestión y para negociar las fuerzas externas de la colonización, el mundo africano tiene que reevaluar la división del género, ya que Nnanga sería la única que podría continuar la cultura, la genealogía, la historia y el conocimiento de los antepasados. Aunque Nnanga pierde su feminidad y se descubre que ella es infértil, sin embargo ella rescata la memoria y la historia de su pueblo y garantiza su futuro no en términos biológicos sino discursivos. Cuando fuerzas exteriores del colonialismo (que también aportó un patriarcado occidentalizado) desequilibran este paradigma, los protagonistas tienen que reajustarse para intentar mantener ciertas normas y conseguir la supervivencia de su cultura. El espacio desequilibrado se convierte en un espacio liminal para negociar las normas y los papeles de género. De esta manera Nsúé demuestra que al repensar el patriarcado, los protagonistas también están empezando a criticar la hegemonía occidental. La fusión de calidades femeninas y masculinas que esencialmente rompe con esta división pone en cuestión este dualismo y mina la fuerza colonial.

3.4. La comunidad femenina: las representaciones matizadas de las mujeres

Otra representación de la relación de género no-binario y fluido se encuentra en la comunidad femenina que se construye alrededor de la protagonista. La comunidad femenina consiste en su madre, su abuela (Nnanga) y

su suegra, a la cual se suele referir como madre. Esta comunidad no es un espacio monolítico ni unidimensional de apoyo femenino. “En *Ekomo* hay una presencia constante de voces e historias de mujeres, tanto en funciones secundarias como primarias, ofreciendo una representación amplia y un análisis detallado y atento del mundo de la mujer en la comunidad patriarcal fang” (García-Álvite 60). La representación de las relaciones femeninas es un asunto complejo que da un panorama heterogéneo de la mujer africana.

En primer lugar está el personaje de la abuela, Nnanga, tocaya de la protagonista. Ella aparece en las memorias y la consciencia de la joven Nnanga, como punto de referencia importante de la actuación, de la moralidad y el status quo. La figura de la abuela es una voz femenina conservadora que intenta mantener el orden tal como esté. “Un calor extraño me sube por la cara, orejas y las mejillas, y la voz de Nnanga me viene a la mente diciendo: - Debería de picarle la conciencia como avispas” (27). Esta voz recurrente de la abuela pretende instilar una cierta moralidad en la nieta. Aunque este personaje sirve como un referente moral importante para la protagonista, llega un punto en su adolescencia en que Nnanga, la nieta, rechaza esta voz como parte de un cuestionamiento de las normas de la sociedad.

Últimamente nos llevábamos bastante mal. Nnanga [...] había tomado el hábito de querer meterse en todos mis asuntos y, ahora, haciendo eco a mi padre, repetía una y otra vez:
-Una hija de la iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes. (70)

Cuando la abuela toma un tono patriarcal e intenta prohibirle danzar, la protagonista rechaza los consejos. Sin embargo, la historia y la memoria cultural que la abuela cuenta a la nieta reaparecen en la imaginación de Nnanga. A través del conocimiento de la abuela, la protagonista es capaz de recuperar las historias de sus pueblos y le da esperanza para salvar la memoria de África que muere por causa de la colonización. Con estos ejemplos se ve que el personaje complejo de la abuela demuestra que la feminidad toma muchas formas, algunas opresivas, autoritarias y otras maternas, sensibles.

A un nivel simbólico la abuela que lleva el mismo nombre que la protagonista también representa otra faceta de la protagonista misma. La conexión entre nieta y abuela cruzan las fronteras de tiempo y de generaciones. Estos dos personajes en ocasiones alean en un personaje que representa el apoyo estable del matrilinaje.

La voz conservadora y autoritaria está contrastada por la figura de la madre biológica. Una mujer hondamente religiosa se refugia en la religión en momentos difíciles y ve premoniciones apocalípticas. La madre toma las premoniciones del pueblo como la llegada del Apocalipsis. “A madre en el pueblo la conocen siempre por su llanto y sus oraciones. Mientras se esparce su cantar lúgubre por la estancia, va avanzando el día sin que nadie lo advierta, entre un poco de sol y un poquito de sombra” (21). El personaje de la madre da una diversidad a las figuras femeninas del texto ya que ella representa una mujer que está derrotada por los sistemas coloniales y patriarcales.

El temor de la madre biológica se ve en oposición a la figura de la madre adoptiva, la suegra de Nnanga. La suegra es el símbolo de apoyo femenino. Aunque ella es madre biológica de Ekomo, Nnanga y su suegra tienen una conexión fuerte: “Es verdad que madre estaba a mi lado. Pero Ekomo era su hijo y aunque en un principio se mostrase de acuerdo conmigo, jamás querría que hiciese algo que dañase realmente a mi marido” (27). La cita implica que entre Nnanga y su suegra hay una relación de apoyo femenino. Aunque biológicamente la suegra está más conectada a Ekomo y mantiene apariencia de apoyo por su hijo, por su posición social y su experiencia femenina compartida entre ellas la suegra siente una conexión mayor a Nnanga que se manifiesta en una protección de la hija no biológica frente a su hijo biológico. Las representaciones de la comunidad femenina que rodea a la protagonista sirven para demostrar la diversidad de las feminidades en existencia. En la vida de la protagonista su relación con otras mujeres del pueblo es bastante compleja; hay mujeres que le apoyan; hay otras que son cómplices del status quo y muchas de ellas encarnan unos posicionamientos matizados y contradictorios que a la vez interrogan y mantienen el patriarcado al mismo tiempo.

3.5. Las negociaciones de los binarismos de la raza

Como los apartados anteriores han demostrado, Nsue Angüe, en varias ocasiones en su texto hace que los protagonistas sobrepasen los límites de sus papeles de género sexual. Por lo tanto, esta obra post-colonial también trata de una convergencia de culturas, razas y religiones que ponen en duda los

paradigmas europeos y africanos. Dando un panorama de la realidad africana colonial, Nsué Angüe demuestra cómo se desarrollan los dualismos coloniales a un nivel personal e institucional. Al presentar los antagonismos de la colonización, la autora presenta una negociación de estos sistemas y empieza a romper las fronteras entre lo africano y lo europeo.

El personaje de Nfumbaha negocia la cuestión del dualismo racial de blanco y negro que trajo el colonialismo. Nfumbaha regresa a su pueblo después de un largo hiato en Europa y vive con la imposibilidad de ya no ser negro ni blanco:

Nfumbaha, el africano de hoy, Hombre de la Manama, tras esta 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. Media 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 puesta y seguro de haber cumplido su misión. (85)

Por primera vez se ve que al entrar en el paradigma europeo moderno, Nfumbaha ha perdido su identidad. En Europa no se puede asimilar por ser negro y en África no se puede reintegrar por ser medio blanco. El ejemplo de Nfumbaha demuestra

que los paradigmas de la modernidad crean una división exclusiva entre blanco y negro que obliga al personaje a exiliarse dentro de un espacio metafórico de la “locura”. Por lo tanto, él es el “ser sin continente” y no un hombre bi-continental. Él vive en una paradoja del dualismo: ni europeo, ni africano. Este dualismo es la muerte simbólica del ser humano que está atrapado entre dos identidades exclusivas basadas en la oposición de uno al otro. La locura de Nfumbaha viene de esta imposibilidad de vivir una identidad paradójica. Mientras que Nnanga y Ekomo podrían negociar el mundo Occidental y el mundo africano en los espacios liminales, un dualismo mutuamente exclusivo intenta dividir lo blanco del negro. Como Nfumbaha ya no es africano y nunca podrá ser europeo, no le queda otra opción que existir en la locura de la nada. En un mundo establecido de los binarismos y los modelos dualísticos, las identidades dualísticas de blanco y negro nunca se pueden coexistir, así que el destino de Nfumbaha es la muerte.

La religión cristiana, un arma colonial importante, igualmente divide la sociedad. El catolicismo choca con la cultura ecuatoguineana cuando se trata de cuestiones de bautismo y poligamia. Un acontecimiento de la novela es un foro público sobre la decisión de un hombre de pueblo a bautizarse cristiano que significará dejar al lado tres de sus cuartos mujeres. Los pensamientos internos de Nnanga revelan las complicadas causas de este problema.

Yo maldije en mi interior a todos los hombres y especialmente aquel hombre de Dios que se proponía sin ningún remordimiento de conciencia incordiar en una familia pacífica y feliz. Maldije a aquel hombre blanco porque hacia desgraciada a una familia y hacia desgraciados a unos niños, exponiéndolos a quedar sin madre. (93)

El hecho de que tres de las cuatro mujeres perderían su estabilidad familiar y económica por causa del marido que quería bautizarse para salvar el alma, es una noción impensable para Nnanga. Nnanga critica el colonialismo y el patriarcado occidental que han destruido el orden y las normas autóctonas y han impuesto un orden nuevo y contrario. En esta ocasión se da un ejemplo de la ideología occidental y el paradigma del dualismo que hace desterrar a las mujeres de su sociedad. La crítica de la protagonista pone en cuestión e ilumina la problemática del colonialismo en juego con el cristianismo y el patriarcado que destruye los paradigmas existentes e impone un dualismo exclusivo que no deja una negociación del mundo occidental con lo africano.

A través de varios ejemplos se han visto que el texto de Nsue Angie está lleno de una riqueza temática y teórica que hace repensar los paradigmas y los binarismos establecidos por el África colonial. Esta obra sobrepasa y rompe los límites estilísticos, lingüísticos y temáticos para demostrar un panorama de la condición post-colonial de Guinea Ecuatorial, con toda su heterogeneidad y complejidad.

CAPÍTULO 4

REPENSAR *EKOMO*: UN DESAFIO A LA HISPANIDAD

Como se ha visto en el capítulo anterior, la obra de Nsue Angie rompe con fronteras de la raza, de género y de cultura. Por lo tanto, es importante pensar cómo esta obra también rompe fronteras nacionales y étnicas, para luego considerar cómo el texto mismo, desafía fronteras culturales, geográficas y políticas entre naciones y continentes.

Un asunto clave de los países africanos post-independistas es el concepto de fronteras políticas y la formación de una nación. El texto de Nsue Angie trata de estos temas durante el largo viaje de Nnanga y Ekomo. Su búsqueda para hallar una cura a la infección de Ekomo les hace cruzar fronteras y les hace enfrentarse a otras etnias y otras identidades. Lo significativo de la obra es que estos enfrentamientos no ocurren de manera antagonista, sino que ayudan a repensar las creencias modernas sobre la identidad étnica y nacional. Este capítulo va a probar que las interrogaciones de la identidad que presenta Nsue Angie al lector son en realidad un modelo implícito para una negociación de la identidad que rompe con las normas modernas de cómo entendemos cuestiones de identidad étnica y nacional. Mientras consideramos las complejidades de la identidad en

Guinea Ecuatorial es aún más importante pensar en la identidad ecuatoguineana desde un punto de vista global, viendo cómo la obra de Nsué Angüe ayuda a repensar la relación hispano-guineana y los efectos de la colonización africana en España.

4.1. Las identidades étnicas y nacionales en *Ekomo*

Las representaciones de las fronteras y las identidades étnicas y nacionales que ocurren durante la peregrinación de Ekomo y Nnanga para encontrar una cura, es un asunto significativo y complejo. La enfermedad y la degeneración gradual de Ekomo son simbólicas de la muerte progresiva del continente de África por las fuerzas de la colonización. Como forma de resistencia y mecanismo de supervivencia los protagonistas comparten información sobre el origen de los pueblos africanos, y así mantienen su propio mito de creación. Este mito es una historia linear que cuenta la genealogía africana con muchos paralelos a la historia del cristianismo. Esta historia es un intento por parte de Ekomo para comenzar a crear una identidad nacional que por un lado, refuerza una identidad africana única y por otro lado, sigue un discurso linear nacional europeo. Esta técnica paradójica sirve para establecer una nación unida e independiente del poder europeo, que puede enfrentarse discursivamente a la fuerza inmensa del colonialismo.

-Cuentan que, después de que Afrikara, hombre bello, se casara con infinidad de mujeres, una vez que se estableció por sí solo, a las muertes de su padre, engendró muchos hijos. Después cayó un castigo sobre ellos. Así viendo esta desgracia, les ordeno en sus diversas lenguas formar grupos. Todos fueron formados según se entendían. Se formaron siete grupos según los siete idiomas que

hablaban. Entonces, Afrikara, cogiendo su bastón, lo elevo al cielo preguntando a cada grupo cual era su lenguaje. Y los siete hijos de Nguee se encendían entre ellos. Y los demás vieron que eran siete hermanos de la misma madre y los odiaron por que podían entenderse sin dificultad. (166)

Este mito de la creación demuestra una conciencia de unidad africana e intenta determinar el origen de la diversidad étnica y lingüística de los pueblos africanos, un mito paradójicamente inspirado en el mito de la creación se inspira en un mito de creación cristiana linear y patriarcal. Al intentar unificar y crear una historia común, ahora bien, en los diálogos de los protagonistas surge una conciencia que la realidad africana es más compleja que una narrativa ordenada y linear de creación. En la cita siguiente de Ekomu se observa que la evolución lingüística y étnica es un proceso que no sigue una trayectoria sencilla:

Nuestras lenguas no son tan diferentes como piensan. No debes confundir a los bilobolobos con nosotros. Ellos llegaron bastante después y se mezclaron después con nosotros y también nuestros padres, al ser nómadas, llegaban y se confundían con los habitantes que encontraban en el lugar y, acostumbrados como estaban a viajar, no sentían ningún inconveniente en adoptar algunas de sus costumbres. Se casaban con las mujeres que encontraban y al cabo del tiempo el acento iba cambiando poco a poco según el lugar donde se establecían. Algunos llegaron a adaptarse tanto a ellos que esto les indujeron a hacer la guerra contra sus propios hermanos, habitantes de otras zonas. (161)

Esta cita demuestra cómo los protagonistas intentan entender los matices de la identidad étnica en África. La etnia es un tema complejo cuyo origen no se puede fácilmente determinar ni tampoco tiene una identidad fija sino que se desarrolla y cambia según las diferentes interacciones.

Las historias de Ekomo y el mito de la creación se contraponen a las experiencias de Nnanga en su viaje a tierras lejanas. Conocer la gente y hablar con ellos es una revelación para Nnanga. Ella toma conciencia de que las fronteras políticas o étnicas son artificiales. A través de las similitudes lingüísticas Nnanga revela la complejidad de las identidades étnicas. En su viaje Nnanga observa diferencias religiosas y sobretodo lingüísticas; sin embargo lo que es llamativo para ella son las similitudes. “No se veía ninguna diferencia. De no ser porque estaba segura que habíamos cruzado la frontera, hubiera creído que nos encontrábamos en nuestro país” (163). Las observaciones de Nnanga privilegian las similitudes y las conexiones culturales que están divididas por fronteras no naturales e impuestas por la colonización. Además de notar una semejanza cultural, Nnanga descubre que sus tribus eran más cercanas de lo que creían. “Me preguntó de qué tribu éramos y resultó que era mi hermana, porque era de la misma tribu que la mía” (164). Como consecuencia de esta experiencia Nnanga interroga todas las identidades africanas e intenta entender que a pesar de que han cruzado fronteras se encuentra con una tribu cercana a la suya. Esta búsqueda y esta interrogación de Nnanga no intentan hallar una verdad o una historia que explique estas peculiaridades sino que a través de su búsqueda y preguntas, Nnanga ilumina el complejo sistema de cómo se negocian las identidades. Mientras que en esta ocasión Nnanga se encuentra con “hermanos”, hay también ocasiones en que la conciencia de una identidad surge de manera antagonista.

Hay muchos personajes extranjeros de etnias diferentes con lo cuales Ekomo y Nnanga pueden conversar y con los que pueden entenderse. Sin embargo cuando los protagonistas se enfrentan con una barrera lingüística, su identidad nacional surge. Por esta razón, Nsué solamente utiliza la identidad guineana una vez, cuando Nnanga cruza la frontera entre su país africano hispanohablante y un país cuya la lengua colonizadora es francesa.

No entiendo ese lenguaje, hermano. Hable nuestro idioma que aunque con dificultad yo puedo entenderte. –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... Después de seguirle durante un buen trecho, nos hicieron entrar en un sitio estrecho donde nos preguntaron muchas cosas, insistiendo siempre que deberíamos llevar papeles que nos permitían cruzar la frontera. Entones, Ekomo, impacientemente, contestó del siguiente modo:
 -En nuestro país, nadie nos da esas cosas. Nadie se preocupa allí de saber si hemos de salir o entrar, si tenemos papeles o no. Es más, podría asegurar que nadie los tiene y si alguno se le ocurriese dado el tiempo de revoluciones en el que corremos, estoy seguro que a éste se le metería en la cárcel por tener ideas políticas. *Somos guineanos.* (153)

El enfrentamiento con las identidades afro-francófonas señala tanto un conflicto lingüístico como un choque con los sistemas coloniales. La demanda de la documentación representa la infraestructura colonial que crea las fronteras políticas y lingüísticas absurdas y artificiales y también les obliga a encuadrarse con una identidad nacional ambigua de “guineanos.” En esta ocasión el encuentro de identidades resulta antagonista por el hecho de que las fronteras nacionales se imponen para realzar la diferencia.

4.2. Las teorías de la identidad cultural y el desarrollo de una identidad nacional (Guinea/España)

El texto de Nsúé Angüé, al observar la conciencia de Nnanga, demuestra implícitamente cómo surge la identidad cultural. Este tema está muy estudiado por los teóricos post-coloniales. Por ejemplo, en *Ekomo*, Nsúé Angüé presenta la etnia de los pueblos africanos como una identidad inestable y dinámica que está constantemente creándose.

El teórico post-colonial Stuart Hall ha estudiado los mismos fenómenos que Nnanga experimenta y propone un concepto de la identidad que complementa las observaciones de la protagonista: “Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of identity as a 'production' which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation” (392). Así la identidad de la protagonista surge, cambia y se crea debido a las fuerzas externas que se ponen en contacto con su identidad percibida en el momento. Al igual que la identidad personal y cultural que está en un proceso de negociación, según Bhabha la identidad nacional tampoco se basa en características innatas:

Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the mind's eye. Such an image of the nation - or narration - might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west. (1)

En su obra *Nation and Narration* Bhabha intenta explicar cómo surgen las identidades nacionales. Según Bhabha estas identidades no vienen de hechos históricos sino que son creadas y son escritas a través de narrativas. Como la

narrativa oral creada por memorias de las historias del continente africano, Ekomo y Nnanga intentan resucitar su narrativa nacional, la cual ha corrido el riesgo de ser erradicada por la colonización europea. Similarmente, al enfrentarse con las fronteras nacionales, coloniales y antagonistas creadas por estas narrativas nacionales, los protagonistas también adoptan un adjetivo jamás utilizado “somos guineanos.” Como explica Bhabha, las identidades nacionales jamás surgen en aislamiento sino como consecuencia de interacciones y antagonismos.

Estos ejemplos del texto requieren el planteamiento de preguntas sobre las identidades étnicas y nacionales en un contexto más amplio e históricamente relevante a Guinea Ecuatorial. Si según el texto de Nsué Angüe la identidad se entiende por sus interacciones, entonces hay que verlo con un contexto global e interconectado. Superficialmente se observa en el texto que la identidad afro-hispana, al ser una historia de África colonial contada en castellano, es un tema importante pero complejo. El texto de Nsué Angüe facilita ver cómo surge la identidad afro-hispana y cuales son las implicaciones de ésta.

La identidad afro-hispana, como concepto, surgió en el discurso colonial español durante los años 1960 con la dictadura franquista. En los fines de la década de 1960, el dictador español Francisco Franco se enfrentó con la presión internacional para dejar la colonia de Guinea Española, abandono que rechazaba continuamente por la creencia de una esencia africana en España:

Uno de los ejes centrales del discurso africanista franquista era la creencia en la existencia de una identidad ibero-africana. Para justificar el colonialismo español, se argumentaba que había una esencia africana en la cultura española y que, por tanto, los asuntos

africanos, en España, no podían ser considerados extranjeros.
(Nerín 14)

Para calmar las presiones extranjeras y para mantener la colonia, Franco insistió en que la presencia española en Guinea no era una relación de colonización sino una relación de amistad (Lewis 2). Con la declaración de que España tenía una esencia africana, Franco quería acercar culturalmente a los guineanos y minimizar las apariencias de jerarquías coloniales. Sin embargo, Franco se derrumbó ante la presión internacional y en el año 1968 Guinea Ecuatorial consiguió su independencia.

Como era previsible, las relaciones afro-hispanas no acabaron con la ruptura de la dominación política. Inmediatamente con la independencia de Guinea Ecuatorial vino la dictadura africana de Macías Nguema. Macías instaló un gobierno opresivo y como consecuencia muchos guineanos de la clase intelectual se exiliaron en España.¹³ Los guineanos exiliados se instalaron en España y permanecieron allí hasta nuestro presente, aumentando su número debido a la continua migración de otros guineanos a la península. Precisamente por esta razón la cuestión de la identidad afro-hispana es un asunto muy actual en España. La larga historia de la inmigración y presencia ecuatoguineana en España junto con la declaración franquista de una Africanidad innata de la sociedad española señalan una conciencia de la cercanía cultural y política a África.

¹³ Es importante tener en cuenta que España fue el primer país para recibir los ecuatoguineanos exiliados y en el auge un tercio de la población ecuatoguineana se huyó. Sin embargo, Gabón, país francófono recibió 60,000 emigrantes ecuatoguineanos, lo cual demuestra las complejidades de la diáspora ecuatoguineana. Para más información consultar las obra de Igor Cusack, Juan-Tomás Ávila Laurel y Víctor Morales Lezcano.

Además, con los modelos que propone Nsúé Angüe de ver la identidad como dinámica y conectada ayudan a plantear preguntas sobre los discursos de la identidad nacional española que por un lado, declara su africanidad y por otro lado, la niega. Si el discurso nacional español en un momento proclama su naturaleza y carácter africano y recibe numerosos inmigrantes y exiliados de África, ¿por qué se define el discurso nacional en España, como una nación homogénea, blanca y cristiana tanto en la época franquista como hoy en día?¹⁴

El artículo “Africanity of Spain: Identity and Problematization” del historiador Antumi Toasije es una obra clave para entender la influencia de la presencia africana en la Península. Toasije explica que la presencia africana en la Península Ibérica comenzó en el siglo VIII.

The Moor reality was critical in Spanish history for seven centuries. It remains a key piece in the understanding of the Black influence in the Iberian Peninsula (Van Sertima, 1991). We must conclude that until the defeat of Grenada in 1492, the western end of the European subcontinent had been the core of European and African struggles, and this has created an ethnically mixed population. (349)

Toasije demuestra que las presencias africanas en la Península fueron importantes y contemporáneas al movimiento de la latinización de este espacio, es decir, que la identidad africana nunca ha sido ajena a la península ibérica y además, que España ha sido y es un espacio geográfico donde han venido ocurriendo importantes luchas y negociaciones de europeanización y de africanización.

¹⁴ Para un estudio del discurso nacional en relación a las cuestiones de raza y etnia desde la época franquista véase el libro de Jo Labanyi.

La fecha clave de 1492, con el final de la reconquista y la expulsión de los judíos, no erradicó la presencia africana en la Península. El artículo de Toasije prueba que a lo largo de la historia siempre ha habido una población de afro-descendientes diversas en España:

We start with the fact that Black Africans have always lived in Spain, and this existence has contributed to a remarkable element in the Spanish culture. We see these evidences with academics and writers such as Juan Latino (Masó, 1973) or Chicaba from the Guinean area, painters such as Juan de Pareja from the 17th century or with the African-Cuban legacies in various fields during the 18th, 19th, and 20th centuries. (350)

Hasta este punto se ha visto que, en primer lugar, España en la época franquista ha sido definido como una cultura inherentemente africana; en segundo lugar, Toasije ha demostrado que la presencia de las afro-descendientes ha sido constante en la Península ¿cómo puede existir al mismo tiempo una negación de la presencia de una identidad africana en la Península? Las otras formas de plantear la misma pregunta son: ¿Por qué hay una frontera cultural y geográfica semi-permeable que deja la influencia europea infiltrar y, aún, definir África, pero la influencia africana está contenida estrictamente dentro del continente africano (como la novela de Nsúé Angüe)? Es decir, si supuestamente la experiencia africana está definida por la “Diáspora” que adquiere una forma de triángulo que conecta Europa, las Américas y África por el comercio y la esclavitud ¿por qué y cómo puede Europa mantenerse como un continente de muchas naciones cuyos discursos se basan en una identidad no afectada, blanca y cristiana?

Toasije propone una posible respuesta a estas preguntas:

But it is not only the past African achievements in Spain that have no recognition, even the most recent contributions of the Equatorial-Guinean gift to Spain in scientific research, politics, literature, and many other aspects of modern Spain have not been recognized. The reason for this is that Spain wishes to conceal its colonial and enslaving past in Africa. (350)

Como demuestra la cita, el hecho que la presencia de los ecuatoguineanos y sus contribuciones a la cultura española queda invisible tiene que ver con un deseo de ocultar la historia colonial, sin embargo las razones por la negación de la africanidad contemporánea van más allá que una necesidad de olvidar la historia de la esclavitud. La realidad de la presencia afro-hispana y la ausencia en las representaciones en el discurso nacional señala los procesos de europeización. Según Toasije, este proceso está conectado intrínsecamente al proceso de la negación de la africanidad: la de-africanización. Las razones por este doble proceso son complejas, pero Toasije ilumina la clave para entender España como un país que se encuentra entre dos fuerzas en competencia.

This relationship added to the economic, religious, and social reality of the country, created in Europe the common phrase, said as an insult, "Africa begins in the Pyrenees." Alas, much of this has come to an end, new times have arrived with the entrance of Spain in the European Common Market and then the European Union and monetary system in 2002. Spain has erupted into an "advanced" capitalist country with all of the attributes of the older "advanced" countries, with a growing economy and a more racialist outlook. (350)

Como indica la cita, España está en una posición de negociación de su identidad nacional en conexión a su auto-percepción y en conexión con Europa. Por un lado, históricamente y culturalmente está ligada a África, por otro, la actualidad

política de pertenecer a la Unión Europea le da a España una posición de un país avanzado y moderno.

Las luchas y las negociaciones consecuentes por la ansiedad cultural vienen, como señala Toasije, de una posición marginal de España como nación europea. Este tema está elaborado en “Spanish Orientalism: Uses of the Past in Spain's Colonization in Africa” de Ignacio Tofiño-Quesada. Tofiño-Quesada plantea que España como un país post-colonial está atrapado entre dos identidades esquizofrénicas de tradición y de modernidad.

El marco teórico de Tofiño-Quesada viene de *Orientalism* de Edward Said en cuanto texto útil que aboga porque se incluyan obras no-canónicas junto a las ya canónicas y popularmente conocidas. Ahora bien, Tofiño-Quesada critica a Said por ser reduccionista con respecto a la representación de Europa como un continente con una identidad homogénea:

This approach, focused on opening the canon to non-European literary works, parallel to the struggle for recognition of women's or gay and lesbian writing, eventually engendered a critique of the white, male, Western approach to non-Western cultures and literary traditions, which was largely a matter of dominating and colonizing them ...As useful and seminal as it has been, Said's notion of Orientalism is limited insofar as it focuses only on the relationship between Self and Other (the former being European metropolitan centers and their cultural productions, the latter being Asian or African territories and their cultural productions) and does not take into account the complexities of European state formation nor attempt to explain the images of themselves that European countries projected on their colonies. Said draws a picture of Western countries that is culturally homogeneous and is not always a fair description of the tensions existing in the metropolises. In a sense, he establishes a sort of “orientalism in reverse,” where colonists’ cultures are described in terms of essence and immutability. Because he starts his analysis in

modernity, moreover, he cannot account for phenomena that have their origin in remoter times, as I try to demonstrate in the case of Spain. (142)

Aunque llamar la falta de sensibilidades ante la heterogeneidad europea un tipo de orientalismo inverso es una acusación demasiado grave, sin embargo las teorías de Said no dejan un espacio para estudiar el caso particular de España. Para estudiar la posición particular española, Tofiño-Quesada propone observar la situación tanto desde un punto de vista externo como con una mirada interna y así tener una visión realmente global e histórica:

In order to begin to articulate this external perspective, I want to develop the concept of "Spanish Peninsula," which, drawing on and revising Said's work, describes Spain from the outside as it was seen and perceived by non-Spaniards. This perspective is necessarily double: it includes both European accounts of Spain *as* the Orient and the literature of those from Spain's short-lived African colony in Equatorial Guinea. (143)

Esta visión doble pone a España en un estado de contradicción. Por un lado, es el país que sirve como un espacio del Oriente dentro de Europa. Para naciones como Inglaterra y Francia, que ocupan una identidad moderna, desarrollada, occidental, España sirve como un 'otro' que quiere alcanzar la misma modernidad. Por otro lado, España sirve como un símbolo de modernidad y civilización para sus antiguas colonias—dando lugar a que discursivamente la dictadura se aprovechara de este lado de la identidad española:

Nerín describes five particular features of Spanish colonial discourse, features that construed a justificatory discourse employed to legitimize African expansion and to distance Spanish from British or French colonialism (labeled "coloniaje," as opposed to good old Spanish "civilización"), especially during Franco's dictatorship: "total absence of racist attitudes; innate

African vocation of Spaniards; missionary tendency of the Spanish nation; lack of economic exploitation of the colonial territories, and presence of mestization." For me, the most interesting are the second and the third of Nerín's characteristics, because they are the two sides of a historical coin that has its origin in the Muslim presence from 711 to 1492. They are the recognition that Spain wanted both to exploit its Islamic past (in the image of an innate African vocation) and to efface it (in the image of the Christian nation and its missionary ambitions). (143)

Paralelamente, en ciertas ocasiones el discurso nacional tiene que evocar una identidad innata africana para ganar una posición de autoridad cultural en la colonia, en otras ocasiones, para acercarse a una identidad moderna, pura y europea, el discurso nacional tiene que negar su esencia africana o de-africanizarse para llegar a europeizarse. Este juego complejo de negociar dos fronteras culturales es lo que Tofiño-Quesada llama la esquizofrenia española:

Spain suffered from a kind of schizophrenic identity in which it was both "self and other," both Christian and Moorish/Islamic, and it transmitted this duality to its colony, which became simultaneously traditionally African and Christian Spanish. The paradox that informed the action of its colonizer (using the past and denying it at the same time) has informed the identity of the country. (144)

La esquizofrenia viene del hecho de que España se encuentra intentando negociar una identidad que se ubica entre clasificaciones aceptadas por el dualismo moderno ya que el pensamiento moderno es insuficiente para describir los procesos de la negociación de identidades. Así es más útil ver la Península como un espacio liminal donde las identidades antagonistas se están desafiando y entender España como el lugar donde las identidades construidas de Europa y África convergen y negocian sus fronteras. Como consecuencia, utilizando el

concepto de espacios liminales, se ilumina que la identidad moderna de Europa y la identidad tradicional y primitiva de África no son características endógenas sino que se forman en un proceso que contrapone la modernidad a la tradición, haciendo que estos conceptos artificiales que se negocian constantemente. Sin embargo, como Tofiño-Quesada demuestra, en el caso de España, como país liminal, el dualismo entre moderno y tradicional es también reduccionista, y por esta razón la identidad española sufre de una doble identidad. Como consecuencia, según Tofiño -Quesada, la identidad ecuatoguineana fue heredera de una esquizofrenia:

The Spanish legacy (language, legal and educational system, cultural production) and a fervent Catholicism are elements that form Equatorial Guinea's identity. These two elements, and their relationship with an African past that surfaces every now and then, go hand in hand and show up in very interesting ways in Equatorial Guinea's literature in Spanish... While an independent country, Equatorial Guinea, like many of its neighbors, has inherited its borders, its language, its religion, and some of its customs from the colonizer's presence in its territory. Indeed, it deploys this very heritage to create a differentiated identity: the Spanish paradox of appropriation/negation of the Other to define the Self was transplanted to the colony and lives on in the mentality of the African writers who use Spanish as their means of expression. (146)

Aunque Tofiño-Quesada intenta hacer conexiones entre la identidad española y ecuatoguineana, esta observación es bastante simplista y problemática. En primer lugar, el lenguaje con el que el autor explica el traspaso de esta mentalidad se expresa con un vocabulario colonial. La referencia a 'heredar' esta mentalidad implica una jerarquía, en la cual España es el patriarca que dicta y Guinea Ecuatorial queda con una mentalidad infantilizada que pasivamente recibe por su

genealogía. Aparte del lenguaje colonial, esta afirmación se presenta simple porque no reconoce que la identidad hispana es una de las muchas identidades africanas que se negocia dentro del espacio de Guinea Ecuatorial. La identidad étnica bubi entiende el afro-hispanidad de manera diferente que la identidad fang.¹⁵

Aunque el estudio de Tofiño-Quesada explica muy bien el clima de los discursos de la raza y la etnia en España, su trabajo parece al mismo tiempo simplista porque no da importancia suficiente a las posibilidades de influencias que podría tener las culturas ecuatoguineanas en la cultura española. Por esta razón es necesario retomar las palabras de Toasije que critica que “even the most recent contributions of the Equatorial-Guinean gift to Spain in scientific research, politics, literature, and many other aspects of modern Spain have not been recognized” (350). De este modo, se puede comenzar a repensar el rol de *Ekomo* como una obra tanto “afro” como “hispana.”

4.3. *Ekomo* como una obra afro-hispana

Si se acepta la noción de que la obra de Nsúé Angüe es un texto afro-hispano y que la identidad ecuatoguineana es afro-hispana, ¿cómo se entiende la tendencia de críticos de ubicar el libro y la identidad afro-hispana dentro de los confines del continente africano? ¿Por qué se puede declarar públicamente que un español tiene una naturaleza africana pero los afro-descendientes en España,

¹⁵ Por último Tofiño-Quesada, como los otros críticos y teóricos han confinado tanto el texto de Nsúé Angüe como la identidad ecuatoguineana al espacio geográfico de Guinea Ecuatorial, esta tendencia limita las identidades afro-hispanas dentro del continente de África.

como Nsúé Angüé cuya nacionalidad es española, son siempre identificados y ligados a la nación africana de donde descienden?

Estas preguntas intentan interrogar el hecho de que mientras la identidad afro-hispana reconoce la hibridez cultural, no llega a romper las fronteras entre África y Europa. Según Tofiño-Quesada, al igual que otros críticos que han definido la literatura ecuatoguineana, es necesario ubicar la producción literaria de ecuatoguineanos como la de Nsúé Angüé dentro del continente africano. La teoría de ‘connected histories’ facilita poner en duda estas tendencias. En primer lugar con Lola Aponte-Ramos se ve una conciencia de las conexiones históricas entre África y Europa: “*Ekomo* de Nsúé Angüé, tanto como narrativa africana en un medio occidental o, como texto femenino de recuperación escrito por una exiliada guineana en España, se sitúa en espacios de porosidades” (102). Aunque Aponte-Ramos es consciente de la porosidad de las fronteras, el flujo queda marcado de manera unidireccional. Al hablar de identidades afro-hispanas, el lado europeo de esta identidad híbrida permanece impenetrable mientras que el lado africano está abierto a todas las influencias.

La obra de Nsúé Angüé es un desafío a esta porosidad unidireccional que mantiene el privilegio colonial de Europa. En primer lugar, tomando la obra *Ekomo* como un ejemplo, la cuestión de la publicación del texto sugiere que una obra escrita en castellano y publicada en Madrid es obra española que mantiene una relación con Guinea Ecuatorial sólo por los aspectos temáticos, pero que por los demás aspectos, es española. Aunque este ejemplo es bastante simplista, llega

a interrogar las presunciones del público que suele ubicar este libro en Guinea Ecuatorial aunque no tenga relación clara con el país.

Además si se responsabiliza a Franco de su discurso de la africanidad innata en España se tendrá que mantener que estas afirmaciones son verdades tanto en África como en Europa. La Península, según Toasije, sirve como un espacio para negociar las fronteras afro-europeas. El texto de Nsué Angüe es una voz negociadora en este debate. Aunque su libro desde punto de vista temático trata de una historia tradicional ecuatoguineana, las interrogaciones sobre las identidades étnicas y nacionales son una herramienta que ayuda a interrogar las normas de la cultura hispana. Aparte de tener un enfoque temático ecuatoguineano, la novela demuestra una conciencia del proceso de la hibridización, con lo cual argumentaré que definir este texto en términos de la nacionalidad es insuficiente. Como señaló Bhambra: “By allowing ourselves to rethink boundaries, both spatial and temporal, we can then ‘redraw maps that emerge from the problematics we wish to study rather than invent problematics to fit our pre-existent cartographies” (33). Esta obra que presenta una teoría implícita de la hibridez complementa la aserción de Bhambra y le exige al lector reconsiderar las relaciones afro-hispanas e hispano-guineanas. De manera implícita la novela rescata las “connected histories” hispano-guineanas y demuestra que en la historia española, la identidad africana no es ajena a la Península Ibérica, así que la historia de Ekomo cuenta la historia común de Guinea Ecuatorial y España, países conectados por historias comunes. La historia

presentada en la novela de Nsúé Angüe, no es exclusivamente guineana como han sugerido algunos críticos, porque la historia afro-hispana es tanto afro como hispana. Es decir, la herencia africana de los ecuatoguineanos exiliados en España, convierte la Península en un espacio afro-hispano. Por lo tanto, como la historia española y africana por siglos se han negociado, se puede decir que *Ekomo* de Nsúé Angüe pertenece al canon español porque trata tanto de la historia española como la historia africana. Como consecuencia de esta observación, hay implicaciones muy importantes de esta novela. Dándose cuenta de que la historia africana está profundamente relacionada a la actualidad de los discursos nacionales españoles, es posible empezar a interrogar cómo y por qué se entiende la identidad española como blanca y cristiana y, al mismo tiempo, empezar a destruir esta frontera simbólica, discursiva, económica y política que mantiene la frontera para la Península cerrada para proteger este discurso de pureza y blancura.

CONCLUSIÓN

El país de Guinea Ecuatorial es la única antigua colonia española del África sub-sahariana. Durante la época colonial los ecuatoguineanos, una nación heterogénea en lengua, cultura y etnia, sufrió simultáneamente debajo del dominio colonial y dictatorial de Primo de Ribera y Franco. Después de la independencia en 1968, la nación nuevamente formada, inició la época post-colonial con la dictadura de Macias Nguema y el régimen subsiguiente de Teodoro Obiang Nguema Mbasogo. Como consecuencia un gran porcentaje de la población se exilió o emigraron a lo largo de cuatro olas de migración. Maria Nsúé Angüe y su familia pertenecen a la primera ola de emigrantes que se fueron a España por razones políticas o educativas. Nsúé Angüe publicó su primera novela *Ekomo* desde España en 1985. Su novela fue nombrada la primera novela femenina post-independista ecuatoguineana. Como la obra de Nsúé Angüe, la literatura de ecuatoguineana es poco conocida salvo por algunas comunidades académicas, sin embargo, lentamente atrae más atención crítica.

De los críticos que ya conocen la obra de Nsúé Angüe hay tres corrientes populares de clasificación y percepción de la novela. Por un lado, hay críticos coloniales que ven la obra como un rescate de la tradición africana en la lengua castellana, para preservarla y para enriquecerla a través de una lengua europea. En

segundo lugar, los críticos nacionalistas ecuatoguineanos han representado la novela como un prototipo de la literatura nacional e intentan utilizar la literatura para construir una identidad ecuatoguineana desde el exilio para contradecir los discursos de la dictadura. Por último, se ve una perspectiva post-colonialista que considera la novela como negociadora del colonialismo y del patriarcado.

Para hacer una relectura de la novela es necesario definir el marco teórico. El marco teórico mas utilizado para la literatura africana es la teoría post-colonial. La teoría post-colonial pone en negociación las teorías precedentes, como el marxismo y el humanismo, con acercamientos más novedosos. El marxismo aporta una conciencia material que se enfoque la explotación colonial, sin embargo la teoría marxista tiene limitaciones en el sentido de que no es suficientemente sensible para reconocer factores como la identidad étnica y racial. Por esta razón esta teoría universalista queda vista como euro-céntrica.

Estudiar el humanismo y específicamente la teoría cartesiana es útil para ver uno de los orígenes de un pensamiento que la teoría post-colonial ha intentado criticar. La teoría cartesiana ha creado un dualismo entre el 'yo', conocido y propio, y el 'otro', desconocido y ajeno. Esta división, implícitamente articulada en "Pienso, luego existo", es responsable del antagonismo entre la identidad europea y africana. Si la identidad europea es familiar, la identidad africana es lo opuesto, lo extranjero y lo ajeno.

La teoría post-colonial, iniciada por el trabajo pionero *Orientalism* de Edward Said, ha intentado demostrar que las asunciones del humanismo y el

pensamiento cartesiano se basa en el poder de representar y conocer. Se dice que para saber las identidades atribuidas al occidente y al oriente es necesario estudiar la red de poderes que construyen estas imágenes.

Después de Said han existido muchos teóricos que han tratado de la cuestión de la post-colonialidad. El post-colonialismo se entiende como una teoría que tiene por objetivo estudiar la condición de los espacios que han ganado su independencia del colonialismo (en este caso el prefijo 'post' se refiere a una ruptura temporal del colonialismo) o estudiar la condición post-colonial como una nueva conciencia cultural (en este caso 'post' se refiere a una mudanza del paradigma).

Un teórico que ha contribuido mucho a este campo es Ashis Nandy, que aporta una perspectiva psicoanalista para estudiar cómo el colonialismo coloniza la mente tanto de los colonizados como los colonizadores. Según Nandy, el colonialismo penetra todos los espacios y les convierte en el 'Occidente' lo cual hace que ambos sufrieran en este sistema. Esta teoría corre el peligro de ignorar la magnitud de la violencia colonial, sin embargo, sirve para tomar conciencia de que la colonización ha tenido inmensos efectos para todos.

Las obras de Homi Bhabha han ampliado el campo con nuevas ideas y nuevo vocabulario. Bhabha introdujo la 'hibridez,' un concepto que articuló la idea de que toda cultura es por naturaleza impura y mezclada. Por lo tanto, Bhabha se interesa por estudiar no tanto la identidad y su esencia como las interacciones de las identidades en sus fronteras: los espacios liminales.

Paul Gilroy en sus estudios se enfoca en examinar la diáspora africana. Él utiliza el océano atlántico para conectar el continente europeo, africano y americano para demostrar que la identidad africana conecta todos estos espacios. Así argumenta que la noción moderna de la nación excluye identidades raciales.

Gurminder Bhambra estudia todas estas teorías y demuestra que ninguna es capaz de salir de un modelo euro-céntrico. Por lo tanto ella propone el concepto de ‘connected histories’ como marco teórico para estudios sociológicos. Esta teoría es útil porque no se enfoca en la nación como una unidad, sino que intenta estudiar las conexiones que sobrepasan fronteras. Esta teoría es tremendamente útil en este estudio porque ayuda a hacer una lectura contextualizada de la obra de Nsúé Angüé.

Las teorías de Bhambra y Bhabha sirven para hacer una lectura perceptiva de la novela. La novela de Nsúé Angüé es una obra muy densa que da un panorama de manera interrogativa de la sociedad ecuatoguineana. Por lo tanto, la obra rompe con las convenciones en términos lingüísticos y estilísticos, por el hecho que mezcla la lengua española y fang con cubanismos y sobrepasa las normas literarias y crea una obra híbrida narrativo-poética. La obra igualmente transgrede en cuanto se consideran los aspectos temáticos. Además, el género sexual está representado de manera fluida, por el hecho de que las protagonistas femeninas y masculinas tienen las dos calidades. La raza está puesta en cuestión por un personaje de origen africano que vive en Europa y quiere pertenecer a ambos lugares simultáneamente, sin embargo el sistema dualista que hace el

negro antagonista a lo blanco le da una vida imposible y le obliga a ocupar el espacio liminal de la locura. Sin embargo, la novela misma de Nsue Angie critica este binarismo y a través de la escritura intenta hallar un espacio transgresor que da una alternativa al dualismo. En la última página del libro, después de la muerte de Ekomo (el personaje que también simboliza el continente africano pre-colonial), Nnanga, en un momento de pánico, no sabe si está viva o muerta. Cuando se abre los ojos dice:

¡No. No estoy muerta ni viva!
 ¿Este qué es? —me pregunta la razón— y una voz débil contesta:
 “La frontera entre la vida y la muerte”
 Abro los ojos, eso creo, y veo un sinfín de cosas, que necesitaría
 todo un libro para expresar mi verdad exacta. (194)

La última frase demuestra que la escritura y el libro sirve para Nsue Angie como un espacio de negociación. Mientras que el personaje Nfumbaha muere de la imposibilidad de reconciliarse como europeo y africano, la novela es el lugar en que la narradora puede salir del binarismo, que y es capaz de negociar una identidad fluida e híbrida. Por lo tanto, la expresión literaria es para Nsue Angie una posible alternativa.

Las representaciones de las fronteras nacionales y étnicas son complejas y matizadas. La complejidad en que presenta la autora las cuestiones de la nacionalidad ayuda a demostrar que las fronteras no son barreras nacionales sino puntos de negociación de la identidad. Cuando las protagonistas cruzan fronteras o tienen contacto con otras etnias, se ve cómo ellos reformulan y negocian sus

propias identidades. El lector se hace testigo a la negociación y la creación constante de la identidad.

Estos modelos implícitos en el texto de Nsue Angüe ayudan a hacer preguntas sobre cómo se entiende el texto mismo de Nsue Angüe. Los críticos literarios aceptan que la novela no solo sirve como objeto literario sino que también es una herramienta política. Por lo tanto, esta obra afro-hispana, escrita y publicada en España, no solo pertenece al lugar geográfico de África como insiste la mayoría de los críticos. La Península Ibérica, aunque se auto representa como una identidad europea, blanca, y cristiana, ha tenido siempre una presencia africana. Por lo tanto, una obra que trata de una historia ecuatoguineana puede también tratar de una historia española. Como consecuencia la obra de Nsue Angüe sirve como un desafío al discurso oficial español que invisibiliza e intenta pintar la identidad afro-descendiente como otra y ajena. La obra sirve como un espacio que negocia estos dos discursos.

Esta obra tiene implicaciones adicionales que este trabajo no puede tratar sin embargo, son algunas consideraciones muy actuales para la política española que, hoy en día, se enfrenta con la ansiedad cultural y racial por el aumento en la inmigración subsahariana.

Para tratar de estos temas es imprescindible tener en cuenta las complejidades de los discursos actuales de identidad nacional e inmigración:

La nación, decía Ernest Renan, implica el olvido. Pero para ello hace falta que el sentimiento de pertenencia común sea lo suficientemente fuerte y sin embargo, los inmigrantes llegan a España en un momento de profunda revisión del vínculo nacional.

Toda identidad nacional conlleva dos aspectos contradictorios: el interior y el exterior. (Goytisolo 132)

El interior y el exterior son elementos contradictorios porque una nación requiere ambos al mismo tiempo. En el caso de la identidad nacional española, la inmigración por un lado refuerza la identidad moderna como país desarrollado, sin embargo, la inmigración también interroga y crea ansiedades sobre la identidad europea y cristiana. Las implicaciones discursivas de ésta son de una negación y silencio del asunto:

Today, Spain has not even entered the phase of the recognition of its responsibility in the enslavement of millions of Black Africans, the colonialism, the postcolonialism, and the persistence of racism. Spain seeks not even to recognize its Africanity, the millenarian contributions of the Black population to its history, and what in fact is Spain's mixed African-European background. (Toasije 352)

El silencio de la historia colonial y de la actualidad post-colonial promueve la tensión y la ansiedad de las identidades. Ahora bien, a un nivel político y legal, el discurso queda muy claro y firme. España, como país miembro de la Unión Europea, siente presión por limitar la inmigración y de hecho ha desarrollado leyes que con lenguaje deshumanizador ilegalizan la inmigración:

José Maria Aznar López, Spanish president from 1996 to 2004, stamped his imprint on the ending of the African contribution in Spain by criminalizing immigration in official discourses such as the "Seville Sommet" of the 21st and the 22nd of June 2002 (Toasijé & VVAA, 2004). There were proposals for economic sanctions to countries of origin of the migrants. From the era of Felipe Gonzalez, there was a growing discourse on criminalization of the migration process, but it was with Aznar that the discourse became more belligerent, by means of the words *illegal* and *undocumented*. The words *Europe* and *Africa* became antagonistic, and there has been a serious intention to conceal the Africanity of Ceuta and Melilla and even the Canary Islands, an African territory

that today is receiving the most African migrants from the sea in what is actually an internal African migration. (Toasije 352)

Los discursos legales y políticos señalan que España como nación post-colonial demuestra un profundo racismo y una persistencia de la relación jerárquica con África. El discurso político actual de la inmigración aviva un discurso nacional que igualmente niega la humanidad:

Spain has been the depersonalization of the Black migrants in all public discourses. Spanish authorities have used new forged geographic epithets such as “sub Saharans,” accompanied by expressions such as avalanche (avalancha), flux (flujo), and so on, applicable only to objects that help to problematize Black immigration by eliminating anything regarding human rights in relation to migrations. (Toasije 352)

Teniendo en cuenta este panorama actual de la inmigración en España, sería importante considerar en estudios futuros cómo la teoría de ‘connected histories’ y el texto de Nsué Angüe llegan a negociar estos discursos y responder a preguntas tales como: ¿Cómo influye el discurso de la población ecuatoguineana (de la cual la mayoría es ciudadana española) en los discursos nacionales sobre la inmigración? ¿Podría la identidad ecuatoguineana como afro-descendiente y española desafiar los discursos sobre los inmigrantes recién llegados? ¿Cómo podría la obra de Nsué Angüe servir como un modelo de la negociación de la identidad y abrir diálogos sobre la identidad afro-descendiente española? ¿Podría la literatura afro-hispana reescribir las historias oficiales y rescatar la herencia africana de España? Según un modelo de la identidad y las historias conectadas, ¿podría el texto literario conectar las intersecciones de la identidad nacional racial

y étnica al género, a la sexualidad, a la clase económica y así interrogar la identidad nacional como discursos patriarcales y capitalistas?

OBRAS CONSULTADAS

- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Aponte-Ramos, Lola. "Los territorios de la identidad: Transgénero y Transnacionalidad en Ekomo de María Nsué Angüe." *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*. Ed M'bare N'gom. Alcalá de Henares, Spain: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2004. 101-113.
- Asante, Molefi K., and Molefi K. Asante. *Afrocentricity*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1988.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1989.
- Ávila Laurel, Juan-Tomás. *Del estado colonial al estado dictatorial. Misceláneas guineoecuatorianas*. Madrid: Editorial Tiempos Próximos, 2002.
- Bhabra, Gurminder K. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2007.
- Boehmer, Elleke. *Stories of Women: Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Cusack, Igor. "Being Away from `Home': The Equatorial Guinean Diaspora." *Journal of Contemporary African Studies* 17.1 (1999): 29-47.
- . "Hispanic and Bantu Inheritance, Trauma, Dispersal and Return: Some Contributions to a Sense of National Identity in Equatorial Guinea." *Nations and Nationalism* 5.2 (1999): 207-236.

- DeCosta-Willis, Miriam. *Daughters of the Diaspora: Afro-Hispanic Writers*. Kingston: I. Randle, 2003.
- Epps, Brad and Luís Fernández Cifuentes. *Spain beyond Spain: Modernity, Literary History and National Identity*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2005.
- Fegley, Randall. *Equatorial Guinea: an African Tragedy*. New York: Lang, 1989.
— . *Equatorial Guinea*. World bibliographical series, v. 136. Oxford, England: Clio Press, 1991.
- Flesler, Daniela. *The Return of the Moor: Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration*. Purdue Studies in Romance Literatures. West Lafayette, Ind: Purdue University Press, 2008.
- Fons, Virginia. "Historia de un viaje sin retorno: Proceso migratorio de la Población de Guinea Ecuatorial a España." Ed. Juan-Tomás Ávila Laurel *Del estado colonial al estado dictatorial. Misceláneas guineoecuatorias*. Madrid: Editorial Tiempos Próximos, 2002. 109-120.
- García-Álvite, Dosinda. *Literature and music of Equatorial Guinea: processes of negotiation of identity in exile in Spain*. Dissertation (Ph.D.). University of Michigan, 2003.
- Goytisolo, Juan, and Sami Nair. *El peaje de la vida: integración o rechazo de la emigración en España*. Madrid: Aguilar, 2001.
- Huddart, David. *Homi K. Bhabha*. London: Routledge, 2006.
- Katrak, Ketu H. *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2006.
- Labanyi, Jo. *Constructing Identity in Contemporary Spain: Theoretical Debates and Cultural Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lewis, Marvin. *An Introduction to the Literature of Equatorial Guinea: Between Colonialism and Dictatorship*. Columbia: University of Missouri Press, 2007.
- Lifshey, Adam. "Ideations of Collective Memory in Hispanophone Africa: The Case of María Nsue Angüe's *Ekomo*." *Hispanic Journal* 24.1-2 (2003 Spring-Fall 2003): 173-185.

- Limonta, María Zielina. "Ekomo: Representación del pensamiento mítico, la magia y la psicología de un pueblo 'fang'." *Afro-Hispanic Review* 19.1 (Spring 2000): 93-101.
- Lipski, John M. "The Spanish of Equatorial Guinea: Research on la Hispanidad's Best-kept Secret." *Afro-Hispanic Review* 19.1 (2000). 1-37.
- . *The Spanish of Equatorial Guinea*. Tübingen: Max Niemeyer, 1985.
- Loomba, Ania. *Colonialism-Postcolonialism. The New Critical Idiom*. London: Routledge, 1998.
- Mignolo, Walter. "DELINKING: The Rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality." *Cultural Studies* 21.2 (2007): 449-514.
- Minsongui Dieudonné, Mendogo. "Mujer y creación literaria en Guinea Ecuatorial." *Epos* 13 (1997): 209-218.
- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- "Montilla pide a los inmigrantes que respeten los valores básicos de Occidente." *El País* (23 octubre 2006): 23.
- Morales Lezcano, Víctor, Marcelino Bondjale Oko, Malika Embarek López, and Teresa Pereira Rodríguez. *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos (1975-1990)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993.
- Mosby, Dorothy E. *Place, Language, and Identity in Afro-Costa Rican Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi: Oxford, 1983.
- Nerín Abad, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro: hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843 - 1968)*. Atalaya. Barcelona: Península, 1997.
- Ndongo-Bidyogo, Donato. "Literatura de guinea ecuatorial." *Literatura y arte de guinea ecuatorial*. 2004. Asociación para la Solidaridad Democrática con Guinea Ecuatorial. 8 Oct. 2008
<<http://www.asodegue.org/litantologiadnb.htm>>.

- Ngom, Mbaré. *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*. Alcalá de Henares, Spain: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2004.
- . “The Missing Link: African Hispanism at the Dawn of the Millennium.” *Journal of Iberian and Latin American Literary and Cultural Studies* 1.1, (2001), <http://www.scc.rutgers.edu/arachne/vol_1ngom.htm>.
- . “Relato de una vida y escritura femenina: Ekomo de Maria Nsué Angue”. *The Journal of Afro-Latin American Studies and Literatures*. 3.1 (Spring 1995): 77-92.
- Ngugi wa Thiong’o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: J. Currey, 1986.
- . *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms. Studies in African literature*. London: J. Currey, 1992.
- Nsué Angue, Maria. *Ekomo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia., 1985.
- Petersen, Kirsten Holst, and Anna Rutherford. *A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women's Writing*. Mundelstrup, Denmark: Dangaroo Press, 1986.
- Pérez, F.J. “La islamofobia de altos vuelos.” *El País* (22 agosto 2006): http://www.elpais.es/articulo/espana/Islamofobia/altos/vuelos/elpporesp/20060822elpepinac_17/Tes/
- Price, Nicole Denise. “*Materia reservada*” no more the post-colonial in the Equato-Guinean narrataive. Thesis (Ph.D.). University of Missouri-Columbia, 2005.
- Odartey-Wellington, D. “Entre la espada y la pared: la voz de la mediadora en Ekomo, una novela afrohispana.” *Revista De Canadiense De Estudios Hispanicos*. 32. 1 (2007): 165-176.
- Osubita, Juan Bautista. ‘La muerte de Ekomo en Ekomo’. *Africa* 2000 15 (1992): 48.
- Salvo, Jorge A. *La formación de identidad en la novela Hispano Africana: 1950-1990*. Thesis (Ph. D.). Florida State University, 2003.

Sampedro Vizcaya, Benita. "African Poetry in Spanish Exile: Seeking Refuge in the Metropolis." *Bulletin of Hispanic Studies* 81.2 (Apr. 2004): 201-214.

—. *Border Interrogations: Questioning Spanish Frontiers*. New York: Berghahn Books, 2008.

Spongenberg, Helena. "EU Six Agree to Fight Terrorism and Illegal Immigration." *EU Observer.com* (27 October 2006).

Sundiata, I. K. *From Slaving to Neoslavery: The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

Toasije, Antumi. "The Africanness of Spain: Identity and Problematization" *Journal of Black Studies* 39.3 (2007): 348-355.

Tofiño-Quesada, Ignacio. "Spanish Orientalism: Uses of the Past in Spain's Colonization in Africa." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 23.1-2 (2003): 141-148.

Trimlett, Giles. "Burning of sanctuary stokes fears of Islamophobia in Spain." *The Guardian* (18 April 2006): http://www.guardian.co.uk/international/story/0,,1755600,00.html#article_continue

Vallelano, Lucía. "Un programa del IAM promueve la integración de la mujer inmigrante." *El País* (23 septiembre 2006): http://www.elpais.es/articulo/andalucia/programa/IAM/promueve/integracion/mujer/inmigrante/elpepiautand/20060923elpand_15/Tes/