

ACTAS DEL COLOQUIO INTERNACIONAL: ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA, INTERACCIONES TRANSATLÁNTICAS



UNIVERSITÉ OMAR BONGO
Centre d'Études et Recherches
Afro-Ibéro-Américaines

**ACTAS DEL COLOQUIO
INTERNACIONAL:**
*ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA,
INTERACCIONES TRANSATLÁNTICAS*

*UNIVERSIDAD OMAR BONGO, CERAFIA
Libreville 9-12 de mayo de 2018*

Esta publicación ha sido posible gracias a la Cooperación Española a través de la Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). El contenido de la misma no refleja necesariamente la postura de la AECID.



© Edición: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo y CERAFIA
© Textos: CERAFIA, Universidad Omar Bongo
© Imagen de portada: Biblioteca Nacional de España. Biblioteca Nacional Digital. Mapa del Océano Atlántico, Battista Agnese, 1544.

NIPO: 109-19-117-6
NIPO en línea: 109-19-118-1

D.L.: M-38477-2019

Edición Diciembre 2019

PRESENTACIÓN

Formalmente creado por decisión del Rector de la Universidad Omar Bongo con fecha del 17 de junio de 1998, el Centre d'Études et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines (CERAFIA) cumplía sus veinte años de existencia administrativa y de labor académica en el año 2018. Éste fue el motivo del Coloquio Internacional titulado: "África y América Latina: interacciones transatlánticas" que se celebró en Libreville los días 9, 10, 11 y 12 de mayo de este año 2018.

Coloquio Internacional, el nuestro lo fue por sus ambiciones transatlánticas que de hecho, están labradas en la misma piedra de fundación del CERAFIA. Lo fue también por el origen variado de los participantes, de los socios institucionales, de los apoyos recibidos, de las lenguas usadas, etc. Y lo fue finalmente por las disciplinas representadas y los temas abordados, temas transversales, atlánticos. Esto es CERAFIA.

Sin embargo, la constancia de las ambiciones de este Centro de investigación universitaria en la búsqueda del acercamiento entre África y América Latina no es sinónimo de conservadurismo y estancamiento.

Al contrario, este coloquio-aniversario (en estos tiempos de velocidad cibernética) fue mucho más que una simple mirada hacia atrás, porque fue verdaderamente la ocasión de replantearnos los objetivos del Centro, en paralelo con la redefinición y la reorientación temática de sus proyectos y de sus campos de actividad.

"Constancia y replanteamiento", éstas podrían ser las palabras claves de las presentes actas, que reúnen trece artículos novedosos y originales de jóvenes docentes e investigadores africanos, latinoamericanos y afrolatinoamericanos, y que en sus diversas disciplinas tienen dos puntos comunes: el vínculo, el cordón casi mágico de América Latina con África, su segunda "madre-patria", y la necesidad de mejorar el conocimiento mutuo para caminar siempre juntos hacia el futuro.

Estas inquietudes las encarnan dos jóvenes investigadores de las universidades de Libreville (Gabón) y de Playa Ancha (Chile) que abren y clausuran el presente volumen. Ambos proponen, en disciplinas tan diferentes como la antropología y la literatura, una relectura de la historia y de sus consecuencias actuales en el triángulo atlántico entre África, América Latina y Europa.

Así es como **Paul Mvengou Cruzmerino**, de la Universidad Omar Bongo afirma que las idénticas consecuencias de las experiencias coloniales sobre las sociedades de ambos lados del Atlántico dejan ver evidentes confluencias entre la perspectiva transatlántica y los estudios decoloniales. Llega así a la demostración de que el enfoque transatlántico o "enfoque triangular" conlleva novedosas dimensiones decoloniales (genealogía, epistemología).

Pero definitivamente, el tema de la esclavitud de los africanos en América resulta difícil de agotar. Así **Carlos Manuel Valdés** de la Universidad Autónoma de Coahuila, recorriendo diferentes periodos de la historia de México, nos presenta varios casos insólitos de la esclavitud en el norte de la Nueva España: esclavos indígenas vendidos a las Antillas en el siglo XVI; secuestro de la sexualidad de las esclavas negras por sus amos blancos para producir niños esclavos que en el siglo XVIII se vendían muy caros en el mercado local; después de su independencia, México declaraba que a partir de 1840 todo esclavo quedaba libre en su territorio. Por lo que llegaron de Estados Unidos varios esclavos negros en busca de la libertad: crearon en Coahuila una comunidad de negros libres llamada de "negros mascogos", probable deformación fonética y gráfica de "manicongo".

Continuando nuestro enfoque de observar las manifestaciones de las interacciones transatlánticas, **Cyrille Aymard Bekono** de la Universidad de Yaundé I (Camerún) nos propone una mirada sociopolítica de la cooperación sur-sur. El autor la analiza a través de la intervención militar de Cuba al lado de los movimientos africanos de liberación de los años 60 del siglo XX. El universitario camerunés destaca las ventajas sacadas de este intervencionismo, tanto por Cuba como por los países africanos beneficiarios. Así para él, las derrotas infligidas por Cuba a las potencias coloniales tuvieron para los africanos un valor simbólico más allá de su valor político y militar. Subraya cómo la pequeña isla caribeña llegó a ganarse el estatuto de gran potencia internacional al hacer frente en esos mismos años a la superpotencia estadounidense, tanto en la misma Cuba como en la lejana África.

Según **Jacques Ossieyi**, docente e investigador de la Universidad Omar Bongo de Libreville y miembro activo del CEAFAIA, estas relaciones sur-sur se encuentran personificadas en las figuras de Ernesto Che Guevara y Thomas Sankara, quienes marcaron a través de sus trayectorias respectivas, la historia política del mundo, como revolucionarios fieles a sus ideales de justicia social y de emancipación de los pueblos. Su destino trágico les hizo mártires de la causa de los oprimidos, más allá de las fronteras de sus continentes respectivos. Estos dos héroes siguen haciendo soñar a millones de jóvenes que en África y en América Latina luchan contra el neoliberalismo, cuyos mayores aliados son precisamente los gobiernos africanos y latinoamericanos.

La reflexión sobre las genealogías de conceptos está desarrollada también en el texto de **Hubert Edzodzomo Ondo**, de la Escuela Normal Superior de Libreville. El autor la aplica en el marco de los estudios literarios. Así a partir del análisis del concepto de "género", nacido en los Estados Unidos de América a finales del siglo XX, explica cómo el concepto se deslizó hacia la sexualidad abriéndose en prácticas desviantes como el lesbianismo. Este es el hilo conductor que le lleva a entrar en la literatura hispano-africana a través de tres obras recientes (2013-2017). El estudio de estas tres obras le permite examinar las prácticas sexuales toleradas en los países africanos. Finalmente las tres concuerdan en que estas prácticas no son genuinamente africanas sino importadas del extranjero y particularmente de América.

Apoyándose también en el análisis de obras literarias, las profesoras **Danielle Ada Ondo y Perrine Mvou**, de la Universidad Omar Bongo y de la Escuela Normal Superior de Libreville vislumbran una vez más gran número de aspectos culturales que vinculan a los afrodescendientes latinoamericanos con África. Esta vez, el corpus escogido es la obra de Juan J. Alberti, gracias al cual llegan a identificar abundantes supervivencias africanas, tanto en hablas, creencias religiosas, cantos, como en bailes, músicas y ritmos. Así llegan a establecer el vívido lazo de África con el Caribe, que late en el corazón de los descendientes de esclavos negros e incluso en el de todo el pueblo mestizo de América Latina.

Con el mismo objetivo de escudriñar las huellas de África en la producción literaria latinoamericana, el investigador docente **André-Christian Ebane Elang**, de la Escuela Normal Superior de Libreville, demuestra que la obra de Jorge Artel (seudónimo de Agapito de Arcos, novelista colombiano) establece abiertamente una conexión con África e intenta corregir los estereotipos sobre los ancestros negros y sus descendientes. Asume que "Poema sin odios ni temores" es, «un gran himno de honor al espíritu prolífico e indómito de los africanos ya desaparecidos. También es una llamada a los vivos a que estén orgullosamente conscientes... del legado ancestral de sufrimiento, de lucha y de creatividad». Y al deplorar la insuficiencia de las políticas públicas de reconocimiento étnico y cultural para la dignificación de la población afrocolombiana, pone el dedo en el combate político actual de la población afrodescendiente en toda América Latina.

Por su parte, **Luis Martín Valdiviezo Arista**, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, aborda también este problema de reconocimiento étnico, típico combate político de la población afrodescendiente y lo aplica al caso de Perú. En efecto, estudiando las relaciones entre el Estado y los afroperuanos que se expresan en el periodo 2009-2016, él pretende descubrir cuáles son las representaciones de la afroperuanidad en la cultura de los grupos que dominan el aparato del Estado y cómo estas representaciones pueden facilitar u obstaculizar el reconocimiento, inclusión y participación de la población afroperuana en las políticas estatales.

Volviendo a los estudios literarios y desde el mismo enfoque metodológico de la literatura comparada es desarrollado en el trabajo de **Mathurin Ovono Ébè**, de la Universidad Omar Bongo, quien nos propone una lectura comparada transcontinental de tres obras literarias sobre el tema del "cainismo" (el fratricidio). El autor interroga en el marco de la literatura hispana el trato de este tema y relativiza las nociones de hermano reveladas por el contexto cultural de las diferentes obras estudiadas (del ecuatoriano Adalberto Ortiz y del guineoecuatoriano Eyí Ncogo Moan Ndong).

La cuestión del vínculo entre cultura y lenguaje desde una perspectiva transatlántica se encuentra en el centro de las preocupaciones de **Lucie Eliane Dissouva**. Esta lingüista de la Universidad Omar Bongo de Libreville llega a comprobar que algunas lenguas de Gabón conservan estrechos vínculos específicos con la lengua conga residual de Cuba, tanto al nivel léxico o morfosintáctico como al nivel semántico. Este parentesco se observa particularmente con la lengua de los apindji (el "ghepindzi pindzi"), hoy considerada por los lingüistas como una lengua en vías de desaparición. Esta observación, para la autora abre una ventana sobre valores ancestrales que unen a los pueblos de Cuba y Gabón, llamando a una estrecha cooperación multisectorial entre ambos países y sus respectivos pueblos.

Otra vertiente de la reflexión sobre el lenguaje y la cultura está presente en el trabajo de la colombiana **Gina Viviana Morales Acosta** de la Universidad de Antofagasta en Chile. La autora plantea la condición social de las minorías afrochilenas que sufren de sordera. Ella propone la inclusión de las particularidades sociales y culturales

de estas comunidades en la lengua de señas chilena a través de un manual pedagógico que incluya las experiencias cotidianas de niños y niñas afrochilenos sordos.

Reconociendo implícitamente que África queda mal conocida, el brasileño **Rosemberg Ferracini**, de la Universidade Federal do Tocantins nos presenta el tema de la enseñanza y de la pedagogía sobre el continente africano. El autor desarrolla su reflexión en torno a la necesaria producción de conocimientos nuevos y de creación de modelos adecuados de enseñanza sobre África en el contexto brasileño. Muestra y deplora que el interés hacia África por parte de Brasil se ubica todavía en una geopolítica escolar que tiene orígenes coloniales.

Finalmente, **Daiana Nascimento dos Santos** de la Universidad de Playa Ancha en Chile propone de manera global una nueva lectura del proceso histórico de la trata y esclavización de los africanos y una reinterpretación de sus efectos en la imagen de África o en los problemas contemporáneos de América Latina, tales como se dejan ver en la producción literaria. “Todo lo cual, dice, invita a la redefinición de elementos del imaginario colectivo que se han formado a lo largo del proceso de triangulación África-América-Europa”.

Profesor Nicolás Ngou Mve, Libreville, a 5 de agosto de 2019

PERSPECTIVA TRANSATLÁNTICA Y ESTUDIOS DECOLONIALES: CONFLUENCIAS Y APORTES AFROLATINOAMERICANOS

*Paul Raoul Mvengou Cruzmerino
Universidad Omar Bongo*

Este texto pretende mostrar el potencial contenido decolonial del enfoque transatlántico aplicado al estudio de las formas memoriales de grupos/sociedades subalternizadas a partir de la trata de los negros entre África y la diáspora afrodescendiente de Latinoamérica. A partir de un trabajo empírico comparativo entre las comunidades afro mexicanas y la sociedad gabonesa, se determinan dos figuras memoriales: el barco y el mar. Hacer el diálogo entre ellas nos permite establecer una lectura decolonial y ampliar la reflexión sobre la relación con la colonialidad del saber/ser, y sobre la necesidad de fomentar un trabajo comparativo entre África y Latinoamérica. De esta manera se establece un diálogo cultural, se descentra el estudio de las memorias, y se piensa desde ambas experiencias coloniales.

1. La perspectiva transatlántica y las confluencias con los estudios decoloniales

1.1. La perspectiva transatlántica

La perspectiva transatlántica se podría definir como un marco de análisis transnacional que pretende comparar, tomar en cuenta y pensar los fenómenos sociales y políticos, las prácticas culturales similares o parecidas que atraviesan las sociedades africanas y afrodiaspóricas de Latinoamérica en relación con el proceso de la trata negra y de sus consecuencias¹. Esta perspectiva se inspira de los trabajos del historiador Nicolás Ngou Mvé² y de su enfoque triangular, que propone una reflexión transnacional a partir del estudio del proceso de esclavización desde África hasta las Américas. Tal perspectiva triangular incluye las interacciones entre sociedades africanas, europeas y americanas para mejorar la comprensión de impacto del fenómeno de la trata y de la esclavitud sobre la historia y la cultura de las sociedades del Atlántico.

De manera más explícita se trataría de estudiar, por ejemplo, las dinámicas de racialización, las construcciones de las identidades negras, las construcciones de los Estados Nacionales, el catolicismo popular, los usos de los cuerpos, las memorias orales de los encuentros coloniales. Este marco de análisis y de interpretación plantea también otra discusión sobre la "globalización", es decir los flujos contemporáneos

¹ Tal como se explicó en Paul Mvengou Cruzmerino: "Diálogos transatlánticos y críticos entre Latinoamérica y África desde la antropología. México negro y Gabón", In, *INTI: Revista de literatura hispánica*, nº85-86, pp. 130-146

²Nicolás Ngou Mvé: "Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular" En *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Ethel Correa y María Elisa Velázquez (comp.), México: INAH, p. 39-63, 2005.

simbólicos, materiales, físicos entre sociedades africanas y las comunidades afrodescendientes a través por ejemplo las varias rutas de la música afrocaribeña o el viaje de ciertas categorías de identificación (la categoría afrodescendiente), o los desplazamientos de intelectuales africanos en eventos políticos afrolatinos promoviendo la herencia africana. Esta perspectiva propone una metodología basada en una comparación y un trabajo de campo multisituado que permita analizar los montajes locales.

La peculiar atención que se presta al evento de la trata transatlántica desde nuestro punto de vista se justifica por su carácter global que trascendió fronteras locales/nacionales/imperiales y que duró cuatro siglos. De manera más precisa, la trata transatlántica fue una experiencia única desde el siglo XVI porque originó una forma de sistema-mundo tal como lo define Immanuel Wallerstein³ como una "zona espacio-temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas". Quisiéramos detenernos a observar cinco aspectos generales y teóricos del periodo de la trata atlántica y de su corolario que fue la esclavitud de los africanos en América.

Primero, durante este periodo se puede observar el auge de una serie de instituciones económicas y políticas eurocéntricas capitalistas que acompañaron el proceso colonial y la trata y la esclavitud de los africanos, proporcionándoles una dimensión sistémica. Por ejemplo, se puede mencionar la Carrera de Indias, la Casa de la Contratación, el sistema de los asientos en el contexto hispanoamericano. Por otro lado, dispositivos anteriores tuvieron que adaptarse para el control de las subjetividades africanas y afrodescendientes, como fueron los tribunales del Santo Oficio o en menor grado, las cofradías religiosas.

El segundo aspecto relevante para nosotros es la racionalización de la violencia física y mental para el control de la vida de los esclavizados (los diferentes instrumentos de tortura desde las costas africanas hasta en las Américas, las estrategias para espantar), la instrumentalización de los imaginarios africanos relacionados a la fascinación que en ellos provocaron los productos manufacturados europeos.

El tercer aspecto radica en la proyección cultural (violenta) de elementos culturales africanos fuera de su contexto originario. La consecuencia directa de la trata y de la esclavitud es que varias expresiones culturales africanas pudieron resistir a la destrucción esclavista. Este aspecto tiene consecuencias epistemológicas fuertes porque invita a considerar las culturas afrodescendientes, no por sí solas sino en relación con la historia particular de la trata negrera y su carácter dinámico.

El último elemento general importante del enfoque analítico de la trata atlántica es que durante todo el periodo que duró este fenómeno histórico, se observa un discurso eurocéntrico sobre el Otro, el no europeo. La diferencia es vista por el eurocentrismo como símbolo de la inferioridad del Otro. Desde luego se puede considerar como lo señala Peter Wade⁴ que fue en este periodo cuando nació la jerarquización de la diferencia y la racialización.

³ Immanuel Wallerstein: *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores, 2005, p. 13.

⁴ Peter Wade, "Raza, ciencia, sociedad", In, *Interdisciplina*, n° 4, pp. 35–62, 2014.

1.2. Los estudios decoloniales

Los estudios decoloniales están constituidos por un conjunto de pensadores, intelectuales y activistas críticos originarios de varias partes de Latinoamérica. Conforman una “colectividad de argumentación”⁵ que busca criticar a las narrativas eurocentradas de la Modernidad. Se podría establecer dos orientaciones generales del “giro decolonial”. Primero, existe una diferencia entre la “colonialidad” y “el colonialismo”. La colonialidad se refiere a un largo proceso de dominación histórico-global que naturaliza las jerarquías culturales, raciales y que tiene consecuencias también sobre la subalternización de conocimientos. El colonialismo es un periodo histórico determinado a partir de la dominación de algunas potencias sobre territorios ajenos. El colonialismo tiene un final histórico, la colonialidad persiste por su impacto en la manera de pensar el mundo. De ahí, los autores decoloniales pretenden que la Modernidad está relacionada a la colonialidad. Cuando se define a lo moderno, es una manera de jerarquizar modos de vida o de comprensión que son distintos a la experiencia europea. De hecho para el giro decolonial, la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad. Es decir que no hay Modernidad sin colonialidad⁶. El segundo rasgo sería la consecuencia de lo anterior, es decir que los estudios decoloniales construyen una crítica del eurocentrismo de los relatos de la Modernidad.

1.3. Las confluencias entre perspectiva transatlántica y estudios decoloniales

El enfoque sobre el evento de la trata desde la perspectiva transatlántica permite observar la primera confluencia con los estudios decoloniales: es decir una genealogía compartida. La mayoría de los autores decoloniales sitúan el inicio histórico de la colonialidad global con lo que se denomina el “descubrimiento/encubrimiento de América Latina”⁷. Es a partir de este momento cuando el dominio eurocéntrico sobre las categorías de alterización se ejerce articulando una jerarquía. Para Aníbal Quijano, es la emergencia de la categoría de la raza y de su articulación con el capitalismo naciente que toma la forma de una repartición racialista del trabajo.⁸

La segunda confluencia es la observación de largos procesos de dominación que están articulados a través de ciertas instancias de la colonialidad: colonialidad del poder con la raza, colonialidad del saber con la constitución de las ciencias europeas, y la colonialidad del ser con la extrema racionalización de la naturaleza.

Por otra parte, podríamos identificar una forma de colonidad propia a los campos de estudios/investigaciones dedicados a las comunidades afrolatinas que quisiéramos

⁵ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010, p.14.

⁶ Walter Dignolo: *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, GEDISA, 2007.

⁷ Enrique Dussel: *1492 : El encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA, 1994.

⁸ Aníbal Quijano: *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Quito, FLASCO, 2000.

criticar. Livio Sansone⁹ ya mencionaba que no se trataba de un “campo inocente”. Para nosotros existe un sistema-mundo de los estudios/las investigaciones afrodiáspóricas que como todos los sectores del conocimiento universitario/disciplinario internacional se estructura a partir de centros y periferias que expresa una asimetría en ciertas producciones de conocimientos sobre las experiencias afrodescendientes en Latinoamérica. Ribeiro y Escobar¹⁰ describen la existencia de tal estructura desde por ejemplo la antropología cuando se refieren a ciertos “estilos de antropología” que dominan a causa de relaciones de poder. Estos autores muestran que existen países centrales que definen las políticas involucradas en la producción, diseminación y consumo del conocimiento sobre otras poblaciones. En nuestro caso, podríamos identificar una persistencia de centros ubicados en el Norte global que orientan, involucran el tipo de orientaciones teóricas, temáticas y que validan o no si el “tipo de conocimiento” es válido. Por ejemplo, es muy común que ciertos investigadores europeos consideren que es “anacrónico” trabajar sobre las herencias africanas en las comunidades afrodescendientes mientras sigan existiendo elementos desconocidos de las culturas afrolatinoamericanas. La imposición de lo que es “pertinente”, “anacrónico” en la agenda de lo “científico” nos resulta un poco problemático. Además, aquí surge una “forma de geopolítica del conocimiento”, como lo dice Walter Mignolo¹¹, es decir la ubicación geocultural del investigador como criterio de seriedad de su trabajo. De manera concreta surge con la neutralización naturalizada de las condiciones reflexivas del investigador europeo basado en los centros del Norte y al mismo tiempo la sospecha de subjetivación de investigadores africanos/afrolatinos.

La cuarta confluencia entre el enfoque transatlántico y los estudios decoloniales radica en la necesidad epistemológica de tomar en serio la comparación de las experiencias africanas y afrolatinas que fueron subalternizadas y colonizadas a partir del mismo evento de la trata atlántica. Estos procesos produjeron una serie de respuestas culturales, políticas, epistemológicas que ambas experiencias definieron. Este “giro” permite descentrar las orientaciones comunes y localistas que no consideran el “tiempo largo” de las colonialidades. Por lo tanto se propone descentrar los estudios afrolatinoamericanos, insertando a África en el planteamiento (que permite una perspectiva más larga como ya lo propuso el historiador Nicolás Ngou-Mvé), y viceversa descentrar los estudios sobre África, insertando a la diáspora afrodescendiente como reflexión sobre las memorias o el mestizaje.

Para concretar nuestra propuesta nos enfocamos en un trabajo de campo transatlántico llevado a cabo entre Gabón, África Central y la Costa Chica, México. Ubicarse desde una perspectiva transatlántica se justifica desde luego por la experiencia compartida de diversos aspectos de la colonialidad global de ambos contextos estudiados. La Trata esclavista afectó a las sociedades gabonesas y afromexicanas desde el siglo XVI y hasta la actualidad observamos una serie de consecuencias de ello: la

⁹ Livio Sansone : "Introduction", In Sansone, Livio, Soumoni, Elisé et Barry, Boubacar (dir), *La construction des identités noires. Entre Afrique et Amériques*. Paris, Karthala, pp.9-12, 2010. .

¹⁰ Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar : *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: CIESAS, 2008.

¹¹ Walter Mignolo : *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, AKAL, 2003.

racialización de los grupos humanos, la exclusión de algunos de ellos, la jerarquización de las diferencias culturales.

2. El Mar: encuentro y reencuentro franco-gabonés

Gabón es un país de clima ecuatorial ubicado en el África Central y poblado de casi 2 millones de habitantes. Tiene fronteras al norte con el Camerún y la Guinea Ecuatorial, y al sur-este con la República del Congo. La sociedad gabonesa está compuesta de varias etnias: los *myene*, los *fang*, *eshira*, *vili*, *teke*. Por su clima ecuatorial, la mayor parte del territorio gabonés está cubierta por la selva.

Nuestro trabajo empírico tuvo lugar en la capital del país, Libreville, ubicada en la costa atlántica en la provincia del Estuaire. Su fundación es de origen colonial (siglo XIX), los franceses establecidos en el sitio debido a su posición estratégica (desembocadura del río Como al Atlántico). Su fundación se debió a la captura por los franceses de un barco esclavista brasileño y recuperación y liberación de los esclavizados, procedentes del Congo. De ahí se conforman con la etnia autóctona (mpongwe) un inicio poblacional que dará luz a Libreville y que se extenderá a lo largo de los siglos.

En esta capital costera observamos una serie de historias orales/creencias cotidianas acerca de la peligrosidad del mar. Nos basaremos en dos tipos de objetos: unas historias/creencias sobre entidades sobrenaturales figuradas como mujeres blancas y sobre una historia oral relativo al supuesto viaje de una figura internacional de buceo: el comandante francés Jacques Cousteau en Gabón. Las fuentes de nuestras observaciones fueron las entrevistas colectivas/individuales, pláticas ordinarias, con un grupo heterogéneo de interlocutores de Libreville (grupo de pescadores, estudiantes y personas de categoría social media alta). Por lo general, los relatos sobre el mar y su fondo submarino en Libreville insisten en su carácter fuerte o peligroso.

La entidad sobrenatural popularmente relacionada al mar en Libreville es la figura de la sirena. Se la describe como una entidad de cuerpo dividido en una mitad mujer y una mitad pez. Pero la mayoría de las descripciones mencionan a una mujer con rasgos europeos: cara y piel blancas y cabellos largos lacios. Se considera que esta entidad puede aportar fertilidad y éxito pero que tiene mucho carácter. Por ejemplo, un pescador dice "si te encuentras un peine de oro, es que quiere estar contigo". Otro testimonio narra que "si quieres tener éxito, puedes convocarla pero esto te exige ciertos sacrificios". Esta figuración como entidad con rasgos europeos ya se mencionaba en tiempos coloniales, según Raponda Walker¹². De la misma manera, se comenta también la aparición nocturna de mujeres muy bonitas que tienen la apariencia de mujeres europeas pero que finalmente son fantasmas o sirenas. Por otra parte, otra versión de una entidad blanca es la categoría autóctona de "Imbwiri" del grupo étnico mpongwe. En su cosmovisión existe debajo del mar otro pueblo, figurado como pueblo de blancos, y que tienen una vida paralela a nuestro mundo humano. Estas entidades subacuáticas tienen poderes terapéuticos, pueden ayudar la fertilidad y vigilan el respecto de los ritos con los humanos.

¹² Walker Raponda y Roger Sillans : *Rites et croyances des peuples du Gabon : essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*. Paris : Présence africaine, 1983.

Por otra parte, nos dimos cuenta de la existencia de una historia oral muy repetida sobre un personaje mediático: el comandante francés Cousteau. Se comentaba mucho en Libreville que el comandante Cousteau había viajado a Gabón hace algunos años y que había visitado los fondos submarinos gaboneses. En este supuesto viaje el famoso buceador se encontró a una entidad con forma de dragón que lo interceptó y que lo llevo a ver su fecha de fallecimiento. Y de este viaje, Cousteau habría escrito una carta al Papa Juan Pablo II, para confesarse y reconocer que Gabón, a pesar de ser un pequeño país, era un gran país del misticismo.

Estas dos series de historias orales/creencias acerca del mar articulan este espacio como un espacio singular habitado por entidades sobrenaturales que pueden atravesar las fronteras de lo humano y de lo sobrehumano. Nos detendremos particularmente sobre el espacio del mar, la figuración blanca de estas entidades y el enfrentamiento entre Cousteau y las potencias subacuáticas gabonesas.

2.1. El mar: escena primitiva del encuentro colonial franco-gabonés

El mar fue el espacio del primer colonial entre etnias gabonesas y europeos desde el siglo XV. Una de las características de este encuentro fue la experiencia de ciertas mercancías europeas que fueron insertadas en una economía local del poder: espejos, nuevas telas, instrumentos de navegación. Durante la trata negrera desde el futuro territorio gabonés, las etnias costeras estuvieron en relación estrecha con los comerciantes europeos. Para nosotros la transfiguración de ciertas entidades en figuras blancas proveedoras de mercancías o de poder está ligado a las memorias del mercantilismo de la trata negrera (espacio del mar) y de la ideología del capitalismo naciente. Es interesante mencionar lo que había anotado Bonhomme¹³ sobre el vínculo entre ritos funerarios de antiguos jefes del grupo myene y la trata negrera atlántica: por ejemplo el rey de los nkomi debía ser enterrado en postura vertical, frente al mar a la espera de los blancos. De la misma manera Pierre Ayamine Anguilet en un estudio de los topónimos del grupo costero orungu¹⁴, nos explica que el territorio del litoral de la provincia del Ogooue Maritime se encuentra un sitio de grandísima importancia, llamado *Osenganga* o lugar de la “cita con los blancos”. *Osenganga* fue un sitio de encuentro entre por un lado los comerciantes europeos con sus artículos manufacturados y, por el otro los antiguos orungu con sus productos del terruño.

2.2. Resistencia a una versión hegemónica del relato nacional

La historia del viaje del comandante Cousteau plantea según nosotros dos niveles de discusión: la resistencia hacia una colonialidad capitalista que sigue amenazando a Gabón y la crítica de una versión de la historia nacional gabonesa. A través la figura del comandante Cousteau, se encarna metafóricamente a la figura de la potencia colonizadora. Este uso metafórico no es nuevo por parte de sectores de la sociedad

¹³ Julien Bonhomme. « Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises) », In, *Cahiers d'études africaines*, n°183, accesible en línea : <http://etudesafricaines.revues.org/6012>, última consulta el 10/07/2019.

¹⁴ Pierre Ayamine Anguilet, “Les arts et techniques Bantu: le cas des orungu”, In, *Revista Africa*, pp. 49-86. El grupo Orungu forma parte del grupo myene.

gabonesa. En tiempos coloniales (siglos XIX-XX), por ejemplo la figura del general de Gaulle había sido asociada a un culto y un baile que retomaba algunos signos del poder colonial. De la misma manera, Paul du Chaillu, viajero francés en el siglo XIX había sido insertado en una compleja relaciones de transfiguraciones y asociado al espíritu de las mercancías. La figura del comandante Cousteau se percibe como emblemática de las actitudes europeas/francesas: la curiosidad por espacios que no son humanos, la falta de autorización para llegar a territorios ajenos. En las varias versiones recompiladas, se menciona que al hacer su viaje, Cousteau molestó a los auténticos dueños de los fondos submarinos y que se le castigó por haber llegado sin autorización y con arrogancia. Las entidades subacuáticas gabonesas aparecen desde luego como defensoras de la integridad del fondo submarino frente a la violación de Cousteau. Así se podría decir que a través de esta historia, se juega de nuevo un encuentro colonial entre Francia y Gabón, pero que esta vez las potencias sobrenaturales defienden y derrotan a la antigua potencia colonizadora. Este nuevo encuentro surge en un contexto político exacerbado por el sentimiento de dominación francesa después de las elecciones del 2009, por el liberalismo neoliberal del actual presidente que favoreció la llegada de muchos inversionistas extranjeros y la amenaza hacia los espacios naturales.

Esta historia del viaje de Cousteau en el mar gabonés permite también “deconstruir” una versión hegemónica del relato nacional de Gabón, de origen colonial. En muchos espacios patrimonializados o institucionalizados, la historia colonial del país aparece como una experiencia neutral, sin mención a los hechos de la resistencia, o una vulgar aculturación. Como lo menciona Boudzanga, no se estudia en la escuela las formas de resistencia de los pueblos gaboneses, no se estudia tampoco el episodio de la trata, lo que genera una versión aseptizada de la colonia. La colonia aparece como un encuentro aceptado por las etnias. Es pertinente mencionar que cierta elite política gabonesa no quiso la independencia y que se mantuvieron relaciones de dependencia de Gabón hacia Francia. La victoria de las potencias sobrenaturales gabonesas sobre Cousteau muestra la posibilidad de resistir hacia el dominio francés a partir de las fuerzas místicas que supuestamente han sido combatidas o desvalorizadas por el poder colonial, desde la época de la trata atlántica. Además, la producción de esta historia del comandante surge de sectores populares de Libreville, conscientes de la dependencia de Gabón hacia Francia. La victoria de las entidades subacuáticas señala también la derrota del nacionalismo político gabonés incapaz de defender su soberanía y de proteger las riquezas del país.

3. El Barco afromexicano: resistencia a la tragedia esclavista e la inserción en la Nación mexicana

Las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica se ubican en una larga franja costera entre el Puerto de Acapulco (Estado de Guerrero) y Puerto Escondido (Estado de Oaxaca). Nuestras investigaciones nos llevaron a las comunidades de Cuajinicuilapa, San Nicolás, Santiago Llano Grande la Banda, Santiago Llano Grande Tapextla, Cahuitan, Collantes. Esta región fue una zona importante por la economía rural durante el periodo colonial: la cercanía con los puertos (de Acapulco y de Huatulco) y los valles favorecieron la instalación de estancias ganaderas que

necesitaron mano de obra esclavizada. Durante nuestro trabajo de campo nos dimos cuenta de la existencia de un conjunto de relatos orales sobre el origen de los afrodescendientes de la región. Según muchas versiones recopiladas, los actuales afromexicanos serían descendientes de antepasados que se escaparon de barcos negreros que se hundieron a lo largo de la costa. Los elementos estructurales de estos relatos son: una llegada desde fuera de México-hundimiento del barco-poblamiento negro.

3.1. Memoria local

Nosotros consideramos que se trata de una memoria local que articula la figura del barco para tratar de reagrupar todas las comunidades afrodescendientes de la región. En primer lugar, este corpus oral de relatos de hundimientos de barcos negreros es el único que exprese claramente los orígenes de los afrodescendientes de la región. Gonzalo Aguirre Beltrán en su monografía sobre Cuajinicuilapa ya mencionaba la existencia del relato en los años 50 del siglo pasado. Por lo tanto se debe considerar que estos relatos orales forman parte de una tradición oral local conformada por otros contenidos como cuentos, versos, canciones. En segundo lugar, gracias a una serie de entrevistas colectivas, individuales y de observaciones, nos dimos cuenta que estos relatos insistían sobre tres lugares particulares como escenario del hundimiento de los barcos: Punta Maldonado-Callejón de Romulos- Puerto Minizo. Estos tres sitios reproducen una historia y geografía del poblamiento afrodescendiente de la zona. Punta Maldonado está ubicado cerca de Cuajinicuilapa que fue una estancia ganadera con negros esclavizados en el siglo XVII y de San Nicolás, que también fue un pequeño rancho con mano de obra negra. El Callejón de Romulos pertenece al municipio de Santo Domingo Armenta que es considerado como “la cuna de la negritud” de la zona por los afromexicanos. El Puerto Minizo fue utilizado en el siglo XIX como puerto de cabotaje para la hacienda de Collantes en la cual se encontraba también abundante mano de obra negra. En tercer lugar, la figura del barco procura una identificación local: los afromexicanos de la Costa Chica se reconocen en él, es interesante que lo denominan “el barco” o que le asocian con el origen de sus apellidos. El barco permite pensar un origen para las comunidades afrodescendientes y explicar la diferencia con los otros grupos étnicos que comparten el territorio de la región (nahuas, tlapanecos, etc.). Esta presencia de la figura del barco negrero no es propia al caso afromexicano. En el Ecuador, en el estado de Esmeraldas, las comunidades afroesmeraldeñas mencionan el dato histórico de un naufragio de barco negrero para organizarse políticamente. En las comunidades garífunas de América Central, el hundimiento del barco negrero, fundador de las comunidades es igualmente celebrado.

3.2. Resistencia a la tragedia esclavista y la inserción en la Nación

Como todos los procesos memoriales, los relatos de hundimiento de barcos negreros conllevan una parte de innovación y de dimensiones políticas. De esta manera se puede pensar que la construcción del relato del barco negrero surge debido también a las condiciones de invisibilización de la presencia de los afrodescendientes en

los relatos nacionales¹⁵. Esta marginalización al nivel nacional tiene varias consecuencias para los afromexicanos. La primera sería en términos intersubjetivos adentro de las fronteras del país: muchos mexicanos de otras regiones “descubren” la existencia de compatriotas negros cuando viajan hacia la Costa Chica y, viceversa, muchos afromexicanos experimentan el racismo al salir de su región natal. La segunda consecuencia sería el planteamiento del lugar de los afrodescendientes en el Estado. El nacionalismo mexicano siempre tuvo un discurso ideológico sobre una condición mestiza (mezcla de blanco/india) como expresión de la mexicanidad. De manera implícita, esta definición de la mexicanidad sitúa al afrodescendiente fuera del nacionalismo mexicano.

Por consiguiente, se puede pensar que los relatos de barcos negreros constituyen una respuesta a la marginalización simbólica y política de los afrodescendientes mexicanos por el Estado mexicano, empujándoles a organizar una historia diferente de los demás grupos. Frente a la incertidumbre de tener un lugar identificado en la Nación, los afromexicanos conscientes de su diferencia y del estigma racial (por la experiencia que hacen con los Otros mexicanos), elaboraron una tradición oral con una re-interpretación de su llegada a México. Esta versión narrativa afromexicana de su propia trayectoria articula dos eminentes críticas. La primera hacia la hegemonía de las narrativas mexicanas de una Nación únicamente mestiza o indígena. Esta visión dualista de los componentes de la Nación remonta al inicio del patriotismo criollo es decir de fundamento colonial que excluye a las comunidades negras de lo “nacional”.¹⁶ Así estos relatos les permiten a los afromexicanos conseguirse un lugar dentro de la Nación negociando al mismo tiempo un origen exterior y una presencia local. La segunda está dirigida hacia la hegemonía historicista que plantea la presencia de los afrodescendientes como simples víctimas de la esclavitud. Se transfigura la orientación de la historia. Ya no son descendientes de esclavizados pero de antepasados libres que se adueñan el territorio. La llegada a México es un accidente del cual sobrevivieron los antepasados.

4. Memorias decoloniales transatlánticas

Este breve estudio de caso comparativo entre producciones memoriales gabonesas y afromexicanas revela elementos transversales. La primera similitud es de orden cultural, se observa tanto en Libreville Gabón, como en la Costa Chica de México. Indica que el espacio marítimo estructura la relación al tiempo, al pasado y al encuentro colonial. Por el lado de Gabón, el mar está relacionado con la figura del europeo (blanco) a través de la llegada del capitalismo con las mercancías del comercio negrero. Por el lado de México, el mar constituye el espacio de la llegada de las comunidades negras a través de la figura del barco negrero. La permanencia de este espacio marítimo en ambas memorias evidencia la vigencia del pasado colonial del

¹⁵ Del patriotismo criollo hasta las versiones del nacionalismo posrevolucionario, lo “mexicano” no está relacionado con lo “negro” a pesar de que existieran comunidades negras/afrodescendientes desde la Colonia.

¹⁶ Es interesante observar el desprecio de intelectuales novohispanos como Javier Clavijero hacia las comunidades negras: David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública, 1973.

mar. Así de manera más concreta vemos que en ambos contextos, la cuestión de la raza se articula con el espacio marítimo revelando una temporalidad esclavista. En Gabón se trata de la alteridad blanca y del mar, en México es la relación de la negritud con el mar. El enfoque marítimo como elemento transversal entre las memorias orales entre África y la diáspora fue estudiado en el ámbito religioso del palo monte, de la santería, del candomblé. Estos estudios revelan la dimensión mística del mar que es a la vez un territorio de muerte y de riquezas. De hecho puede ser sorprendente que varios siglos después y a partir de sociedades que no hayan estado en contacto directo, el mar esté tan presente entre Gabón y la Costa Chica. Esta perspectiva muestra que a pesar de la complejidad de las sociedades afroamericanos y gabonesas, podemos identificar elementos transversales, lo que nos permite descentrar las orientaciones contemporáneas del campo de estudios afrolatinoamericanos que no quieren fomentar trabajos comparativos entre África y América Latina.

La segunda similitud es de orden político. Se observa que en ambas sociedades, los relatos orales estudiados tienen dimensiones políticas, particularmente en relación con las narrativas o los imaginarios nacionales. En el caso de Gabón, la victoria mística de las entidades subacuáticas contra el Comandante Cousteau muestra la resistencia de los sectores populares de Libreville contra la dominación francesa y la debilidad del Estado-Nación gabonés en proteger el patrimonio nacional. Asimismo podríamos ver también una crítica hacia los relatos gaboneses oficiales que no mencionan las resistencias anticoloniales. Del lado afroamericano, el relato de los barcos hundidos fisura la hegemonía de los relatos nacionales mexicanos. La Nación mexicana no es solamente mestiza o algunas raras veces indígena, es también negra y está relacionada con África.

Más allá de esta perspectiva de dimensiones políticas de ambas memorias, podríamos proponer que estos relatos descolonizan ciertas relaciones de poder. En primer lugar, en ambos casos los relatos estudiados emergen de categorías sociales subalternizadas. La mayoría de nuestros interlocutores en ambas sociedades no tienen por ejemplo un nivel de estudios de postgrado ni tampoco ocupan una categoría profesional alta. Interesarse a sus relatos permite valorizar ciertos conocimientos y acercarnos a la realidad cultural. De esta manera se participa a una descolonización del conocimiento y del poder. En segundo lugar, estas memorias transatlánticas destruyen algunas características coloniales de su sociedad. En Gabón, por ejemplo, Francia sigue teniendo una representación altamente positiva en la sociedad gabonesa tanto así que sigue siendo el modelo convocado para muchas dimensiones de la vida social gabonesa. Esta tendencia tiene fundamento colonial y sigue activo. El relato del Comandante Cousteau invierte el esquema colonial, y valoriza de cierto modo el cuidado gabonés hacia los secretos del mar. En México, el problema de la exclusión de los afrodescendientes en la construcción política mexicana tiene también un fundamento colonial: los negros venían de otro lado y además eran esclavizados. Esta situación siguió después de la Independencia y la Revolución mexicana y generó una forma de "colonialismo interno" que toma la expresión de que "no hay negros en México" o "no son tan negros". Esta forma de "colonialismo interno" se deja ver también desde la academia/investigaciones, la literatura científica afroamericanista es mayormente constituida de investigadores externos que "objetivan" a las comunidades afroamericanas. El discurso científico externo desde luego no tiene contrabalancea local y construye una versión hegemónica hacia los afroamericanos. De

esta manera, el relato de los barcos hundidos invierte el esquema proponiendo una nueva llegada a México como sobrevivientes de un naufragio que les permite pensar su presencia en la Nación. El barco afroamericano descentra la historiografía y sigue teniendo sentido para los propios afroamericanos porque como dice Helena del Cid, “el chiste es que el barco llegó”.

A modo de conclusión

Esta propuesta identificó confluencias entre el enfoque transatlántico que vincula África con las diásporas afrodescendientes de América Latina y los estudios decoloniales. Se trata de confluencias en términos epistemológicos, genealógicos y prácticos. A partir de un estudio de caso comparativo entre formas memoriales gabonesas y afroamericanas, nos dimos cuenta que es posible establecer dimensiones decoloniales. Ambas formas expresan una crítica de la colonialidad del conocimiento y del poder en varios aspectos. Además de manera más amplia, pensamos que el enfoque transatlántico permite una opción decolonial para las ciencias sociales africanas. Es decir que además de dedicarse al estudio de las sociedades africanas, las ciencias sociales africanas podrían pensar los vínculos y conexiones entre África y la diáspora. Tal orientación pondría en relación dos tipos de *africanidades* caracterizadas por una “pequeña diferencia”.¹⁷ Interesarse a este “otro cercano” daría la posibilidad a las ciencias sociales de construir unas nuevas categorías de análisis, de reducir su dependencia con las ciencias europeas.

¹⁷ “La pequeña diferencia” sería para nosotros la experiencia africana de la alteridad diaspórica, y vice versa. En otros términos, se trataría de la sensación para muchos investigadores africanos de la existencia de aspectos culturales similares entre la diáspora y África. Esta experiencia se da cuando investigadores africanos viajan hacia las comunidades afrodescendientes. Y de manera inversa, la experiencia para intelectuales de la diáspora de compartir también ciertos elementos culturales de África cuando hacen el viaje inverso. Estas experiencias inversas no borran la distancia o los niveles de alteridad que se pueda observar entre ambos lados. La “pequeña diferencia” introduce desde luego que la alteridad entre africanos y afrodescendiente existe pero no tiene tanta densidad y que se podría pensar desde estas similitudes.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Ayamine Anguilet, Pierre** : "Les arts et techniques Bantu: le cas des orungu", In, *Revista Africa*, pp. 49-86.
- Bonhomme, Julien** : « Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises) », In, *Cahiers d'études africaines*, n°183, accesible en línea : <http://etudesafricaines.revues.org/6012>, última consulta del 10/07/2019.
- Brading, David**: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Secretaria de Educación Pública, 1973
- Dussel, Enrique**: *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA, 1994.
- Mignolo, Walter**: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL, 2003.
- Mignolo, Walter**: *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: GEDISA, 2007
- Mvengou Cruzmerino, Paul**: "Diálogos transatlánticos y críticos entre Latinoamérica y África desde la antropología. México negro y Gabón", In, *INTI: Revista de literatura hispánica*, n°85-86, pp. 130-146, 2017.
- Ngou Mvé, Nicolás**: "Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular", In, *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Ethel Correa y María Elisa Velázquez (comp), México: INAH, p. 39-63, 2005
- Quijano, Anibal**: *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Quito, FLASCO, 2000.
- Raponda Walker y Roger Sillans : *Rites et croyances des peuples du Gabon : essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*. Paris: Présence africaine, 1983.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel**: *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- Ribeiro Gustavo, Lins y Escobar, Arturo**: *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: CIESAS, 2008.
- Sansone, Livio**: "Introduction", In Sansone, Livio, Soumon, Elisée et Barry, **Bou-bacar** (dir), *La construction des identités noires. Entre Afrique et Amériques*. Paris: Karthala, pp.9-12, 2010. .
- Wade, Peter**: "Raza, ciencia, sociedad", In, *Interdisciplina*, n° 4, pp. 35–62, 2014.
- Wallerstein, Immanuel**: *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores, 2005.

AFRICANOS EN LA VILLA DE SANTIAGO DEL SALTILLO EN LA ERA COLONIAL Y EN EL ESTADO DE COAHUILA, MÉXICO EN LA ACTUALIDAD

*Carlos Manuel Valdés
Universidad Autónoma de Coahuila*

Cuando las áreas más ricas de la Nueva España fueron sometidas por los primeros conquistadores, otros españoles quedaron desplazados del dominio de los pueblos agrícolas y artesanos de Mesoamérica. Unos cuantos encontraron minas de plata, pero no demasiados. Hubo quien encontrara en la esclavización de personas una alternativa. Un auditor del rey inició ese negocio en el Golfo de México desde 1529, es decir, pocos años después de la derrota y conquista del imperio azteca. Al no poder secuestrar indios sedentarios que ya tenían dueño (porque habían sido encomendados a un español) encontró aborígenes semi-sedentarios o, también, nómadas en una franja de la costa (el Golfo de México). Se atrapaba indios con engaños y se les embarcaba en la desembocadura de un pequeño río, el Pánuco, que estaba fuera del alcance del control político y administrativo del virrey. Los esclavos eran enviados a Cuba o Santo Domingo, intercambiándolos por caballos. Poco tiempo después se venderían a muy buen precio. La región que se extiende desde la costa (al sur del río Bravo) sufrió el asedio de los esclavistas que atrapaban a indios indefensos por millares. En una carta de 1563 un obispo denunciaba ante el rey de España a un alcalde sevillano (analfabeta y vulgar) que en el centro minero san Gregorio del Mazapil, secuestraba indios para venderlos en las ciudades y centros mineros de la Nueva España. Dijo que un fraile franciscano le había informado (en 1564) que los vendedores de humanos habían ingresado hasta la Laguna de Mayrán a hacer piezas.¹⁸ Esto indica que entre la costa y esa laguna habían asolado todas las comunidades de cazadores-recolectores.

Los ataques a esas poblaciones no se explican por ataques de los aborígenes, pues consta que los primeros españoles que llegaron a la región fueron bien tratados. Precisamente en la Laguna de Mayrán, en 1567, un solitario fraile estuvo el tiempo suficiente como para predicar y convencer a algunos a recibir la “buena nueva” y los bautizó. En su carta al rey notificó que había tenido avances en la conversión de los aborígenes. Y debemos asumir que era hombre de experiencia pues hablaba al menos dos lenguas de las ahí utilizadas.¹⁹ El religioso informó a las autoridades sobre sus logros y debido a eso el siguiente año llegó un capitán, pero éste con el designio de

¹⁸ Archivo General de Indias, (AGI) Guadalajara, 58, cartas al rey. Hacer piezas es jerga de delincuentes e indica “atrapar personas para esclavizarlas”. La Laguna de Mayrán se encontraba a 805 kilómetros de la costa.

¹⁹ En tiempos de lluvia esa laguna crecía tanto que propiciaba que distintas etnias la usaran como proveedora de alimentos, en especial peces, patos, ciervos y bisontes. Indígenas de cuatro lenguas se repartían en lugares en que no podían tener conflictos. Él hablaba el lenguaje de los cuachichiles y el de los zacatecos.

conquistar y ampliar el imperio. Recibió buena acogida y lo agasajaron con pescado y maíz. Pero a unos pequeños grupos que lo rechazaron los persiguió porque “no dieron la obediencia al rey de España”.²⁰

Estos acontecimientos fueron dejados de lado por los historiadores a pesar de que existen demasiados vestigios de su presencia tanto en la arqueología como en la documentación. A partir de la llegada de los europeos empezó su asedio sistemático hasta que quedaron extintos.²¹

Pareció prudente haber expuesto este preludeo para señalar que esa región fue escogida para llenar las necesidades de mano de obra de los conquistadores para sus minas y obrajes tanto en Nueva España como en el Caribe, aunque también para proveerles dinero inmediato por la venta de esas personas que les costaba muy poco esfuerzo secuestrar con las armas de fuego y de acero. Hay un caso que puede servir de ejemplo de la violencia extrema de los esclavistas: un italiano participó en una redada en uno de los grandes ríos; atacaron a una sociedad india y atraparon a cien personas, pero, como se resistiesen, hubo que matar a 70.²²

La cultura nómada de sus habitantes pareció facilitar su liquidación; el uso de la violencia era una característica de los europeos que escogieron el camino de la delincuencia: fueron más eficaces para dominar a los débiles que la corona española para defenderlos, puesto que eran sus súbditos.

Es esa la región a la que pocos años más tarde empezarían a ingresar, como esclavos, muchos africanos.

Llegada de los africanos a Saltillo

Como se asentó antes, los fundadores de varias de las villas de la región eran de origen portugués y, algunos, judíos conversos: todos esclavistas. Alberto del Canto, originario de la Isla Terceira, del archipiélago de las Azores, no muy alejada de África, fundó al menos tres de las villas que sobreviven hasta la actualidad, aunque tuvieron graves problemas con los indígenas, tanto que dos de éstas fueron abandonadas, una de ellas dos veces y la otra siete. Santiago del Saltillo fue la única que no se despobló, en especial gracias al arribo de indígenas tlaxcaltecas del centro de la

²⁰ Archivo de Indias, Patronato, Caja 1: “Testimonio del descubrimiento y posesión de la Laguna de Nuevo México, hecho por Francisco Cano, teniente de alcalde mayor en las minas de Mascipil en la Nueva Galicia”, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, tomo XIX, Madrid, Imprenta del Hospicio, 1878, pp. 535-540.

²¹ Carlos Manuel Valdés y Hernán Maximiliano Venegas, “Esclavos indios del noreste mexicano vendidos en Las Antillas y Nueva España”, H. Venegas et al, *Las regiones en Latinoamérica: Nuevos talleres internacionales de estudios regionales y locales*, 2 vols., Guadalajara, Universidad de Guadalajara y otros, 2010, vol. 2, pp. 55-81. Hernán Venegas Delgado y Carlos Manuel Valdés, *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba*, 2ª edición corregida y aumentada, Saltillo, Gobierno del Estado, 2013.

²² Juan Bautista Chapa, “Historia del Nuevo Reino de León de 1650 a 1690”, Alonso de León, Juan Bautista Chapa y Fernando Sánchez de Zamora, *Historia de Nuevo León*, Monterrey, Ayuntamiento, 1985, pp. 121-247.

Nueva España: gente organizada, productiva y experimentada en la guerra, puesto que tuvieron cerca al imperio azteca y lucharon por su independencia. Así que Saltillo tuvo, durante décadas, una población mayoritariamente tlaxcalteca y la lengua náhuatl sirvió como *lingua franca*.

La vocación de Saltillo fue ganadera, agrícola y comercial. Aunque estaba rodeada por el semi-desierto era un verdadero oasis henchido de manantiales y ciénagas. Desde sus inicios fue productora de trigo, frutales, cereales, carbón de madera y productos de cuero. La ciudad de Zacatecas, una de las más ricas compraba todo lo que se le ofrecía.²³

A esa pequeña población plurilingüe y pluricultural compuesta por 71 familias tlaxcaltecas (272 personas) y dieciséis españoles (sus mujeres e hijos se habían refugiado en lugares más seguros) llegó un “familiar del Santo Oficio de la Inquisición” desde Zacatecas, ofreciendo en venta a un muchacho negro en el año de 1607. No consta que antes de ese año hubiese alguien de ascendencia africana. De ahí en adelante fueron llegando muchos más, en especial mujeres jóvenes.²⁴

Es necesario informar por qué llegaron a ese norte lejano más mujeres que varones. El desarrollo económico de la Nueva España se encaminó hacia la extracción de los minerales preciosos, evidentemente por la facilidad con que recogieron primero en las Antillas y luego en Nueva España el oro y plata acumulado a través de los siglos y luego por el descubrimiento de riquísimas vetas en minas al norte de la Ciudad de México.²⁵ La minería consumió millones de seres humanos y los mineros tenían preferencia por los hombres de África, mas no sólo ellos sino también los hacendados, por ejemplo los padres jesuitas, que únicamente en una de sus grandes empresas agrícolas tenían poco más de mil esclavos raptados en África. Los compradores esperaban los barcos de esclavistas en el puerto de Veracruz para abalanzarse sobre los negros, que estaban acostumbrados al trabajo pesado. Así que en Saltillo no tenían opción y obtuvieron sobre todo jóvenes mujeres, aunque algunos varones también se filtraron.

Considero que no se puede fundamentar un texto que logre mostrar un modelo de existencia de aquellos a los que deseo historiar, pero existen suficientes actos de ellos que exponen girones de vidas de las personas que, aunque eran esclavas, ingresaron en la documentación por episodios que expresan datos inesperados sobre su presencia y el significado profundo de los mismos. Es lo que se nombra “vida cotidiana”.

Deseo iniciar este texto definiendo los términos que, aunque parecen evidentes, esconden alguna simpleza que puede iluminar lo que se desea exponer. ¿Qué significa cotidiano y qué esclavo?, cualquiera diría que todos sabemos en qué consiste la vida diaria y lo que es un esclavo o la esclavitud misma. Pero Roland Barthes advirtió que no es prudente creer en definiciones generales. Señaló que las certezas de la

²³ Carlos Manuel Valdés, *Aux marges de l'empire: société et délinquance à Saltillo à l'époque coloniale*, Perpignan, Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines, 1995.

²⁴ Carlos Manuel Valdés e Ildefonso Dávila, *Esclavos negros en Saltillo, siglos XVII-XIX*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo y Universidad Autónoma de Coahuila, México, 1989.

²⁵ Luis Navarro García, *Las claves de la colonización española en el Nuevo Mundo 1492-1824*, Barcelona, Planeta, 1991, escribió que “en el primer siglo y medio de la colonización entraron en Sevilla, según cifras oficiales — y por tanto mínimos, que silencian las introducciones clandestinas— unas 155 toneladas de oro y 17 000 toneladas de plata”, p. 50. Esto desde toda la América.

lengua francesa son las certezas del diccionario, es decir que las preguntas por el significado quedan sin respuesta al encontrar que no tenemos acceso a verdades que definen los académicos de la lengua.²⁶

Permitaseme decir que el origen de cotidiano si nos atenemos a la lengua original, el latín, viene de *quotidies*, que expresa dos sentidos: "lo cuanto" y "lo diario", o sea, la idea de prolongación, de deslizamiento temporal y la de jornada. Resulta muy difícil saber qué hacían los esclavos en Saltillo de manera repetitiva como para llegar a un *modelo* que pudiera describir a una población que estaba repartida por su pertenencia a propietarios en familias desperdigadas y a menudo celosas de su intimidad.

¿Es posible introducirnos en el seno de las familias que tenían sirvientas africanas como para tejer un discurso explicativo acerca de lo que sucede en la vida de un esclavo desde su nacimiento hasta su muerte? ¡No!, evidentemente no. La cotidianeidad de los esclavos era parte de la de sus amos, excepto (como mostraré adelante) cuando irrumpían en la vida de la villa con exigencias, críticas, denuncias, actos violentos o amorosos. Entonces, algo de la cotidianeidad se coló en la documentación.

Dejando de lado la procedencia eslava de la palabra esclavo, que los romanos trasladaron de *slovo* que se traduce por "palabra" y que la aplicaron a los seres que secuestraban en la Europa Germánica.²⁷ La procedencia del término no aclara nada. Digamos mejor que esclavo es un ser, una persona que no es libre sino sujeta a otra a la que se denomina amo. Saberlo tampoco conduce a nada ni lleva a comprender a los esclavos, fuesen africanos o indígenas, en el Saltillo colonial.

En Saltillo el concepto de esclavo lo encontramos, más que en la legislación española, que era bastante desconocida, en los testamentos, esos instrumentos por los que una persona escribe o dicta cómo desea repartir sus bienes materiales cuando siente cercana la muerte. Leí dos mil trescientos testamentos y encontré que había un orden en la valoración de los recursos. Pongamos que un español deja su patrimonio a sus descendientes. En papel sellado (oficial) aparecía primero lo más valioso (lo que el testador consideraba en una escala de valores económicos y simbólicos), y era seguido por lo menos apreciado: primero haciendas y ranchos, luego casas, inmediatamente caballos, ganado mayor y menor, lo cual era seguido por los esclavos negros a los que se designa con tres términos: muebles, semovientes y esclavos. De manera que hay una valoración que podríamos considerar hiriente, racista, perversa y alejada de toda moral cristiana.²⁸

Tomar los conceptos como definiciones de diccionario sería un error. Las definiciones exigirían un tratamiento al tema concorde a lo que señalan. Mas, la realidad o, si se quiere, la información de que disponemos en documentos manuscritos dice algo que no necesariamente corresponde al concepto. Un esclavo era propiedad absoluta de su amo, mismo que podía (en teoría) hacer de él lo que creyese conveniente, cosa alejada de la realidad. Pierre Bourdieu afirmó que "paradójicamente, los historiadores son sin duda los más propensos al anacronismo, porque, ya sea por parecer

²⁶ Roland Barthes, *Crítica y verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 18.

²⁷ Cfr Isaac Asimov, *Las palabras y la historia*, Barcelona, Laia, 1974, "Esclavo", p. 82; Pierre Bonnassie, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, "Esclavitud", pp. 82-86.

²⁸ Carlos Manuel Valdés, Ildelfonso Dávila, María del Rosario Villarreal y Héctor Carvallo, *Catálogo del Fondo Testamentos*, 2 tomos, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, 1998.

modernos, ya por hacer más interesante su trabajo, o incluso por negligencia, emplean palabras de uso actual para hablar de realidades en las que tales palabras no tenían curso, o tenían otro sentido.”²⁹

Pongo algunos ejemplos sobre diferencias en la definición de *esclavitud*. En las minas y en las grandes haciendas del centro y sur de México la relación entre amo y esclavo era de absoluta lejanía y estaba regida por la explotación del trabajo: maltratar a los esclavos o ser maltratado era para amos y esclavos parte de su cotidianidad.

La documentación manuscrita en que aparecen africanos es muy abundante, de ahí que sea increíble que los historiadores del Noreste de México no los hayan mencionado en libros de historia de la época colonial. Los tres fondos en que hay datos sobre el tema son: *Presidencia municipal*, *Protocolos* y *Testamentos*. En este último aparecen los africanos, como antes se dijo, en calidad de herencia. No existe ningún testamento hecho por un esclavo porque, por definición, no podría haber tenido bienes que heredar, aunque sí hay testamentos de negros y mulatos libres con propiedades, que en algunos casos eran considerables. El fondo *Protocolos* guarda los contratos de compra-venta de seres humanos: aparece el vendedor, el comprador, el precio pagado, la descripción del esclavo. Esta descripción era a veces muy minuciosa debido a que no era raro que el esclavo escapara del amo y en caso de localizarlo pudiese reclamarlo bajo la descripción: por ejemplo, además de su color se señalaba alguna marca en el cuerpo, tipo de cabello (ensortijado, pasudo o liso), su dentadura o alguna herida corporal visible. Sucedió, no pocas veces, que un viajero se llevara consigo a un esclavo que encontró y al que ofreció una mejor existencia. No son menos de veinte los casos de robos de “sirvientas”, es decir las mujeres que se ocupaban de las labores del hogar. Tampoco se deben olvidar los negros que se refugiaban entre los nómadas, que los protegían como propios.

En cuanto al fondo *Presidencia municipal* es preciso decir que ahí aparecen algunos de los manuscritos en que se describen cuestiones que no se conocerían de otra manera. Crímenes y delitos varios (pleitos, ofensas, robos, relaciones sexuales...). Los juicios debían ser minuciosamente descritos. Pueden leerse las declaraciones de la persona ofendida como las de la acusada. Los escribanos, en general, recogían las palabras expresadas, que a menudo resultan muy interesantes por lo que enuncian: explican por qué cometieron ese crimen, declaran sus motivos, especifican sus propios sentimientos... El esclavo de una hacienda asesinó a otro esclavo. En el juicio el homicida no sólo informa sobre las relaciones que tenían entre sí, sino que añadía datos sobre la familia del difunto, la esposa e hijos y, aún, de los perritos. Se arrepiente del hecho y ofrece, como forma de resarcimiento, casarse con la viuda y encargarse de los niños y los perritos.

Esas descripciones parecerían sacadas de un cuento o una novela, pero ahí están. Incluso algo más: el asesino provenía de Mozambique, hablaba, por tanto, portugués y en el relato del juicio surgen formas de expresión netamente portuguesas.³⁰ Las *Leyes de Indias* exigían que los escribanos fuesen muy precisos en sus escritos y debían estar bien preparados (y bien pagados) para ejercer su oficio. En el caso de

²⁹ Pierre Bourdieu & Roger Chartier, *El sociólogo y el historiador*, Madrid, Abada, 2011, p. 29.

³⁰ Carlos Manuel Valdés e Ildefonso Dávila, *Esclavos negros en Saltillo*, *op. cit.*

Saltillo, por ser una villa tan pequeña, nunca hubo Escribano Real ni Público, así que el alcalde escogía a una persona capacitada o, simplemente, alguien que sabía leer y escribir. Sin embargo, hubo magníficos escribanos: el primer Escribano del Cabildo fue Andrés del Saltillo, que era un tlaxcalteca que redactaba perfectamente en náhuatl y español. Quizás, precisamente, por ser Saltillo tan secundario, sus escribanos se esforzaron en el levantamiento de datos y la reproducción fiel de las declaraciones.

Si retomamos la cuestión de la cotidianeidad veremos que en ese acervo documental aparecen, aunque sea de manera marginal, cuestiones individuales que desconoceríamos si no existieran tales escritos. Regreso al caso mencionado. El homicida llegó a Saltillo como esclavo y no tenía siquiera un conocido. Un africano lo acogió en su casa y, de alguna manera, pelearon y tuvo lugar el hecho de sangre en el que el convidado asesinó a quien lo hospedó.

La revisión de prácticamente todo el acervo documental arrojó datos que podríamos situar (cada uno de ellos) como algo único, separado, sin relación con el resto del universo. Pero, en realidad, los sucesos acontecieron en un lugar, en una comunidad específica en la que al interior de las familias españoles se daban, así mismo, pleitos, engaños, muertes y controversias.

Las frecuentes relaciones fallidas entre habitantes de una villa, Saltillo, y un pueblo, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, indicaban una dinámica normal en toda sociedad. Hay que decir que los esclavos, por su situación de dependencia absoluta, aparecían con menor frecuencia en los documentos, pero los hay en que encontramos datos sorprendentes. Si pensamos en que la definición de esclavo era la de persona perteneciente a un amo, nos asombrará la aparición de hechos que están más allá de la normalidad.

El alcalde dicta a su escribano que la noche anterior, después de la oración (entre 9 y 10 de la noche) lo despertaron fuertes golpes en la puerta de su casa. Abrió y ahí estaba la negra María Thereza diciendo que ya no soportaba el maltrato de que la hacía objeto su amo y que le pedía permiso para encontrar otro a quien venderse. El alcalde le concedió un permiso temporal. María Thereza anduvo rondando la villa hasta que encontró comprador, éste entregó el monto de lo que ella valía y ambos partieron a su nuevo destino.

El hecho anterior rompe con cualquier expectativa racional, legal, cultural u otra. Por definición ella era propiedad de alguien. La ley permitía, hasta cierto punto, el maltrato; el amo era dueño aún del cuerpo de la esclava aún en el sentido sexual, etcétera. Pero eso sucedió. Entonces, como es comprobable, los manuscritos nos conducen a una búsqueda de significados, sentidos, interpretaciones, decisiones que un alcalde de pueblo signó en un caso que cualquier otro hubiera desechado.

Lo cotidiano rompe constantemente con las generalizaciones, sobre todo cuando han sido creadas como tales. Generalizar es ahorrarse tiempo en analizar cuestiones que salen de lo "normal" y definir las por un término o por una supuesta certeza. Por esto, al recurrir a los documentos, ingresamos en vidas que experimentaron vicisitudes impensables. Y, por ello, vuelvo a los manuscritos.

Durante al menos tres meses el alcalde de Saltillo se mostraba inquieto por los chismes que circulaban sobre la relación sexual que tenía lugar entre un mulato y una española. Vigiló la casa hasta poder tomar a la pareja en situación que impidiera cualquier explicación defensiva de sus inmorales actos.

El manuscrito dice que:

“En la Villa de Santiago del Saltillo gobernación de la Nueva Vizcaya en diez y nueve días del mes de noviembre de mil y seiscientos y setenta y siete años yo don Pedro de Alfonso de Caxigal y Salinas, alcalde mayor y capitán a guerra de esta dicha villa y del valle de Santa María de las Parras, por el rey nuestro señor digo que a mi noticia ha llegado de lo público y escandaloso que vive un hombre llamado Juan de Rivas, de nación mulato, amancebado con una mujer española llamada Beatriz de la Rueda. Digo que para que semejantes delitos se castiguen se haga la averiguación al tenor de este auto y hecha, se proveerá de remedio según lo que por dicha información constare y que por este mi auto así lo mando y firmo actuando como juez receptor a falta de escribano público o real que no lo hay en esta villa ni en su jurisdicción ni en sesenta leguas de sus contornos.”³¹

El expediente es largo y repetitivo, es especial porque se hace que los testigos declaren lo que saben acerca de esa infracción que, supuestamente, pone en situación de escándalo a los habitantes de la villa.

Es preciso mencionar varios hechos y partes del texto para comprender el ambiente en que se dio tal asunto. El alcalde encierra al mulato en la cárcel y le dicta sentencia: queda desterrado de la villa y recibirá 200 azotes. Beatriz de las Ruelas (se escribió mal su apellido), descendiente de un rico español, había enviudado de un vascongado también rico. Ingresó a la historia el párroco de Saltillo, don Lorenzo de Llerena Agúndez. Este, por su cuenta, habló con Beatriz y luego, en la cárcel, con Juan y se enteró que ambos deseaban contraer matrimonio. Sacó de la prisión un papel firmado por Juan de la Riva en el que nombraba a un amigo para que se casara, en su nombre, con Beatriz. El cura los casó y de inmediato fue a mostrar al alcalde el papel oficial pidiendo la liberación del preso porque la Santa Madre Iglesia demanda que las parejas tengan vida en común para que no pequen.

Documento del mayor interés. Primero, el alcalde condena al mulato sin escucharlo. Si no lo enviaron lejos y no lo azotaron fue, sin duda, por la intervención del sacerdote. No se descarta una visión racista en el asunto. Podemos aducir que este caso es muestra de dos cosas: la intolerancia, el moralismo de la autoridad civil, por un lado, y la apertura y pragmatismo de la autoridad religiosa. Es como si se hubieran puesto de acuerdo para hacer cada uno lo contrario a lo esperado.

El acontecimiento quedaría en lo anecdótico si no se explica algo que confirma la idea de que no hay documento sin contexto. Y apareció también en el acervo un manuscrito que revela quién era ese raro sacerdote. En efecto, el padre Lorenzo de Llerena Agúndez aparecía en un juicio como acusado. Sucede que murió su padre y dejó alguna herencia. La mayor parte a la esposa y algunos objetos a sus hijos, ambos sacerdotes. Al ya mencionado le heredó un esclavo negro. Don Lorenzo manumitió de inmediato al esclavo. Fue entonces cuando se propia madre inició un juicio contra su hijo pidiendo que le entregase al negro alegando que por ser la esposa del difunto le correspondían todos sus bienes. El alcalde determinó que el padre entregara al manumiso, pero no lo hizo, sino que pidió una cotización del esclavo, que fue de 300

³¹ AMS, Presidencia Municipal, caja 3, expediente 2, 4 fojas, 1677. Causa instruida contra Juan de la Riva y Beatriz de las Ruelas por amancebamiento.

pesos (costo muy elevado) y se los pagó poco a poco a su madre, pero no permitió que se cancelara la libertad del negro.

El padre Llerena Agúndez, por su actuación en ambos casos, se sale de cualquier generalización sobre los eclesiásticos, como también lo hace Beatriz de las Ruelas teniendo relaciones sexuales con un mulato pobre. Definitivamente, los cartabones no encajan en todas las situaciones del pasado. Y, como se está hablando de africanos en Saltillo, hay que mostrar sus dolores, el desprecio y las muchas injusticias que vivieron sin dejar de lado sus luchas en distintos campos para superar sus escasas posibilidades de ascenso social y, por supuesto, sus deleites.

Otros expedientes mostrarán algo que quizás sea definido como más normal. Por ejemplo, apareció en Saltillo Andrés del Castillo, mulato esclavo del sacerdote Joseph Martínez Guajardo, del arzobispado de Guadalajara, para vender en su nombre un pedazo de tierra.³² También llega de Parras el reverendo padre rector de la sagrada Compañía de Jesús a Saltillo para vender tres mulatos esclavos, con permiso del padre Provincial: Blas Pérez, de 38 años, Miguel Sánchez, de 29 y Manuel Hurbano, de 24.³³ Y otro: el alguacil mayor de la Santa Inquisición adquirió un mulato de nombre Joseph, de 20 años, en 250 pesos.³⁴

Cientos de manuscritos hablan de los africanos en tonos distintos. La vida que llevaron no es recuperable cómodamente, pero algo se logra leyéndolos. La idea de crear serialidades se debe llevar a cabo si se pretende comprender a quienes fueron privados de su identidad y (casi) de su voz. Las series de manuscritos aportan datos, términos, conceptos y muchas preguntas.

Si hubo un Juan de la Riva, mulato libre, y un negro manumiso del padre Llerena quiere decir que existían mecanismos de liberación. Es preciso mencionar algunos, para que se entienda el ambiente y los personajes, además de un cierto paisaje social.

Un indio que procreó una hija con una negra esclava no logró que reconocieran a su niña como libre pues alegaron la regla "es esclavo el hijo de vientre esclavo". El indio trabajó arduamente para reunir el valor de su hijita hasta pagarla: la liberó.

Un rico español, familiar de la Santa Inquisición, firmó un escrito en el que manumitió a una niña esclava, blanca, de ojos zarcos, "por el mucho amor que le tengo". Puede aducirse que era suya pues este caso se repite, sobre todo en el siglo XVIII.

El caso paradigmático es el siguiente: la hacienda de Mesillas, al noroeste de Saltillo, era muy rica y productiva (cereales, nuez, cerdos, ovejas y cabras...) y tenía una buena cantidad de esclavos africanos. Varios de éstos buscaron y encontraron la forma de trabajar los domingos para ganar algún dinero. Reunieron 201 pesos y fueron con el amo para comprarle la libertad de uno de sus compañeros de esclavitud, Joseph Ygnacio Aguirre. Esto muestra una asombrosa calidad moral de una comunidad que coincide en un proyecto, y es dueña de una solidaridad extrema.³⁵

³² AMS, Protocolos, caja 2, Libro 9, expediente 25, 1732. Andrés del Castillo...

³³ AMS, Protocolos, caja 2, Libro 1, expediente 11, 1723.

³⁴ AMS, Protocolos, caja 2, Libro 9, expediente 30, 1732.

³⁵ AMS, Presidencia Municipal, caja 30, expediente 6, 1774.

Datos sobre cuestiones aleatorias

El “sistema saltillense” de uso de las esclavas para producir esclavos y recuperar la inversión se creó, sin duda, por casualidad. Una pequeña villa alejada de las sedes del poder político (gobernador o virrey) y del eclesiástico (obispo) pudo hacer que sus bienes dieran rendimientos económicos por medio de una estratagema singular y muy cercana al cinismo.

La necesidad de bosquejar a la persona que se vendía o compraba obligó a los habitantes a crear descriptores. Por medio de la lectura de los manuscritos logramos ver la manera como se iban cambiando los colores de las personas. Esto tenía un origen evidente: si quien procreaba un niño con su esclava era el amo español era evidente que el hijo de ambos nacía, según las ideas de la época, adjetivado mulato. Esta palabra indica nada más que ese niño es producto de una mezcla.³⁶

Siguiendo las muchas descripciones encontramos el uso de 13 colores, que iban cambiando en el transcurso de los años, décadas o un siglo. Se habla de un hombre al que se presenta como “negro retinto”, después otro será calificado como negro, luego encontramos muchísimos a los que se denomina “cochos”, pero los hubo “amembrillados”, “color aindiado”, “aceitunado” y así, hasta llegar a la venta de un niño blanco de ojos zarcos (azules). Esto, que podría parecer algo folclórico, en realidad hablaba más de los saltillenses que de los esclavos. Aquéllos siempre temían que les fueran robados sus esclavos. Cosa que sucedió con frecuencia, como arriba se asentó.

De los africanos coloniales a los negros mascogos actuales

Saltillo es la capital del Estado de Coahuila. Cuenta con una comunidad de descendientes de africanos que han conservado su identidad. ¿Cuál fue su origen?

El saqueo de África se dio poco a poco, tanto que duró varios siglos, prácticamente desde el XIV hasta el XIX. Los portugueses fueron quienes iniciaron los primeros secuestros de individuos para llevarlos a vender en Europa y Asia. Más tarde, daneses, ingleses, franceses y, en menor medida, españoles, compitieron con Portugal por ese negocio. La delantera de Portugal y Gran Bretaña se evidencia, en parte, por la gran cantidad de africanos que fueron transportados a Brasil y a las primeras colonias inglesas en América, notoriamente a Virginia y Carolina. España implantó enormes poblaciones de negros en las Antillas, Colombia y Venezuela y, en lo que toca a la Nueva España, se cree que llegaron alrededor de 250 mil como esclavos, sin contar los africanos libres y los mulatos que acompañaban, en el papel de sirvientes, a gobernantes y eclesiásticos de altos rangos.³⁷

³⁶ Viene del latín *molo, molui, molitum*: moler o mezclar. Mulato sería “el mezclado”.

³⁷ Rolando Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, SepSetentas, 1973.

Los negros mascogos, como se llaman a sí mismos, son descendientes de aquellos esclavos. El nombre es una curiosidad que hay que señalar porque incluso en la entrada al poblado hay un letrero que dice Comunidad de Negros. Los mascogos de Coahuila se sienten orgullosos de su condición.

La comunidad que vive en el municipio de Múzquiz desde el siglo XIX se esfuerza por conservar su identidad. No han tenido mucha suerte con los diversos gobiernos, sobre todo con el federal, para que los coloque en el rango de grupo étnico y puedan pelear por los recursos que se otorgan a los pueblos indígenas puesto que ellos lo son: llegaron a Coahuila como *black seminoles*, con lo cual, tanto ellos como el Gobierno mexicano, sabían cuál era su categoría.³⁸

Recordemos que durante la década de 1830 varias de las grandes tribus indias de los Estados Unidos empezaron a ser atacadas para expulsarlas de las tierras que los colonos ingleses ambicionaban. No fueron pocos los grupos étnicos que lucharon por lo que era suyo desde siglos atrás. Una de estas tribus, los seminoles, encabezados por su líder Ocoela, se enfrentó a sus perseguidores, pero éstos los fueron desalojando de cada uno de los terrenos que ocupaban hasta que se refugiaron en Florida cuando ésta todavía era parte de España. En esta etapa muchos esclavos negros huidos de sus amos, procedentes de Carolina del Sur y Georgia, se unieron a ellos y dieron la batalla contra los blancos que perseguían a los seminoles. Se sabe que en ocasiones estos negros fueron más eficientes a la ofensiva que los mismos indios. La administración central (el Gobierno Federal americano) intentó establecer una alianza con los seminoles para que les entregasen a los negros, pero no lo consiguieron.³⁹

La solidaridad entre ambos grupos fue un hecho y así llegaron a México. México había decretado que en su territorio no había esclavos y que todo aquel que ingresara en él quedaba libre por el hecho mismo. Aunque la abolición de la esclavitud fue una de las propuestas del prócer Miguel Hidalgo y Costilla en su levantamiento contra los españoles en 1811, en realidad no se decretó sino hasta 1840. Esto no fue ignorado por los esclavos de los Estados Unidos, ni tampoco por los blancos que promovían la abolición de la esclavitud, especialmente cuáqueros del noreste americano. Ellos editaban por esas mismas fechas, en Filadelfia, varios periódicos abiertamente contrarios a la esclavitud que continuamente animaban a los esclavos a abandonar su situación y refugiarse en el norte. Los cuáqueros compraban negros en el sur para llevarlos al norte y manumitirlos.

Es importante mencionar a Benjamin Lundy quien creó y dirigió el periódico abolicionista *Genius of Universal Emancipation*. Lundy llegó a Coahuila años antes del decreto mexicano mencionado con la idea de crear una colonia con negros que ellos rescatarían en el Sur para llevarlos al Norte y desde ahí conducirlos a México e introducirlos a Coahuila por Matamoros, Tamaulipas. En 1834 estuvo tratando de convencer al Gobernador de Coahuila que le permitiese establecer ese asentamiento en Monclova donde instalaría una pequeña fábrica de carros de caballos, arreos y otros aparejos. No tuvo éxito y su fracaso se debió, claramente, a que los colonos

³⁸ Paulina del Moral, "La Saga de los Mascogos. Una tribu afroamericana en busca de su libertad", *Tribus olvidadas de Coahuila*, Monterrey, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Coahuila/Dirección General de Culturas populares, 1999, pp. 93-148.

³⁹ Eric Foner, *Give me Liberty! An American History*, Nueva York, Norton & Company, 2012, pp. 371-383.

tejanos habían traicionado su palabra y estaban en rebelión contra el Gobierno Mexicano que les había dado el permiso de asentarse en el Estado Coahuiltejano a condición de evitar la esclavitud.⁴⁰

Si regresamos al año de 1840 veremos que aquella revolucionaria y humanitaria ley mexicana tuvo no poca importancia en los estados esclavistas del sur americano. Eso se comprueba por el hecho de que para el año de 1843 llegó un grupo de negros a Saltillo, pidiendo asilo político y acogiéndose a las leyes mexicanas. Solicitaban ser admitidos en nuestro país y México los consideró personas libres.

Posteriormente llegaron algunos esclavos que habían logrado escapar de la opresión en grupos distintos y en diferentes meses y años. En archivos locales se encuentran documentos que certifican tanto la presencia de esos viajeros de la libertad como del comportamiento de las autoridades de Coahuila.

En 1850 llegaban a la villa de Guerrero, Coahuila más de 700 indios (hombres, mujeres y niños) acompañados por algunos negros pidiendo el permiso para establecerse en el Estado. Pedían que se les otorgasen tierras para lograr vivir de su trabajo.⁴¹ Ese mismo año llegaron a San Fernando (hoy Zaragoza), unos seminolees conducidos por Gato de Monte, varios kikapús dirigidos por Papicuan y el moreno Juan Caballo, al mando de un contingente de negros libres, con el objetivo de vivir en México.⁴²

Estos contingentes, que serían seguidos por otros, tuvieron su contraparte en el ingreso continuo de filibusteros tejanos que trataban de recuperarlos para llevarlos a la plantación algodonera o tabacalera de la que habían huido. Las tensiones entre los cazadores de esclavos y el gobierno mexicano fueron frecuentes. Tanto el Gobernador de Coahuila como algunos alcaldes, por ejemplo, los de Saltillo, Nadadores y Candela, se negaron a entregar a los negros por considerar que ya eran libres y por ley no podían ser esclavizados. El alcalde de Candela, un pequeño pueblo con pocos recursos, temiendo que los tejanos raptaran a los afroamericanos ahí refugiados los envió a Saltillo con guardias armados y dinero.

No sería sino hasta que el gobierno federal mexicano les entregó tierras bastante lejos de la frontera, además de ganado, semillas, aperos de labranza y armas, que los indios kikapús como los seminolees y mascogos se sentirían tranquilos, lejos de sus perseguidores.

El imperio norteamericano se desarrolló sobre los hombros de los esclavos traídos de África. Sin esa mano de obra gratuita otra hubiese sido su historia. La riqueza de los Estados Unidos se creó explotando a los esclavos traídos de África. Aún grandes pensadores como Carlos Marx aprobaron en su tiempo la conveniencia de esa perversa institución. Escribió en 1847: "la esclavitud es una categoría económica de enorme importancia. Sin esclavitud, Norteamérica, el país más progresista, se transformaría en un país patriarcal. Si borramos a Norteamérica del mapamundi tendremos la anarquía, la decadencia completa del comercio y de la civilización moderna. Si hacemos desaparecer la esclavitud, habremos borrado a Norteamérica del mapa

⁴⁰ Javier Villarreal Lozano, *La vida en Monclova, Coahuila; Ciudad Victoria y Matamoros, Tamaulipas, 1833 y 1834. El Diario de Benjamin Lundy*, México, Plaza y Valdés y Escuela de Ciencias Sociales, 2011.

⁴¹ Archivo General del Estado de Coahuila, Fondo Colonial,

⁴² AGECE, FC.

de las naciones".⁴³ Marx aprobó la esclavitud de los africanos. Por el contrario, los cuáqueros de Filadelfia y los legisladores mexicanos que defendían precisamente entre 1834 y 1840 a los esclavos negros, condenaron a los esclavistas norteamericanos casi al mismo tiempo que Marx publicaba en Bruselas su *Miseria de la Filosofía*. Increíble, para un revolucionario de su tamaño.

El gran novelista Alejandro Dumas soñaba también en la grandeza de los Estados Unidos. Debía conocer ese país, así que se le ocurrió escribir a las autoridades para conseguir un permiso o visa de turista. El hombre que había escrito *El Conde de Montecristo* y *Los tres mosqueteros*, leído por millares en varias lenguas, no esperaba la respuesta del gobierno norteamericano. Le darían permiso de ingresar a Estados Unidos, pero a su propio riesgo. Mister J.C. Calhoun le advertía que "si visitaseis a Charleston, no sufriríais, sin duda, ningún insulto, pero seríais políticamente conducido fuera de la ciudad por nuestros caballeros...".⁴⁴ Le decía, así mismo, que, por ejemplo, en Carolina, podría ser esclavizado por algún ciudadano si lo denunciaba, puesto que tenía sangre negra. En efecto, Dumas era nieto de una negra haitiana, cosa que en Europa a nadie preocupaba. ¡Ese era el nivel del racismo americano y la desvergüenza de sus autoridades! Alejandro Dumas nunca visitó esa "gran nación".

En 1790 había casi 698 mil esclavos sólo en Estados Unidos; para 1830 ya eran dos millones y en la década de 1860, tras la Guerra Civil que tuvo lugar entre 1861 y 1865 y dejó 500 mil muertos, había casi cuatro millones de africanos subyugados.⁴⁵ Esa guerra fue propiciada por siete estados que no aceptaban dejar la esclavitud y preferían separarse de los Estados Unidos. Guerra de enorme crueldad entre americanos blancos que asesinaban con furia a mujeres y niños del bando contrario, blancos como ellos mismos.

Hay un caso importante en los años que anteceden la Guerra de Secesión a través del cual puede entenderse el concepto legal que se tenía de los esclavos en el Sur. En el curso del río Misuri, una joven esclava negra de nombre Colia, mató a su amo que la quería violar. La ley aceptaba que una mujer defendiera su honra incluso matando a su agresor pues consideraba que ese acto había sido en defensa propia. Sin embargo, el juez determinó que Colia no era una mujer sino una esclava, por lo tanto, la ley no la protegía, y fue sentenciada a muerte.⁴⁶ Eso señala que un juez americano ni siquiera clasificó a Colia dentro del género humano.

La mayor parte de estos esclavos fue liberada tras el triunfo de los nortños por decreto del Congreso y la declaración de manumisión de todos los esclavos decretada por el presidente de los Estados Unidos. Hay que aclarar que los esclavos que vivían en los Estados Unidos llevaron una lucha perseverante desde varios escenarios y estrategias de liberación. Así, los de Coahuila, que eran parte de aquellos, no necesitaron de esa resolución puesto que se habían liberado a sí mismos: nadie les regaló la libertad, la tomaron haciéndose mexicanos. Esto cambió por completo su historia, una historia en la que fueron el sujeto. Los negros que hoy viven en El Nacimiento

⁴³ Karl Marx, *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, París, 1847, p. 154.

⁴⁴ Carta traducida y publicada en *El Monitor Republicano* (Ciudad de México). Reproducida por *El Republicano Jalisciense* (Guadalajara) el 1° de febrero de 1848.

⁴⁵ Foner, *op. cit.*

⁴⁶ *Ídem.*

realizaron en ese pasado cruel una empresa heroica ayudando a los indios en su lucha y enfrentándose a los esclavistas. Por esos y muchos otros motivos la comunidad de negros mascogos de Coahuila es un orgullo para el estado.

Conclusiones

La presencia africana en Saltillo dejó en los archivos una buena cantidad de manuscritos coloniales a través de los cuales se pueden rescatar algunas informaciones acerca de las personas que vinieron directamente de África, de sus descendientes y de sus relaciones con otros grupos étnicos y culturales. A diferencia de las ciudades, las haciendas y los reales de minas del centro de la Nueva España, en las que se compraban centenares de esclavos negros, en Saltillo fueron adquiridas más mujeres. Esto imprimió a la villa una forma de adaptación a su propia lejanía respecto a los centros de poder. En varios sentidos fue autárquica y debió adaptarse continuamente a las circunstancias naturales, políticas y económicas. También lo hizo respecto a quienes consideraban diferentes: indígenas y africanos; tuvo que aceptar que necesitaba de ellos para sobrevivir en ese norte que tantos problemas presentó para consolidar la colonización. Las mujeres africanas con todo y que eran usadas por sus amos en todo el sentido de la palabra, por ese mismo proceso adquirieron un estatus de familiaridad que casi fue inexistente para los que vivían en las grandes haciendas. Desde el momento que se generaban hijos de amo y esclava, queriéndolo o no, se forjaba una relación cercana. Además, la vida al interior de una familia abría espacios. Es claro que el hecho de que algunas esclavas lograran generar un proceso judicial y que éste les fuera favorable, indica que no siempre fueron obedecidas las leyes de manera radical sino (en cierta manera) comprensiva o compasiva. Es incuestionable que la suerte de los indios nómadas fue, con mucho, más cruel que la que hubo de soportar los primitivos habitantes de esos enormes territorios del norte.

Los intercambios genéticos forjaron una población con características muy propias. La revisión de los documentos nos deja ver que todos los saltillenses portamos genes africanos, de una u otra manera.

Si los historiadores que me precedieron (algunos excelentes) no vieron ni africanos ni esclavos en ese pasado colonial tan rico en documentos es, sin duda, porque buscaban algo que les impedía leer la realidad del pasado y encontrar lo que sus objetivos les exigían. Además de los papeles viejos hay, recientemente, estudios realizados por genetistas que encontraron un vestigio corporal (orgánico) consistente en la presencia de dactiloglifos negroides, específicamente bantúes. Pero ese no es el problema. Con los estudios históricos que se realizan se ha puesto en evidencia que tenemos un pasado en el que participaron sociedades de diversos grupos humanos.

Si dejamos de lado a Saltillo y nos asomamos a otras regiones de Coahuila, descubrimos una presencia africana importante y constante. Acá, también, los padres jesuitas tuvieron muchos esclavos en varias de sus haciendas, como la de Santa Ana de Hornos. Recogiendo datos en archivos parroquiales de las poblaciones situadas al norte de Saltillo, aparecen demasiados africanos. Es en esto que la historia nos sitúa en un universo compartido con otros grupos humanos y, por consiguiente, con una cierta riqueza genética.

Y, en lo que toca a los negros mascogos, éstos escogieron la opción de vida que les ofrecieron las leyes mexicanas cuando a mediados del siglo XIX ellos se enteraron, en los Estados Unidos de América, que en el país vecino ya no serían esclavos sino libres y “ciudadanos”.

No fue fácil ni para ellos ni para los coahuilenses pues no fueron pocas las veces en que personas armadas ingresaron a México, contra todo derecho, para secuestrar a los africanos que vivían su libertad y trasladarlos a las grandes plantaciones de algodón y tabaco.

Si los africanos coloniales no son estrictamente visibles, porque se incorporaron a la población, los mascogos, en cambio, lo hicieron por decisión propia dándose a ellos mismos una identidad y haciendo alarde de ella.

BIBLIOGRAFÍA:

Archivos:

- AMS (Saltillo), Presidencia Municipal, caja 3, expediente 2.
AMS (Saltillo), Presidencia Municipal, caja 30, expediente 6, 1774.
AMS (Saltillo), Protocolos, caja 2, Libro 1, expediente 11, 1723.
AMS (Saltillo), Protocolos, caja 2, Libro 9, expediente 25.
AMS (Saltillo), Protocolos, caja 2, Libro 9, expediente 30, 1732.
AGI (Sevilla), Patronato, Caja 1.
AGI (Sevilla), Guadalajara, 58.
Archivo General del Estado de Coahuila (Saltillo), Fondo Colonial,

Libros y artículos:

- Valdés, Carlos Manuel y Dávila, Ildelfonso:** *Esclavos negros en Saltillo, siglos XVII-XIX*, Saltillo, AMS y Universidad Autónoma de Coahuila, México, 1989.
- Valdés, Carlos Manuel:** *Aux marges de l'empire: société et délinquance à Saltillo à l'époque coloniale*, Perpignan, Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines, 1995.
- Valdés, Carlos Manuel et al.:** *Catálogo del Fondo Testamentos*, 2 tomos, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, 1998.
- Foner, Eric:** *Give me Liberty! An American History*, Nueva York, Norton & Company, 2012.
- Venegas, H. et al:** *Las regiones en Latinoamérica: Nuevos talleres internacionales de estudios regionales y locales*, 2 vols., Guadalajara, Universidad de Guadalajara et al, 2010.
- Venegas Delgado, H. y Valdés, Carlos Manuel:** *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba*, 2ª edición corregida y aumentada, Saltillo, Gobierno del Estado, 2013.
- Asimov, Isaac:** *Las palabras y la historia*, Barcelona, Laia, 1974.
- Villarreal Lozano, Javier:** *La vida en Monclova, Coahuila; Ciudad Victoria y Matamoros, Tamaulipas, 1833 y 1834. El Diario de Benjamin Lundy*, México, Plaza y Valdés y Escuela de Ciencias Sociales, 2011.
- Chapa, Juan Bautista:** "Historia del Nuevo Reino de León de 1650 a 1690". In: Alonso de León, Juan Bautista Chapa y Fernando Sánchez de Zamora, *Historia de Nuevo León*, Monterrey, Ayuntamiento, 1985.
- Marx, Karl :** *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris, 1847, p. 154.
- Navarro García, Luis:** *Las claves de la colonización española en el Nuevo Mundo 1492-1824*, Barcelona, Planeta, 1991.
- Moral, Paulina del:** "La Saga de los Mascogos. Una tribu afroamericana en busca de su libertad", *Tribus olvidadas de Coahuila*, Monterrey, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Coahuila/Dirección General de Culturas populares, 1999.
- Bonnassie, Pierre:** *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.
- Bourdieu, Pierre, Roger Chartier,** *El sociólogo y el historiador*, Madrid, Abada.
- Barthes, Roland:** *Crítica y verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mellafe, Rolando:** *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, Sep Setentas, 1973.

L'AMÉRIQUE LATINE ET L'AFRIQUE: L'AIDE CUBAINE AUX MOUVEMENTS DE LIBÉRATION NATIONALE (1960-1990)

Cyrille Aymard BEKONO, Université de Yaoundé I

La solidarité des peuples d'Amérique latine envers les populations africaines qui croussaient encore sous le joug de l'impérialisme occidental, au début de la décennie 1960, s'est exprimée en grande partie par l'aide cubaine aux mouvements de libération nationale. Un an après la révolution cubaine de 1959, le leader cubain, Fidel Castro, dans un discours prononcé le 02 septembre 1960 s'était juré de débarasser l'Afrique de toute forme d'impérialisme occidental. Au moment où Fidel Castro prenait cet engagement, plusieurs territoires africains accédèrent en cascade à l'indépendance. Il s'agissait notamment des ex-colonies de la France et de la Grande-Bretagne. Cependant, une partie de l'Afrique (notamment l'Angola, Mozambique, Sao Tomé et Príncipe, Guinée-Bissau, les îles du Cap-Vert, Guinée Espagnole, Sahara occidental, Namibie, Rhodésie du Sud, Afrique du Sud) crouissait encore sous le joug du colonialisme et de l'apartheid. Dans le fracas de la décolonisation, l'Afrique et Cuba partageaient le même horizon, celui de la libération des peuples trop longtemps asservis par la domination impérialiste de l'Occident. Pour les révolutionnaires africains, Cuba était une référence, un point d'appui, une lueur dans la grande nuit de la colonisation.

Notre ambition ici n'est pas de refaire l'histoire de la contribution cubaine à la lutte de libération totale de l'Afrique, mais d'essayer de comprendre les raisons impérieuses qui poussèrent les dirigeants cubains à poursuivre leur ambitieuse politique africaine. Car, il n'est pas à la portée de n'importe quel pays en voie de développement d'envoyer hors de ses frontières plus de 01 pourcent de sa population active, sans risquer de déséquilibrer sa propre croissance et son potentiel de défense militaire. Ainsi allons-nous questionner, d'une part, les similitudes situationnelles ayant facilité l'interaction transatlantique entre Cuba et l'Afrique. D'autre part, nous nous proposons de clarifier le sens de l'engagement ambitieux de l'Etat cubain en Afrique.

I) Les éléments fondateurs de la « vocation africaine » de Cuba

L'interaction transatlantique entre Cuba et l'Afrique, en contexte de décolonisation, était alimentée par un ensemble de points communs à leurs histoires. La traite négrière, la colonisation et la marginalisation des populations africaines et latino-américaines, ont su créer un élan de solidarité sud-sud entre les deux continents contre l'impérialisme occidental. Ainsi, l'aide multiforme de La Havane aux nationalistes africains fut décisive pour la libération totale de l'Afrique des derniers bastions du colonialisme et de l'apartheid.

A) Similitudes situationnelles et interactions transatlantiques

L'histoire culturelle de l'Afrique et des Afro-descendants cubains est marquée par une opposition aux injustices économiques, politiques et sociales nées lors de la traite négrière transatlantique. Formée pour l'essentiel à partir des apports qu'ont constitués les colons d'origine européenne et les esclaves africains, la population cubaine, dont les traits culturels dominants sont issus de l'hispanité, est aujourd'hui largement métissée. En 1976, pour justifier l'engagement cubain en Angola, Fidel Castro n'hésita pas à faire siennes les racines africaines de son peuple, qui s'est forgé dans le terrible creuset de l'expérience esclavagiste. Il déclara à cet effet que :

« Nous ne sommes pas seulement un pays latino-américain, mais aussi un pays latino-africain. Le sang africain coule abondamment dans nos veines. C'est d'Afrique que vinrent dans notre pays, comme esclaves, beaucoup de nos ancêtres. Et les esclaves ne se firent pas faute de lutter et de combattre dans l'armée de libération de notre patrie. Nous sommes frères des Africains et, pour les Africains, nous sommes prêts à lutter ». ⁴⁷

Pendant l'histoire de la traite transatlantique, l'Afrique fut détruite pour construire l'Amérique. La traite transatlantique priva les sociétés africaines d'une main-d'œuvre et d'une démographie qui limitèrent le développement d'une production et d'un marché à l'échelle du continent. La traite détourna les routes commerciales transsahariennes en réorientant les activités économiques vers les régions côtières du littoral atlantique, ainsi que vers l'Océan Indien⁴⁸. Entretenu par la traite et par le rôle reproducteur des Africaines, l'impact démographique favorisa la naissance de syncrétismes culturels et religieux. Constituant jusqu'au 18^{ème} siècle la majorité de la population de sexe féminin dans les Amériques, les Africaines permirent la préservation et la transmission des savoirs à leurs enfants nés dans les Amériques⁴⁹. Les Africains ont également transporté depuis les côtes ouest-africaines des formes de résistance⁵⁰ qu'ils ont adaptées à leur nouvel environnement⁵¹. La situation coloniale de Cuba, dans l'escarcelle de l'empire espagnol d'Amérique, a contribué à faciliter l'interaction transatlantique entre la grande île des Caraïbes et l'Afrique.

⁴⁷ Fidel Castro, cité par Rosa Moussaoui. In : « Fidel Castro : "Le sang africain coule dans nos veines" », *L'Humanité*, 28 Novembre, 2016, p.6.

⁴⁸ A. Boukari Yabara, « Walter Rodney: une histoire engagée entre l'Amérique latine et l'Afrique », RITA [en ligne], n°5: mai 2012, <http://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-142/Walter-Rodney-une-histoire-engagée-entre-lamerique-latine-et-lafrique.html>, consulté le 10 mars 2018 à 12h.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Débutée sur les côtes africaines, la résistance des captifs se poursuivit dès l'arrivée sur le sol américain. Les premiers fugitifs s'allièrent aux Indiens de la Caraïbe, avant de former leurs propres sociétés connues sous le nom de Marrons. À Panama, dès 1540, la majorité de la population – des Africains travaillant dans les dépôts d'or – se souleva contre les Espagnols, tandis qu'à Cartagena, Benkos Bioho tenta d'unir les vingt mille esclaves de la province en 1599.

⁵¹ R. Walter, « Upper Guinea and the Significance of the Origins of Africans Enslaved in The New World », in *Journal of Negro History*, Vol. 54, n°4, 1969, pp.343-344.

Conquise dès le début du XVI^e siècle, Cuba devint, pendant plusieurs décennies la base arrière à partir de laquelle les Espagnols réalisèrent la conquête de l'Amérique centrale et du Mexique. Son étendu et la longueur de ses côtes en faisaient la terre la plus importante des archipels antillais, riche d'un potentiel agricole propice au développement de l'économie de plantation. Aussi, Cuba apparut comme l'un des foyers les plus féconds de la *Hispanidad*⁵², avec ses villes inspirées du modèle ibérique et ses nombreux sanctuaires, témoins de la mainmise catholique sur le Nouveau Monde ibérique.

L'impact fortement négatif de la traite négrière et surtout de la colonisation conduisit à la marginalisation de l'Afrique et l'Amérique latine dans le système international dominé par les puissances impérialistes. Si la traite inaugura le commerce transatlantique, le monde colonial instaura des rapports de dépendance entre les colonies (ou périphéries) et les métropoles (ou centres). La dépendance entraîna des inégalités entre les Sud (Afrique et Caraïbe) et les Nord (Europe et Amérique du Nord), mais également à l'intérieur des régions et parmi les différentes couches de population du Nord comme du Sud⁵³.

B) Aide cubaine et libération de l'Afrique

L'expression de la solidarité de Cuba aux peuples africains encore sous le joug colonial et de l'apartheid n'était pas seulement celle du cœur et des idéaux partagés de justice et de liberté. Les dirigeants cubains ne se limitèrent pas au simple discours. Ils passèrent très vite de la parole à l'acte. Cuba offrit aux mouvements de libération nationale un soutien diversiforme (politique, diplomatique, militaire, financier, etc.). Ce soutien se traduisit concrètement par la formation des combattants de la liberté, la fourniture de l'armement aux mouvements de libération nationale, l'envoi de conseillers militaires auprès des combattants africains, et surtout l'envoi direct des troupes de l'armée cubaine dans les champs de batailles.

L'Algérie constitua le premier pont entre Cuba et le continent africain. En effet, deux ans après la révolution cubaine, dès 1961, alors que le peuple algérien menait une lutte courageuse pour son indépendance, un navire cubain livra des armes aux combattants algériens du FLN. A son retour, ce même navire ramena une centaine d'enfants orphelins et des blessés de guerre⁵⁴. L'assassinat du Premier ministre congolais, Patrice Lumumba, le 17 janvier 1961, raffermirait l'engagement du gouvernement cubain aux côtés des révolutionnaires africains. Fidel Castro confia une mission africaine à Ché Guevara. C'est ainsi qu'à la fin de l'année 1964, Ché Guevara entama un périple qui le mena en Algérie, en Égypte, au Mali, au Congo, en Guinée, au Ghana, au Bénin, en Tanzanie et au Congo Brazzaville. Cuba se lia alors aux héros

⁵² L'*hispanidad* (ou l'hispanité en français) désigne tantôt l'ensemble de 23 territoires où se pratique la langue espagnole, tantôt l'espace immatériel où se déploient les faits culturels fondés sur la langue espagnole et sur les traditions hispaniques.

⁵³ A. Boukari Yabara, *op.cit.*, p.6.

⁵⁴ I. Ramonet, « Fidel Castro, biographie à deux voix », Fayard/Galilée, 2006.

des indépendances africaines : Kwame Nkrumah, Sékou Touré, Modibo Keïta, Alphonse Massamba-Débat⁵⁵. À Alger se tenaient des réunions secrètes avec les leaders indépendantistes des pays lusophones : Che Guevara rencontra les Mozambicains du Frélimo, les Angolais Agostinho Neto et Lucio Lara, Amilcar Cabral. Algériens et Cubains entraînaient et formaient les combattants de l'ANC passés à la lutte armée, sous l'impulsion de Nelson Mandela et Walter Sisulu, après le massacre de Sharpeville⁵⁶.

Les forces cubaines menèrent des batailles décisives qui aboutirent à la libération de l'Angola, de la Namibie et de la Guinée-Bissau. Mais c'est avec l'Angola que Cuba se montra le plus offensif. Dès 1965, des soldats et conseillers militaires cubains épaulaient le Mouvement de libération de l'Angola (MPLA) opposé aux forces colonialistes portugais. En 1975, lorsque le MPLA fut confronté à l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA) et au Front national de libération de l'Angola (FNLA) soutenus par les occidentaux et les forces racistes de Pretoria et le Zaïre, Cuba dépêcha en Angola ses forces spéciales, soutenues par 35000 soldats d'infanterie⁵⁷. Le soutien des Occidentaux au FNLA et à l'UNITA ne pouvait que fortifier la volonté du gouvernement angolais du MPLA de continuer à s'appuyer sur l'aide soviéto-cubaine et renforcer ses troupes, portées à 100 000 hommes au milieu des années 80⁵⁸. La puissance de feu de ce contingent de l'armée cubaine mit en déroute les troupes zaïroises et sud-africaines, principaux soutiens du FNLA et de l'UNITA. Planifiée par Fidel Castro, la fameuse opération « Carlotta », fut un succès⁵⁹. La participation de Cuba dans la lutte contre le système d'apartheid en Afrique australe fut également décisive⁶⁰. Mais un tel engagement substantiel de La Havane en Afrique ne pouvait s'inscrire en dehors des intérêts stratégiques de la diplomatie de l'Etat cubain.

II) Les sens l'engagement cubain aux côtés des Mouvements de libération

Un examen approfondi de l'aide cubaine aux mouvements de libération nationale en Afrique, permet d'inscrire l'intervention de l'Etat cubain entre l'éthique et la raison d'Etat. Cuba orienta son appui aux mouvements de libération au mieux de ses

⁵⁵ R. Moussaoui, « Fidel Castro : Le sang africain coule dans nos veines », *L'Humanité*, 28 Novembre, 2016, p.3.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ P.F. Gonidec, *L'OUA, trente ans après. L'unité africaine à l'épreuve.*, Paris, Karthala, 1993, p.54.

⁵⁹ L'épopée militaire africaine de l'armée cubaine démarra véritablement en Angola en 1975 avec l'opération « Carlotta », du nom d'une esclave noire qui avait trouvé la mort à Cuba en 1843, après avoir dirigé la rébellion d'un groupe d'esclaves. En effet, en août 1975, les troupes sud-africaines occupèrent le sud de l'Angola, toujours province portugaise. En novembre de la même année, l'indépendance fut proclamée ; les troupes sud-africaines se retirèrent, mais soutiennent les rebelles de UNITA. Des soldats cubains aidaient le MPLA à se maintenir au pouvoir. Le Zaïre soutenait, quant à lui, le FNLA.

⁶⁰ Le gouvernement révolutionnaire cubain s'était opposé au régime négrophobe de l'Apartheid et apportait son soutien au Congrès national africain (ANC). Cuba fournissait, via l'Angola, une base territoriale à l'aile militaire de l'ANC.

propres intérêts de politique étrangère. Ainsi, l'engagement de Cuba en Afrique apparut comme expression de sa diplomatie fondée sur le principe de l'internationalisme, devant servir son positionnement stratégique dans un contexte international marqué par la guerre froide.

A) L'expression de l'internationalisme prolétarien

L'internationalisme prolétarien⁶¹ depuis la Révolution Cubaine de 1959, constitue une dimension essentielle de la diplomatie de Cuba. La politique étrangère de la révolution cubaine avait toujours été imprégnée de la pensée internationaliste de solidarité. L'internationalisme a sa place logique dans la Constitution cubaine. L'article 12 stipule, en effet, que:

« La République de Cuba adopte les principes de l'internationalisme prolétarien et de la solidarité de combat des peuples et :

- a) condamne l'impérialisme, promoteur et soutien de toutes les manifestations fascistes, colonialistes, néo-colonialistes et racistes, comme la principale force d'agression et de guerre et le pire ennemi de tous les peuples ;
- b) condamne l'intervention impérialiste directe ou indirecte dans les affaires intérieures ou extérieures des États et par conséquent l'agression armée, le blocus économique, ainsi que toute autre forme de coercition économique et d'ingérence ou de menace contre l'intégrité des États et des éléments politiques, économiques et culturels des nations ;
- c) qualifie de délit international les guerres d'agression et de conquête ; reconnaît la légitimité des guerres de libération nationale, ainsi que la résistance armée à l'agression et à la conquête, et considère comme son droit et son devoir internationaliste d'aider la victime d'une agression et les peuples qui combattent pour leur libération ;
- d) reconnaît le droit des peuples à repousser la violence impérialiste et réactionnaire par la violence révolutionnaire et à lutter par tous les moyens à sa portée pour le droit des peuples à déterminer librement leur propre destin et le régime économique et social dans lequel ils préfèrent vivre »...⁶²

Fidel Castro avait défini la réalisation pratique et concrète de la solidarité internationaliste comme « la plus belle fleur de la Révolution Cubaine » et rappelé « qu'être internationaliste, c'est solder notre propre dette envers l'humanité... ». La politique internationaliste de Cuba est donc une exigence qui prône l'exercice de la solidarité permanente avec tous les peuples opprimés du monde. Pour les leaders politiques cubains, la révolution de 1959 n'aura aucun sens pendant que d'autres parties du globe croupissaient encore sous le joug de l'impérialisme occidental. Il était donc urgent, pour le gouvernement cubain, d'exporter la révolution sous d'autres cieux.

⁶¹ L'internationalisme prolétarien, parfois appelé socialisme international, est la perception de toutes les révolutions communistes comme faisant partie d'une seule lutte de classe mondiale plutôt que comme des événements localisés séparés. Il est basé sur la théorie selon laquelle le capitalisme est un système international, et par conséquent les classes ouvrières de toutes les nations doivent agir de concert.

⁶² Article 12 de la Constitution cubaine du 24 février 1976, in <http://mjp.univ-perp.fr/cons-tit/cu1976.htm>, consulté le 02 mai 2018 à 20h.

La politique internationaliste de Cuba en Afrique dès 1960 s'est exercée sous deux aspects : militaire et civil. Parallèlement à l'envoi d'instructeurs confirmés et de combattants pour soutenir les foyers de guérilla, une aide médicale et technique destinée à promouvoir le développement des pays avait été mise en place. Des Brigades de santé déployées en Algérie, au Mali, au Congo, en Guinée, en Namibie, au Burkina-Faso, au Botswana, en Angola et au Mozambique soignaient et formaient le personnel africain sur place, dans des conditions d'environnement et de communication extrêmement difficiles. Par ailleurs, des bourses d'études étaient délivrées aux jeunes africains pour se former dans les universités cubaines. Le combat idéologique était également mené sur le terrain institutionnel. L'ONU, devenait ainsi une formidable tribune pour Cuba, à la fois pour dénoncer le blocus imposé par les Etats-Unis et défendre les intérêts des pays en voie de développement, ceux-là même qui étaient devenus désormais majoritaires au sein de cette Assemblée⁶³.

Perçu comme le petit pays qui a tenu tête victorieusement à « l'impérialisme yankee » et au « système capitaliste », le régime socialiste cubain suscitait l'admiration d'une grande partie des gauches européennes, promptes à oublier certains de ses aspects les plus discutables. Cuba apparaissait alors comme un pays leader, porteur des revendications du Tiers Monde, et se posait dans le camp des non « alignés » mais demeurait de fait étroitement lié à l'URSS, qui lui apportait son soutien en lui achetant son sucre et en contribuant à son armement.

L'idéal de l'Internationaliste prolétarien étant l'exportation de la révolution, Fidel Castro, dès le début de la décennie 1960, fit de l'Afrique la pierre angulaire de sa politique anti-impérialiste. Pour Castro, il était urgent d'aider l'Afrique à se défaire de l'emprise des puissances occidentales. A cette époque, La Havane était devenue l'épicentre de la contestation révolutionnaire mondiale. Cela donna lieu à la création de l'Institut cubain d'amitié avec les peuples (ICAP) en octobre 1960. C'est à La Havane qu'avait lieu la première conférence tricontinentale de solidarité anti-impérialiste, en janvier 1966, qui rassembla des Africains, des Asiatiques et des Latino-Américains venus de 82 pays. Pendant un mois, l'hôtel Habana Libre de La Havane devint le quartier général de la révolution mondiale⁶⁴. Près de 500 délégués y participaient⁶⁵. Des observateurs de plus de cinquante organisations anti-impérialistes nationales et internationales, de pays n'appartenant pas à ces trois continents participaient également à l'événement historique⁶⁶. Les damnés de la terre du 20e siècle faisaient ainsi de la capitale cubaine l'espace de tous les possibles émancipateurs, le lieu d'organisation des solidarités concrètes, l'endroit où anticiper collectivement un avenir sans colonialisme et sans impérialisme⁶⁷. Les participants à cette conférence proclamaient le principe du recours à la lutte armée contre les puissances impérialistes. Aussi avaient-ils créé l'Organisation pour la libération de l'Amérique latine

⁶³ H. Faivre d'Arcier-Flores, « La politique internationaliste de Cuba : entre éthique et stratégies », in <http://www.elcorreo.eu.org/La-politique-internationaliste>, consulté le 10 avril 2018 à 20h.

⁶⁴ R. Faligot, *Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968)*, Paris, La Découverte, 2013.

⁶⁵ S. Bouamama, *La Tricontinentale. Les peuples du Tiers-monde à l'assaut du ciel*, Paris et Genève, 2016, p.10.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

(OLAS) et l'Organisation de solidarité des peuples d'Afrique, Asie et Amérique latine (OSPAAAL). Ce fut ainsi le point de départ de l'action idéologique et militaire de La Havane, alors centre mondial de l'anti-impérialisme.

B) Un engagement au service des intérêts stratégiques de Cuba

L'engagement cubain en Afrique s'est basé sur les intérêts de l'Etat cubain, tels que définis par ses dirigeants. Cela peut se comprendre aisément dans la mesure où, sur la scène internationale, les gouvernements ne font rien gratuitement et qu'ils déterminent toujours leurs conduites en fonction de leurs propres objectifs⁶⁸. Le comportement d'un acteur étatique sur la scène internationale peut être déterminé par diverses finalités, allant de la préservation de son indépendance au développement économique, en passant par la puissance militaire, la défense nationale, l'hégémonie, l'expansionnisme, l'impérialisme, la prospérité industrielle, le rayonnement culturel ou même le prestige⁶⁹. Et à en croire Marcel Merle, « chaque pays a ses propres préoccupations en politique étrangère, en fonction de sa taille, de sa puissance, de sa situation géographique mais aussi de sa tradition historique »⁷⁰.

Le gouvernement cubain, dans ses relations d'État à État, a subordonné son appui aux mouvements de libération nationale au calcul des bénéfices qu'il pouvait tirer de sa relation avec le gouvernement de ces pays⁷¹. Cuba n'a jamais appuyé un mouvement révolutionnaire contre un gouvernement qui entretenait de bonnes relations avec La Havane et qui rejette la politique nord-américaine envers l'île, au-delà de la couleur politique de ces gouvernements⁷². Toutes ces considérations théoriques nous permettent de comprendre le sens de l'engagement substantiel de Cuba en Afrique, en contexte de guerre froide.

En effet, la pression faite à Cuba par l'URSS, de retirer son appui ouvert aux guérillas latino-américaines, créa un vide dans sa politique étrangère. Vers la fin des années 1960, sous la pression des États-Unis, l'URSS dut accepter que l'hémisphère occidental était une zone indiscutable de la sphère d'influence nord-américaine. En conséquence de quoi, Moscou fit pression sur La Havane pour qu'elle retirât son appui ouvert aux guérillas latino-américaines. Le gouvernement cubain se plia aux exigences soviétiques, mais pas totalement puisqu'il continua à appuyer les mouvements insurgés latino-américains d'une manière plus discrète et limitée, sous le contrôle du commandant Manuel « Barbe rouge » Piñero.⁷³ Une telle situation contribua à ce que Cuba regarde chaque fois un peu plus vers l'Afrique, une région à la périphérie de la zone géopolitique des États-Unis, où les initiatives cubaines étaient plus compatibles avec la politique étrangère soviétique⁷⁴.

La présence politique et militaire cubaine en Afrique (et dans d'autres parties du monde) eut aussi un impact significatif sur les rapports de force entre Cuba et

⁶⁸ G. de Lacharrière, *La politique juridique extérieure*, Paris, Economica, 1983, P.13.

⁶⁹ N. Mouelle Kombi, *La politique étrangère du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.10.

⁷⁰ M. Merle, *La politique étrangère*, Paris, PUF, 1984, p.24.

⁷¹ Sam Farber, « Cuba et l'anti-impérialisme : entre la révolution et la raison d'État », <http://www.risal.info/spip.php?article2440>, consulté le 15 mars 2018 à 11h.

⁷² Ibidem.

⁷³ Sam Farber, op. cit.

⁷⁴ Ibidem.

l'URSS, en donnant aux leaders cubains une plus large marge de négociation avec les Soviétiques, qui, pour cette raison, ne pouvaient traiter Cuba comme un simple satellite de l'Europe de l'Est⁷⁵. La stratégie de Cuba en Afrique consista à s'allier avec le nationalisme africain. Au cours de la mise en œuvre de cette stratégie, Cuba prit des initiatives indépendantes sans consulter le Kremlin au préalable – comme dans le cas de l'Angola – mais celles-ci furent en général compatibles avec la politique soviétique, ce qui permit d'éviter les fortes frictions qui avaient surgi dans le contexte de la guerre de guérillas en Amérique latine. L'engagement cubain aux côtés des mouvements de libération nationale africains était aussi la traduction d'une volonté manifeste de répandre l'idéologie socialiste ou communisme en Afrique, au détriment de celle promue par le monde occidental.

En effet, la guérilla castriste qui se déroula de 1956 au premier janvier 1959, date de la victoire de l'armée rebelle sur les troupes du dictateur Batista, s'inscrivit plus dans la tradition nationaliste révolutionnaire cubaine que dans celle de la révolution bolchévique d'octobre 1917⁷⁶. Au cours des années 1959-1960, Cuba et l'URSS vont se découvrir puis établir des relations prudentes. Avec les premiers bombardements américains sur l'île en novembre 1959, Fidel Castro trouva une bonne occasion de faire admettre, à l'opinion publique cubaine, la nécessité de l'aide soviétique⁷⁷.

Au début de l'année 1961, les tensions américano-cubaines poussèrent Fidel Castro à renforcer ses liens avec l'URSS, d'un point de vue idéologique. En effet, au lendemain du bombardement américain sur La Havane le 15 avril 1961, Fidel Castro avait déclaré le caractère socialiste de la révolution cubaine⁷⁸. De même, dès la victoire castriste sur les exilés cubains débarqués avec l'aide américaine dans la Baie des Cochons le 18 avril 1961, Fidel Castro avait accepté une insertion plus visible des cadres communistes dans la société cubaine, et en se déclarant marxiste-léniniste le premier décembre 1961, il accepta l'idée d'un parti unique formé sur le modèle des démocraties populaires⁷⁹. Et ce fut le 12 avril 1962 que les Soviétiques reconnurent le socialisme cubain.

Devenu ainsi l'allié idéologique de l'URSS, Fidel Castro affirma son engagement à combattre, à l'échelle mondiale, le capitalisme prôné par les USA et leurs alliés européens. Dans un contexte international marqué par la guerre froide, la politique de Cuba visait naturellement l'expansion de l'idéologie socialiste. C'est alors que Cuba, en s'engageant aux côtés des nationalistes africains, cherchait à faire basculer l'Afrique dans le camp de l'Est. La lutte de libération de l'Afrique contre les derniers bastions du colonialisme et de l'apartheid, était caractérisée, dans un même pays, par l'existence de plusieurs mouvements concurrents, aux idéologies différentes. Certains mouvements de libération nationale avaient clairement affiché leur adhésion à l'idéologie capitaliste et recevaient ainsi le soutien des Occidentaux. Ainsi, pour des raisons idéologiques, Cuba apportait son aide aux seuls mouvements de libération acquis à l'idéologie socialiste et à ses intérêts.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ C. Lagonotte, « L'URSS et Cuba, 1959-1972. Des relations opportunistes et conflictuelles », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n°354-355, 2007, p.25.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ C. Lagonotte, « L'URSS et Cuba... op. cit.

Conclusion

Par le succès son intervention dans la lutte de libération totale de l'Afrique des derniers bastions du colonialisme et de l'apartheid, Cuba avait contribué à déconstruire le mythe de l'invincibilité de l'opresseur blanc et inspiré les masses dans la lutte pour la liberté. Nelson Mandela ne s'y est pas trompé. Sa toute première visite officielle, une fois libéré, s'est faite à La Havane. Dans ce franca de lutte contre l'impérialisme occidental, la solidarité sud-sud profita à Cuba qui put, par ses ambitions africaines, s'insérer dans le système monde comme un acteur majeur de premier rang. L'Afrique de son côté bénéficia de l'expérience diversiforme de La Havane.

BIBLIOGRAPHIE

- Bastide, R.** : *Les Amériques Noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Boukari Yabara A.** : « Walter Rodney: une histoire engagée entre l'Amérique latine et l'Afrique », RITA [en ligne], n°5: mai 2012, <http://www.revue-rita.com/traits-du-nion-thema-142/Walter-Rodney-une-histoire-engagée-entre-lamerique-latine-et-la-frigue.html>, consulté le 10 mars 2018 à 12h.
- Bouamama, S.** : *La Tricontinentale. Les peuples du Tiers-monde à l'assaut du ciel*, Paris et Genève, 2016.
- Constitution cubaine** du 24 février 1976, in <http://mjp.univ-perp.fr/cons-tit/cu1976.htm>, consulté le 02 mai 2018 à 20h.
- Faligot, F.** : *Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968)*, Paris, La Découverte, 2013.
- Faire d'Arcier-Flores, H.** : « La politique internationaliste de Cuba : entre éthique et stratégies », in <http://www.elcorreo.eu.org/La-politique-internationaliste>, consulté le 10 avril 2018 à 20h.
- Farber, S.** : « Cuba et l'anti-impérialisme : entre la révolution et la raison d'État », <http://www.risal.info/spip.php?article2440>, consulté le 15 mars 2018 à 11h.
- Gonidec, P.F.** : *L'OUA, trente ans après. L'unité africaine à l'épreuve*, Paris, Karthala, 1993.
- Lacharrière (de), G.** : *La politique juridique extérieure*, Paris, Economica, 1983.
- Lagonotte, C.** : « L'URSS et Cuba, 1959-1972. Des relations opportunistes et conflictuelles », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n°354-355, 2007.
- Mouelle Kombi, N.** : *La politique étrangère du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Merle, M.** : *La politique étrangère*, Paris, PUF, 1984.
- Moussaoui, R.** : « Fidel Castro : « Le sang africain coule dans nos veines », *L'Humanité*, 28 Novembre, 2016.
- Ramonet, I.** : « Fidel Castro, biographie à deux voix », Fayard/Galilée, 2006.
- Fatumbi, V.P.** : *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris, Mouton 1968.
- Walter, R.** : « Upper Guinea and the Significance of the Origins of Africans Enslaved in The New World », in *Journal of Negro History*, Vol. 54, n°4, 1969, pp.343-344.

ERNESTO CHE GUEVARA Y THOMAS SANKARA: UN DESTINO COMÚN EN LA LUCHA CONTRA EL IMPERIALISMO

*Jacques OSSIEYI
Université Omar Bongo, CERAFA*

“¡La Patria o la Muerte, Venceremos!” Tal es la expresión generalmente usada por el guerrillero argentino-cubano Ernesto Che Guevara y el joven presidente burkinabé Thomas Sankara, al finalizar sus discursos. Podemos decir de entrada que Che Guevara y Sankara son indudablemente dos figuras clave de la historia revolucionaria de América Latina, de África y del mundo en el siglo XX. Llevaron alto la lucha internacionalista contra el imperialismo occidental y contra el neocolonialismo, que consideraron además como los verdaderos males de la Humanidad.

Es necesario subrayar que llevaron esa lucha en nombre de millones de víctimas de políticas impuestas por las potencias industrializadas del Norte a los países del Tercer Mundo. Lucharon también contra las injusticias sociales, y por la dignidad y el progreso humano. Y esa misma lucha les costó la vida. Murieron asesinados, y con su muerte se elevaron al grado de iconos revolucionarios los más apropiados por jóvenes, estudiantes, trabajadores y otros actores de la sociedad civil que pelean con el capitalismo moderno y sus efectos nocivos.

En esta contribución, revisaremos la historia revolucionaria de ambos personajes, por una parte. Y por otra, intentaremos comprender la pertinencia de su legado ideológico en la juventud latinoamericana y la juventud africana, incluso en la juventud mundial, en sus luchas llevadas actualmente contra el neoliberalismo, forma actual del imperialismo.

Para llevar a cabo nuestro estudio, tres ejes parecen necesarios. En primer lugar, trataremos del compromiso ideológico de Che Guevara y de Sankara. En segundo lugar, analizaremos algunos de sus discursos más destacados. Por fin, intentaremos explicar lo que hace de ellos figuras revolucionarias inolvidables de la Historia moderna.

1. Compromiso ideológico y obra revolucionaria

1.1. Del nacimiento al compromiso ideológico

Ernesto Rafael Guevara de la Serna conocido mundialmente como “El Che” o el “Comandante Che Guevara”, nació el 14 de junio de 1928 en una familia acomodada de Rosario (Argentina). Después de obtener su título de médico en 1953, participó en manifestaciones populares que derrocaron al general Juan Domingo Perón. Luego, emprendió su primer viaje a motocicleta en compañía de su amigo Alberto Granados a través de unos países latinoamericanos (Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y Guatemala). La miseria, la pobreza y las injusticias sufridas por las masas populares encontradas, orientaron resueltamente sus sentimientos hacia el socialismo y el marxismo. A través de una revuelta interior, pensó

que sola la revolución podía cambiar radicalmente este estado de cosas. El derrocamiento del presidente democráticamente elegido en Guatemala, Jacobo Arbenz Guzmán en 1954, le reconfortó todavía más en su lucha contra el imperialismo estadounidense.

Por su parte, Thomas Isidore Noël Sankara nació el 21 de diciembre de 1949 en una familia modesta de Yako (Alto Volta). Conocido como el “Che africano” o “el Che Guevara negro”, el joven capitán del Ejército voltaico fue un hombre profundamente comprometido en la acción revolucionaria. Marcó los espíritus de su tiempo durante su breve existencia política como hace observar Valère D. Somé⁸⁰. Ser médico era también su vocación primera. Pero como señala Antonio Lozano, “procedía de una familia pobre y la única forma de seguir estudiando era a través de la academia militar”⁸¹. Así, cursó en el “Prythanée Militaire de Kadiogo (PMK)” de Uagadugú⁸². Luego, continuó su formación de oficial a principios de los 70, en la Academia Militar de Antsirabé (Madagascar). Testigo de manifestaciones populares que derrocaron a Philibert Tsiranama apoyado por Francia, descubrió también que el Ejército podía trabajar al bienestar de la población como actor importante de la vida nacional⁸³.

Para regresar a Che Guevara, cabe subrayar que su vida tomó una vertiente decisiva durante su encuentro con los hermanos Castro, Fidel y Raúl, en México (julio-agosto de 1955)⁸⁴. Con ellos participó en la expedición armada clandestina que derrocó en enero de 1959 a Fulgencio Batista, protector de los intereses de los EE.UU en Cuba. Ya ciudadano cubano, el Che fue jefe de la Milicia, director de la Reforma Agraria y presidente del Banco Nacional en un primer momento. Luego, fue ministro y Primer ministro. A tal efecto, representó su nueva patria a los foros internacionales.

Contrariamente al Che que era un guerrillero en el alma, Sankara era un militar de carrera. Con Blaise Compaoré, Henri Zongo y Jean-Baptiste Boukary Lingani, formó una nueva generación de jóvenes oficiales progresistas en el seno del “Rassemblement des Officiers Communistes (ROC)”⁸⁵. En un país pobre como Alto Volta, víctima de sequías y hambrunas, y acostumbrado a los golpes de Estado desde su independencia (5 de agosto de 1960), Sankara y sus compañeros depusieron al coronel médico Saye Zerbo, el 7 de noviembre de 1982. En el nuevo gobierno del comandante médico Jean-Baptiste Ouedraogo, Sankara fue Primer ministro (enero-mayo de 1983). Pero sus discursos aparecieron claramente anticolonialistas y anti-imperialistas, denunciando el neocolonialismo francés manifestado por un sistema oculto llamado “Françafrique”.

⁸⁰ Valère D. Somé: *Thomas Sankara : l'espoir assassiné*. Paris : L'Harmattan, 1990, p. 5.

⁸¹ Antonio Lozano: “La increíble historia de Thomas Sankara, el Che Guevara africano”, 31 de mayo de 2015. <https://www.infobae.com/2015/05/31/1731958-la-increible-historia-thomas-sankara-el-che-guevara-africano/> [consulta: 22 de febrero de 2018].

⁸² En castellano: *Academia Militar Preparatoria de Kadiogo*.

⁸³ Bruno Jaffré durante la presentación de su libro *Thomas Sankara: la liberté contre le destin*. Association des amis du Temps des cerises, 2017.

Documental descargado de Youtube. <https://www.youtube.com/watch?f3AAMSnL0Ll>

⁸⁴ Michael Löwy: *El pensamiento de Che Guevara*. 16ª edición. México/Argentina: Siglo XXI editores, 1985, pp. 9-10.

⁸⁵ En castellano: *Agrupación de Oficiales Comunistas*.

Acusado de actividades subversivas, fue detenido a partir del 17 de mayo de 1983 bajo la presión de la misma Francia neocolonialista. Sin embargo, las manifestaciones populares (20-22 de mayo) exigieron su liberación. Compañeré y otros oficiales marxistas al mando de 250 a 300 paracaidistas, protagonizaron el golpe de Estado el 4 de agosto de 1983. El capitán de 33 años, Thomas Sankara, se volvió presidente de la República.

1.2. Obra revolucionaria de Guevara y Sankara

Es importante subrayar que la obra de Che Guevara se hizo en dos momentos: el guerrillero y el hombre político. Como guerrillero, el Che luchó al lado de los barbudos de la Sierra Maestra que tomaron el poder en enero de 1959 en Cuba. Luego, apoyó a los partidarios del líder de la independencia del Congo belga (actual República Democrática de Congo-RDC), Patrice Eméry Lumumba, asesinado por las potencias colonialistas (EE.UU y el Reino de Bélgica). Como hombre político, ocupó cargos de director de la Reforma Agraria, presidente del Banco Nacional, Primer ministro, ministro de Economía.

Como reconoció Fidel Castro, Che Guevara “era un hombre de pensamiento profundo, de inteligencia visionaria, un hombre de profunda cultura que reunía en su persona al hombre de ideas y al hombre de acción”⁸⁶. Esa combinación de ideas y acciones le llevaron a abandonar sus cargos políticos, para liderar la internacionalización de la lucha contra el imperialismo. Tal era su razón de vivir, un imperativo moral, y una necesidad objetiva. En su carta de despedida a Castro escribió:

“Sébase que lo hago con una mezcla de alegría y dolor, aquí dejo lo más puro de mis esperanzas de constructor y lo más querido entre mis seres queridos... y dejo un pueblo que me admitió como un hijo; eso lacera una parte de mi espíritu. En los nuevos campos de batalla llevaré la fe que me inculciste, el espíritu revolucionario de mi pueblo, la sensación de cumplir con el más sagrado de los deberes; luchar contra el imperialismo dondequiera que esté; esto reconforta y cura con creces cualquier desgarradura.”⁸⁷

Entonces, el Che fue al Congo belga, donde la oportunidad revolucionaria se había abierto con el asesinato de Lumumba. Con unos 150 guerrilleros cubanos, luchó al lado de los lumumbistas. Pero fue decepcionado por las pocas condiciones reunidas para tal proyecto⁸⁸. Finalmente, regresó a América Latina en 1966, donde instaló un foco guerrillero en Bolivia, esperando irradiar los países fronterizos (Argentina, Chile, Perú, Brasil y Paraguay). Al rendirle homenaje, su seguidor africano Sankara declaró:

⁸⁶ En el discurso pronunciado por Fidel Castro en la velada solemne en memoria del Comandante Che Guevara en la Plaza de la Revolución (18 de octubre de 1967). Castro citado por Hassan Dalband: “La vida y las obras de Ernesto Che Guevara son inmortales y Patrimonio de la Humanidad”. *Rebelión*, 30 de junio de 2014. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=186649> [consulta: 20 de diciembre de 2017].

⁸⁷ Reginaldo Ustariz Arze: *Che Guevara: vida, muerte y resurrección de un mito*. Madrid: Ediciones Nowtilus S.L, 2010, p. 206.

⁸⁸ Daniel Pereyra: “El Che y la lucha por el Socialismo”. *Anticapitalistas*, 19 de julio de 2010. <http://www.anticapitalistas.org/spip.php?article29> [consulta: 16 de marzo de 2018].

“Che Guevara a été fauché par des balles, des balles impérialistes sous les cieux de Bolivie. Et nous disons que Che Guevara pour nous n’est pas mort [...] Che Guevara, argentin de par son passeport, est devenu cubain d’adoption par le sang et la sueur qu’il a versés pour le peuple cubain. Et surtout il est devenu citoyen du monde libre, le monde libre qui est ce monde qu’ensemble nous sommes en train de bâtir. C’est pourquoi nous disons que Che Guevara est aussi africain et burkinabè [...] Faisons en sorte que les révolutionnaires s’inspirent de l’esprit du Che, pour être eux aussi internationalistes, pour savoir eux aussi bâtir avec les autres hommes de la foi, la foi dans la lutte pour la transformation des choses, contre l’impérialisme, contre le capitalisme...”⁸⁹.

En cuanto a Sankara él mismo, su revolución se hizo a nivel de reformas. En su “Discours d’Orientation Politique” (DOP, 2 de octubre de 1983)⁹⁰, se trataba de construir una economía nacional independiente, autosuficiente y planificada al servicio de una sociedad democrática y popular⁹¹. Inspirándose del modelo cubano, lanzó varios proyectos ambiciosos, contando sólo con el voluntarismo de sus conciudadanos y los escasos recursos del país: reforma agraria, lucha contra la corrupción, vacunación gratuita y lucha contra las enfermedades contagiosas, educación y alfabetización, proyectos hidráulicos en las aldeas y construcción de infraestructuras diversas, emancipación de la mujer, lucha contra la desertificación, etc.

Para romper con el orden colonial, Sankara cambió también el nombre del país. Alto Volta se volvió “Burkina Faso”, que significa “Patria de los hombres íntegros”. Lo explicó declarando: “Nous avons voulu tuer la Haute-Volta pour faire naître le Burkina Faso. Pour nous, la Haute-Volta symbolise la colonisation”⁹².

Por lo del Che argentino, debemos decir que su acción revolucionaria en Bolivia no tuvo eco favorable entre las masas pauperizadas como bases de apoyo. Su Ejército de Liberación Nacional (ELN) no logró crear condiciones propicias a la revolución a la escala latinoamericana tal como deseaba. Abandonado y aislado, cayó en una emboscada del Ejército boliviano en la región de Valle Grande (Quebrada del Yuro). Herido y capturado el 8 de octubre de 1967, fue ajusticiado el día siguiente por militares bolivianos apoyados por la Central Intelligence Agency (CIA)⁹³. El Che entra en la historia para siempre, con el nacimiento de su mito⁹⁴.

En cuanto a Sankara, hay que decir que con sus discursos directos y virulentos contra el neocolonialismo francés en África, se hizo rápidamente enemigo de Francia

⁸⁹ En el discurso pronunciado durante la inauguración de la Avenida Che Guevara en presencia de Camilo Guevara March, hijo del Che. “Hommage au Che, 8 octobre 1987”. <http://www.thomassankara.net/hommage-a-che-guevara-8-octobre-1987/> [consulta: 6 de enero de 2018].

⁹⁰ En castellano: *Discurso de Orientación Política*.

⁹¹ David Gakunzi : *Thomas Sankara: “Oser inventer l’avenir” – La Parole de Sankara (1983-1987)*. Paris : Éditions L’Harmattan et Pathfinder Press, 1991, p. 9.

⁹² Sankara citado por David Gakunzi : *Thomas Sankara: “Oser inventer l’avenir”*. *Op. cit.*, p. 14.

⁹³ En castellano: *Agencia Central de Inteligencia*.

⁹⁴ Manuel Pérez: *Che Guevara: donde nunca jamás se lo imaginan*. Serie “Cuba: Caminos de la Revolución”. Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos/Gran Vía Musical/Impulso Recurso. Documento descargado de Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=d_KA3Rsc85c

y de presidentes africanos apoyados por la potencia colonizadora. Jefe de Estado molesto e impertinente, fue una amenaza real para los intereses de potencias occidentales y de sus aliados locales africanos. El 15 de octubre de 1987, Compaoré sostenido por Francia y otros presidentes africanos (al ejemplo de Félix Houphouët-Boigny de Costa de Marfil), comandó un golpe de Estado que se soldó con el asesinato del presidente del Faso⁹⁵. Así se quebró la esperanza revolucionaria sankarista, pero al mismo tiempo nació el mito de Sankara.

Como acabamos de ver, Che Guevara y Sankara aliaron sus ideas a las acciones en el terreno. Ambos fueron hombres profundamente convencidos de que la revolución era el único camino hacia la emancipación de los pueblos del Tercer Mundo de la dominación occidental.

2. Análisis de los discursos de Guevara y Sankara

2.1. Algunos discursos de Ernesto Che Guevara

2.1.1. Ante la OEA, Punta del Este (8 de agosto de 1961)

En su calidad de ministro de Economía, Che Guevara encabezó la delegación cubana en la V Conferencia del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES) de la OEA en Uruguay. Es necesario decir que el contexto era tenso entre Cuba y los EE.UU, dado que Cuba se acercó a la Unión Soviética. Los EE.UU consideraban el ejemplo exitoso de la Revolución castrista como una plaga que pudiera contaminar los demás países latinoamericanos. Por ello, quisieron aislar Cuba del resto del continente mediante varias estrategias.

En su discurso, primero, el Che consideró que la quinta sesión del CIES, además de tratar de economía, trataba también de política. El aspecto político se resumía a los esfuerzos ininterrumpidos de los EE.UU de buscar medios para aislar Cuba de la escena continental, incluso de la escena mundial. Razón por la cual el Che recordó las diferentes agresiones norteamericanas contra Cuba desde 1960. Declaró también que el imperialismo yanqui quería asegurar su retaguardia. Porque en todas las partes del mundo, los pueblos ya luchaban por su emancipación.

El Comandante Che defendió también la Revolución cubana como una revolución agraria, antifeudal, y antiimperialista, una revolución que reafirmaba plenamente la soberanía de Cuba, y le permitió nacionalizar su economía y tener una política exterior independiente. Era también una revolución solidaria con todos los pueblos en lucha por su liberación. Además, consideró la Alianza para el Progreso como un proyecto neocolonialista de las economías latinoamericanas, en nombre de una pretendida ayuda de las potencias imperialistas.

2.1.2. En la ONU, Nueva York (11 de diciembre de 1964)

⁹⁵ Según Odile Biyidi Awala, presidente de Survie, una asociación que lucha contra el apoyo de Francia a los dictadores africanos, el asesinato de Thomas Sankara fue premeditado por los servicios secretos franceses. In: Didier Mauro y Thuy-Tiên Ho: *Fratricide au Burkina: Thomas Sankara et la Françafrique*, 2007. Documental descargado de Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=3Riaeo_ncOw

El 11 de diciembre de 1964, Che Guevara pronunció un discurso ante la Asamblea General de la ONU como Primer ministro cubano. Recordó los principales problemas que agobian al mundo, y consideró la revolución necesaria para cambiar el equilibrio de poder. Tal y como opina Pierre Kalfon, ese discurso es un enorme requisitorio contra los EE.UU y su política imperialista, y también un himno a la independencia de los países del Tercer Mundo⁹⁶. En efecto, el Che condenó la agresión de Camboya, Laos y Vietnam por las tropas imperialistas, y las diferentes intervenciones militares norteamericanas en el derrocamiento de presidentes democráticamente elegidos, para reemplazarlos por dictadores que podían asegurar la protección de sus intereses en América Latina.

Además, condenó las medidas impuestas por los EE.UU a los países de la OEA para que rompieran las relaciones con Cuba. Expresó la solidaridad de Cuba con los pueblos en lucha en África, en Asia, y naturalmente en América Latina. Rindió homenaje a Pedro Albizu Campos, que consideraba como un gran patriota puertorriqueño, fallecido después de salir de la cárcel en donde pasó una buena parte de su vida. Militó por la independencia de la Guyana británica, y condenó el sistema racista de Apartheid en Suráfrica. Che denunció y condenó también el asesinato de Lumumba, líder de la independencia del Congo belga apenas obtenida.

El representante cubano abordó igualmente la cuestión del desarme completo y de la coexistencia pacífica. Mientras algunos concebían la coexistencia pacífica como el equilibrio y el entendimiento entre las dos superpotencias para evitar una tercera guerra mundial, se opuso a la coexistencia pacífica tal como sostenida por la Unión Soviética. Estimó que la coexistencia pacífica entre naciones no existía entre explotadores y explotados, entre opresores y oprimidos. Y estaba convencido de que el ejemplo cubano mostraría el camino de la liberación a otros pueblos.

2.1.3. *En Argel, Argelia (24 de febrero de 1965)*

Fue en ocasión del II Seminario Económico de Solidaridad Afroasiática en Argelia que el Che pronunció su último discurso oficial en un foro internacional. Ese discurso se inscribía en el marco del apoyo claro de Cuba a los países del Tercer Mundo en lucha contra el (neo) colonialismo. Su presencia fue entonces una manera de fortalecer las relaciones entre Cuba y esos países, por visitas que inició desde diciembre de 1964.

En su discurso lanzó grandes críticas contra el egoísmo de los revisionistas soviéticos y de ciertos países del bloque socialista. Sergio Guerra presenta las razones de esa denuncia: “los problemas del Tercer Mundo, entre ellos el fenómeno del intercambio desigual y la tibia solidaridad hacia los movimientos de liberación”⁹⁷. Para Che Guevara, era importante que los países presentes a la Conferencia reunieran todas sus fuerzas para combatir el imperialismo. De este modo, consideró que todas

⁹⁶ Pierre Kalfon en Tancrede Ramonet : *Che Guevara : naissance d'un mythe*. Production Temps noir avec la participation de France 5, de la RTS et de la RTBF, 2017. Documental descargado de Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=AX1Fab32iak>

⁹⁷ Sergio Guerra: *Ernesto Che Guevara*. Los Libros del Nacional, 2007, p. 20.

las armas eran necesarias: las armas políticas, las armas de fuego, o por combinación de ambas categorías.

Además, Che Guevara afirmó que los países imperialistas se enriquecen manteniendo los países subdesarrollados en la pobreza, y que los países latinoamericanos, africanos y asiáticos padecen los mismos problemas. Su subdesarrollo no es sino el resultado del neocolonialismo. Por ello, era necesario desarrollar el espíritu de solidaridad entre todos los pueblos.

2.2. Algunos discursos de Thomas Sankara

2.2.1. *Ante la ONU, Nueva York (4 de octubre de 1984)*

Thomas Sankara pronunció un discurso memorable ante la trigésimo-novena sesión de la Asamblea General de la ONU, el 4 de octubre de 1984, veinte años después del discurso pronunciado a la misma tribuna por Che Guevara. Se presentó como burkinabé, tercermundista e internacionalista. Primero, declinó las diferentes realizaciones de su gobierno en materia de educación, salud, vivienda social, reforma agraria, etc., para mostrar los esfuerzos cumplidos para intentar erradicar la pobreza y el subdesarrollo. Luego, tomó la defensa de los excluidos, de las mujeres violentadas y descuidadas, de los periodistas perseguidos, etc. Condenó el Apartheid en Sudafrica que, para él, era un cáncer que había que exterminar.

Ferviente partidario de la paz, Sankara consideró que la búsqueda de la paz significaba la aplicación del derecho de los países a la independencia, y de los pueblos a la libertad. Por ello exigió la liberación de Nelson Mandela y la suspensión de Suráfrica y de Israel de la ONU. Denunció las consecuencias dramáticas del imperialismo en los países del Sur. Condenó la colonización francesa de la Nueva Caledonia y de las Islas Comoras, y la de Palestina por el Estado de Israel.

2.2.2. *Ante el Presidente francés, Uagadugú (17 de noviembre 1986)*

Lo que se puede notar, es la sinceridad y el carácter directo y franco del capitán burkinabé. Rechazaba la hipocresía de la clase política francesa, de Derecha como de Izquierda, en sus relaciones con las antiguas colonias africanas. Condenaba también el neocolonialismo de Francia, que consistía en apoyar a los dictadores africanos que protegían sus intereses: Houphouët-Boigny en Costa de Marfil; Jean-Bedel Bokassa en República Centroafricana; Omar Bongo en Gabón; Denis Sassou Nguesso en Congo Brazzaville; y Étienne Gnassingbé Eyadema en Togo.

En su discurso, explicó al presidente francés que incluso el cambio del nombre de su país de Alto Volta a Burkina Faso, participaba también de la política de realizaciones emprendidas para un nuevo comienzo: construcción de escuelas, reducción de la tasa de analfabetismo; construcción de hospitales y centros de salud; vacunación gratuita; construcción de represas hidroeléctricas, etc. Todo ello es un motivo de satisfacción y de orgullo de los burkinabé, por sus esfuerzos colectivos.

Thomas Sankara condenó el Apartheid, e interpeló a Mitterrand sobre la cuestión de la paz en el mundo, particularmente en Nicaragua, Irán, Iraq, Chad, Palestina, en la región del África del Sur, y condenó el asesinato de Samora Machel. En el mismo contexto, el líder burkinabé se indignó de que Francia recibiera a Jonas Savimbi y a

Pieter Botha, que además trató respectivamente de bandido y de asesino. Para él, estos últimos han ensuciado de sangre la patria de los Derechos del Hombre. Y por eso, ellos y sus huéspedes serán los únicos culpables ante la Historia.

2.2.3. *Ante la OUA, Addis Abeba (29 de julio de 1987)*

En la vigésimo-quinta Cumbre de los países de la OUA, el antepasado de la actual Unión Africana (UA), el capitán Sankara pronunció su discurso contra el pago de la deuda externa de los países africanos, un discurso que además es de actualidad. Como gran panafricanista⁹⁸, invitó a sus homologas a crear un frente unido contra la deuda. Porque estimaba que esa deuda mantenía en la pobreza y la dependencia a los africanos.

Para él, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y las demás instituciones financieras mundiales eran instrumentos al servicio de potencias occidentales para esclavizar más a los pueblos de países subdesarrollados del Tercer Mundo, singularmente en África, con la complicidad de algunos vasallos locales protectores de los intereses de las mismas potencias. Así se opuso a la recolonización de las antiguas colonias francesas por medio de esa deuda. Por ello rechazó la ayuda financiera internacional y rompió las relaciones con el sistema financiero mundial.

Como lo podemos observar, Che Guevara y Sankara habían comprendido la necesidad para los pueblos del Tercer Mundo de luchar contra el imperialismo y contra el neocolonialismo. Las políticas sugeridas desde el FMI o el Banco Mundial, y dictadas por las potencias imperialistas, fueron medidas para asfixiar más a las economías de los países subdesarrollados.

3. **Guevara y Sankara: figuras del tercermundismo**

3.1. La juventud y el idealismo revolucionario del Che y Sankara

La juventud de ambos personajes es uno de los principales factores que puedan explicar su mito. Che Guevara y Sankara murieron muy jóvenes. El Che tenía 39 años, y Sankara 38 cuando fueron asesinados. Como ya mencionado, el Che fue asesinado por orden de los EE.UU. Sankara lo fue por la mano de Blaise Compaoré, con la bendición de Francia.

Che Guevara y Sankara tuvieron un destino fulgurante. Subieron rápidamente los escalones de la dirección de cargos políticos. El Che pasó de médico a guerrillero, antes de ocupar altos cargos en el gobierno castrista. Sankara benefició de su formación militar, y mostró las cualidades de un jefe cercano del pueblo. Pero este destino se quebró cuando tenían todavía que aportar mucho al mundo, principalmente a la

⁹⁸ Como líder panafricanista, su nombre se asocia siempre a los de sus predecesores: Kwame Nkrumah de Ghana, Lumumba del Congo belga, Gamal Abdel Nasser de Egipto, Ahmed Sékou Touré de Guinea (Conakry) y Amílcar Cabral (Guinea Bissau y Cabo Verde), entre otros. El panafricanismo puede entenderse como una ideología de la liberación de los pueblos de África del yugo del Occidente imperialista, para salir de la alienación. Ayer como hoy, uno de los instrumentos de esta alienación no es sino la moneda, el franco CFA en el caso de las antiguas colonias francesas.

juventud. Sin embargo, sus ideales siguen marcando duraderamente la historia del movimiento progresista anticapitalista en nuestros días. Aparecen como las banderas de luchas de diferentes sectores de la sociedad civil contra el neoliberalismo, en otro ciclo de resistencias contra el capitalismo.

El mito de Che Guevara nació verdaderamente poco después de su muerte. Primero, con miles de manifestantes estadounidenses que protestaron contra la guerra de Vietnam. Llevando camisetas de Che Guevara, exigieron que Lyndon B. Johnson pusiera fin a esa guerra. Finalmente el retiro de tropas yanquis fue ordenado en 1975 después de la derrota de los EE.UU. Luego, en Francia durante las manifestaciones de Mayo 68, fue también apropiado por los estudiantes que gritaban su nombre. Varios años más tarde, el subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se refirió también al Che como uno de sus ideólogos.

Desde entonces, el Che se ha convertido en un símbolo imborrable de justicia social, de solidaridad trasfronteriza, y de lucha contra el imperialismo. En Cuba, es objeto de un verdadero culto, y su mausoleo de Santa Clara recibe cada año muchos visitantes. En la mayoría de manifestaciones contestatarias y populares en el mundo, los manifestantes suelen exhibir su perfil basado en la célebre fotografía (marzo de 1959) del cubano Alberto Díaz Gutiérrez llamado Alberto Korda.

En cuanto al guía de la Revolución burkinabé, se ha convertido también en un personaje mítico para numerosas generaciones de africanos. Se consideraba como uno de los herederos de todas las revoluciones y luchas de liberación del mundo. Su legado político e ideológico se mantiene, y su asesinato no pudo aniquilarlo⁹⁹. La leyenda de Sankara nació sobre todo un año después de su muerte. En efecto, el 15 de octubre de 1988 se celebró a través del mundo el primer aniversario de su desaparición. En este sentido, Sennen Andrianmirado presenta diversos eventos organizados ese día en su libro *Il s'appelait Sankara: chronique d'une mort violente* (1989).

En Congo Brazzaville el movimiento "Union de la Jeunesse Socialiste Congolaise (UJSC)"¹⁰⁰ organizó un coloquio en el instituto Thomas Sankara, y la Televisión nacional difundió imágenes de archivos sobre la vida del revolucionario burkinabé. En Accra (Ghana), los presidentes Jerry Rawlings y Yoweri Museveni participaron a una manifestación en homenaje a quien encarnó el orgullo de todo un continente. En Nueva York, se inauguró una gran pared entre Harlem y Wall Street sobre la cual la efigie de Sankara se encuentra al lado de las de Che Guevara, Lumumba, Maurice Bishop y de Cabral. En Créteil (Francia), un coloquio fue convocado por la "Association Internationale Thomas Sankara", para visitar la obra del líder burkinabé¹⁰¹. Desde entonces, el 15 de octubre de cada año se organizan diversas manifestaciones en homenaje a Sankara tanto en Burkina Faso como en el mundo. En 2006, fue proclamado modelo para la juventud africana durante el Foro Social Africano de Bamako (Malí). Incluso el presidente François Mitterrand reconoció el valor intrínseco del hombre:

⁹⁹ Ignacio Ramonet en la película de Didier Mauro y Thuy-Tiên Ho: *Fratricide au Burkina: Thomas sankara et la Françafrique*. Documental ya citado.

¹⁰⁰ En castellano: *Unión de la Juventud Socialista Congoleña*.

¹⁰¹ Sennen Andrianmirado: *Il s'appelait Sankara : chronique d'une mort violente*. Jeune Afrique Press, Lecture Pour Tous, 1989, pp. 155-157.

“Cuesta dormir después de haber hablado con él: ¡no te deja la conciencia tranquila! En ese sentido, podríamos decir que soy como él, pero con 35 años más. Él expresa lo que piensa y yo también. En mi opinión, algunas de sus ideas reflejan, por un lado, el carácter tajante de su tierna juventud y, por otro, el talento de un jefe de Estado entregado totalmente a su pueblo. Aunque admiro sus extraordinarias capacidades, creo que a veces va más allá de lo que debería.”¹⁰²

En 2014, las organizaciones de la sociedad civil como “Le Balai Citoyen” y los sindicatos apoyados por la población, se opusieron al quinto mandato de Compaoré. Una insurrección popular pacífica pero determinada le forzó a dimitir. Exfiltrado el 31 de octubre de 2014 por los soldados franceses, se refugió en Costa de Marfil en su amigo Alassane Dramane Ouattara.

Finalmente, como lo acabamos de ver, el destino de Che Guevara y de Sankara fue quebrado por los intereses de potencias occidentales. Para resumir lo dicho, nos apoyamos en la opinión de Pablo Solana:

“Los mitos nunca mueren. La prueba se hace siempre con la conmemoración de sus fechas de muerte, para hacer revivir los personajes que revolucionaron las mentalidades para el progreso social. Lo que explica el mito de Che Guevara y de Sankara, es seguramente sus ideales que marcaron la historia política y social de los continentes América Latina y África. El mito porque murieron jóvenes y asesinados.”¹⁰³

3.2. Guevara y Sankara: mártires de la causa revolucionaria

Hoy como ayer, el imperialismo siempre se apoya en instrumentos a su servicio: el FMI, el Banco Mundial, las multinacionales, la corrupción de las élites burócratas locales, etc. Por desafiar la arrogancia imperialista de los EE.UU y de Francia, el Che y Sankara fueron asesinados. Su obra revolucionaria fue reveladora de su fuerza de convicción, de su probidad moral y de su compromiso en el sacrificio último para defender sus ideales.

Toda la vida de Che Guevara se resume a su compromiso en la revolución. Sin ser un mesías, vivía en su carne y en su espíritu las desgracias de todos los oprimidos del mundo. Para él, el culpable de dichas desgracias no era más que el imperialismo. Por ello estaba listo a combatirlo dondequiera en el mundo. Lo que explica su participación activa en la revolución internacionalista. Incluso la UNESCO reconoció su obra revolucionaria:

La importancia y vigencia de las obras, el ejemplo y el pensamiento revolucionario, rebelde, humanista, solidario, antisistémico, antiimperialista y socialista de Ernesto Che Guevara en pleno siglo XXI para los movimientos sociales, obreros, campesinos, estudiantiles, rebeldes, anticapitalistas y de liberación nacional por

¹⁰² Vincent Ouattara: “Thomas Sankara: el líder africano revolucionario y visionario”. Texto traducido para la UMOYA por Sandra Iscan Luengo y Marcos Orcánstegui Herbera (Universidad de Salamanca) y publicado por Mari Cruz Bereza, 9 de noviembre de 2017. <https://umoya.org/2017/11/09/thomas-sankara-el-lider-africano-revolucionario-y-visionario/> [consulta: 10 de octubre de 2018].

¹⁰³ Pablo Solana: “Apuntes sobre el socialismo desde abajo y poder popular: el guevarismo del siglo XXI”, *ContrahegemoníaWeb*, 4 de julio de 2017. <http://contrahegemonia-web.com.ar/guevarismo-del-siglo-xxi/> [consulta: 6 de enero de 2018].

cambios profundos democráticos, revolucionarios y prosocialistas a nivel mundial como una fuente crítica y de optimismo, debe ser visto en el contexto de cinismo y odio de las clases dominantes capitalistas en todo el planeta y, sobre todo, el imperialismo estadounidense. Por eso le damos nuestro apoyo y reconocimiento a la UNESCO de aceptar y reconocer la vigencia del socialismo revolucionario y crítico Guevarista de corte americanista y caribeño en nuestro tiempo. Es una victoria histórica del pensamiento revolucionario y socialista¹⁰⁴.

Por su parte, Sankara es una figura icónica de la revolución africana. Se preocupó también por los pueblos del Tercer Mundo que llamaba el “gran mundo de los desheredados”. El 14 de octubre de 2017, el “Monumento Thomas Sankara” fue inaugurado en Tema-Bokin (Burkina Faso). El día siguiente, jóvenes burkinabé llevaron camisetas con su efigie. Hubo también carteles con sus fotografías. Como rebelde Sankara es un modelo de insumisión a la Francia neocolonialista. Queda un símbolo de revuelta moral y de justicia social. Durante su breve existencia política, quiso inculcar el sentimiento de orgullo y de dignidad a los burkinabé y a los africanos. Para explicar en parte el mito de Sankara, Andrianmirado escribe:

« Il est certain que Sankara, visionnaire, a vu quelques mirages. Mais l'espoir qu'il a suscité, en particulier parmi les jeunes Africains, fût-ce au nom d'un idéal irréalisable, en a fait un mythe. En le tuant, ses assassins ont contribué au mythe. Ils ne lui ont pas donné le temps de faire trop d'erreurs. Et ils lui ont donné l'occasion de laisser un message de dignité, de pureté, de tolérance, une invitation au dépassement de soi. Personne, évidemment, ne réalisera jamais pleinement ces objectifs, mais Thomas Sankara, comme un Patrice Lumumba ou un Amílcar Cabral, appartient désormais aux mythes de toute l'Afrique. »¹⁰⁵.

Podemos decir que la muerte de Ernesto Che Guevara y de Thomas Sankara hizo de ellos mártires de la liberación de pueblos oprimidos. Aparecen como revolucionarios más carismáticos del siglo XX, y referentes ideológicos de millones de jóvenes africanos y latinoamericanos, incluso del mundo entero.

Conclusión

Ernesto Che Guevara y Thomas Sankara marcaron y siguen marcando la historia política del mundo, como revolucionarios fieles a sus ideales de justicia social, de emancipación y de libertad. Ambos denunciaron la complicidad y duplicidad de los regímenes occidentales con los presidentes de países del Sur. Ambos los combatieron hasta perder su vida. Sin embargo, su destino trágico hizo de ellos mártires de la causa de los sin voces y de los explotados. Sus figuras han traspasado las fronteras de sus países y de sus continentes de origen, y continúan haciendo soñar a millones de jóvenes a través del mundo en lucha contra los efectos nefastos del neoliberalismo.

¹⁰⁴ Hassan Dalband: “La vida y las obras de Ernesto Che Guevara son inmortales y Patrimonio de la Humanidad”. *Art. cit.*

¹⁰⁵ Sennen Andrianmirado : *Il s'appelaït Sankara : chronique d'une mort violente. Op. cit.*, p. 158.

El neoliberalismo tiene como mayores aliados los gobiernos latinoamericanos y africanos que cuentan con la explotación de recursos naturales de sus países como fuente principal de su presupuesto. Por ello, están dispuestos a expropiar las tierras colectivas de pueblos autóctonos, y a criminalizar los actores de la sociedad civil, líderes sindicales y ecologistas en lucha contra las multinacionales occidentales: Areva, Bolloré, Shell, Eramet, Perenco, Véolia, Total, etc., en África; y Barrick Gold, Anglo American, Repsol, Glencore Xstrata, BHP Billiton, Tahoe Ressources, etc., en América Latina. Además de saquear las riquezas naturales de países del Sur, estas empresas causan por la misma ocasión daños y catástrofes ambientales de gran amplitud. Todo eso en detrimento de las poblaciones que viven como rehenes en sus propios países.

BIBLIOGRAFIA

- Andrianmirado, Sennen** : *Il s'appelait Sankara. Chronique d'une mort violente*. Jeune Afrique Press, Lecture Pour Tous, 1989.
- Dalband, Hassan**: "La vida y las obras de Ernesto Che Guevara son inmortales y Patrimonio de la Humanidad", *Rebelión*, 30 de junio de 2014. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=186649> [consulta: 20 de diciembre de 2017].
- Gakunzi, David** : *Thomas Sankara : « oser inventer l'avenir » – La Parole de Sankara (1983-1987)*. Paris : Éditions L'Harmattan et Pathfinder Press, 1991.
- Guerra, Sergio: *Ernesto Che Guevara*. Los Libros del Nacional, 2007.
- Löwy, Michael**: *El pensamiento de Che Guevara*. 16ª edición. México/Argentina: Siglo XXI editores, 1985.
- Lozano, Antonio**: "La increíble historia de Thomas Sankara, el Che Guevara africano", 31 de mayo de 2015. <https://www.infobae.com/2015/05/31/1731958-la-increible-historia-thomas-sankara-el-che-guevara-africano/> [consulta: 22 de febrero de 2018].
- Mauro, Didier y Ho, Thuy-Tiên**: *Fratricide au Burkina: Thomas Sankara et la Françafrique*, 2007. Documental descargado de Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=3Riaeo_ncOw
- Quattara, Vincent**: "Thomas Sankara: el líder africano revolucionario y visionario". Texto traducido para la UMOYA por Sandra Iscan Luengo y Marcos Orcánstegui Herbera (Universidad de Salamanca) y publicado por Mari Cruz Bereza, 9 de noviembre de 2017. <https://umoya.org/2017/11/09/thomas-sankara-el-lider-africano-revolucionario-y-visionario/> [consulta: 10 de octubre de 2018].
- Pereyra, Daniel**: "El Che y la lucha por el Socialismo", *Anticapitalistas*, 19 de julio de 2010. <http://www.anticapitalistas.org/spip.php?article29> [consulta: 16 de marzo de 2018].
- Pérez, Manuel**: *Che Guevara: Donde nunca jamás se lo imaginan*. Serie "Cuba: Caminos de la Revolución". Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos/Gran Vía Musical/Impulso. Documental descargado de Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=d_KA3Rsc85c
- Ramonet, Tancrède** : *Che Guevara : naissance d'un mythe*. Production Temps noir avec la participation de France 5, de la RTS et de la RTBF, 2017. Documental descargado de Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=AX1Fab32iak>
- Sankara, Thomas**: "Hommage à Che Guevara », 8 octubre 1987. <http://www.thomassankara.net/hommage-a-che-guevara-8-octobre-1987/> [consulta: 6 de enero de 2018].
- Solana, Pablo**: "Apuntes sobre el socialismo desde abajo y poder popular: el guevarismo del siglo XXI", *ContrahegemoníaWeb*, 4 de julio de 2017. <http://contrahegemoniaweb.com.ar/guevarismo-del-siglo-xxi/> [consulta: 6 de enero de 2018].
- Somé, Valère D.**: *Thomas Sankara: l'espoir assassiné*. Paris : L'Harmattan, 1990.
- Ustariz arze, Reginaldo**: *Che Guevara: vida, muerte y resurrección de un mito*. Madrid: Ediciones Nowlitis S.L, 2010.

EL GÉNERO EN DEBATE EN *LA BASTARDA* (2016), *MATINGA* (2013) y *FAM. EL SALVADOR DE SY* (2017)

Hubert EDZODZOMO ONDO
CAEMHIL, ENS/Libreville, Gabon

Después de la publicación del libro teórico de la filósofa americana, Judith Butler, *Gender trouble* (1990), se abrió un debate sobre la capacidad del género en traducir las injusticias y las desigualdades entre hombres y mujeres. Se trata de lo femenino y lo masculino según una expresión consagrada por Françoise Héritier en *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence* (1996). Este ensayo reivindicó en suma, la igualdad de derechos de todos los seres humanos incluso las minoridades sexuales. Un posicionamiento hartamente debatido tanto en los medios universitarios como del militancismo por ser una manera de negar a unos su humanidad y en general, rechazar la unión o la federación de las luchas.

Observamos día tras día en África en general y Gabón en particular, el machismo, las disparidades sociales entre los géneros. En efecto, los hombres consideran que son superiores a las mujeres por naturaleza debido a la diferencia de los sexos.

Si las relaciones hombres/mujeres se analizan siempre en la misma perspectiva es decir desde el feminismo ambiente, es difícil ignorar el sitio que ocupan las cuestiones identitarias de las minoridades sexuales como los homosexuales, las lesbianas, etc., y su marginación. En el continente africano, con razón o sin ella, se considera a la homosexualidad y al lesbianismo por hablar solo de ellos, como prácticas desconocidas de los africanos como si África fuera depositaria de buenos valores y Europa, de valores negativos. Este estudio permite matizar esta concepción compartida entre muchos en África incluso en los medios académicos.

Las obras al estudio, *La bastarda* (2016), *Matinga* (2013) y *Fam. El salvador de Sy* (2017), evidencian esta evolución conflictiva del género. En la primera, se cuestiona el valor de las identidades vigentes en la sociedad guineoecuatorial moderna. *Matinga*, por su parte, cuestiona el principio de la homosexualidad en África y el oprobio que le es asociado. Por último, *Fam, el salvador de Sy* parte de las teorías feministas para enfatizar las relaciones complicadas entre hombres y mujeres en la sociedad moderna africana en general y gabonesa en particular. Apoyándonos en la teoría feminista, iremos simplificando este tema.

Para llevar a cabo nuestro trabajo, dividimos este tema en tres partes, primero se analizará el marco teórico y conceptual, luego la presentación de las obras al estudio y al final, algunas manifestaciones del género en las obras.

I. Marco teórico y conceptual

1. El género

Entendido como categoría de análisis, el género fue introducido en Francia en 1988 con la traducción del artículo fundador de la historiadora americana Joan Scott: « Genre: une catégorie utile d'analyse historique », publicado en 1986. Este término es polisémico dado que se puede hablar del género humano o del género gramatical. En la literatura, el género es también conocido por ejemplo en *Du côté de chez Swann. À la recherche du temps perdu* en la que Swann se apena de haber gastado parte de su vida con una mujer, Odette que no era del todo de su género.¹⁰⁶ En el lenguaje diario, este término es usadísimo para categorizar. Por ejemplo ¿Qué tipo de película es? O ¿Qué tipo de hombre es? En ciencias humanas, esta palabra alude a una correlación entre el sexo que es biológico y los roles que le son asignados:

« Il se retrouve maintenant dans pratiquement toutes les disciplines relevant des sciences humaines avec sa définition de sexe social et historique, de situation d'un sexe du point de vue de sa sociologie et de son histoire et dans son rapport avec l'autre sexe. En d'autres termes, on prend en compte les hommes et les femmes en tant que constructions sociales telles qu'elles apparaissent à une époque donnée, dans un lieu donné, dans leurs relations et dans le jeu de celles-ci dans les divers domaines étudiés. »¹⁰⁷

Se considera que una persona que pertenece al sexo femenino acaba por pertenecer al género correspondiente. Pero en la realidad no es así. Ser hombre o mujer no es solo asunto de órganos genitales. Es como si se tratara de afirmar que « el hábito hace monje ». Los roles sexuales o *gender roles* son de manera extendida el producto de la cultura. En suma, el género y el sexo son distintos. Se trata pues de una oposición entre naturaleza y cultura consagrada desde Claude Levi-Strauss. De donde esta definición del género que propone la Organización de las Naciones Unidas bastante consensual:

« Le genre est la construction socio-culturelle des rôles féminins et masculins et de relations entre les femmes et les hommes. Les rôles féminins et masculins se rapportent aux activités attribuées aux femmes et aux hommes dans la société et à la position que femmes et hommes y occupent respectivement. Ces rôles découlent des forces telles que la culture, la tradition, la politique et les besoins, permettent de déterminer l'accès aux opportunités et aux ressources et imposent des attentes et des limites aussi bien aux hommes qu'aux femmes. »¹⁰⁸

Como cabe verlo, el género es un construido social. Simone de Beauvoir no se equivocaba cuando defendía la idea, « no se nace mujer uno llega a serlo » considerada hoy como el punto de partida de los estudios sobre el género.

¹⁰⁶ Janine Mossuz-Lavau. « Introduction », in: Christine Bard; Christian Baudelot; Janine Mossuz-Lavau. *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et pouvoir*, ..., p. 13.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ Fragmento del programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, citado por Émilie Guillerez. *Le genre et la condition des femmes à l'épreuve du XX^e siècle : Un regard sur la littérature féminine chinoise (1919-2000)*; Tesis Doctoral dirigida por Patrick Doan, Montpellier : Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2013, p. 18.

Es en los Estados Unidos cuando fue retomada la oposición entre naturaleza y cultura por jóvenes universitarios para cuestionar la universalidad de la subordinación femenina. Es en 1974 con esta interrogante de Sherry Ortner en un estudio famoso « *Femme est-il à Homme ce que Nature est à Culture ?* ». ¹⁰⁹ Concluye el antropólogo que en todas las culturas se construye sexualmente la oposición entre naturaleza y cultura. A la naturaleza pertenece la mujer mientras que el hombre se identifica a la cultura. Añade que es su papel de reproducción y de educación de los niños que asignaría a las mujeres a la esfera privada o doméstica al mismo tiempo que a la naturaleza. ¹¹⁰ Como queda dicho, el género no es así la mera traducción del sexo biológico, es la imposición de una diferencia requerida para fundar el matrimonio y el parentesco. Pues la diferencia de los sexos no es natural:

« Les systèmes de parenté reposent sur le mariage. Ils transforment donc des mâles et des femelles en "hommes" et en "femmes", chaque catégorie étant une moitié incomplète qui ne peut trouver la plénitude que dans l'union avec l'autre. Hommes et femmes sont, bien sûr, différents. Mais ils ne sont pas aussi différents que le jour et la nuit. » ¹¹¹

Entonces la idea de que los hombres y las mujeres son dos categorías exclusivas, procede de otro elemento que el de la oposición natural que nunca ha sido demostrada. Entonces, las nociones de "mujer" y de "feminidad" no radican de una esencia o de un determinismo biológico sino de una construcción social. Es la oposición ideológica entre el esencialismo del género y la construcción.

2. Las "minoridades" sexuales

Al principio de 1990, en los Estados Unidos, la oposición entre sexo y género es de nuevo cuestionada. La diferencia entre sexo y género es percibida como un lenguaje. Es la formulación crítica de Judith Butler. Para ella, el género es performativo. La performatividad es la parte del discurso que tiene la capacidad de producir lo que dice o nombra sea el género femenino sea el género masculino. ¹¹² Por ejemplo, cuando una comadrona declara al nacer un niño que es un varón o que es una hembra, inmediatamente se activan los códigos sociales y culturales que hacen que el niño o la niña más tarde actúe, como un hombre y un padre o una mujer y más tarde como una madre. Según explica Éric Fassin, Judith Butler ha retomado la idea fundamental de Gayle Rubin basada en el hecho de que las mujeres no son solo oprimidas como mujeres, sino por el hecho de que tienen que ser mujeres o hombres según los casos. Concluye al final lo que sigue :

« Mon sentiment personnel est que le mouvement féministe fait rêver a bien plus encore qu'à l'élimination de l'oppression des femmes. Il doit rêver à l'élimination des sexualités obligatoires et des rôles de sexe. Le rêve qui me semble le plus attachant est celui d'une société androgyne et sans genre (mais pas sans sexe) ou l'anatomie sexuelle n'aurait rien à voir avec qui l'on est, ce que l'on fait, ni avec qui on fait l'amour. » ¹¹³

¹⁰⁹ Eric Fassin: op. cit., p. 26.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹¹ Eric Fassin: op. cit., p. 26.

¹¹² *Ibid.*, p. 20.

¹¹³ *Ibid.*, p. 34.

Hacia los años 1980 y 1990, la oposición, naturaleza/cultura y sexo/género se transforma en género/sexualidad. Pero la sexualidad no radica del género como lo afirman los feministas. Pues el feminismo lesbiano en los 70 analizaba la opresión de las lesbianas como una opresión de mujeres. Sin embargo, las lesbianas son también oprimidas como desviantes o queers. Dos tendencias feministas se destacan. Por un lado, un feminismo que se define principalmente por la lucha contra la pornografía y la prostitución y en su crítica de la dominación por la sexualidad se reclama de Catharine Mackinnon. Por otro lado, un feminismo que se niega a definir la sexualidad por la violencia y sin renunciar a hablar de « peligro », que supone el « placer ». Para esta tendencia, la sexualidad no es solo al principio de la opresión, es al mismo tiempo un principio de liberación.

II. Presentación de las obras al estudio

*Matinga*¹¹⁴ es la tercera obra del escritor y periodista guineoecuadoriano, Joaquín Mbomio Bacheng que se sitúa entre el periodo colonial y los primeros momentos pos-independentistas. En ella, el autor rinde homenaje a la mujer guineoecuadoriana en particular y africana en general. Recoge particularmente, leyendas de los personajes, cuenta historias de los ritos y tradiciones de Guinea Ecuatorial, su colonización y su independencia. Allende estos temas, se destaca la historia de la Reina Mbete, protagonista de una leyenda corisqueña. Según esta leyenda, en un barco, Mbete reina de Ngola hoy Angola, divina beldad que dominaba las tierras bantúes del sur, se llevó a las Américas, mucho antes de la llegada de los blancos a aquellas tierras lejanas. En su periplo, llegó a la meseta del Río de la Plata y fundó varias comunidades desde los territorios del imperio azteca hasta las islas y tierras del Caribe; penetró y exploró los bosques africanos de Colombia sembrando oro, diamantes y petróleo traídos de su Angola natal. Mbete se enamoró de una de sus sirvientas una esclava, mestiza de buena cuna americana. Fueron amores de mujeres calientes. Los ancestros castigaron tal acto por lo que la impidieron que regresara en Ngola, su tierra natal, convirtiendo su flota en islas e islotes que vinieron a amarse al continente negro al final de la travesía.

Trifonia Melibea Obono cuenta por su lado, en *La bastarda*¹¹⁵, una obra de ciento y diecisiete páginas, la historia apasionante de una joven guineoecuadoriana, Okomo de la etnia fang. Abandonada por un padre irresponsable, incapaz de pagarle la dote a la familia política, la ya adolescente vive en la casa de sus abuelos polígamos. Allí es donde descubre todas las atrocidades de esta forma de unión tradicional a la que está predestinada. Contra todo pronóstico, Okomo cambia radicalmente: no anhela el matrimonio en todas sus formas, huye de los hombres y prefiere relaciones con otras chicas, otras mujeres. Una desgracia, una abominación, concluirán su tío Osá y todo el pueblo. Por no encontrar su sitio en la comunidad, Okomo va a vivir con sus compañeras, y su tío, Marcelo en el bosque.

¹¹⁴ Joaquín, Mbomio Bacheng. *Matinga: Sangre en la selva*. Barcelona: Editorial Mey, 2013, 127 p.

¹¹⁵ Trifonia Melibea, Obono. *La bastarda*, Madrid: Flores Raras, 2016, 117 p.

Al final, *Fam*¹¹⁶, es la obra de la autora gabonesa Chantal Magalie Mbazoo que se publicó en 2003. En 2017 está pasada del francés de Gabón al castellano por el autor de estas líneas y Adèle Murielle Ndzessa. Por ende, *Fam. El Salvador de Sy*, es la primera obra de la literatura gabonesa de expresión castellana. Esta novela de doscientos diecisiete páginas, cuenta la historia de una joven pareja que regresa a Sy, país imaginario de África tras cursar comunicaciones y ciencias políticas en Europa. Acogida triunfalmente los primeros momentos de su llegada, paso a paso, la pareja, Fam y Ewiman experimenta las duras realidades de su país: el desempleo, el egoísmo, la corrupción, las prácticas ocultas, la marginación de la mujer, etc. Por el mismo patriotismo que le empujó a regresar a Sy, empieza una carrera política para salvar a los suyos. Una lucha perdida de antemano dado que el dirigente actual, El Gran Creador lo controla todo hasta las elecciones presidenciales. Con integridad y mucha voluntad, Fam apoyado por su esposa, es electo presidente de Sy y la eferescencia y la esperanza volvieron en el pueblo.

III. Unas manifestaciones del género en las obras

1. Una categoría para evidenciar las relaciones entre hombres y mujeres

En las obras, hombres y mujeres cohabitan como en toda sociedad. Sus relaciones son sea conflictiva sea complementaria. El conflicto procede como lo evidenció Mbaré Ngom en el hecho de que la mujer que anhela emanciparse tiene con frecuencia que negociar su sitio entre la tradición y la modernidad.¹¹⁷

En el mismo sentido, Dorothy Odartey-Wellington, al analizar la obra de María Nsue Angüe, *Ekomo*, afirma que ni la tradición ni la modernidad protege realmente a la mujer africana contra los abusos y las injusticias del patriarcado. Para ella, la posición de la mujer en África no es del todo envidiosa en la medida en que se sitúa entre la espada y la pared: « las mujeres africanas del periodo poscolonial, las cuales, atrapadas entre las costumbres africanas y las europeas, tienen que negociar su identidad entre dos culturas patriarcales ». ¹¹⁸

Las injusticias contra la mujer son de distinta índole. A nivel político, no ocupa ningún cargo. A nivel económico, es evidentemente la proveedora de la comida para toda la familia y para acabar a nivel cultural, su acceso en algunos lugares como la casa de la palabra le está prohibido.

En las obras que se analizan, solo los hombres ejercen el poder. Las mujeres son consideradas solo como perfectas colaboradoras del hombre quien en realidad lo ejerce. En *Fam. El Salvador de Sy*, Ewimane es tan diplomada como Fam, el personaje epónimo de la obra. Sin embargo, se revela ser solo una perfecta confidenta,

¹¹⁶ Magalie, Mbazoo. *Fam, El salvador de Sy*, Traducido del francés de Gabón al español por Edzodzomo Ondo Hubert y Adèle Murielle Ndzessa, Libreville: La Maison Gabonaise du Livre, 2017, 216 p.

¹¹⁷ Mbaré Ngom citado por Mendongo Minsongui Dieudonné. «Mujer y creación literaria en Guinea Ecuatorial», *Epos*, n°13, 1997, pp. 209-218.

¹¹⁸ Dorothy Odartey-Wellington: « Entre la espada y la pared: la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana », in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2007 Fall; 32 (1): 2007, p. 165.

una consejera objetiva y una analista excelente de la situación social, política y económica de Sy, su país, en el equipo de campaña presidencial de su esposo.

En *Matinga* esta carencia es también patente. Aunque Joaquín Mbomio Bacheng confía en una entrevista virtual realizada por Adèle Murielle Ndzessa que la mujer es el elemento motor para la liberación de África. Es de notar sin embargo que su presencia en política queda todavía por definir. En efecto, Matinga que fue elegida por los ancestros para cumplir la misión de repoblar¹¹⁹ y salvar a Guinea Ecuatorial y a toda África con la sangre de sus menstruaciones, es vitoreada y conocida en la comarca por todo el pueblo. Ser amado y respetado por todos es una ventaja para el que ambiciona hacer carrera en política. Pero desgraciadamente Matinga abandona el protagonismo político a hombres como Ñangüe, Ngulapanga, Oden Mboa, etc. En su trabajo, Edzodzomo Ondo ya denunciaba esta ausencia de las mujeres en la lucha por la independencia de Guinea Ecuatorial al analizar el protagonismo en *Matinga*.¹²⁰

En suma, tanto en *Fam. El Salvador de Sycomo* en *Matinga*, el papel que tocaron desempeñar Ewimane junto a su esposo en política como el de Matinga en la lucha política e ideológica por la independencia de Guinea Ecuatorial, la mujer parece revelarse no como líder sino como perfecta colaboradora del hombre, el jefe. En vez de ser una injusticia debida a los hombres, merece ser cuestionado desde la perspectiva del compromiso de las propias mujeres. En otras palabras, pensamos que son las propias mujeres que deben reivindicar estos cargos donde se toman las decisiones. Mientras Fam aspira a ser presidente, su esposa Ewimane, bastante discreta pero muy dinámica y trabajadora, se contenta solo con ayudarlo en conseguirlo. Una paradoja para Essila. Según ella, la mujer africana sobre todo la moderna ha de hacer alarde de sus diplomas objeto de su orgullo en toda circunstancia. Además, opina que es el hombre el enemigo, la persona con la cual la mujer tiene que competir. Este discurso encaja perfectamente los cánones feministas africanos en su variante: "misovire" cuya autora camerunesa Werewere Liking es la iniciadora. Este término hizo su aparición por primera vez en su novela, *Elle sera de jaspe et de corail* (1983).

Para Liking, según afirma Pascale Abadie, una misovire es una mujer que opina que el hombre es un ser defectuoso:

« une femme qui n'arrive pas à trouver un homme admirable [...] Ce qui pousse la femme africaine à devenir «misovire» c'est le fait que l'homme ne soit motivé que par son « bas ventre »; [...] [la misovire] se sent entourée par des « larves » uniquement préoccupées par leurs panses et leurs bas ventres et incapables d'une aspiration plus haute que leur tête, incapables de lui inspirer les grands sentiments qui agrandissent, alors elle devient misovire »¹²¹.

¹¹⁹ Para parafrasear una expresión de Joanna Boampong: la « re-africanización » de Guinea Ecuatorial y de todo el continente, « Mujer, voz, poder, sexualidad: la miliciana Ada dentro del corpus de la literatura guineoecuatorial » in Landry-Wilfrid Miampika (ed). *África y escrituras periféricas. Horizontes comparativos*, Madrid: Editorial Verbum, 2015, p. 53.

¹²⁰ Edzodzomo Ondo, « El proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial en *Matinga* (2013) de Joaquín Mbomio Bacheng », in *GERAHA*, Université Gaston Berger, Dakar (Sénégal), 2018, pp. 47-73.

¹²¹ Pascale Abadie. *Vers de nouveaux horizons dans la littérature féminine d'Afrique subsaharienne : de Mariama Bâ à nos jours*. Cincinnati : Université de Cincinnati, These de doctorat, 2014, 218, pp. 65-66.

Apoyándose en Irène d'Almeida, sigue la misma Abadie afirmando que con la misovire emerge en África un tipo nuevo de mujer que lucha por el establecimiento de nuevas reglas sociales, políticas, económicas e incluso sexuales que debe por lo tanto colaborar con una nueva categoría de hombres en la sociedad: « Les hommes de la société africaine moderne ne sont pas à la hauteur de ce qu'attendent les femmes. »¹²². Esta filosofía de Essila, es peligrosa ya que le conduce a otros extremos. En su vida, cambia muchas veces de pareja. En la búsqueda de lo original, de lo moderno y de lo « novedoso », se convertirá en mujer inestable, desestructurada y liviana. Se enferma del Sida, contaminada por algún amante y muere en la indiferencia total.¹²³

En su libro, Trifonia Melibea Obono prefiere poner de manifiesto la frustración afectiva de las esposas que radica de las uniones polígamas. En efecto, la actitud de Osá respecto a sus esposas y de la mujer en general es bastante evocadora. Es como si la función del hombre o del esposo fuera de mandar y la de la esposa de cocinar silenciando sus frustraciones afectivas. En efecto, observando a Osá se puede notar que mientras sus esposas se pelean a veces hasta herirse, permanece imperturbable en la casa de la palabra jugando a las damas que parece ser sin lugar a dudas más importante para él. Al fin y al cabo, cuando termina, pide orgullosamente de comer:

“-¿No entiendes por qué Osá ya no frecuenta tu cama? ¡Por vieja, ya no te visita el mes!¹²⁴ ¿Quieres transmitirle maldiciones a mi esposo, eh? Ajeno al enfrentamiento que se producía entre las dos mujeres, mi abuelo jugaba tranquilamente a las damas en la Casa de la Palabra. Cuando hubo concluido la primera ronda del juego, pidió el desayuno.”¹²⁵

En *La bastarda*, las mujeres viven más que frustraciones. Por ejemplo, la hermana de Dina se murió de pena porque la obligaron sus padres a casarse con un hombre que no amaba solo por acatar a la tradición. Su padre obliga a Dina a reemplazar numéricamente a su difunta hermana:

“Su hermana había fallecido cuatro años después de que concertara su matrimonio y había dejado tres niñas. El viudo exigió que su familia política cumpliera con la tradición. Es decir, como el matrimonio era reciente, pedía que le entregaran a alguna de las hermanas de su difunta esposa para que cuidara de su descendencia y que de facto se convirtiera en su esposa, pues no podía pagar otra dote fácilmente, ya que, sostenía, el mercado de mujeres estaba en alza.”¹²⁶

Según Narcisse Eyi Menye, por ser frustrada afectivamente, una mujer es capaz de lo mejor como de lo peor en su vida. Es la problemática evidenciada por la segunda obra del autor gabonés, *Au nom du père*, una oda a la familia tradicional fang. Según defiende el autor, en el caso donde el varón, objeto de todas las atenciones resulta ser incapaz de perpetuar la especie para el porvenir del clan, su esposa es capaz de transformar estas frustraciones en fuerza mental y sacrificarse para la felicidad y el honor de su esposo:

¹²² *Ibid.*, p. 66.

¹²³ Magalie, Mbazoo, *Op. cit.* pp. 153-160.

¹²⁴ Manera metafórica de decir que una mujer ya ha llegado en la menopausia entre los fang.

¹²⁵ Trifonia Melibea, Obono, *Op. cit.*, p. 58.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 104.

« Je vais chercher un donneur ou, si tu veux un cobaye avec lequel je vais copuler pour avoir une grossesse sans qu'il n'en sache rien. Evidemment, l'enfant te sera attribué d'office. C'est ton enfant! Pour cela ... il faut que ce soit un membre de ta famille pour maintenir la ressemblance et l'esprit. »¹²⁷

Es la confesión de la propia protagonista al final de la obra que confirma que se sacrificó: «-Garde bien nos enfants! Ils sont grands maintenant. [...] Veille sur eux. [...] Pardonne-moi, mais je dois partir. Je ... je ... voulais avant tout ton bonheur. J'ai réussi ». ¹²⁸

2. La violencia en el género o la visibilidad de las minorías sexuales

A la diferencia de *Fam. El Salvador de Sy*, *Matinga* y *La bastarda* analizan la homosexualidad, un tema poco común en la literatura africana de expresión castellana. Cabe subrayar sin embargo que esta cuestión que hoy trata Trifonia Melibea Obono con más énfasis, fue llevada a la literatura primero por María Nsue Angüe en *Ekomo* con alguna timidez hay que reconocerlo en la medida en que el deseo sexual de la narradora Nnanga Abaha durante el rito de purificación :

“Hasta madre, que se cuida de frotarme el cuerpo, al ir a pasarme la mano en el rostro, he sentido su palma caliente temblar al rozar mis mejillas. La tengo colorada frente de mí y veo sus ojos brillar extrañamente como ascuas. Rojos, brillantes, como nunca. De pronto, me ha parecido joven. Y, por primera vez, intento imaginarme cómo sería aquella mujer, marchita y daba al llanto, cuando tenía mis años. La veo bella y la amo con amor extraño. Sus manos se detienen en mis senos al frotarlos y, por un momento, siento estremecerse todo mi cuerpo. No siento vergüenza pero sí un intenso deseo de posar mis manos sobre las suyas calientes, y mantenerlas por largo tiempo sobre ellas. Cada una de las células de mi ser ama a esa mujer con un amor desconocido y sublime. [...] Y, cuando dentro de mí me pregunto: ¿qué es esto? [...] –Es el amor. El amor eterno, universal. El amor que necesitas esta noche y siempre.”¹²⁹

Para con su suegra no es claramente asumido porque resulta más bien del efecto de la droga: « Ahora sé que el alcohol y la droga me aguardan en la cita con los ancestros». ¹³⁰

Con más convicción y más detalles, Donato Ndongo volvía a retomar esta problemática en su segunda novela, *Los poderes de la tempestad*. Esta obra es basada en la primera presidencia de Guinea Ecuatorial marcada por once años de dictadura de Macías Nguema. De donde, el término del estudioso suizo, Max Liniger Goumaz, el « État délinquant nguemiste ». ¹³¹ Está retratada la miliciana Ada cuya orientación sexual desviante es evidenciada. Al cachear a Ángeles en el aeropuerto de Malabo,

¹²⁷ Narcisse Eyi Menye : *Au nom du père*, Libreville, Les Editions Le Komo, 2015, pp. 43-44.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹²⁹ María Nsue Angüe. *Op. cit.*, pp. 33-34.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹³¹ Max Liniger Goumaz. *Guinée Équatoriale 30 ans d'État délinquant nguemiste*, Paris : L'Harmattan, 1998, 158 p.

queda claro que la miliciana Ada es lesbiana.¹³² Pero como representante del régimen dictatorial del presidente Macías Nguema, es posible que el lector no vea sino en el protagonismo de esta mujer el « manifiesto del máximo abuso del poder » como Joanna Boampong lo subraya.¹³³

Con *La bastarda*, la cuestión es al fin y al cabo tratada abiertamente aunque el autor del prólogo, opine que este tema es solo secundario en ello. En suma, desde que nació Okomo, en su pueblo, siempre se ha comportado como una niña. Se viste como tal, va al campo y trae leña al pueblo para cocinar la comida para toda la familia. Es discreta, se trenza aunque siempre anhela rapar su cabeza como los mozos de su comarca, etc. Hasta que encontrara a Dina, Pilar y Linda, Okomo se consideraba heterosexual. Con estas tres jóvenes que se parecen a ella, descubre su otra cara, una orientación sexual distinta de la que ningún de sus familiares le comentó antes. Se siente muy a gusto con otras niñas, se siente libre sexualmente y con las mismas, le invade el placer: « Comenzó a besarme mientras las otras dos me iban quitando la ropa con dulzura. No puedo negarme por más tiempo. Me estaba gustando y por primera vez en mi vida me sentía sexualmente libre ».¹³⁴

Las chicas enamoradas van a repetir esta escena muchas veces hasta que un día fueran sorprendidas. La sentencia en el pueblo es brutal. A Linda le fue obligada a casarse para saldar una deuda de quinientos mil francos de su padre.¹³⁵ Y a las demás se abrió a ellas una vida itinerante pues rechazadas por su comunidad.

En *Matinga*, esta orientación sexual es igualmente condenada y severamente castigada no solo por la comunidad sino también por la justicia divina. Según defiende Joaquín Mbomio Bacheng, esta práctica es desconocida de los africanos porque fue importada de América:

“En su viaje de regreso a África, tras su expedición pionera a las Américas, Mbete, se enamoró de una de sus sirvientas esclavas, mestiza de buena cuna americana, auténtica, autóctona, salida de un mundo de esclavos, mezcla de sangre carioca y savia azteca. Fueron amores de mujeres calientes, de cuerpo noble y mente llena con notas de corazón de mil colores que salieron de Cuba.”¹³⁶

IV. DISCUSIÓN

Cuando al principio de su carrera literaria se hizo el interrogante siguiente a Donato Ndongo, uno de los estudiosos de renombre de la literatura de Guinea Ecuatorial y del afrohispanismo sobre lo hermético de su pluma, por la casi inexistencia de una masa crítica y poco acostumbrada con el español guineoecuatorialiano y los “guineanismos”, dejó claro que escribe para gritar al mundo la desgracia y los sufrimientos del pueblo guineoecuatorialiano. En otras palabras, nunca se le ocurrió que pudiera escribir para una finalidad estética:

¹³² Donato Ndongo Bidyogo. *Los poderes de la tempestad*, Madrid: Morandi, 1997, pp. 40-41.

¹³³ Joanna Boampong. *Op. cit.*, p. 54.

¹³⁴ Obono, 2016, p. 65.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁶ Joaquín Mbomio Bacheng. *Op. Cit.*, p. 22.

Escribimos impulsados por la necesidad de gritar al mundo nuestros problemas, de echarle en cara las cargas que nos oprimen, y no por imperativos esteticistas solo destinados a deleitar a los cuerpos bien nutridos consumidores de literatura. Aparte del hecho conceptual de que tradicionalmente en las culturas africanas no existe la noción de "arte por el arte" –fruto de las necesidades de unas clases opulentas que podían y pueden recrearse en la contemplación de la belleza por la belleza.¹³⁷

En un país como Guinea Ecuatorial donde la cuestión de la homosexualidad y generalmente la de las minorías sexuales es considerada por muchos como asunto vedado por ser una práctica vergonzosa que procede de Europa, un argumento sin fundamento científico, podemos suponer que Trifonia Melibea Obono, tampoco lo hace por razones meramente estéticas sino para acabar con una cultura hegemónica del patriarcado y gritar al mundo el largo y doloroso camino de las minoridades sexuales en Guinea Ecuatorial y en todo el continente de África. Este argumento asevera la tesis de la escritora Michèle Rakotosan cuando sostiene que «las sociedades que rechazan violentamente a los gais son las mismas en las que hay un desprecio fundamental de la mujer».¹³⁸

En definitiva, si en cierta medida ha conseguido Trifonia Melibea Obono su objetivo, no es de extrañar que al aceptar la autora este reto atrevido, marginó su novela muy a pesar de ser obra pionera sobre la cuestión en la literatura guineoecuatorialiana.

En efecto, fue inmediatamente rechazada *La bastarda* en su país por subversión y por corrupción de los buenos modales.

CONCLUSIÓN

El estudio de este tema nos ha permitido evidenciar el origen eurocentrado del concepto teórico de género. Mientras es obvio considerar el feminismo como expresión de la mujer, el género como elemento más abarcador, es una categoría de análisis que permite medir las relaciones hombres y mujeres. Su estudio se abre hasta las minoridades sexuales tales como los homosexuales, los bisexuales, los transexuales, etc.

En las sociedades africanas y gabonesas en particular y en el mundo académico y universitario, no se toma en consideración todo el género. Solo se analiza desde la perspectiva del hombre y de la mujer pues del feminismo, dejando aparte las otras categorías. Es quizá por pudor y por ser muy distintas las sociedades. Es quizá por tales razones que la explotación de la novela, *La bastarda* está prohibida en Guinea Ecuatorial.

¹³⁷ Donato Ndongo Bidyogo: «Panorama de la literatura guineana en lengua española», In Celia Casado-Fresnillo (Ed.). *La lengua y la literatura españolas en África*: Melilla: Ministerio de Educación y Cultura (V Centenario de Melilla, S.A), 1998, p. 225.

¹³⁸ Michèle Rakotosan: in *Africultures*, n°63, abril-junio 2005, citado por Arturo ARNALTE. « Introducción. Viaje iniciático hacia la libertad », in Trifonia Melibea Obono, *La bastarda*,..., p. 27.

BIBLIOGRAFIA

- Abadie, Pascale:** *Vers de nouveaux horizons dans la littérature féminine d'Afrique subsaharienne : de Mariama Bâ à nos jours*. Cincinnati : Université de Cincinnati, Thèse de doctorat, 2014, 218 p.
- Boampong, Joanna:** « Mujer, voz, poder, sexualidad: la miliciana Ada dentro del corpus de la literatura guineoecuatorial » in Landry-Wilfrid Miampika (éditeur). *África y escrituras periféricas. Horizontes comparativos*, Madrid: Editorial Verbum, 2015, pp. 52-58.
- Edzodzomo Ondo, Hubert:** « El proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial en *Matinga* (2013) de Joaquín Mbomio Bacheng », in *GERAHA*, Université Gaston Berger, Dakar (Sénégal), 2018, pp. 47-73.
- Eyi Menye, Narcisse:** *Au nom du père*, Libreville : Les Editions Le Komo, 2015, 124 p.
- Fassin, Éric:** « Le genre aux États-Unis » in Christine Bard; Christian **Mossuz-Lavau Baudelot:** Janine. *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et pouvoir*, Paris : Editions de La Martinière, 2004, pp. 23-43.
- Goumaz, Max Liniger.** *Guinée Équatoriale 30 ans d'État délinquant nguemiste*, Paris : L'Harmattan, 1998, 158 p.
- Héritier, Françoise:** *Masculin/Féminin I, La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob, 1996, 336 p.
- Mbazoo, Magalie:** *Fam, El salvador de Sy*, Traducido del francés de Gabón al español por Edzodzomo Ondo Hubert y Adèle Murielle Ndzessa, Libreville: La Maison Gabonaise du Livre, 2017, 216 p.
- Mbomio Bacheng, Joaquín:** *El párroco de Niefang*, Malabo: CCHG, 1996, 87 p.
-----, *Matinga: Sangre en la selva*. Barcelona: Editorial Mey, 2013, 127 p.
- Mendongo Minsongui, Dieudonné.** «Mujer y creación literaria en Guinea Ecuatorial», Madrid: *Epos*, n°13, 1997, pp. 209-218.
- Mossuz-Lavau, Janine:** « Introduction », in Christine Bard; Christian Baudelot; Janine Mossuz-Lavau. *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et pouvoir*, Paris : Editions de La Martinière, 2004, pp. 11-16.
- Ndongo Bidyogo, Donato:** *Los poderes de la tempestad*, Madrid: Morandi, 1997, 318 p.
-----, «Panorama de la literatura guineana en lengua española», in Celia Casado-Fresnillo (Ed.). *La lengua y la literatura españolas en África*: Melilla: Ministerio de Educación y Cultura (V Centenario de Melilla, S.A), 1998, pp. 203-227.
- Ndzessa Adèle Murielle:** «Miradas cruzadas sobre las obras afrohispanistas, *La maestra que me enseñó en una tabla de madera* (2011) de Bahia Mahmud Awah y *Matinga* (2013) de Joaquín Mbomio Bacheng para una explotación sociodidáctica de la representación de las mujeres en las clases de ELE en Gabón », Libreville: ENS, 2018, 214 p.
- Nsue Angüe, María:** *Ekomo*, Madrid: UNED, 1985, 194 p.
- Obono, Trifonia Melibea:** *La bastarda*, Madrid: Flores Rares, 2016, 117 p.

Odartey-Wellington, Dorothy: « Entre la espada y la pared: la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana », in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2007 Fall; 32 (1): pp.165-176.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT, cité par Émilie Guillerez. *Le genre et la condition des femmes à l'épreuve du XX ème siècle : Un regard sur la littérature féminine chinoise (1919-2000)*; Thèse de doctorat sous la direction de M. Patrick Doan, Montpellier : Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2013, 387 p.

ACERCAMIENTO A LA HERENCIA CULTURAL AFROCARIBEÑA EN PETRA, LA MULATA Y OROS CUENTOS DE JUAN J. ALBERTI.

*Danielle ADA ONDO, Université Omar BONGO
Perrine MVOU, Ecole Normale Supérieure*

Juan J. Alberti, autor poco conocido es periodista y profesor. Fue director del Departamento de Español en la Escuela profesional de Comercio de Matanzas (Cuba) y ha publicado muchos artículos y sigue ejerciendo su obra periodística colaborando con *Atenas News, The Miami Hialeah, Mercado Hispano, etc. Petra, la mulata y otros cuentos* (1988), es su primera novela cuyos protagonistas son las mujeres: Petra la mulata, Nina, Norma, Soledad la abuela, Mariana, Tica la loca y Nina Sarasúa. En esta obra, el autor nos pinta unas realidades relacionadas al mundo negro del Caribe que se perciben a través de una lectura atenta de las siete narraciones que la componen. En esta novela se hace referencia a África a través de sus creencias, sus ritmos, sus bailes y sus cantos que abundan en esta obra. En este artículo, nos proponemos visitar estas huellas apoyándonos en *Petra, la mulata y otros cuentos*, novela del escritor cubano Juan J. Alberti. Trataremos pues, de revelar unos de los aspectos socio-culturales que resistieron en el Caribe pese a las prohibiciones por parte de los blancos de practicar las culturas africanas en el Nuevo Mundo.

Después de un breve recorrido histórico sobre “la presencia historia¹³⁹” del negro en América, subrayaremos algunas pizcas culturales africanas que sobreviven en la sociedad caribeña tal como se destacan en esta novela.

I. Un poco de historia

España tenía un monopolio económico en América merced a las bulas papales de 1493. Así, los individuos privados podían dedicarse a la explotación de las minas y las plantaciones por provecho propio. Para esas actividades, los españoles utilizaban la mano de obra indígena ya que era gratuita. Desgraciadamente, los indios, poco acostumbrados a los trabajos rudos fueron diezmados. A principios del siglo XVI, el padre Fray Bartolomé de Las Casas, ardiente defensor de los indios, le pidió a Carlos V, rey de España, que importara negros¹⁴⁰ para ayudar a los pobres indios, pero no

¹³⁹“Presencia-historia” o “présence-histoire” de los negros en América Latina es una expresión que tomamos de Victorien Lavou Zoungbo. Según él, este concepto suyo permite entender mejor el transcurso y la inscripción del los negros africanos, esclavos y descendientes en las Américas, in: *Du “Migrant nu” au citoyen différé. “Présence-histoire” des Noirs en Amérique Latine. Discours et Représentations*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2003, p. 7.

¹⁴⁰De esta demanda nace la leyenda todavía difundida según la cual Las Casas sería el

fue el instigador de la esclavitud de los negros como se lo suele decir: Es lo que piensa Bataillon cuando afirma que “la trata de los negros era practicada desde hacía mucho tiempo (...). El clérigo, por otra parte, no era el primero en proponer esta solución¹⁴¹”. Los españoles orientaron sus miradas hacia África donde importaron negros bozales para sustentar la economía colonial. Así es como el continente africano fue despojado de sus hijos que iban a América. El papel del negro se inscribía en el cuadro de su deportación en el Nuevo mundo. Los africanos, al llegar en el Caribe, se vieron acaparados por los blancos para que sirvieran como trabajadores sin salario. Trabajaban como obreros en las plantaciones azucareras y de algodón, un cuadro que se presentaba como cárceles y donde se formaban unas familias negras. El blanco le consideraba al negro como mano de obra gratuita, como ser deshonrado aunque eran todos seres humanos. Los negros padecieron los malos tratamientos, víctimas de su fuerza de trabajo ya que se decía que un solo negro podía cumplir el trabajo de diez indios. De este modo, los blancos abusaron de la fuerza de trabajo del negro. Pero, frente a las exacciones cometidas por los blancos, se notaban unas formas de resistencia por parte de los esclavos. *El Reino de este mundo*¹⁴², novela del escritor cubano Alejo Carpentier nos describe una rebelión fomentada en el “*Bois Caiman*” por los negros para denunciar el mal trato que recibían y decidieron envenenar la comida, lo que causó la muerte de muchos blancos. Así, los negros del Caribe insular fueron los primeros en librarse de la esclavitud.

Cabe notar que a los esclavos se les prohibieron practicar sus culturas y por eso los españoles tomaban la precaución de separar los negros de una misma procedencia para impedir toda comunicación entre ellos. Pero era mal conocer al africano, pues este supo adaptarse al nuevo espacio y pudo resucitar algunos elementos de sus culturas y muchas de esas supervivencias existen hoy, bajo varias formas en diferentes regiones de América como en el Caribe. En efecto, en el Caribe no se puede hablar de una cultura típicamente negra puesto que este mundo abraza varias entidades raciales. Cuando fueron trasladados los negros en el Caribe, llevaron consigo sus dioses, creencias y folklores. Aunque perseguidos por el amo, estas culturas resistieron hasta hoy, así que se encuentran en el Caribe rasgos socioculturales africanos tal como aparece en la novela que intentamos examinar.

II. Supervivencias africanas

Una lectura atenta de esta novela, nos ha permitido distinguir unos de los rasgos culturales africanos que se han mantenido en la cultura caribeña de hoy. Es sabido

instigador de la esclavitud de los negros en el Nuevo Mundo. En realidad, esta práctica existía hacía remoto cuando Las Casas hizo la proposición de enviar a unos negros ya esclavos, para reemplazar a los naturales menos resistentes en los trabajos más duros nos dice André Saint-Lu, “Bartolomé de las Casas et la traite des Noirs”, In Victorien Lavou Zoungbo (Ed.), MARGES 21: *Las Casas frente a la esclavitud de los Negros: visión crítica del Undécimo Remedio (1516)*, CRILAUP. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2001, p.15.

¹⁴¹Marcel Bataillon, André Saint-Lu: *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona: Ariel, 1976, p. 124.

¹⁴²Alejo Carpentier: *El Reino de este mundo*. Madrid: Alianza Editorial S.A, 2012, p. 66.

que las prácticas culturales africanas estaban prohibidas por los españoles durante la época colonial en América. Los blancos obligaban a los negros a abandonar sus culturas para aprender la suya considerada superior y buena. Sin embargo, los africanos buscaron medios para no cortar el cordón umbilical con su África natal. Así, a escondidas, lejos de la mirada "vigiladora" del blanco, los negros resucitaban sus culturas. En la novela que constituye nuestro corpus, notamos la supervivencia de unos rasgos culturales africanos con la evocación de ciertas plantas, el habla propia del negro sin olvidar el canto y el baile. Vamos a focalizar nuestro interés en estos elementos para evidenciar la presencia africana en el Caribe.

II.1. Habla del negro

La vida del negro en América fue una vida de miseria. Muchos escritos existen sobre esta realidad. Por nuestra parte, sólo la queremos recordar brevemente para que podamos entender mejor el análisis que haremos de su lenguaje. El negro se fue a América para servir como bestia de carga y su existencia se limitaba a eso. No tenía derecho a la educación ni a la instrucción y quedó en una ignorancia total mantenida por los conquistadores. Aún los conocimientos de que eran detentores también fueron aniquilados a causa de las restricciones coloniales. En efecto, los blancos hicieron lo todo para que el africano olvidara sus culturas. Sabemos que una cultura se preserva cuando se la práctica regularmente. Conociendo esta realidad, los blancos impidieron toda comunicación entre los africanos. Por eso, no admitían la asociación de negros de la misma procedencia en un mismo lugar. Se los separaban y de esta manera procedieron a la matanza de las culturas africanas, sobre todo sus lenguas. Para comunicar entre ellos o con los patrones, debían esforzarse para hablar la lengua del amo, es decir el español. Pero una lengua se aprende para poder hablarla correctamente. Los negros no tuvieron esta suerte y hablaban como podían y no les preocupaba cuidar su castellano. Esta habla del negro aparece en varias obras de escritores latinoamericanos. Entre ellos tenemos a los escritores cubanos Guillermo Cabrera Infante y Nicolás Guillén quienes hacen eco del lenguaje del negro en sus escritos. Tanto en *Tres tristes tigres* como en *Ella cantaba boleros*, Cabrera Infante se libra a una sorprendente recreación del habla de los negros. Efectivamente en esta última novela citada de Cabrera Infante podemos leer: «... *la mano puesta sobre el mostrador tomando el café buche a buche, y me despedí de Rolando, Ta luego tú, le dije y él me dijo, Hata cuanto tu quiera mulato*¹⁴³ ». Guillén, también en su poesía negrista nos permite apreciar el habla de los negros. Basta con recordar unos versos de su poesía para darse cuenta de esta realidad:

"Con tanto inglés que tú sabía,
Vito Manuel,
Con tanto inglés, no sabe ahora
Decir: ye."¹⁴⁴

¹⁴³Guillermo Cabrera Infante: *Ella cantaba boleros*. Madrid: Alfaguara, 1996, p. 233.

¹⁴⁴Nicolás Guillén: "Tu no sabe inglés", citado por Armando González-Pérez, *Acercamiento a la literatura afrocubana (Ensayos de Interpretación)*, Ed. Universal, Miami, 1994, p. 73.

Mientras que se puede notar cierta ironía en las novelas de Cabrera Infante porque dentro se burla del lenguaje del negro, en sus versos Guillén invita el negro a no tener miedo ni vergüenza de su habla y le anima a ser orgulloso de sí mismo, a no sentirse inferior por no dominar la lengua de su amo. En su habla, los negros no prestan atención a las exigencias de la lengua española; la gramática que es la base de cualquier lengua les importa poco, lo esencial es hacer pasar el mensaje. Rehusando hablar correctamente la lengua de los amos, los negros inventan neologismos, o mejor dicho, deformaciones en su habla. Muchas palabras caracterizadas del habla negro llenan las páginas de la novela *Petra, la mulata y otros cuentos*. No podemos citar todas, pero subrayamos algunas para evidenciar el habla negro en esta novela:

“Y quiero que seas mi marío (...) pues lo prometio se debe. (...) - Pero ¿que ha pasao? (...) Aquella noche robaste un fruto entoavía verde y ahora quieres despreciarme”¹⁴⁵

Cuando observamos estas palabras en negrita, resulta que el negro no llega a pronunciar la letra « d ». Puede ser que la omite o no llega a captar bien esta letra cuando oye hablar sus amos. El negro no hace nada más sino reproducir el sonido para asegurar la comprensión y el resto poco le importa. Si habla mal la lengua española, no es culpa suya; lo poco que sabe es fruto de sus esfuerzos ya que esta lengua no es la suya.

En su español también los negros introducen algunas palabras de origen africano que siguen existiendo todavía en el vocabulario del Caribe y que al mismo tiempo enriquecen el castellano. En efecto, pese al lavado de cerebro efectuado por los blancos para borrar las raíces culturales de la mente de los esclavos, quedaron pizcas de estas diferentes culturas. En la novela que examinamos, notamos palabras que sueñan africanas:

“Juan oía un rumor continuado e indiscernible en el aire gris; un aire que parecía tragarse los ruidos habituales del campo, que tanto había oído en su niñez, y aparcó el coche junto al pequeño conuco con sus hortalizas, su punta de maíz, sus tablas de yuca y de malanga.”¹⁴⁶

La existencia de estas palabras en el habla del Caribe no debe sorprendernos, pues fue la región que absorbió grandes cantidades de negros, sobre todo Cuba. Y como vemos, los nombres de ciertos productos o alimentos siguen llevando sus nombres africanos. Estas supervivencias culturales africanas se hacen más vivas en el dominio de las creencias.

II.2. Creencias y prácticas afrocaribeñas

Con las pizcas guardadas en sus mentes, los negros con el tiempo llegaron a resucitar algunas prácticas religiosas. Es sabido que la naturaleza desempeña un papel fundamental en la existencia de los africanos. Dentro de ésta, el africano encuentra todo lo que necesita y su vida depende casi por completo de su relación con la selva. Es por eso por lo que usa de su última energía para preservar esta

¹⁴⁵Juan. J. Alberti: *Petra, la mulata y otros cuentos*. Barcelona, ANTHROPOS, 1988, p. 21.

¹⁴⁶Juan. J. Alberti: op. cit., p. 10.

naturaleza. La considera como una divinidad y se preocupa por su bienestar. Nadie como la cubana Lydia Cabrera ha captado mejor la relación que existe entre el africano y la naturaleza:

« La forêt renferme tout ce dont le Noir a besoin pour sa magie, pour se maintenir en bonne santé et pour son bien-être. Elle peut lui produire tout ce qu'il faut pour se défendre contre les forces adverses, les moyens de protection ou d'attaque les plus efficaces. »¹⁴⁷

El africano vive en un mundo maravilloso controlado por los antepasados que moran en lo más allá y a quienes rinden cultos. Sus descendientes en América han conservado esta actitud de reverencia y siguen creyendo en el misterioso mundo del negro africano donde el ser humano siempre debe vivir en perpetua y en perfecta armonía con la naturaleza. La naturaleza le muestra algunos de sus secretos y el hombre recupera fragmentos deshilachados de sus creencias ancestrales. Muchas esencias cobran importancia en estas creencias, es el caso del árbol llamado ceiba. La ceiba o la palma real es un árbol que encontramos tanto en África como en América sobre todo a Cuba. Para los negros su importancia es vital, pues en cualquier momento el negro recorre a ella para volver a sus raíces profundas. Siendo la fuente que da energía, la ceiba es una planta sagrada, una divinidad y una madre que protege a todos los que le invocan. Es lo que corrobora Lydia Cabrera cuando escribe:

« ... (le fromager, l'arbre de Dieu) protège tout le monde de la même manière. Comme le soleil, il ne fait pas de distinction entre les riches et les pauvres. »¹⁴⁸

Todo el mundo puede ir hacia la planta sagrada para solicitar ayuda frente a unas dificultades encontradas en la vida. Su sombra funciona como un abrigo que protege de las intemperies. Lo averiguamos con un personaje del primer cuento, Petra Gómez que habita bajo la sombra del árbol sagrado y la preserva de muchas maldades. Por eso la gente del pueblo le llama: « *La loca de la ceiba* » (p.9). Esta mujer ha sido abandonada por su propio hijo que se ha marchado dejándola sola. Sufre mucho de esta separación y conociendo la importancia de la ceiba, va a pasar tiempo en su sombra para aliviar el peso de su pena. Al contacto de esta planta, la pobre mujer recobra energía y la fuerza para aguantar la larga ausencia de su hijo:

"Por eso bajo la ceiba centenaria, acurrucada y fría, se rodeaba-gracias a su mente enloquecida-de un mundo indócil y rudo, lleno de sombras, más vivo cuanto más vago".¹⁴⁹

La ceiba es un árbol que tiene una larga esperanza de vida y puede vivir hasta cien años o más como en este pasaje. Petra recorre a su sombra para poder tener una larga existencia, en la esperanza de volver a ver a su hijo cuando regrese. El hecho de encontrarse bajo este árbol le comunica el soplo vital, es como si la planta le transmitiera su energía de longevidad. Un árbol que cobra tal importancia merece toda la atención del pueblo, por consiguiente no se lo puede cortar:

¹⁴⁷ Lydia Cabrera, *La Forêt et les Dieux, Religions afro-cubaines et la médecine sacrée à Cuba*, (Traducido del español por Béatrice de Chavagnac, prefacio de Erwan Dantell). Paris : Editions Jean-Michel Place, 2003, p. 28.

¹⁴⁸ Lydia Cabrera, op. cit., p. 170.

¹⁴⁹ Juan J. Alberti, op., cit., p. 17.

“...hay una ceiba centenaria y la más alta de Yacata, que ha acompañado la historia de la villa desde su fundación y que le ha visto languidecer bajo el sol tropical. Una vez un camino carretero tuvo que ser desviado de su curso debido a la ceiba, pues todo el pueblo, con el alcalde de Yacata al frente, se opuso a su derribo. La curva fue como una inclinación de respecto al viejo árbol...”¹⁵⁰

Tal como lo hemos podido notar en esta cita, asistimos a la personificación de la ceiba que deja de ser un árbol para volver una persona. Por consiguiente, merece respeto ya que es el testigo de la historia de este pueblo, es como un anciano que ha visto pasar muchas generaciones. Es como una biblioteca de archivos a la que se acude cuando se quiere informarse sobre este pueblo. Por eso, se opuso a su derribo. Las palabras como « inclinación », traducen una especie de adoración y solo Dios merece tal respeto. Por consiguiente, la ceiba es una divinidad que merece toda la atención posible. El alcalde es el primer responsable de una ciudad y se preocupa por el bienestar de su población. Este bienestar pasa por una buena red de carreteras, pero cuando éste acepta la desviación de la carretera para conservar la ceiba es como si el derribo de este árbol fuera sinónimo de la desaparición de este pueblo.

En el cuento *Mariana*, vemos otra vez la importancia de este vegetal. En África, fue una costumbre enterrar a los ancianos o los muertos, en general, debajo de la ceiba. En este caso, la planta desempeñaba el papel de intermediario entre el mundo de los vivos y el de los muertos. De este modo, cuando una persona solicitaba la intervención de sus antepasados, iba al pie de la ceiba para encontrar una solución a su situación o respuesta a su preocupación. Este cuento habla de la historia de amor entre dos jóvenes, un amor que empezó desde su tierna edad. Se trata de Luciano y Mariana. El chico salió del pueblo y dejó a su amante en la espera de volver a verla a su regreso. Malvadamente, durante su largo periodo de ausencia la chica murió. A su regreso del viaje, Luciano, mientras estaba buscando a su novia, tuvo la mala suerte de enterarse de su desaparición. Esta noticia fue recibida como un mazazo sobre la cabeza del joven. El dolor causado por la pérdida de su novia fue tan grande y para aguantar la pena, Luciano decidió ir a inclinarse sobre la tumba de Mariana que fue enterrada cerca de una ceiba:

“Se trata de tu Mariana...Está muerta-agregó con frialdad, volviendo la cabeza, como huyendo de su propia voz-. Murió. Se arrojó al vacío desde el Pico Azul...-yo fui a recogerla...Nadie quiso acompañarme y la enterré junto a la gran ceiba. Ella no pesaba mucho. Ahora, ahora dicen que ella sale de noche, que es un ángel del infierno. ¡Una bruja!- exclamó.- ¡Carajo! - tronó Luciano, no encontrando apoyo en su aflicción y con miedo a desfallecer-. ¿Un ángel del mal? ¿Una aparecida ?.. ¡Bah! Boberías. – Y con tono violento, agregó- : debiste avisarme compadre. Y cabalgó hacia el pueblo, para seguir luego hasta el cementerio.”¹⁵¹

El hecho de enterrar a Mariana junto a la ceiba recuerda una creencia africana. Siendo el intermediario entre los dos mundos, es el lugar adecuado para Luciano entrar en contacto con su Mariana y así fue. Una vez en el lugar de la tumba, Luciano pasó momentos extraños. Dividió a unos monstruos, fieros, volando por encima de su cabeza (p.74). Este espectáculo fantástico es una invitación a entrar en el mundo

¹⁵⁰Ibid., p. 36.

¹⁵¹Juan J. Alberti, pp. 78-79.

supersticioso del negro y de sus descendientes. Los neófitos no pueden entender lo que ocurre, pues hace falta estar iniciado en la cultura africana para saber que Luciano se adentra en un mundo lleno de espíritus, los que pueden cobrar cualquier aspecto. Los africanos son pueblos animistas y esas criaturas que le rodean forman parte efectivamente del mundo misterioso del negro que cree en los elementos de la naturaleza: amuletos, grigris, talismanes y muertos. Este ambiente supersticioso se manifiesta pues en este cuento aunque Luciano, al principio, no creía en este mundo:

“Lo que ocurría era que en Yacata todos eran campesinos timoratos y supersticiosos, que creían en las brujas y los aparecidos. Pero él nunca había creído en diablos cornudos con olor a azufre, tampoco en que alguien pudiera tener pactos con Satanás, y que fantasmas horripilantes aparecieran solamente de noche, dispersando radiaciones luminosas... ¡No! Mariana no había sido en vida ni bruja ni santera, y, por lo tanto, mucho menos ahora un ángel del infierno, cuyo espectro de difunta recorría los llanos y montes- como amo de la noche- para descansar durante el día en su fosa de Cerro Alto. ¡Ay! Todo lo que ocurría era producto de la fantasía pueblerina, ilusión de los sentidos, figuraciones desprovistas de todo fundamento.”¹⁵²

El comportamiento de Luciano con respecto al espectáculo que vive en la selva, nos recuerda la actitud de los blancos frente a las prácticas culturales de los africanos. Para los europeos, son creencias salvajes, primitivas que no tienen ningún fundamento. Pero aunque los blancos se niegan a dar crédito a esas creencias, éstas existen, superviven en las mentes afrocaribeñas como lo descubrimos en este cuento. En efecto, la visita de la tumba de Mariana va a sacar la paja del ojo de Luciano. Muchos acontecimientos sorprendentes ocurren en poco tiempo. Primero, la tumba está vacía y Luciano tuvo sudores fríos y comprende que su enamorada ha vuelto un espíritu. Mientras intentaba comprenderlo vemos en seguida lo que pasaba:

“La fosa estaba vacía y era una raíz de la ceiba lo que allí sobresalía, frente a sus ojos desorbitados. Y sintió que el corazón se le estrujaba en un lamento. Entonces... ¡era verdad! ¡Mariana de noche abandonaba su tumba! Y en aquel mismo instante presintió algo inexplicable, y, conteniendo la respiración y mirando en torno suyo, se alejó del cementerio. Y Luciano sintió algo a sus espaldas, como una llamada lejana y misteriosa y el calor sutil de una mirada. Al volver la cabeza, sin detener el paso, una sombra se esfumó en la distancia. Dos ojos negros, turbios, fijos, dieron a su rostro la crispación de una angustia y oyó un batir de alas... ¡Dios mío! ¿Sería ella?...y un jadeante y lastimero grito, empujando en el vacío sus palabras estridentes: - ¡es ella!.. ¡Ay, Cristo!... ¡Es ella!... ¡Ella!”¹⁵³

Lo que ocurre en esta cita es una confirmación de las creencias de los negros. Para los africanos, los muertos siguen viviendo en un mundo invisible y pueden aparecer a los vivos bajo varias formas. Estas creencias africanas contaminaron todo el pueblo del Caribe y los más incrédulos terminaron en creer en ellas. Luciano fue tan incrédulo con respeto a las culturas africanas ya que no creía demasiado en ellas. Pero, lo que acaba de vivir con la visita de la tumba

¹⁵² Ibid. pp. 75-76.

¹⁵³ Juan J. Alberti, p. 83.

de Mariana le permite despertarse de su ignorancia y a partir de este instante, ya no dudará de la existencia del mundo misterioso del negro caribeño, pues acaba de experimentarlo. Mariana vive ahora en lo más allá, y el árbol sagrado queda el único medio para entrar en contacto con ella.

Además de actuar como intermediario o residencia de los espíritus de los muertos, la ceiba puede ser también una confidente que no puede traicionar. Este aspecto, lo descubrimos en el cuento titulado, « Tica, la loca ». Se trata de la historia de una loca que pasaba su tiempo provocando a la gente del pueblo y que hacía cosas extrañas, por ejemplo, « se orinaba frente a todos, como si no existieran, y sus labios se torcían en una mueca violenta » (p.87). La gente de Cerro Alto la rechazaba ya que nadie conocía a qué pueblo pertenecía. La pobre mujer encontraba refugio bajo el árbol sagrado y al decidir salir de Cerro Alto podemos leer, « Tica había bajado de Cerro Alto, dejando atrás la ceiba amiga y confidente de sus penas, como respondiendo a un llamado » (p.95). Otra vez, asistimos a la personificación de la ceiba que actúa como una amiga sincera y a quien se puede confiarlo todo sin temer de ser traicionado. En realidad, esta mujer no era loca, pero una mujer que conocía momentos difíciles en su vida, y se confiaba en la ceiba reconociendo su poder de aliviar las penas de sus hijos y compadecer. Es difícil encontrar a tal persona en este mundo tan maldito, excepto si fuera una persona celeste. Efectivamente, la relación entre Tica y la planta sagrada es una relación espiritual como aparece en el cuento:

“Tica parecía ver en todo seres sobrenaturales y por eso siempre se llenaba de pavor, pero era con la ceiba que estaba en íntimo contacto, a la que adoraba y le hacía ofrendas de flores y frutos, como si fuera una diosa para tenerla propicia.”¹⁵⁴

Este pasaje confirma la esencia divina de la ceiba que hace objeto de un culto con ofrendas por parte de todos los afrodescendientes. Para obtener las compasiones de la ceiba, hace falta contentarla con ofrendas como lo hace Tica. Con este personaje, descubrimos otros elementos culturales afrocaribeños. Se trata de la práctica de las religiones afrocaribeñas y las metamorfosis. En efecto, Tica la loca fue una mujer temible que detentaría ciertos poderes maléficos, pues:

“Yarana, la santera más famosa de San Andrés, la miraba siempre con odio y rencor. Decía que Tica tenía la facultad de transformarse a voluntad en un animal, asumiendo la forma de una hojosa, de una lechuza, de un guaraguao; de un perro, un gato... Podía también convertirse en una bola de fuego, o en un relámpago y aun hacerse invisible, penetrando así a las casas. Por eso muchos la temían a tica, la loca, pues según las habladurías era capaz de extraños prodigios, e incluso, algunos afirmaban, la ceiba le servía para hacer sus adivinaciones y agüeros, siniestramente interpretados siempre por el pueblo timorato.”¹⁵⁵

Con la evocación de la santera Yarana, adentramos en el mundo de las reglas o religiones afrocubanas, muy precisamente en la santería que se considera una de las más conocidas de todas las religiones del Caribe, pues practicada tanto por los afrodescendientes como por los eurodescendientes. La adivinación no falta en la práctica religiosa africana y sus descendientes en América la heredaron y siguen acudiendo a ella durante las ceremonias de consulta a los Orichas. El hecho de

¹⁵⁴ Ibid., p. 90.

¹⁵⁵ Juan J. Alberti, op. cit., p. 90.

transformarse en diferentes animales alude a la brujería africana. El ejemplo de transformación más célebre en América durante la época colonial lo encontramos en la obra de Alejo Carpentier. En esta novela, el narrador pone hincapié en las metamorfosis del personaje Mackandal:

"Dotado del poder de transformarse en animal de pezuña, en ave, pez o insectos, Mackandal visitaba continuamente las haciendas de Llanura (...). De metamorfosis en metamorfosis, el manco estaba en todas partes, (...) al vestir trajes de animales. Con alas un día, con agallas al otro, (...) se había adueñado del curso de los ríos subterráneos, de las cavernas de la costa, de las copas de los árboles, y reinaba ya sobre la isla entera."¹⁵⁶

Mientras que los blancos quemaban a Mackandal por haber envenenado su comida, éste se transformó en varios seres del mundo natural. En África como en Caribe, la naturaleza y lo espiritual forman una misma entidad y nunca se alejan.

Las metamorfosis de este negro forman parte también de las maniobras utilizadas por los brujos y las brujas tanto en África como en América. Ver a una cucaracha cerca de su casa la noche o divisar a una lechuza de día como de noche es un signo todavía mal interpretado en el continente negro. En efecto, cuando se quiere dañar a una persona el brujo puede cobrar la forma de cualquier animal como por ejemplo una cucaracha para penetrar de manera indiscreta en las habitaciones para operar su sortilegio o para obtener informaciones. El escritor gabonés Afane-Otsaga en su novela *Le choix des ancêtres* nos describe tal escena. Por no estar de acuerdo con las decisiones tomadas en cuanto a la sucesión al trono, los jefes Mfougang y Angougang deciden entrar en guerra y cada uno busca cómo conocer los puntos fuertes y débiles del otro para un mejor ataque. Uno de los métodos empleados por el grupo del jefe Angougang es la licantrópía. En efecto, Bidanbote, cuñado de este jefe es el que se encarga de desempeñar el papel de espía:

« Bidanbote venait donc de prendre ses quartiers dans la maison de Mbouigang. Avant toute chose, il devait inspecter les lieux, cest-à-dire l'ensemble du village Biyogang et surtout, la maison de celui qu'il était venu espionner, Mfougang. Pour accomplir cette tâche, il se retira dans la chambre de méditation mise à sa disposition et se transforma. Au bout de quelques minutes, Bidanbote, sous la forme d'un cafard, fit le tour du village, puis se retrouva derrière la maison de Mfougang... »¹⁵⁷

Es este mismo misticismo que aparece en la cita más arriba cuando el autor alude a las transformaciones en diferentes animales u otros elementos de la naturaleza de Tica la loca.

Otro medio que los africanos utilizan para invocar a sus antepasados es el canto. En África, el canto sirve para acompañar casi toda clase de ceremonias: regocijos como lutos. En América, frente al maltrato y a todas clases de servidumbre, los negros, para aguantar, se refugiaron en el canto. Estos cantos no sólo les permitían en un lapso olvidar sus sufrimientos, sino también ir hasta su África natal. Estos cantos fueron recuerdos de su existencia en su continente y fue un alivio en América tanto trabajando como durante los momentos de descanso o durante las ceremonias

¹⁵⁶ Alejo Carpentier: *El Reino de este mundo*. Madrid, Biblioteca de B., 1949, p. 22.

¹⁵⁷ Thierry Afane Otsaga: *Le choix des ancêtres*. Libreville: Editions Ntsame, 2011, p. 66.

rituales. Esta práctica del canto la encontramos evocada en el libro: « Y Tica, la loca, les hizo un gesto seco, insultante, se agachó de nuevo, se contoneo moviendo la cintura y sus nalgas bailaron al compás de sus cantos guturales... » (p.97). La música acompaña frecuentemente al canto y al baile. No son simples cantos, al contrario transmiten varios mensajes. A través del canto se puede echar menos una situación y es lo que pasa con Nina, protagonista del cuento que lleva el mismo nombre:

“El blanquito que te abraza
Te arruma por ser cegata.
Te jura, promete y añagaza...
¿Por qué caíste, mulata?”¹⁵⁸

El cuento titulado *Nina* es la historia del amor frustrado entre la mulata Nina Sarmienta y el joven blanco Luis Cancino. Este blanquito al ausentarse del pueblo dejó Nina embarazada. Mucho tiempo pasó sin noticias de Luis. La joven dio a luz al hijo de Luis y la chica hizo un nuevo encuentro con Papo un mestizo con quien se casó más tarde. Luis no atendía a su hijo a su regreso y decidió casarse con otra mujer, lo que molestó mucho a Nina y prometió ajustarle las cuentas a Luis. En el canto está echando de menos esta situación porque el blanco le ha engañado:

“Era un llorar angustioso, como encendido y terrible, como aterrado ante tanta injusticia humana, pues Luis Cancino no tendría pena por su estafa de amor. Y eso era algo que Nina no comprendía y que la obligaba a cantar, pues se sentía sola y abandonada. Y ella esperaba que su plegaría subiese a todos los confines del cielo. Y los carboneros, camino del monte, se asustaron en el camino seronero, al escuchar a la mulata en su canto de quejumbres que parecían llegar de una tierra extraña, exótica, misteriosa y lejana.”¹⁵⁹

El canto como lo hemos subrayado arriba, es un mensaje que puede ser dirigido tanto a los vivos como a los muertos o antepasados. Esta cita alude a África donde viven los ancestros de los afrodescendientes al referirse al exotismo, lo misterioso y la lejanía de la tierra. Desea que sus muertos entiendan sus preocupaciones y que vengan a su socorro.

En el cuento *Soledad, la abuela*, otra vez el canto se hace eco del dolor y también del rencor de una mujer. Se trata de Doña Soledad que acababa de perder a su hijo único en un accidente de coche. Cuando Pedro, su hijo, tomó el coche para hacer una salida con su enamorada, su madre se opuso. Así al recibir la mala noticia, doña Soledad acusó a Mercedes de ser responsable de la muerte de Pedro. Desde este momento, la mujer conoció una gran depresión y manifestó rencor con respeto a Mercedes y lo descubrimos en su canto:

“Y era verdad. Doña Soledad cantaba de vez en cuando, pero sus palabras nadie las entendía, ya que ella las había encontrado fundidas en el crisol de su rencor y de su amargura, adaptando las mismas a sus diversos estados de ánimo.”¹⁶⁰

Esta mujer cantaba para expresar su odio y rencor hacia Mercedes y no deseaba otra cosa sino vengarse. Afortunadamente, Mercedes quedó embarazada de Pedro y

¹⁵⁸ Juan J Alberti, *op., cit.*, p. 22.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁰ Juan J Alberti, *op., cit.*, p. 65.

dio a luz a « un niño que era el vivo retrato de Pedro » (p.65). La llegada de este niño aportó mucho reconforto a su abuela que vio en él la reencarnación de su Pedro.

Terminamos este breve viaje a través de la herencia africana en el Caribe, aludiendo al ritmo que es también una característica de este pueblo. El ritmo afrocaribeño es internacional y atrae a todos los pueblos. Tiene ciertas características como lo podemos observar en la cita siguiente: «... ella cantoneaba locamente su cintura al calor de los ritmos africanos que hacían temblar de lúbricos deseos a los leñeros del barrio » (p.31). Los ritmos africanos son vivos y no dejan a nadie indiferente a su calor.

Conclusión

Hemos fijado como objetivo resaltar los rasgos afrocaribeños en la obra de Juan J. Alberti. Al término de este análisis, podemos afirmar que las supervivencias africanas abundan en esta obra. Con ellas hemos podido realizar un vuelto a África a través de unas de sus culturas, unas culturas riquísimas que encierran habla, creencias religiosas, cantos, bailes, música y demás ritmos africanos. Todo eso se conserva en el Caribe preservado por los descendientes de los esclavos negros. Además, no sólo los afrocaribeños siguen practicando la cultura africana, sino que también todo el pueblo mestizo de esta región se reconoce en estos ritmos. Este modesto trabajo es sólo una brevísima muestra del intenso proceso de transculturación que ha ocurrido y que aún no termina en las tierras caribeñas tal como lo entendió el gran afrocubanista Fernando Ortiz a través de su famosa obra *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*¹⁶¹. El ajiaco de que hablaba en el caso de Cuba puede extenderse a todo el Caribe y este plato sigue recibiendo nuevos elementos y así no cesará de cocer.

¹⁶¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar* (prólogo y cronología de Julio le Riverend), Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1978.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afane-Otsaga, Thierry:** *Le choix des ancêtres*. Libreville: Editions Ntsame, 2011.
- Alberti, Juan J.:** *Petra, la mulata y otros cuentos*. Barcelona: Editorial ANTHROPOS, 1988.
- Bataillon, Marcel; Saint-Lu, André:** *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel: Barcelona, 1976.
- Cabrera Infante, Guillermo:** *Ella cantaba boleros*. Madrid: Alfaguara, 1996.
- Cabrera, Lydia:** *La Forêt et les Dieux. Religions afro-cubaines et médecine sacrée à Cuba* (Traduction de l'espagnol par Béatrice de Cavagnac, Préface d'Erwan Dianteill). Paris: Editions Jean-Michel Place, 2003.
- Carpentier, Alejo:** *El Reino de este mundo*. Madrid: Biblioteca Bolsillo 1949.
- González Pérez, Armando:** *Acercamiento a la literatura afrocubana (Ensayos de interpretación)*. Miami: Ediciones Universal, 1994.
- Lavou Zoungbo, Victorien:** *Du "migrant nu" au citoyen différé. Présence-histoire des noirs en Amérique Latine. Discours et représentations*, Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2003.
- Ortiz, Fernando:** *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar* (prólogo y cronología de Julio le Riverend). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Saint-Lu, André:** "Bartolomé de las Casas et la Traite des Nègres. In: *Marges 21*, CRILAUP. Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2001.

**“POEMA SIN ODIOS NI TEMORES” DE JORGE ARTEL:
UNA REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA HISTORIA Y LA PROBLEMÁTICA DE LOS AFRODESCENDIENTES.**

André-Christian EBANE ELANG

Escuela Normal Superior de Libreville/GABÓN

El poeta afrocolombiano Jorge Artel (1909-1994) ocupa un lugar muy particular en el combate por el reconocimiento, incluso entre los mismos negros, de la importancia de la identidad racial y cultural negra tanto en Colombia como en el resto del continente. Este combate se enmarca en las grandes corrientes del Negrismo y de la Negritud. Se usa frecuentemente el término Negrismo o poesía negrista que, consecuentemente, se confunde con poesía negra, por la mera presencia del elemento negro. Pero vale la pena, de entrada, dejarlo por sentado, poesía negra y poesía negrista son dos modalidades poéticas distintas y desafortunadamente ocurra que la crítica opta por no distinguirlas. En general, los críticos han usado las denominaciones poesía negra, poesía negrista, poesía negroide, poesía mulata, poesía afrocubana y poesía afroantillana para referirse, como lo subraya Laurence E. Prescott, estudioso norteamericano del tema, a la tendencia hispanoamericana iniciada en las Antillas y derivada de los movimientos de vanguardia y del gusto por lo negro que caracterizaban la literatura y el arte europeos posteriores a la primera guerra mundial (1914-1918)¹⁶². Aceptemos que poesía negrista se refiere, según Mónica Mansour, a la tendencia poética inaugurada hacia 1926 por el puertorriqueño Luis Palés Matos y enriquecida en la década siguiente por las aportaciones capitales de Nicolás Guillén¹⁶³. En cambio, poesía negra es la expresión poética de un individuo que se ve y se identifica como miembro del grupo o pueblo negro sin dejar de mantener y afirmar en la obra su propia individualidad. Elogiado como el “poeta negro de Colombia”, Jorge Artel, autor de *Tambores en la noche (1940)*, tiene una tradición literaria que enaltece el legado ancestral africano. Traduce la vigencia y la herencia únicas que caracterizan la identidad negra en América. Hemos optado por explicar no el conjunto de su poemario sino el poema titulado “Poema sin odios ni temores”, probablemente uno de los más importantes, ya que permite problematizar la presencia de los negros y sus descendientes en América-Latina. Se trata de un himno a la negritud que expresa la afirmación positiva de sí sin la negación ni odio del otro. Además, es en este poema, al igual que en “Negro soy”, que Artel elaboró más su visión y su compromiso artísticos.

Este trabajo puede considerarse como una reflexión crítica sobre la problemática afro en la literatura hispanoamericana de finales del siglo XIX y comienzos del XX,

¹⁶² Laurence E. Prescott: *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1985, p.19.

¹⁶³ Mónica Mansour: *La Poesía negra en América*. Marianao: Folleto, 1975, p.1.

con énfasis en la “poesía negra” de Jorge Artel Coneo, una de las figuras más representativas de la lírica colombiana. Propone también reflexionar sobre las políticas de reconocimiento étnico y cultural para la dignificación de la población afroamericana y muestra cómo se afirma la identidad sin exclusión ni odio del otro.

I- Los antecedentes históricos

1-1- El siglo XIX y el advenimiento de la independencia

Como puede apreciarse, las producciones de los textos fundacionales en Colombia de finales del siglo XIX comienzos del XX tuvieron una relación muy contradictoria con el sujeto negro. En el proceso de legitimación de la superioridad de los pueblos civilizados de Occidente, intelectuales criollos discutieron los presupuestos epistemológicos que sustentaron el pensamiento científico europeo sobre la inferioridad del continente americano.

Francisco José de Caldas defendió su tesis de la inferioridad de los seres de tierras calientes. En su obra *Del influjo del clima sobre los seres organizados (1808)*, Caldas emprendió la difícil tarea de mostrar cómo el clima determina la distribución y los rasgos morales e intelectuales de los seres humanos que habitan el Virreinato. En su discurso, hay una clara percepción de los habitantes de la Nueva Granada como escindidos en seres civilizados (superiores) y seres bárbaros (inferiores). En su racismo científico declara que: «Las tierras costeras y ardientes, llanos y selvas del Nuevo Mundo producían una naturaleza y unos seres humanos irremediamente inferiores» y que «las pautas de comportamiento de la sociedad civilizada occidental se reproducían en los Andes neogranadinos en el pudor de sus gentes, en las normas de recato, y en las formas externas del vestuario que, además, prefiguraban ya el ideal de la educación del ciudadano» (Alfonso Múnera, 2005, p.73-74).

En su obra *Fronteras imaginadas*¹⁶⁴, Alfonso Múnera, que discutió la intrínseca relación de los discursos de las élites criollas colombianas del siglo XIX sobre raza y geografía con la construcción de la nación y la participación de grupos subalternos en dicho proceso de formación nacional, la búsqueda de la ciudadanía fue el proyecto de negros y mulatos libres para incorporarse a la nación. También destacó en *El fracaso de la nación*, la importancia que tuvo la lucha de los mulatos y negros libres por obtener la ciudadanía negada por la Constitución española (Alfonso Múnera, 1998, p.140-141).

La proclama de Juan Marimón, dirigente máximo del ejército de los patriotas en la costa colombiana, a los habitantes de Barú, del 17 de octubre de 1815 tenía como objetivo principal incitar a los negros de esta población de la bahía de Cartagena a abandonar a los españoles y apoyar la causa de la independencia, recordándoles que los españoles les habían negado la ciudadanía a los negros mediante la Constitución de 1812, y la Constitución de Cartagena, por el contrario, se les había concedido. La famosa constitución de Cartagena les declaraba a todos iguales delante de la ley, con

¹⁶⁴ Alfonso Múnera: *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2005.

los mismos derechos, las mismas cargas, los mismos deberes que los blancos. Pero, ¿qué pasó una vez liberadas de España y declarada la República?

1-2- Discriminación y marginamiento en los descendientes de esclavos

El racismo fue una ideología que durante el siglo XVI sirvió para sustentar la división de los seres humanos, a partir de unas supuestas diferencias biológicas y culturales, adjudicándole a cada grupo un lugar en una imaginada cadena evolutiva en la cúspide de la cual se ubicó el hombre blanco europeo, lo que derivó, como lo vimos, en el mito de la superioridad racial. Estos dichos que tomamos a préstamo de Sergio Antonio Mosquera¹⁶⁵, son la prueba patente de que la sociedad esclavista obedeció a los postulados racistas y fue estructurada como una rígida pirámide en cuyo escaño inferior se encontraban los negros, esclavizados, más considerados como cosas o propiedades de los amos que como seres humanos. Como lo evidencia el historiador y colombiano norte-americano William F. Sharp, la abolición de la esclavitud no significó la igualdad social:

La esclavitud sin embargo sobrevivió la época de la independencia... una ley de emancipación gradual se aprobó en 1821 y treinta años más tarde (1851) la esclavitud fue abolida por completo. Esto sin embargo no dio como resultado la igualdad social y restricciones del período colonial continuaron gobernando el status socioeconómico del negro en Colombia... Cierta forma de segregación reemplazó la esclavitud en Colombia. Los negros eran libres, pero en muchos aspectos, como en la Nueva Granada Colonial, el color sigue siendo un distintivo central de status.¹⁶⁶

Así, pues, una vez liberadas del poderío español, las élites criollas no tenían ninguna intención de aclimatar el ideario republicano de la igualdad proclamado por ellas. En *Las claves mágicas de América*, Manuel Zapata Olivella, otro estudioso del tema, precisa que al proclamarse la emancipación (1851) de los esclavos, los negros y sus descendientes mulatos y zambos, recibieron un legado de libertad sin retribución alguna por su participación como forjadores del patrimonio nacional (Manuel Zapata Olivella, 1989, p.163).

La prosecución de la esclavitud en las nuevas repúblicas americanas, a excepción del Haití revolucionario, facilitó el proceso de pauperización que conduciría a las masas explotadas a un mayor grado de exacción en el sistema neocolonialista (Manuel Zapata Olivella, 1989, p.163). Los negros quedaron asignados en las nuevas constituciones como ciudadanos de segunda clase y los indígenas prosiguieron considerados como menores de edad que debían ser representados por las autoridades civiles y eclesiásticas. En tanto que los descendientes de los militares, políticos e ideólogos de la independencia fueron gratificados con latifundios, honores y cargos burocráticos, las masas pardas- negros, indios, mulatos y zambos- se les excluyó del equitativo reparto en el "régimen de igualdad", fraternidad y justicia social que se decía instaurar con las constituciones republicanas neocolonialistas (Manuel Zapata Olivella, 1989, p.166).

¹⁶⁵ Sergio Antonio Mosquera: *Africanía en la novela "María"*, Medellín: Editorial Lealon, 2012, p.48.

¹⁶⁶ William F.Sharp: « El negro en Colombia: manumisión y posición social». In: *Razón y Fábula*. Bogotá, n°8, julio-agosto, 1968, p.102.

Detrás de la búsqueda de la ciudadanía está el gran tema, como veremos en la poesía de Jorge Artel, de la inserción de los antiguos esclavizados y sus descendientes en la vida de la república.

La mención del elemento africano, especialmente en este contexto de discriminación racial, de exclusión violenta de las llamadas razas inferiores, estaba relegada, como dice Lorenzo Emmanuel Prescottt, a la experiencia de la esclavitud de una manera peyorativa. Durante el siglo XIX, en efecto, África se veía como un continente de gentes paganas, salvajes, y culturalmente atrasadas (Laurence E. Prescottt, 1993, p.365). Tal es la implicación de la siguiente declaración hecha en 1863 por Florentino González (1805-1874), uno de los preeminentes paladinos del liberalismo en Colombia¹⁶⁷ de aquella centuria:

De raza europea somos los criollos que trabajamos por hacerla [civilización cristiana] progresar. Los africanos, cuando eran esclavos, estaban en contacto con sus dueños blancos, pero no adquirían sus cualidades. Libres, han vuelto a ser lo que eran en África.

Si la libertad tiene que esperar algo en estos países, es de los criollos (comprendiendo los mestizos, en que predomina la sangre europea). Los criollos son únicamente los que han manifestado instintos favorables a la libertad y a la civilización; los que poseen las calificaciones que indican aptitud para tener parte fructuosa en la cosa pública. (Florentino González, 1863).

Florentino González representó el pensamiento anti-negro y profesó la supuesta inferioridad congénita de los negros, justificada por sus « instintos y tendencias bárbaras y adversas a la civilización »¹⁶⁸. Con el menosprecio por África y la herencia africana, no es de sorprenderse que muchos negros y afrodescendientes, eviten toda identificación con su origen y cultura ancestrales, prefiriendo emular y adoptar como diría Laurence E. Prescottt, los valores, el comportamiento y las costumbres de sus compatriotas hispanicos.

II- Emergencia de la poesía negra colombiana

2-1- Jorge Artel y el desarrollo de una nueva poética

Destacándose, afortunadamente, entre los primeros literatos e intelectuales negros de Colombia, el poeta Jorge Artel (1909-1994) aporta una mirada variada y conflictiva a la de las élites criollas colombianas del siglo XIX, sobre raza, los afrodescendientes y su contribución en el proceso de formación nacional. Reconocemos, sin embargo, que el primer intelectual afrocolombiano que intentó enfrentarse sólidamente con las realidades y circunstancias étnico-raciales es el poeta y prosista Candelario Obeso (1849-1884), oriundo de Mompós y autor de los *Cantos populares de mi tierra* (1877). Pero, su obra no establece ninguna conexión abierta con África ni intenta corregir los despectivos y falsos estereotipos sobre el pasado africano

¹⁶⁷Jaime Jaramillo Uribe: *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis, 1968, p. 198.

¹⁶⁸José María Torres Calcedo: *Ensayos biográficos y de crítica literaria sobre los principales publicistas, historiadores, poetas y literatos de la América Latina*. París: Dramard-Baudry, 1868, p.399.

(Laurence E. Prescott, 1993, p.365). Esta misión recae en Jorge Artel, quien explora la herencia africana no sólo en Colombia sino también en los demás países latinoamericanos y expresa "el profundo sentido de la identidad afro-americana". Su obra *Tambores en la noche* publicada en 1940 es, como afirman Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha Rodríguez, "el aporte que desde muy temprano en este siglo enmarca el reclamo en favor de la ascendencia africana" (Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha Rodríguez, 1993, p.165-166).

Artel escribe una poesía comprometida con la gente humilde tanto de Colombia como de los demás países latinoamericanos, que ha sufrido y sufre por generaciones las peores consecuencias de un orden político y social construido, como lo vimos, sobre la negación de sus derechos básicos. Y su poema empieza así:

"Negro de los candombes¹⁶⁹ argentinos,
bantú, cuya sombra colonial se esparce
quién sabe en cuáles socavones del recuerdo.
-¿Qué se hicieron los *barrios del tambor*?¹⁷⁰-
Aunque muchos te ignoren
yo sé que vives, y despierto
cantas aún las tonadas nativas,
ocultas en los ritmos disfrazados de blanco."¹⁷¹

Esta estrofa empieza con unas estructuras enfáticas muy particulares: el apostrofe y la interrogación retórica, estructuras que demuestran la voluntad de interrogar la realidad afrodescendiente y fomentar «la toma de conciencia contra la opresión social y cultural»¹⁷². No es por casualidad si el himno empieza por una evocación a los negros (de los candombes) argentinos. Argentina es uno de los países latinoamericanos que se consideran blancos, aún más blancos que algunos países europeos. Muchos dicen que allí no hay negros. Pero, la historia nos enseña que Buenos Aires era un puerto importante de desembarque de mano de obra esclava. Y cuando fue abolida por completo la esclavitud (1853), los negros representaban más de 30% de la población. Hoy en día, representan menos de 0,5%. Importa mucho saber qué pasó. Finalmente, ¿Qué se hicieron los barrios del tambor?

Basta con mencionar unos elementos factuales e históricos: la guerra por la independencia en la que participaron, por fuerza, los negros; también los diferentes conflictos armados que tuvo Argentina contra Perú, Paraguay y Uruguay; a estos fenómenos se añade la epidemia de fiebre amarilla de 1871 que acabó con la población negra bajo la mirada indiferente de las autoridades. En el siglo XX, las autoridades favorecieron la inmigración blanco-europea e implementaron una política racial de blanqueamiento. Otro hecho relevante en este proceso, lo constituye el sentimiento de auto-desprecio y deseos de blanqueamiento en quienes tenían un color de piel algo oscuro. El prejuicio racial era tal que muchos negro(a)s empezaron a soñar con

¹⁶⁹ "Candombe": fiesta de los negros en Buenos Aires y Montevideo.

¹⁷⁰ Barrios del tambor: antiguas barriadas de Buenos Aires donde se celebraban las fiestas de los negros.

¹⁷¹ Jorge Artel: « Poema sin odios ni temores». In: *Tambores en la noche*. Universidad de Cartagena/ Ministerio de cultura, 2010, p.85.

¹⁷² Manuel Zapata Olivella: *Las claves mágicas de América*. Bogotá, Plaza y Janés, 1989, p.150.

ser blanco(a)s, amar a un(a) blanco(a), tener hijos con un(a) blanco(a), porque esto significaba una mejoría en su condición social, racial, mejor dicho un avance¹⁷³. Con estos mestizajes concedidos para “salvar la raza”, la descendencia africana resultó naturalmente blanqueada y la ascendencia totalmente diluida. El poeta, comprometido en el trabajo de recuperación de la memoria, evoca la danza y el movimiento rítmico (*candombes*) para mostrar, aunque disfrazado de blanco, que ese legado ancestral no ha desaparecido por completo. Se trata de una llamada a los vivos a que estén orgullosamente conscientes de la importancia de ese legado ancestral de creatividad, negado abiertamente por las élites criollas que.

Artel denuncia los mecanismos alienantes y pone en guardia contra la introyección del pensamiento del colonizador en las mentes, lo que impulsa el “sujeto colonizado” a juzgarse con el mismo rasero del “sujeto colonizador”:

“Esos que no se saben indios,
o que no desean saberse indios.
Esos que no se saben negros,
o que no desean saberse negros.
Los que viven traicionando su mestizo,
al mulato que llevan –negreros de sí mismos-
proscrito en las entrañas,
envilecido por dentro.”¹⁷⁴

Con estos versos, el poeta ridiculiza la excesiva preocupación de las sociedades latinoamericanas con la blancura y el blanqueamiento. Está claro, el Negro se había sentido inferior debido a su estigma de esclavizado. Por eso, llegó a renegar de su color, hasta el punto de no quererse llamar negro sino moreno o blanquearse¹⁷⁵. Nina S. de Friedemann¹⁷⁶ señala que aclararles la piel a los descendientes e inhibir las expresiones culturales propias es una estrategia de ascenso social que siempre ha implicado los conflictos de la despersonalización, del enfrentamiento con la propia identidad. En su papel autodefinido de “poeta negro”, Artel reclama que se les reconozcan, exalten y afirmen los caracteres particulares de su etnia y su cultura.

2-2- El mestizaje cultural y biológico

La historia de Colombia, como la de todos los países latinoamericanos, es la del mestizaje. A este propósito, Peter Wade¹⁷⁷ precisa que este proceso no es la simple mezcla progresiva de tres elementos étnicos hacia la eliminación de la diferencia -símbolo de la democracia y la modernización- sino un proceso mediado por las jerarquías sociales que valoran lo blanco y desvaloran lo negro (y

¹⁷³ Véase Sergio Antonio Mosquera: *Africanía en la novela “María”*. Medellín, Editorial Lealon, 2012, p.51.

¹⁷⁴ Jorge Artel: « Poema sin odios ni temores». In: *op.cit.*, p.86.

¹⁷⁵ Javier Ocampo Gaviria: *Estudio biográfico crítico de Jorge Artel*. Universidad de Medellín, Facultad de Educación, 1991, p.44.

¹⁷⁶ Nina S. de Friedemann: «Negros en Colombia: identidad e invisibilidad». In: *América Negra*, N°3, 1992, p.25-38.

¹⁷⁷ Peter Wade: « Gente negra y nación multicultural». In: *Presencias y ausencias culturales*. Bogotá: CORPRODIC, 1993, p.99-100.

lo indio). De modo que en vez de eliminar la diferencia, el mestizaje tiende a reelaborarla. En efecto, el mestizaje implica una fuerte ideología de exclusión (Horsman, 1981) y disfraza la exclusión histórica y cotidiana que experimentan las poblaciones negras e indígenas (Wade, 1993, p.100). Jorge Artel no plantea la afrodescendencia desde la perspectiva de la autenticidad:

“Negro de las Antillas,
de Panamá, de Colombia, de México,
de todos los surlitorales,
-dondequiera que estés,
no importa que seas nieto de chibchas,
españoles, caribes o tarascos”¹⁷⁸

En estos versos, el poeta plantea un retorno a las verdades del pasado histórico para un mejor entendimiento de las realidades del presente. La afrodescendencia no se limita al ancestro africano. El mestizaje de los pueblos precolombinos (Chibchas, Caribes, Tarascos)¹⁷⁹ e incluso europeos (españoles) se dio con los africanos. Lo más importante, para el cambio hacia la modernidad y la cultura universal, es que se haga profundizando en las realidades históricas y culturales de cada grupo en presencia. En los versos siguientes encontramos el carácter post-estructuralista/ post-moderno del pensamiento de Jorge Artel:

“Y, óigase bien,
[...]
¡no hay tal abuelo ario!
El pariente español que otros exaltan
[...]
Era, en realidad un mestizo,
¡como todos los hombres y las razas!”¹⁸⁰

En efecto, el pensamiento post-estructuralista se opone a la idea de que una persona nace con una identidad fija. Y en el caso preciso de América-Latina tal alegación parece absurda. Para Artel todas las razas son mestizas, entonces productos de la mezcla. Estos versos, subversivos, sugieren que las identidades son flotantes y que no se puede dar una definición fija del sujeto (negro, indio, blanco) que siempre está construido por medio del inconsciente. Artel reconoce la variedad de la población negra tanto de Colombia como del resto del continente. Reconoce, además, que esta población tiene trayectorias históricas y condiciones de vida bastante distintas. Por eso, evita una representación homogenizante de la identidad negra. Lo que le importa por sobre todo es la feraz presencia negra; el aporte cultural y biológico de África en la conformación de las naciones Americanas. Por eso, concluye su poema diciendo: ¡somos –sin odios ni temores-/una conciencia en América!¹⁸¹

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.85.

¹⁷⁹ Comunidades indígenas precolombinas: los Chibchas se ubicaron entre la rama oriental de los Andes y el río Magdalena, siendo el asiento principal la meseta de Bogotá (actual Colombia); los Tarascos son habitantes antiguos que se enquistaron desde tiempos remotos en el área lacustre de Michoacán (México); los Caribes son un conjunto de pueblos que ocupaban el norte de Colombia, el noreste de Venezuela y varias Antillas menores.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.86-87.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.88.

Estos versos conclusivos constituyen una objeción a la filosofía de exclusión, al eurocentrismo. La persona gramatical (somos) denota la posibilidad de una toma de conciencia colectiva y también recalca la voluntad del poeta de alcanzar un objetivo común: la integración plena de los discriminados.

Conclusión

Para concluir, queda patente que la obra de Artel establece abiertamente una conexión con África e intenta corregir los despectivos y falsos estereotipos sobre los ancestros negros y sus descendientes. Artel explora la herencia, la contribución negra a la cultura de las Américas. "Poema sin odios ni temores" es, «un gran himno de honor al espíritu prolífico e indómito de los africanos ya desaparecidos. También es una llamada a los vivos a que estén orgullosamente conscientes y fieles al nombre e importante legado ancestral de sufrimiento, de lucha y de creatividad». En su poesía, Artel proporciona un ímpetu y una dirección para el desarrollo de una nueva poética destinada a sondear las fuentes emocionales de la experiencia africana en América. Artel, sobra decirlo, es un mestizo que se vive como Negro cuando usualmente es de buen tono para los mestizos identificarse a Blanco. Muestra que las políticas de reconocimiento étnico y cultural para la dignificación de la población afroamericana todavía no son suficientes.

BIBLIOGRAFÍA

- Artel, Jorge:** *Tambores en la noche*. Cartagena: Universidad de Cartagena y Ministerio de cultura, 2010.
- Friedemann, Nina S. de:** «Negros en Colombia: identidad e invisibilidad». In: *América Negra*, N°3, 1992, p.25-38.
- Jaramillo Uribe, Jaime:** *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis, 1968.
- Mosquera, Sergio Antonio:** *Africanía en la novela "María"*, Medellín: Editorial Lealon, 2012.
- Múnera, Alfonso:** *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá: Editorial Planeta, 2005.
- Ocampo Gaviria, Javier:** *Estudio biográfico crítico de Jorge Artel*, Medellín: Universidad de Medellín, Facultad de Educación, 1991.
- Prescott, Laurence Emmanuel:** *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1985.
- _____, «La Presencia y la herencia de África en la poesía de Jorge Artel». In: *Contribución Africana a la cultura de las américas*. Bogotá: Ed. Astrid Ulloa, Instituto Colombiano de Antropología, 1993, p.363-374.
- Sharp, William F.:**« El negro en Colombia: manumisión y posición social». In: *Razón y Fábula*. Bogotá, n°8, julio-agosto, 1968.
- Zapata Olivella, Manuel:** *Las claves mágicas de América*, Bogotá: Plaza y Janés, 1989.

POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO E INCLUSIÓN DE LA CIUDADANÍA AFROPERUANA ENTRE 2009-2016

*Luis Martín VALDIVIEZO ARISTA
Pontificia Universidad Católica del Perú*

La construcción de la república democrática peruana requiere culminar la transformación de las estructuras culturales, económicas y políticas coloniales de su sociedad a fin de ofrecer a sus diferentes grupos ciudadanos oportunidades equivalentes en el acceso, conservación, incremento y transmisión de aquello que Pierre Bourdieu (1993) llamaba los capitales sociales, culturales y económicos.

Dadas las promesas estatales de reconocimiento, inclusión y participación de sus ciudadanías afrodescendientes e indígenas (las más afectadas por las desigualdades estructurales e históricas) y la escasa investigación académica existente sobre la situación de las ciudadanías afrodescendientes, he orientado esta investigación hacia un aspecto de las relaciones entre el Estado y los afroperuanos que se expresa en los discursos de las políticas, planes y programas, así como en las ceremonias estatales en el periodo 2009-2016.

El análisis crítico de estos discursos puede revelarnos cuáles son las actuales representaciones de la afroperuanidad en la cultura de los grupos que dominan el aparato del Estado y cómo estas representaciones pueden facilitar u obstaculizar su reconocimiento, inclusión y participación. El caso de los afroperuanos permite evaluar las posibilidades de transformación democrática del Estado y de la sociedad peruana.

1. Colonización y neo colonización

Los africanos y afrodescendientes arribaron al territorio peruano en 1528 junto con los españoles. Sin embargo, en gran medida, las narrativas dominantes coloniales y republicanas se han caracterizado por omitir o negar la participación de personas africanas sur-saharianas y sus descendientes en los procesos de construcción de la sociedad colonial y de la republicana peruana. En los pocos casos en los que estas personas eran aludidas, se les llamaba simplemente “negros”, sin atribuirles subjetividad, es decir, voluntad, percepción, emoción e inteligencia personales. Ello conllevó a su deshumanización en el imaginario de los grupos colonizadores y sus aliados, lo cual fue clave para el proyecto de la monarquía española de hegemonía castellana, católica y europea en el Perú.

La invisibilización en los escritos de los sujetos sur-saharianos impidió su reconocimiento, lo cual facilitó la reducción extrema de sus derechos, llegando hasta el establecimiento de su esclavitud masiva. El trato inhumano dado a individuos con

fenotipos subsaharianos, implicó también el desprecio de sus lenguas, culturas y espiritualidades, que pasaron a ser consideradas expresiones de barbarie, superstición o satanismo.

A pesar de ello, las comunidades con mayor presencia de afrodescendientes en el Perú han construido diversas narrativas donde se expresan sus luchas por la libertad, la igualdad, la justicia y el reconocimiento. La opresión colonial fue contestada de diversas formas, unas pasivas y, otras, violentas como la rebelión de Tupac Amaru II (1780-1782), la cual contó con el apoyo de indígenas y afrodescendientes.

Luego de la independencia política del Perú (1821-1824), los grupos hispanos coparon la esfera estatal de la nueva república e inicialmente reprodujeron con mínimas variantes la legislación racista colonial que aseguraba sus privilegios económicos y su monopolio del poder político como descendientes de la nobleza española. Recién en 1854, las leyes que regulaban la esclavización se abolieron y el Estado peruano indemnizó a los terratenientes (para quienes la abolición violaba su derecho a la propiedad privada), pero no dio ninguna reparación a los esclavizados¹⁸².

A pesar de la abolición de la esclavitud, el discurso de la des-subjetivación de lo afroperuano persistió. Esta imagen de lo afroperuano como subalterno insensibilizó a la opinión pública nacional frente a las injusticias cometidas por los grupos esclavistas (que continuaron gozando de sus privilegios económicos y políticos) y fomentó la reproducción de prácticas racistas en el Perú a lo largo del siglo XIX.

2. Mestizaje, criollismo y negritud

A inicios del siglo XX, la unidad idealizada español-inca se convirtió en el símbolo oficial del nuevo ciudadano de la república peruana. El mestizaje criollo pretendió unificar, de esta manera, a la minoría de los diferentes Nosotros hispanos/europeos con la mayoría de los diversos Otros indígenas del país. La peruanidad de los afrodescendientes fue excluida junto con la de los grupos socio-culturales indígenas no-quechuas, chinos, japoneses, gitanos y semitas (judíos y árabes).

Simultáneamente en las primeras décadas del siglo XX, la población afrodescendiente desarrolló una migración campo-ciudad (especialmente hacia Lima) para incorporarse al proletariado urbano. En este proceso se adaptó creativamente a las expresiones artísticas, religiosas y deportivas de la cultura dominante criolla. Poetas, músicos, bailarines y místicos afrodescendientes, produjeron diversas expresiones

¹⁸² Dennis Cucho: *Poder Blanco y Resistencia Negra en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.

que Enrique Verástegui¹⁸³ denominó criollismo y que inmediatamente se popularizaron y atrajeron incluso a la élite hispana limeña.

Nicomedes Santa Cruz (1925-1992) y su hermana Victoria Santa Cruz (1922-2014) lideraron el grupo Cumanana a fines de los 50s, grupo orientado a la investigación y revalorización del arte, cultura e identidad afroperuana a través del teatro, la música, la danza, la poesía. De alguna manera, los Santa Cruz dieron nacimiento al movimiento poético, narrativo, teatral, danzario y musical de la negritud peruana. Además, desde una mirada política moderna, Nicomedes Santa Cruz afirmó una identidad afroperuana construida a partir de contra-narrativas latinoamericanas que denunciaban la colonización europea, la colonización interna hispana y la neocolonización anglo-sajona.

Además, Nicomedes Santa Cruz¹⁸⁴ propuso una lectura alternativa de la identidad nacional y de las relaciones socio-culturales en el Perú. Él asumió la idea del mestizaje reconociendo la riqueza y el igual valor de todas las culturas peruanas. Próximo al filósofo, poeta y político senegalés, Leopold Sedar Senghor¹⁸⁵, Nicomedes Santa Cruz propuso un ideal integrador de la negritud a nivel peruano, latinoamericano y global. Sus propuestas buscaron la revalorización de las expresiones vivas de la cultura popular y el reconocimiento de los afro-descendientes en el continente americano; lo cual requería una labor de descolonización. Esta descolonización suponía la democratización de todas las esferas económicas, políticas y culturales. A nivel global, Santa Cruz vio los intereses neo-colonizadores de las potencias capitalistas occidentales como el principal obstáculo para la democratización de las estructuras nacionales y regionales en América Latina y en África.

3. Sociedad civil afroperuana y Conferencia Mundial de Durban

En los años 60, se comenzaron a articular las demandas afroperuanas de reconocimiento a través de las organizaciones civiles afroperuanas. Luego de tres décadas, este proceso adquirió especial intensidad en el marco de la preparación de la Conferencia Regional Latinoamericana de Santiago de Chile contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2000). En esta Conferencia se reconoció la existencia de la discriminación sistemática contra pue-

¹⁸³ Enrique Verástegui: "Negritud La Conciencia Emergente". In: *Varietades* 9 Julio: 9-10, 1975.

¹⁸⁴ Nicomedes Santa Cruz: *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)*. Libros en Red, 2004.

¹⁸⁵ Leopold Sedar Senghor: *Liberté III. Négritude et Civilisation de l'Universal*. Paris: Seuil, 1977.

blos afrodescendientes, indígenas y migrantes en las Américas. Los consensos regionales alcanzados en la Conferencia de Santiago fueron presentados en la 3ra Conferencia Mundial de Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban, Sudáfrica (2001).

En Durban, el Estado Peruano, junto a la gran mayoría de Estados del mundo, suscribió la Declaración y Programa de Acción de la Conferencia admitiendo, por primera vez, la existencia de obstáculos políticos y legales para superar el racismo construido históricamente por el colonialismo. Además, se comprometió a luchar contra esos obstáculos que han victimizado y aun victimizan a los afrodescendientes e indígenas. Por último, reconoció su obligación moral de adoptar legislaciones, estrategias, programas y políticas eficaces para desterrar el racismo y promover un desarrollo social equitativo.

El compromiso con la promoción de la ciudadanía afroperuana, por parte del Estado peruano, se manifestó por primera vez con la creación de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) en el 2001. CONAPA luego sería llamada Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, INDEPA, (2005). Tanto en el Decreto Supremo como en la Ley, de CONAPA e INDEPA respectivamente, se hace referencia al Pueblo Afroperuano por primera vez en documentos estatales (Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana, 2011).

Otros pasos dados por el Estado peruano han sido: la declaración del 4 de junio como Día de la Cultura Afroperuana (2006), creación del Museo Nacional Afroperuano (2009), la criminalización de la discriminación en las leyes de salud, educación y empleo, así como en el Código del Consumidor y el Código Penal; la Resolución Suprema del Perdón (2009) y la creación del Ministerio de Cultura (2010) como encargado de impulsar la perspectiva intercultural en el Estado. En el 2013, este Ministerio creó la Dirección de Políticas para Población Afroperuana.

4. Pedir perdón sin pedirlo

Un documento clave para examinar la relación actual entre Estado y Afroperuanidad es la Resolución Suprema N 010-2009- Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, publicada el sábado 28 de noviembre del 2009, en la sección Normas Legales del diario oficial El Peruano. Esta Resolución fue precedida por el siguiente encabezado:

“Expresan Perdón histórico al pueblo afroperuano por abusos, exclusión y discriminación cometidos en su agravio y reconocen su esfuerzo en la afirmación de nuestra identidad nacional, difusión de valores y defensa del suelo patrio”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ DIARIO EL PERUANO: Resolución Suprema N 010-2009- Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social. *Normas legales*, página 406826, sábado 28 de noviembre del 2009, p. 406826

La Resolución fue interpretada por la prensa escrita nacional como un histórico pedido de perdón del Estado peruano al pueblo afroperuano. Sin embargo, una lectura al pie de la letra de dicho documento muestra que en ninguna línea el Estado pide/solicita ese perdón. En tres de las cuatro veces que la palabra “perdón” aparece en el texto es antecedida por “Expresan”, “exprese”, “Exprésese”. Finalmente, en la cuarta, se dice: “El perdón y el reconocimiento al Pueblo Afroperuano se llevará a cabo en una ceremonia solemne y pública...” Es decir que sistemática e invariablemente el documento dice que el Estado peruano perdona al Pueblo Afroperuano, aunque los lectores peruanos con buen juicio y buena voluntad entendieron que se quiso y debió decir que se pedía perdón al Pueblo Afroperuano.

Tomando en cuenta que un texto tan oficial, como una Resolución Suprema, pasa por las manos de redactores y correctores calificados antes de ser firmados (en este caso por la Ministra de la Mujer y Desarrollo Social, Nilda Vilchez Yucra; y por el Presidente de la República, Alan García Pérez), es posible que se trate de algo más que un simple error gramatical. Este error podría expresar la mirada que los grupos que monopolizan el poder tienen sobre los afroperuanos. Esta mirada se apoya en múltiples discursos que naturalizan la subordinación social de los afroperuanos a partir de una supuesta superioridad moral, intelectual y espiritual de los grupos dominantes hispanos.

Además, la Resolución habla reiteradamente del “pueblo afroperuano” (aunque en un caso se refiere a él como comunidad) pero en ningún caso menciona a la ciudadanía afroperuana. Una Resolución orientada a combatir el racismo histórico de la sociedad peruana tendría que haber subrayado la condición ciudadana de las y los afroperuanos pues, justamente, el principal problema que pretende enfrentar esta Resolución es el de no reconocimiento de los derechos ciudadanos de las y los afroperuanos.

Conforme lo estableció la Resolución, la ceremonia solemne y pública para que el Estado peruano exprese “perdón y reconocimiento al Pueblo Afroperuano” se desarrolló el 7 de diciembre del 2009. Este acto contó con la presencia del Jefe de Estado, Alan García, y representantes de la ciudadanía afroperuana como Paul Colino del Movimiento Francisco Congo y la congresista Martha Moyano (del partido de la familia Fujimori), miembro de la Comisión de la Mujer y Desarrollo Social del Congreso y presidenta de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso.

En su discurso durante esta ceremonia, el presidente Alan García, calificó a la misma como:

“Un acto inédito, un acto sin precedentes, para pedir perdón al pueblo afroperuano, pero más profundamente perdón a la raza negra. Que se escuche nuestra voz hasta los países diezados por el comercio esclavista que arrancaron tantos hombres y mujeres por millones, por millones, para llevarlos hasta los extremos del mundo a trabajar en las plantaciones”¹⁸⁷.

Y pidió además que Dios perdone a los esclavistas y a sus aliados políticos que jugaron con la esperanza de liberación durante el proceso de la independencia del Perú y primeras décadas de la república. De alguna manera, se trató de un discurso más empático con los esclavistas que con los esclavizados. Es más, el presidente peruano comenzó su discurso para condenar el racismo apoyándose en el presupuesto de la existencia de las razas. Este presupuesto es la base de las ideologías racistas que establecen diferentes e inherentes capacidades intelectuales, morales, psicológicas y físicas inherentes entre los grupos categorizados racialmente. También, usó la categoría geográfica eurocéntrica de “los extremos del mundo” para referirse a los territorios de otros continentes.

Al final de este discurso donde (1) la identidad afroperuana fue presentada a través de una mirada empática con los esclavistas (2) las personas victimizadas por este comercio fueron descritas como esclavos, sujetos pasivos supeditados a los intereses y fuerzas de los grupos dominantes, sin lucha para liberarse de esta opresión y (3) el único gesto de reconocimiento por parte del presidente fue elogiar la contribución africana a la gastronomía y a la música peruana, el presidente reiteró su pedido de perdón, pidió dejar atrás ese pasado y pensar en el futuro. Es decir que el pedido de perdón no fue acompañado de una promesa de enmienda ni reparaciones a las víctimas por las injusticias sufridas. El pedido de perdón no fue acompañado de un sentido de responsabilidad política.

De alguna manera, en esta ceremonia, el presidente del país, desde un racismo paternalista y populista, condenó el racismo salvaje materializado en el sistema esclavista. El racismo como ideología no fue cuestionado. Tampoco se cuestionó la estructura ni funcionamiento discriminador de la sociedad peruana actual. En ese escenario, no había razón para plantear el tema de las reparaciones ni alguna forma de indemnización moral y material; las cuales forman parte de las demandas de jus-

¹⁸⁷ DIARIO EL COMERCIO: *Alan García pidió perdón a pueblo afroperuano en ceremonia oficial*

ticia de la ciudadanía afroperuana. Su discurso tácitamente negó la necesidad de hacer lo que Nancy Fraser¹⁸⁸ llama justicia cultural y económica. En general, sus palabras de reconocimiento ofrecieron lo que Charles Taylor¹⁸⁹ llama un falso reconocimiento.

La congresista, Martha Moyano, presidenta de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso, aceptó y elogió el pedido presidencial de perdón y, de alguna manera, perdonó a nombre del pueblo afroperuano. Además, estableciendo una diferencia con el discurso presidencial, observó que los afroperuanos son sujetos que han participado en la construcción de la sociedad peruana: "Toda la gran obra que el Perú es también es parte nuestra". En otro momento agregó: "Este pueblo trabajó por la independencia, por hacer que el Perú sea independiente" (Martha Moyano, 2010). Estas palabras corrigieron la narrativa usada por el presidente. También afirmó que el acontecimiento de ese día era un logro de la sociedad civil afroperuana que ha venido trabajando por su reconocimiento e inclusión en las últimas décadas.

Además de elogiar en diversos momentos el pedido de perdón del Estado peruano, señaló que hay necesidad de acciones concretas (políticas, programas o proyectos) para promover el reconocimiento e inclusión de la población afroperuana. En un pasaje breve aludió al lenguaje erróneo de la Resolución y de la Ceremonia en el que se habla de 'Perdón al pueblo afroperuano': "[Perú es] el único Estado en el mundo que está solicitando, no otorgando, solicitando el perdón llamado para nosotros histórico"¹⁹⁰.

¿Qué hizo la administración García después de la solemne y contradictoria Ceremonia del Perdón? Según el informe del Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana del 2011 la carencia de voluntad política estaba dejando incumplida la Resolución del 2009. Este informe señala que en el Perú existen 112 comunidades afroperuanas e identifica tres temáticas en las exigencias actuales de la ciudadanía afroperuana: inclusión social, política de la diferencia como pueblo Afroperuano y revalorización de la identidad afroperuana. Además, ofrece una relación de las principales organizaciones afroperuanas a la fecha del informe. También, recomienda que el Estado, en diálogo con las comunidades afroperuanas, elabore las soluciones a sus

¹⁸⁸ Nancy Fraser: *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York: Routledge, 1997

¹⁸⁹ Charles Taylor: *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992

¹⁹⁰ Martha Moyano: <https://www.youtube.com/watch?v=9Zk9kzR9VcE>. Consultado el 24 de febrero de 2018.

problemas. Entre otros problemas se señala la falta de maestros y funcionarios públicos con formación en temas Afroperuanos, la falta de infraestructura educativa, de salud, salubridad y obras viales.

5. El Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana

Después de tres años de trabajos con diversos sectores de la sociedad civil afroperuana, investigadores sociales y funcionarios públicos, el 15 de julio del 2016, dos semanas antes de la transferencia de mando de la administración Humala a la de Kuczynski, se publicó en el diario oficial El Peruano el Decreto Supremo 003-2016 del Ministerio de Cultura que aprobaba el Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (PLANDEPA) 2016-2020.

El documento del PLANDEPA justifica su propia elaboración como respuesta a las persistentes prácticas de discriminación étnico-racial en la sociedad peruana, las que considera consecuencia de la esclavización durante la colonia y primeras décadas de la república. Señala que esta discriminación ha marcado con desigualdades la historia de los afrodescendientes en el Perú.

Una dificultad presente en la narrativa histórica que se expresa en el PLANDEPA es que resume la experiencia histórica de los africanos y afrodescendientes en la esclavitud cuando no todos los africanos llegaron en condición de esclavos (especialmente en el periodo de exploración y conquista se trataba de exploradores y guerreiros) ni experimentaron personalmente esta condición en el Perú. Además, esta narrativa deja de lado el fenómeno del cimarronaje y de los palenques como expresiones colectivas de resistencia y lucha frente a las injusticias coloniales sufridas.

El Decreto en mención, después de enumerar los antecedentes y justificaciones constitucionales, legales y políticas del Plan, señala:

“La situación que enfrenta la población afroperuana es concebida como un problema público, pues la inequidad y desigualdad por la que atraviesa posee características de multicausalidad, multidimensionalidad e interdependencia, en tal sentido, tomar medidas de política pública para corregir dicha distorsión es imprescindible”.

Es importante que el documento señale que los afrodescendientes se hayan en una situación de discriminación que limita su condición ciudadana y que se trata de una discriminación estructural. Sin embargo, el documento no señala que grupos sociales ejercen la discriminación ni quienes se benefician con ella. Al oscurecer estas dinámicas sociales, se hace más difícil la elaboración de soluciones efectivas.

El PLANDEPA (en cuyo proceso de creación se incluyó a la sociedad civil afroperuana) plantea: “cuatro objetivos estratégicos y una primera matriz de acciones estratégicas, indicadores, metas y plazos. Los objetivos son visibilizar a la población afroperuana en el sistema estadístico nacional, garantizar su derecho a la igualdad y no discriminación, promover su desarrollo integral con identidad e igualdad de oportunidades, y fortalecer desde el Estado la promoción y protección de los derechos de la población afroperuana, haciendo real su ciudadanía. Además, se señala que las propuestas que se formulen deberán regirse por los principios de: derecho a la igualdad y no discriminación, equidad y justicia social, respeto a la identidad cultural, cultura de paz, igualdad de género y generacional, aprecio de la diversidad étnica y cultural.

El documento del Decreto Supremo habla reiterativamente (trece veces) de la población afroperuana; en ningún momento de la ciudadanía afroperuana. Sin embargo, menciona la necesidad de promover la ciudadanía en esta población y enuncia su condición de carencia de una ciudadanía real. El reconocimiento es un proceso dialógico basado en el intercambio de percepciones y auto-percepciones entre los dialogantes. La falta de reconocimiento de la condición ciudadana de los interlocutores afroperuanos ha reflejado históricamente la percepción racista anti-africana de los grupos dominantes.

Se puede observar que resulta contradictorio que luego, entre las definiciones operativas empleadas en el PLANDEPA, no aparezca el concepto de “Reparación”. Este concepto, no obstante, aparece subordinado al de “Acción Afirmativa” en la medida que estas buscan reparar los efectos de la discriminación a través de un trato preferencial. Sin embargo, el Estado peruano reparó a los esclavistas por la abolición de la esclavitud directamente con sumas de dinero en la segunda mitad del siglo XIX. De esa misma manera, reparó a los latifundistas por la reforma agraria de los años 70 a inicios de este siglo XXI. Ambos grupos eran parte de la oligarquía hispana.

El PLANDEPA apuesta por:

“Una respuesta estatal integral, interdependiente e intersectorial, con pertinencia étnica e intercultural, a las demandas orientadas a superar la situación de vulnerabilidad, invisibilidad y desigualdad estructural que tiene como consecuencia un impacto negativo, al final, en su calidad de vida” (p. 36).

El modelo conceptual que sigue el PLANDEPA para abordar desde el Estado las desigualdades que afectan a la “población” afroperuana se centra en: a) discriminación étnico-racial, b) ciudadanía y reconocimiento de aportes al país, e c) inclusión social. La discriminación étnico-racial de los ciudadanos afroperuanos se expresa en estereotipos vinculados a violencia, delincuencia o limitaciones intelectuales que

pretenden inferiorizar su humanidad y, por ende, su igualdad de derechos. Esta práctica sistemática tiende a la marginación y empobrecimiento de este sector de la ciudadanía. Por ello, es necesario desarrollar acciones de reconocimiento.

El anexo 1 del documento de PLANDEPA ofrece un resumen de las necesidades de políticas públicas para la población afroperuana. Entre otras cosas, se menciona la necesidad de Acciones Afirmativas, mejoras de las viviendas (especialmente afectadas por el terremoto del 2007) y fortalecimiento de la sociedad civil afroperuana. Las Acciones Afirmativas podrían incluir cuotas en instituciones de educación superior y programas de becas.

6. Una paciente lucha por la igualdad

Aunque los africanos subsaharianos llegaron al territorio del Tawantinsuyo (re-bautizado "Perú" por confusión) junto a los primeros expedicionarios hispanos, su presencia, pertenencia y contribución a la sociedad peruana no ha sido aceptada y apreciada en las narrativas que en diferentes momentos han suscrito los gobernantes y funcionarios de la república peruana.

Toda acción de discriminación pone en marcha simultáneamente la acción de privilegiar. La discriminación generalizada y continua de las imágenes de los subsaharianos y americanos originarios ha privilegiado a las de los hispanos y europeos durante la mayor parte de la historia de la república. Las jerarquías sociales establecidas sobre la base de estos prejuicios eurocéntricos han conllevado a las severas diferencias en el respeto de los derechos de los distintos sujetos. Esto ha tenido un impacto negativo directo en las capacidades y posibilidades de acceder, conservar, incrementar y transmitir patrimonios sociales, culturales y económicos de generación en generación de los grupos afrodescendientes e indígenas.

La acumulación histórica de estas diferencias ha constituido el país disfuncional, plagado de grados extremos de ser ciudadanos, ante el cual las ciudadanías indígenas y afrodescendientes, así como las ciudadanías aliadas, vienen exigiendo la transformación intercultural del Estado a fin de que este aparato democrático se aboque a cerrar los abismos sociales que en el pasado construyó junto a las oligarquías hispanas.

Esta transformación supone poner fin a los privilegios económicos y políticos, además de culturales, de los grupos dominantes. La discriminación de las mayorías ciudadanas ha facilitado su marginación social, irrespeto cultural y explotación económica; todo lo cual ha conllevado a su desempoderamiento político. Una situación

de desigualdad social incompatible con los ideales democráticos, que es denunciada por la sociedad civil indígena y afrodescendiente como una continuación del colonialismo.

Una buena descripción del funcionamiento de esta discriminación la ofrece el estudio de Galarza, Yamada y Zelada¹⁹¹ donde se muestra cómo el sistema peruano continúa marginando a ciudadanos afrodescendientes aunque estos posean igual capacidad, experiencia y educación que aquellos con identidades más hispanas o europeas.

En las últimas tres décadas, la actividad de los movimientos indígenas y afroperuanos así como la mayor presión impuesta en el respeto de los derechos humanos por las Naciones Unidas han forzado al Estado peruano a criticar sus propias prácticas de discriminación contra ciudadanos indígenas y afrodescendientes, y a prometer sustituirlas por las de su reconocimiento, inclusión y participación en los distintos espacios públicos.

Las promesas oficiales a la ciudadanía afroperuana se encuentran ahora en el PLANDEPA; ¿qué tanta voluntad política hay detrás de resoluciones, decretos, ceremonias, políticas y planes de gobierno? La mayoría de las promesas del PLANDEPA no suponen acciones que confronten decididamente la discriminación racial, que afirmen claramente el reconocimiento y que establezcan ineludiblemente la inclusión de los afroperuanos; aun así, estas promesas existen solo a nivel retórico y no se han tomado medidas concretas para hacerlas realidad. El estado en el que se encuentran las promesas hechas a la ciudadanía afrodescendiente permite medir el grado de compromiso de la clase política con la descolonización del Estado peruano.

Al parecer, el reconocimiento de la ciudadanía afroperuana requiere dos pasos que suponen más que un reordenamiento del actual orden socio-político. En primer lugar, este reconocimiento solo será sincero si viene unido a la voluntad de descolonizar el Estado peruano. Sin embargo, este colonialismo es funcional al neoliberalismo nacional que ha reducido los derechos laborales y económicos de la clase trabajadora, a la que pertenece la gran mayoría de ciudadanos afrodescendientes. Cada uno de estos sistemas contribuye al fortalecimiento del otro mutuamente. Por lo tanto, la lucha por la descolonización debe ir acompañada por la sustitución del neoliberalismo por un modelo que impulse una mayor democratización económica. En segundo lugar, para que pueda darse una transformación de estas dimensiones se requiere de las alianzas entre muchos sectores; fundamentalmente, entre los ciudadanos indígenas y los afrodescendientes (los más afectados por la injusticia del sistema) y los sectores de la sociedad civil comprometidos con los derechos humanos y la lucha contra el racismo. Sin estas alianzas, no será posible incrementar la presión ciudadana imprescindible para avanzar en el proceso.

¹⁹¹ Francisco Galarza; Gustavo Yamada; Carlos Zelada: *Cuesta arriba para los afroperuanos: Evidencia de la discriminación en el acceso al mercado laboral de Lima Metropolitana*. Lima: Universidad del Pacífico, 2015

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Carlos: *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854.* Lima: PUCP, 1993.

Basadre, Jorge: *Perú: Problema y Posibilidad.* Lima: Banco Internacional del Perú, 1978.

Bourdieu, Pierre: Estrategias de reproducción y modos de dominación. En *Colección Pedagógica Universitaria*, # 37-38, enero-junio, julio-diciembre, 2002.

CENTRO DE DESARROLLO DE LA MUJER NEGRA PERUANA: *Más allá del perdón histórico: Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Afroperuano.* Bogotá: Alta Voz, 2011.

Césaire, Aimé: *Discourse on Colonialism.* New York: Monthly Review Press, 1972.

Cieza De León, Pedro: *Crónica del Perú, Primera Parte.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984.

Cuche, Dennis: *Poder Blanco y Resistencia Negra en el Perú.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.

DIARIO EL COMERCIO: *Alan García pidió perdón a pueblo afroperuano en ceremonia oficial.* <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=RgMKSHd2Pgs>
Consultado el 2 de abril de 2018.

DIARIO EL PERUANO: Resolución Suprema N 010-2009- Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social. *Normas legales*, página 406826, sábado 28 de noviembre del 2009

<http://www.congreso.gob.pe/Docs/CoordAfroperuana/files/normativas/resolucion-suprema-010-2009.pdf> Consultada el 11 de abril de 2018.

DEFENSORIA DEL PUEBLO: *Los afrodescendientes en el Perú: una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos. Informe de adjuntía, 003-2011-DP/ADHPD.* Lima: Defensoría del Pueblo, 2011.

Fraser, Nancy: *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition.* New York: Routledge, 1997.

Galarza, Francisco; Yamada, Gustavo; Zelada, Carlos: *Cuesta arriba para los afroperuanos: Evidencia de la discriminación en el acceso al mercado laboral de Lima Metropolitana.* Lima: Universidad del Pacífico, 2015.

MINISTERIO DE CULTURA: *Plan nacional de desarrollo para la población afroperuana 2016-2020.* Lima: Grafiluz R&S S.A.C., 2016.

MINISTERIO DE CULTURA: *Orientaciones para la implementación de políticas públicas para la población afroperuana.* Lima: Ministerio de Cultura, 2014.

MINISTERIO DE CULTURA & GRUPO DE ANALISIS PARA EL DESARROLLO: *Estudio especializado sobre población afroperuana.* Lima: Ministerio de Cultura, 2016.

- Moyano, Martha:** Perdón histórico al pueblo afroperuano. Video <https://www.youtube.com/watch?v=9Zk9kzR9VcE> Consultado el 24 de febrero de 2018.
- NACIONES UNIDAS: *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, Declaración y programa de acción.* http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf Consultada 10 de junio de 2018.
- Quijano, Aníbal:** "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. Nepantla. Views from South, Durham". In: *Duke University Press*, 533-580, 2000.
- Riva Agüero, José:** *Afirmación del Perú (vol. II)*. Lima: Instituto Riva Agüero, 1960.
- Santa Cruz, Nicomedes:** *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)*. Libros en Red, 2004.
- Senghor, Leopold Sedar:** *Liberté III. Negritude et Civilisation de l'Universal*. Paris: Seuil, 1977
- Taylor, Charles:** *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
- Tubino, Fidel:** *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2015.
- Velásquez, Marcel:** *Las Máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- Verastegui, Enrique:** Negritud La Conciencia Emergente. *Variedades* 9 Julio: 9-10, 1975.
- Young, Iris:** *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton, 1990.

TRANSATLANTICIDAD LITERARIA DEL CAINISMO EN *LOS ABEL*, *JUYUNGO Y AKOMA MBA ANTE EL TRIBUNAL DE DIOS*¹⁹²

Mathurin Ovono Ébè
Université Omar Bongo

La Biblia escenifica las relaciones execradas de los dos hijos de Adán y Eva: Caín y Abel. El primero, Caín, mató al segundo, Abel, por los celos. Así nace el mito de Caín que va a inspirar a numerosos artistas en el Mundo. Una de las primeras representaciones del mito de Caín se sitúa en Inglaterra con la publicación del poema "Caín" de Lord Byron. Pero el verdadero desarrollo de la corriente literaria se hace en la España de posguerra. Verdad es que Miguel de Unamuno escribió ya *Abel Sánchez: una historia de pasión* describiendo las rivalidades de dos amigos de infancia: Abel Sánchez y Joaquín Monegro. Así es cómo Unamuno no es sino un precursor, ya que el cainismo como corriente literaria empieza con la publicación de *Nada* por Carmen Laforet en 1944. Pero no es *Nada*, sino *Los Abel*¹⁹³ publicada por Ana María Matute en 1948 que se revela interesante en cuanto al puente de la transatlanticidad literaria que echa a cerca del cainismo. Esta elección se justifica no sólo por la eficacia performativa de su título que es expresiva con respecto al contenido de su mensaje, sino también por la fiel representación de la historia de Abel y Caín por la escritora española. Claro está que el cainismo es una corriente literaria española de posguerra. Pero, ¿es que no se puede encontrar sus señas en las producciones literarias de otras áreas culturales hispánicas? El riesgo de adelantar esta posibilidad fundamentándose en la universalidad del objeto literario es enorme. Entonces, hace falta interrogar a las literaturas latinoamericana e hispanoaficana. *Juyungo*¹⁹⁴ del Ecuatoriano Adalberto Ortiz en América Latina y *Akoma Mba ante el tribunal de Dios*¹⁹⁵ del Guineoecuatoriano Eyí Ncogo Moan Ndong en África parecen idóneas a este propósito. Por supuesto, leer el cainismo en estas tres obras releva del comparatismo, éste consistiendo en llevar hechos comunes a varias literaturas para negar las fronteras culturales, lingüísticas, nacionales y también continentales. Por lo que se refiere

¹⁹² Este artículo que se inspira de la tesina de Máster de Nguema Nguema Cédric, *Aproximación cainista a Juyungo de Adalberto Ortiz y Akoma Mba ante el tribunal de Dios de Eyí Ncogo Moan Ndong*, había sido presentado en el congreso internacional del CERAFIA bajo el título "Peregrinaciones del cainismo a través de la literatura hispánica: *Los Abel* de Ana María Matute, *Juyungo* de Adalberto Ortiz y *Akoma Mba ante el tribunal de Dios* de Eyí Ncogo Moan Ndong".

¹⁹³ Ana María Matute: *Los Abel*, Barcelona, Destino, Colección Destino libro, Volumen 141, 1948

¹⁹⁴ Adalberto Ortiz, *Juyungo, historia de un negro, una isla y otros negros*, Barcelona, Editorial Seix Barral, S A, 1976

¹⁹⁵ Eyí Ncogo Moan Ndong, *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios*, Libreville, Raponda Walker, 1997

a la transatlanticidad, es de recordar que el Océano Atlántico es un elemento primordial en las relaciones entre tres continentes que son Europa, América y África. Estos tres continentes mantienen relaciones triangulares desde el inicio del comercio de los esclavos. Así nace la transatlanticidad que es un sistema triangular y la falta de un continente imposibilita su buen funcionamiento. Eso justifica la elección de los tres continentes en esta aproximación comparada. Si los trabajos de comparatismo no se pueden enumerar gracias a la intensa actividad comparatista en la epistemología de la literatura de manera general, no es el caso de los relacionados a estudios transatlánticos, aun llamados transatlanticidad. Los llevaron ya Eleni Kefala¹⁹⁶, Arturo Arias en 2012¹⁹⁷ y 2017¹⁹⁸, María Zambrano¹⁹⁹ y Malick Kane²⁰⁰. El análisis comparatista que se emprende se inscribe en la continuidad de estos trabajos. Es un análisis que puede revelarse de una aportación epistemológica particular no sólo por las variaciones que pueden dar estas obras a su objeto común que es el crimen del hermano, sino también por la afirmación de la transatlanticidad como sistema triangular entre Europa, América y África. Para llevar a cabo tal empresa que se presentará en tres movimientos, trataremos primero de dar una mirada atrás para volver a los orígenes del cainismo literario antes de indagar la titología de las obras. Luego, presentaremos los textos partiendo de unos elementos de su paratexto. Por fin, abordaremos la transatlanticidad del cainismo destacando sus invariantes y sus fluyentes en cada una de las obras.

Del Caín bíblico al cainismo literario

De origen hebreo, Caín es un nombre masculino. Es el primogénito de Adán y Eva. Tuvo un hermano: Abel. Según cuenta la Biblia, precisamente del libro del Génesis del Antiguo Testamento, El hombre conoció a Eva su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín. Entonces ella dijo: " ¡He adquirido un varón de parte de Jehovah!". Después dio a luz a su hermano Abel²⁰¹.

Caín era cultivador y su hermano menor Abel, pastor. Ambos hicieron una ofrenda a Dios: Abel ofreció al primogénito de su rebaño y Caín los primeros frutos

¹⁹⁶ Eleni Kefala, « Diez preguntas a Noé Jitrik : La transatlanticidad como diálogo América-Europa », In *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, Núm. 222, 2008

¹⁹⁷ Arturo Arias, « Articulando modernidades heterogéneas: producción literaria centroamericana a fines del siglo diecinueve y principios del veinte », In *Brújula*, Volume 9, Spring, 2012

¹⁹⁸ Arturo Arias, « ¿Habrán moros en la costa? La producción cultural centroamericana leída desde España », In *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 9, 2017

¹⁹⁹ Juan Fernando Ortega, « Visión transatlántica de la obra de María Zambrano », In *Revista de Estudios Internacionales*, 2016

²⁰⁰ Malick Kane, « "Transatlanticité" et mémoire : le triangle atlantique sera complété par le mémorial de Gorée », In *Le Quotidien*, disponible en:

<https://www.lequotidien.sn/transatlanticite-et-memoire-le-triangle-atlantique-sera-complete-avec-le-memorial-de-goree/>, consultado el 12 de junio de 2018

²⁰¹ *Génesis*, capítulo 4, versículos 1-2

de su cosecha. Al ser rechazada la ofrenda de Caín, éste se puso celoso y mató a su hermano Abel²⁰².

Desde este momento, el mito de Caín va a transformarse en una verdadera inspiración para los artistas a través de los tiempos y de las áreas culturales. En literatura, por ejemplo, la evolución del cainismo, claro está que empieza históricamente con la escena de Caín y Abel en la mitología hebrea, pasa por Inglaterra para desembocar en el mundo hispánico que parece haberlo desarrollado más. En efecto, una de las primeras manifestaciones del cainismo se encuentra en el *Caín* de Lord Byron en el que conceptualiza el cainismo como una dualidad existencial²⁰³. Dicho de otra manera, el enfrentamiento entre Caín y Abel representa la realidad que permite el funcionamiento de la existencia. El tema de Caín llega, luego, a España mediante Miguel de Unamuno quien publica *Abel Sánchez, una historia de pasión* en 1917. En ésta obra, Unamuno pinta el cainismo para desarrollar temas como el odio, la envidia, los celos, el fratricidio y la enemistad entre los protagonistas Abel Sánchez y Joaquín Monegro. Pero, a pesar de esta fuerza temática, Unamuno no es sino un precursor del cainismo en España, ya que, históricamente, éste se desarrolla sólo en la posguerra, principalmente con Carmen Laforet y Ana María Matute.

El tema de Caín se encuentra efectivamente de manera abundante en las obras de la posguerra. Si Carmen Laforet inicia la corriente con la publicación de *Nada* en 1944, con Ana María Matute, el cainismo se vuelve obsesivo para recordar y denunciar el carácter insensato de los horrores de la guerra reciente. Entonces su primera novela publicada no se titula *Los Abel* por casualidad, sino porque dice la propia Matute: "Durante la guerra yo oía continuamente cómo la gente comentaba: "mi hermano está en un bando y yo en el otro"²⁰⁴. Pues la coyuntura de la guerra civil y la posguerra es la que favorece la enemistad entre hermanos provocando cierta abundancia de los Caines y los Abeles.

Pero, siendo la meta la de intentar leer el cainismo a través de tres obras, haría falta interrogar previamente sus títulos. Se trata de ver si éstos ya anuncian el cainismo. Eso es el esbozo de titrología comparada.

Esbozo de titrología comparada de las obras

Puede parecer asombroso el hecho de que el estudio de los títulos se separe del paratexto en este análisis. Eso es normal ya que desde los trabajos de Gérard Genette²⁰⁵, el título forma parte del paratexto. Así, todos los críticos y teóricos confinan el título en el paratexto, y eso hasta Léo Huib Hoek²⁰⁶, el propio inventor de la titrología, lo que difiere de nuestra postura que considera el título como elemento textual. Pero nuestra preocupación no es ésta, sino intentar leer el cainismo a partir de este

²⁰² *Ibidem*, versículos 2-16

²⁰³ Lord Byron: *Caín*, Sevilla, edición de José Luis Piquero, la isla de Siltalá, 2011

²⁰⁴ Marie-Lize Gazarian-Gauthier: *Ana María Matute: La voz del silencio*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 74

²⁰⁵ Gérard Genette: *Figuras III*, Barcelona, Lumen, 1989, libro aparecido originalmente en francés bajo el título *Figures III* en 1972

²⁰⁶ Léo Huib Hoek : *La marque du titre. Dispositif sémiotique d'une pratique textuelle*, La Haye-Paris-New York, Mouton éditeur, 1981

título y a qué grado. Por eso, sólo la retórica de los títulos permite destacar el significado del título poniéndolo en relación con el texto. Pues, se trata de averiguar la performatividad del discurso titular en cuanto al cainismo textual.

Los Abel, *Juyungo* y *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* son tres títulos a primera vista diferentes. Pero, con la teoría de la retórica de los títulos de Luc Vaillancourt, esta aparente diferencia parece desaparecer. Ésta permite impregnarse de la quintaesencia de los enunciados de las novelas. Vaillancourt clasifica los títulos según su orientación discursiva: “trasteros”, “sentencias”, “refractarios”, “perifrásticos”, “escudos” o “pantalla”. Entonces, existen cinco tipos de títulos.

Entre los cinco tipos de títulos enumerados por Vaillancourt, *Los Abel* es el que lleva cierta ambivalencia. Puede ser de tipo trastero como de tipo pantalla. Los títulos de tipo trastero autorizan todo tipo de interpretación y de anécdotas. Según Vaillancourt: “Le titre fourre-tout autorise tous les détours et permet de jeter sous lui, pêle-mêle, une succession d’anecdotes des plus disparates”²⁰⁷. Pues, el título de tipo trastero es abierto. El título de Matute puede ser de tipo trastero no sólo por su carácter abierto, sino también por ser patronímico. Según Mathurin Ovono Ébé, “*Le titre fourre-tout n’est donc pas fermé, et son ouverture permet d’introduire des titres patronymiques dans cette catégorie*”²⁰⁸. El hecho de constar en su seno el nombre Abel vislumbra ya la historia o la referencia a Abel y Caín, anunciando así el cainismo. Pero el título *Los Abel* no es únicamente de tipo trastero, es también de tipo escudo o pantalla. Son títulos que parecen mal elegidos y que rompen el contrato titular como le precisa Vaillancourt al decir que “le titre écran est l’intitulé incongru par excellence, celui qui apparaît mal choisi et qui rompt de ce fait le contrat titulaire”²⁰⁹. *Los Abel* es, pues, de tipo escudo porque el contexto de dictadura de la posguerra no permite títulos como *Los Caín* para no suscitar la ira de los nuevos maestros de España, así es cómo Matute edulcora su título prefiriendo las víctimas como título en vez de los asesinos.

Esta ambivalencia trastero/pantalla difiere de *Juyungo* que es esencialmente de tipo trastero ya que, tal como *Los Abel*, es un título de tipo patronímico. El carácter trastero se refuerza con la particularidad de este título: lleva un subtítulo que es *Historia de un negro, una isla y otros negros*. Verdad es que revela al lector ciertas orientaciones sobre el contenido del texto anunciado, pero se puede plantear varias interrogaciones en cuanto a la finalidad de esta historia. De ahí la apertura del título.

Tal como el título de Ortiz que no es de tipo pantalla, el título de Eyí Ncogo Moan Ndong lo es tampoco. En efecto, *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* no es un título de tipo pantalla. Es mucho más de tipo trastero por ser abierto con respecto al resultado de este tribunal. ¿Será Akoma Mbá condenado o no? Esta pregunta es la que materializa la apertura del título.

Pues, *Los Abel*, *Juyungo* y *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* son títulos de tipo trastero, siendo *Los Abel* diferente por su ambivalencia y el único que anuncia la temática de la obra: el cainismo. Si Marc Zuili afirma que el título “da habitualmente

²⁰⁷ Luc Vaillancourt : « La rhétorique des titres chez Montaigne », <http://rinascimondo.ique-bec.com/article1.htm?4>, consultado el 23 de septiembre de 2005

²⁰⁸ Mathurin Ovono Ébé : *L’enfant dans le roman de la première décennie de l’après guerre civile (1939-1952) : complexité des relations entre l’enfant et son environnement*, Montpellier, Université Paul Valéry, Thèse de doctorat, 2007, p. 85

²⁰⁹ *Idem*

al lector indicaciones valiosas sobre la estructura y el contenido de una obra”²¹⁰, eso se verifica en las tres obras generalmente. Pero, con respecto al tema de Caín, sólo *Los Abel* lo anuncia.

Así, de los cinco tipos de títulos destacados por Luc Vaillancourt, los tres títulos analizados son de tipo trastero, con la única diferencia de que sólo *Los Abel* puede también ser calificado de título pantalla y que es el único en anunciar el cainismo textual. Pero, si todos los títulos no anuncian el cainismo tal como lo hace *Los Abel*, ¿qué harían los propios textos a este propósito? Así haría falta intentar leer el cainismo mediante una aproximación comparada de las tres obras sometidas al análisis, las principales herramientas de este comparatismo siendo los invariantes y los fluyentes.

Variantes y fluyentes en el cainismo transatlántico

La literatura comparada tiene como meta no sólo aproximar a dos o varios escritores de dos o varias áreas geográficas o culturales, sino también para establecer relaciones interartísticas como lo afirma Pedro Agudelo Rendón:

“La literatura comparada tendría por objeto el estudio de las relaciones interartísticas, los mecanismos que hacen posible tales vinculaciones y las estrategias plástica-visuales, poéticas y literarias empleadas por los artistas o los escritores en sus producciones.”²¹¹

Así, el objeto de la literatura comparada ya no es únicamente aproximar a escritores y áreas culturales diferentes, sino y sobre todo a disciplinas diferentes para crear cierta interdisciplinaridad. Así permite destacar hechos comunes desembocando en la unidad de literaturas de horizontes diferentes. Es lo que recuerda Zsuzsa Simonffy:

« De façon générale, on peut dire sans réticence que le comparatisme consiste à porter les faits communs à plusieurs littératures et débouche sur une mise en parallèle des visions du monde de deux écrivains faisant fi des frontières linguistiques et nationales. Dans un certain sens on cherche à les synthétiser en leur imposant *a posteriori* une unité factice. »²¹²

Pero comparar o, mejor aún, aproximar a literaturas se hace fundamentándose en puntos convergentes y puntos divergentes que el metalenguaje del comparatismo presenta como invariantes y fluyentes. Leer el cainismo en *Los Abel*, *Juyungo* y *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* es, pues, destacar invariantes y fluyentes en las

²¹⁰ Marc ZUILI, *Introduction à l'analyse des textes espagnols et hispano-américains*, Paris, Nathan, Collection 128, 1994, p. 16. Del francés « donne habituellement au lecteur des indications précieuses sur la structure et le contenu de l'œuvre ».

²¹¹ Pedro AGUDELO RENDON, “Aproximación a los fundamentos teóricos y epistemológicos de la literatura comparada”, In *Entrehojas: Revista de Estudios Hispánicos*, Vol. 4, Iss. 1, Article 2, 2014, p. 5, disponible en <http://ir.lib.uwo.ca/entrehojas/vol4/iss1/2>

²¹² Zsuzsa Simonffy, « Qu'est-ce que l'interdisciplinarité ? Du comparatisme à l'épistémocritique dans le discours littéraire canadien », In *The Central European Journal of Canadian studies*, vol. 3, 2003

literaturas española, ecuatoriana y guineoecuatoriana. Eso necesita, pues, impregnarse de antemano aquellas nociones claves que son los invariantes y los fluyentes.

Las nociones de invariantes y fluyentes pertenecen a René Etiemble y Robert Melançon, respectivamente. Según Adrián Marino, René Etiemble define el invariante como un elemento universal y común de la literatura y del pensamiento literario: "un élément universel, 'commun', de la littérature et de la pensée littéraire"²¹³. El invariante es lo que Vladimir Propp califica de "valor constante"²¹⁴, siendo la definición casi la misma. En cuanto a los fluyentes calificados de "valores variables"²¹⁵ por Propp, Robert Melançon los define como lo que cambia con la edad, con el siglo, con el individuo también: "ce qui change avec l'âge, avec le siècle, avec l'individu aussi"²¹⁶ y con las áreas cultural y geográfica.

La enemistad, el odio, la envidia y los celos entre hermanos constituyen las características del cainismo, siendo el crimen del hermano uterino el punto culminante del relato. Eso es lo que se desarrolla en *Los Abel*. En efecto, "los Abel forman una familia de siete hermanos: Aldo, Gus, Tito, Valba, Juan, Tavi y Ovidia. Se trata de cinco varones y dos hembras. La novela es el relato de las rivalidades entre hermanos. Pero la que conduce al crimen fratricidio es la de Aldo y Tito: "el asunto central es la rivalidad entre Tito y Aldo, que acaba con un crimen fratricida"²¹⁷, Aldo mata a Tito:

Retumbaron los dos tiros [...] Temblaron los muros y crujieron mil lamentos en la escalera. Las dos balas se hundieron en aquella carne dorada, en aquel pecho que respiraba siempre acompasadamente²¹⁸.

Entonces, en *Los Abel*, el fratricidio es uterino y es la primera forma de cainismo. Eso difiere de *Juyungo* en que el fratricidio es racial. En efecto,

Juyungo: historia de un negro, una isla y otros negros [...] hace hincapié en la eterna problemática del negro en América Latina en convivencia con los demás pueblos y sobre todo con los demás negros²¹⁹.

La novela relata el transcurso de un joven negro llamado Asención Lastre apodado despreciativamente Juyungo por su hermano de raza Cocambo. De su infancia a su muerte, lucha en la frontera peruana. Pasa momentos difíciles con otros individuos y sobre todo sus hermanos de raza, los negros. El odio, la envidia y la enemistad constituyen el núcleo de su vida. Sus relaciones con Cocambo, por ejemplo, mate-

²¹³ Adrián Marino, « Etiemble, la typologie des invariants et la littérature comparée », In *Revue canadienne de littérature comparée*, RCLC, Automne 1979, p. 323

²¹⁴ Vladimir PROPP, *Morfología del cuento*, Traducción de Lourdes Ortiz, 3a edición, Madrid, Editorial Fundamentos, 1972, p. 26

²¹⁵ *Ídem*

²¹⁶ Robert Melançon, "L' invariant et le fluant/Buson, Haiku, traduction de Nobuko Imamura et Alain Gouvret, Paris, Arfuyen, 1983 (diffusion Distique)", In *Liberté* 262, 1984, p. 93

²¹⁷ Felipe B. Pedraza Jiménez y Milagros Rodríguez Cáceres, *Manual de literatura española XIII. Posguerra: narradores*, Pamplona, Cénlit Ediciones, 2000, p. 608

²¹⁸ Ana María Matute, *op. cit.*, p. 233

²¹⁹ Cédric Nguema Nguema, *Aproximación cainita a Juyungo de Adalberto Ortiz y Akoma Mbá ante el tribunal de Dios de Eyi Ncogo Moan Ndong*, Tesina de Máster, Libreville, Universidad Omar Bongo, 2017, p. 5

rializan el cainismo racial, constituyendo la raza negra una misma familia. Por supuesto, como el valor constante o el invariante en el cainismo es el crimen fratricidio, el asesinato de Cocambo por Juyungo se presenta como el clímax del relato. La enemistad entre ambos, ya latente desde el principio de la historia, se materializa con el incendio de la casa de Juyungo por Cocambo y sus compañeros, un incendio que causa la muerte del niño del primero. Se inicia una pelea que a poner de realce la fuerza de cada uno: "Los dos gigantes de ébano se trezaron luchando cuerpo a cuerpo. Rodando por el suelo entre unas cascarras de plátanos y chamizas."²²⁰ Esta pelea se concluye por la muerte de Cocambo que, hasta muriendo, sigue odiando a Juyungo:

Se acordaba solo hasta cuando cayó Cocambo, con la cabeza guindándole, casi del puro pellejo. Aun desde el suelo, el odioso negro le hacía muecas y movía los ojotes pelados como si le quisiera insultar por última vez: Juyungo, Juyungo, Juyungo, Juy...²²¹

Con la obra de Adalberto Ortiz se nota otra forma de hermandad que ya no es forzosamente uterina, sino racial. Pues, si *Los Abel* queda fiel al cainismo uterino, con *Juyungo*, el cainismo observa cierta mutación al volver racial. Así la transatlanticidad del cainismo manda intervenir reflexiones socioantropológicas. El parentesco no uniforme, dice Pierre Bourdieu. El sociólogo francés distingue dos formas de parentesco: una inmutable definida por las reglas protocolares de la genealogía – el parentesco uterino – y otra forma usual cuyas fronteras y definiciones varían según usuarios y ocasiones del uso como lo recuerda Alban Bensa:

Bourdieu distingue "la parenté officielle, une et immuable, définit une fois pour toutes par les règles protocolaires de la généalogie et la parenté usuelle dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses que les utilisateurs et les occasions de les utiliser"²²²

En el espíritu de Bourdieu, el parentesco de *Los Abel* es la primera forma y el de *Juyungo* es la segunda al extender la familia a toda una raza. Esta segunda forma es también la que se encuentra en *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios*, pero de manera diferente y mucho más alambicada. En esta obra, el parentesco no es uterino, ni racial, es de clan como ya lo había demostrado Lewis Henry Morgan²²³ en el siglo XIX al estudiar a los iroqueses, Indios de la América septentrional. Para él y lo recuerda Maurice Godelier²²⁴, los mismos términos designan a los padres y los hermanos de los padres, lo mismo con las madres y sus hermanas, por supuesto. Los términos que designan a los primos y a las primas paralelas son los mismos que designan a los hermanos y a las hermanas. Eso significa que no hay posibilidad de relaciones sexuales entre sí. Este tipo de parentesco es el que se encuentra entre los Fang y que

²²⁰ Adalberto Ortiz, *op. cit.*, p. 94

²²¹ *Ibidem*, p. 236

²²² Alban Bensa, « L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu », In *Actes de la recherche en sciences sociales* 2003/5 (n° 150), p. 22

²²³ Lewis Henry Morgan es un antropólogo estadounidense del siglo XIX, conocido y reconocido como el padre de la antropología del parentesco con su monumental obra descriptiva *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* en 1870.

²²⁴ Maurice Godelier, *Les métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004

representa el Mvèt. Siendo *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* un relato de Mvèt, el parentesco al que se refiere ahí es éste descrito por Morgan y recordado por Godelier.

La obra de Eyí Ncogo relata las consecuencias de un tribunal celebrado en cielo entre dos hermanos: Akoma Mbá y Andom Elá. Son dos hermanos de clanes diferentes. El primero es natural de Engong entre los inmortales y el segundo de Oküi entre los mortales. Su hermandad viene de sus madres: la madre de Akoma Mbá y la de Andom Elá son hermanas uterinas. Entre los Fang, Akoma Mbá y Andom Elá no son primos como lo hubieran designado los occidentales, sino hermanos, aun que sean de clanes diferentes. La rivalidad de estos dos hermanos tiene su origen en la voluntad de potencia de cada uno. Ambos quieren dominar el universo. Pero Akoma Mbá, siendo inmortal, vence al mortal Andom Elá y le mata al término de una lucha feroz. Sólo que este asesinato es un fratricidio por procuración, ya que no fue el propio Akoma quien mató a su hermano Andom, sino Medang, el hermano de Akoma del mismo clan y cuyos padres son hermanos:

“Cuando vino Andom Elá buscando a Medang, no me vio por el lugar en que me encontraba. Pero entonces ya se encontraba en peligro de muerte, pues Medang tenía sobre su muslo, a la altura de la cabeza del fémur, un pequeño bulto semejante a un absceso y que al abrirlo con la una de su dedo salió una espalda parecida a un rayo acompañado de una masa de fuego, que al descender partió a Andom Elá en tres pedazos.”²²⁵

La lógica que hace de Andom Elá el hermano de Akoma Mbá – madres hermanas – es la que hace de Medang el hermano de Akoma Mbá – padres hermanos. Akoma se atribuyó este crimen para evitar represalias a su hermano Medang. Estas represalias que forzosamente hubieran ocasionado una guerra entre Engong y Oküi. Es decir que Akoma y Andom teniendo los mismos tíos, era fácil para éstos convencer a la familia paterna de éste dejar la guerra en cuanto fue Akoma que mató a su hermano. Así funciona el sistema de alianzas en el parentesco entre los Fang.

Conclusión

El cainismo literario se desarrolló en la España de posguerra para simbolizar el antagonismo entre hermanos de una misma nación. Carmen Laforet es la primera en publicar una obra cainita en 1944, *Nada*, pero la que mejor expone el cainismo es Ana María Matute con *Los Abel* en 1948. Su título ya es evocador con respecto al tema de Caín. Verdad es que no se trata de comparar el grado de cainismo de las dos obras españolas, sólo que mientras que Laforet no hace sino describir los celos entre hermanos uterinos sin crimen fratricidio – aun que dichas rivalidades conduzcan al suicidio de uno de los hermanos – Matute purifica este cainismo con el asesinato de un hermano por un hermano: Aldo, el hermano mayor, mata a Tito, el hermano menor. El asunto no es afirmar que la misma corriente se desarrolló en las demás partes del Atlántico, en América y en África, no siendo las condiciones de creación las mismas, sino que en la producción literaria de estos continentes, es posible destacar señas de esta corriente para formar el triángulo de la transatlanticidad del cainismo.

²²⁵ Eyí Ncogo Moan Ndong, *op. cit.*, p. 150

Pues, partido de *Los Abel* de la española Ana María Matute, el cainismo se puede leer por señas en *Juyungo* del ecuatoriano Adalberto Ortiz y *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* del guineoecuatoriano Eyí Ncogo Moan Ndong, dos títulos que no evocan el cainismo tal como el primero, pese a la teoría de la retórica de los títulos de Luc Vaillancourt. Estas señas del cainismo se destacan gracias a las teorías comparatistas tales como la de los invariantes René Etiemble o los valores constantes de Vladimir Propp y los valores variables del mismo Propp o los fluyentes de Robert Melançon. Así es cómo se nota que el crimen del hermano constituye el invariante en estas peregrinaciones transatlánticas del cainismo, pero el fluyen reside en la metamorfosis de la hermandad. Pues varía la definición del hermano según las novelas: en *Los Abel*, la hermandad es uterina mientras en *Juyungo* dicha hermandad es racial y en *Akoma Mbá ante el tribunal de Dios* se trata de una hermandad clánica. Las teorías antropológicas de Lewis Henry Morgan, Pierre Bourdieu y Maurice Godelier sobre el parentesco permiten enterarse de estas metamorfosis. Pero las dos obras americana y africana no son las primeras en exponer este cainismo no uterino. El español Miguel de Unamuno, ya lo había hecho al publicar en 1917 *Abel Sánchez, una historia de pasión*. Pues, el tipo de cainismo depende del tipo de parentesco – uterino, racial, clánica, amical, etc. – definido según usuarios y contextos como lo afirma Pierre Bourdieu en sus teorías del parentesco²²⁶.

²²⁶ El sociólogo francés elabora sus teorías del parentesco en *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002, otras obras y varios artículos más.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corpus

Eyi Ncogo Moan Ndong: *Akoma Mba ante el tribunal de Dios*, Libreville, Raponda Walker, 1997

Matute, Ana María: *Los Abel*, Barcelona, Destino, Colección Destino libro, Volumen 141, 1948

Ortiz, Adalberto: *Juyungo, historia de un negro, una isla y otros negros*, Barcelona, Editorial Seix Barral, S A, 1976

Artículos

Arias, Arturo: "¿Habrá moros en la costa? La producción cultural centroamericana leída desde España", In *Kamchatka. Revista de análisis cultural* N° 9, 2017, pp. 83-101

Bensa, Alban: « L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu », In *Actes de la recherche en sciences sociales* 2003/5 (n° 150), p. 19-26

Kefala, Eleni: « Diez preguntas a Noé Jitrik », In *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, Núm. 222, 2008, pp. 1-10

Marino, Adrian: « Etiemble, la typologie des invariants et la littérature comparée », In *Revue canadienne de littérature comparée*, RCLC, Automne 1979, pp. 323-345

Melançon, Robert: "L'invariant et le fluant/Buson, Haïku, traduction de Nobuko Imamura et Alain Gouvret, Paris, Arfuyen, 1983 (diffusion Distique)", In *Liberté* 262, 1984, pp. 92-94.

Ortega Muñoz, Juan Fernando: « visión transatlántica de la obra de María Zambrano », In *Revista de Estudios Internacionales* N°1, 2016, pp. 156-165

Simonffy, Zsuzsa: « Qu'est-ce que l'interdisciplinarité ? Du comparatisme à l'épistémocritique dans le discours littéraire canadien », In *The Central European journal of Canadian studies*, vol. 3, 2003

Uscanga, Carlos: « Transpacificidad, una agenda pendiente para los contactos de América Latina con el Pacífico », In *México y el Este de Asia: cooperación y competencia ante las transformaciones de la economía global* FCP y S-UNAM, 2004

Obras críticas

Bourdieu, Pierre: *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002

Gazarian-Gauthier, Marie-Lize: *Ana María Matute: La voz del silencio*, Espasa Calpe, Madrid, 1997

Genette, Gérard: *Figuras III*, Barcelona, Lumen, 1989

Godelier, Maurice: *Les métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004

Hoek, Léo Huib: *La marque du titre. Dispositif sémiotique d'une pratique textuelle*, La Haye-Paris-New York, Mouton éditeur, 1981

Byron, Lord: *Caïn*, Sevilla, edición de José Luis Piquero, la isla de Siltalá, 2011, 82 páginas.

Ovono Ébè, Mathurin; Matute, Ana María: *Introducción a Los Abel*, Madrid, Vive Libro, 2016

Ovono Ébè, Mathurin : *L'enfant dans le roman de la première décennie de l'après guerre civile (1939-1952) : complexité des relations entre l'enfant et son environnement*, Montpellier, Université Paul Valéry, Thèse de doctorat, 2007

Pedraza Jiménez, Felipe B.; Rodríguez Cáceres, Milagros: *Manual de literatura española XIII. Posguerra: narradores*, Pamplona, Cénlit Ediciones, 2000

Propp, Vladimir: *Morfología del cuento*, Traducción de Lourdes Ortiz, 3a edición, Madrid, Editorial Fundamentos, 1972

Zuili, Marc : *Introduction à l'analyse des textes espagnols et hispano-américains*, Paris, Nathan, Collection 128, 1994

Webografía

Agudelo Rendón, Pedro: "Aproximación a los fundamentos teóricos y epistemológicos de la literatura comparada, In *Entrehojas: Revista de Estudios Hispánicos*, Vol. 4, Iss. 1, Article 2, 2014, disponible en <http://ir.lib.uwo.ca/entrehojas/vol4/iss1/2> consultado el 2 de febrero de 2016

Kane, Malick : "Transatlanticté et mémoire: le triangle atlantique sera complété avec le Mémorial de Gorée", In *Le Quotidien*, disponible sur <https://www.lequotidien.sn/transatlanticté-et-mémoire-le-triangle-atlantique-sera-complété-avec-le-mémorial-de-gorée/>, consultado el 12 de junio de 2018

Vaillancourt, Luc : « La rhétorique des titres chez Montaigne », <http://rinascimondo.iquebec.com/article1.htm?4>, consultado el 23 de septiembre de 2005

EL PARENTESCO LINGÜÍSTICO ENTRE LA LENGUA CONGA DE CUBA Y LENGUAS DE GABÓN: ESTUDIO LEXICOLÓGICO DE UNA MUESTRA DEL DICCIONARIO DE LA LENGUA CONGA RESIDUAL, DE TEODORO DÍAZ FABELO

Lucie Eliane DISSOUVA

Universidad Omar BONGO de Gabón, Cerila-Cerafia.

El *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba* de Teodoro Díaz Fabelo²²⁷ es un trabajo sumamente notable, en el marco lingüístico. Se dedica a la valoración de la lengua conga residual, lengua hablada por los paleros en Cuba. La indicación de que esta lengua procede de lenguas que forman parte del grupo étnico bantú asentado en los territorios centroafricanos fue motivo de interés lingüístico y científico. Partimos de la hipótesis que si es claramente establecido, en el punto de partida de la obra, que la lengua conga tiene una relación etnolingüística con el litoral atlántico africano. ¿Cómo no sería posible la existencia de un parentesco con lenguas de Gabón? Las definiciones previas de los conceptos para precisar el objetivo de este trabajo van en relación con los conceptos "parentesco", "lenguas" que son fundamentales. Lo son ya que dilucidan la especificidad del lazo de la memoria lingüística que, por el trabajo presente, queremos ilustrar y conservar.

1. Consideraciones conceptuales

*El pequeño Larousse ilustrado*²²⁸ nota que el parentesco es la "relación de consanguinidad o alianza". Es también "una relación jurídica que une a dos personas, basada en una ascendencia". Robert Galisson y Daniel Coste consideran que la lengua es el "*conjunto de palabras del lenguaje hablado o escrito propio de una nación*"²²⁹ y solicitan el punto de vista saussureano que opina que la lengua es:

"Tout système spécifique de signes articulés, servant à transmettre des messages humains. La langue est de nature sociale: elle est partagée par une communauté qui en admet les conventions mais qui, peu à peu, les modifie, d'où son caractère évolutif"²³⁰

²²⁷ Teodoro Díaz Fabelo: *Diccionario de la lengua residual en Cuba*. Santiago de Cuba: Publicaciones Casa del Caribe, 1972.

²²⁸ García Pelayo Y Gross: *El pequeño Larousse ilustrado*. Paris: Larousse, 1964, 769.

²²⁹ Robert Galisson ; Daniel Coste: *Dictionnaire de didactique des langues*. Paris: Hachette, 1976, p. 306.

²³⁰ Robert Galisson ; Daniel Coste : *Ibid.* p. 306.

Con respeto a la denominación de "lengua conga", Luis Beltrán precisa que "tiene sus orígenes en las lenguas bantúes habladas en parte de los actuales estados de Angola, Congo y República Democrática del Congo y muy particularmente, en la familia de lenguas koongo."²³¹

Dada esta procedencia se puede decir que lo que constituye el ácido ribonucleico de la lengua conga es la ascendencia africana y especialmente, bantú. Así pues, el presente estudio es una oportunidad para vislumbrar, en el área de los estudios lingüísticos no sólo la aproximación de unas lenguas de Gabón con la lengua conga sino confirmar la influencia de lo que constituye, hoy en día, el incontestable legado africano en el español de Cuba y hasta en el patrimonio lingüístico universal. La lengua que encontramos en el *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba* evidencia la lengua conga como procedente de la familia de lenguas denominadas "negro-africanas" por unos egiptólogos. Con respecto a estas familias de lenguas, K. Kadima y F. Lumwamu²³² dan la indicación que el egiptólogo Théophile Obenga clasifica las lenguas bantúes como parte de la familia negro-egipciaca caracterizada como el primer grupo entre las tres mayores familias de dichas lenguas²³³.

El diccionario de la lengua conga residual en Cuba constituye una prueba que hay en Cuba residuos de lenguas africanas. Resulta importante precisar el concepto de "residuos" para evitar la confusión que suelen hacer los aprendientes y de manera general, muchos africanos cuando hablan de la presencia de "lenguas africanas" en las diásporas africanas. Por ello, conviene decir que no se puede hablar de lenguas africanas sino de substratos o sedimentos de lenguas. En efecto, cuando se considera el contexto histórico en el que las lenguas africanas se pusieron en contacto con la lengua española, se nota la corrosión sufrida por éstas desde el inicio, es decir, el momento en el que se abren a nuevas perspectivas. Pensamos aquí en la variedad de criollos generada por el contacto de las lenguas africanas con otras lenguas en el Nuevo mundo.

Cuba fue entre los siglos XV y XIX, por su ubicación estratégica en el mar del Caribe un lugar privilegiado en la ruta de los esclavos. En los diferentes caminos que fueron reservados a aquellos, la memoria de las tierras africanas se manifestó y permaneció no sólo a los niveles de las costumbres, de la religión sino también al nivel lingüístico en el que se fijaron huellas indelebles entre las que es posible evidenciar rasgos fonéticos, morfológicos y semánticos vigentes en las lenguas de Gabón.

Conviene recordar que hay una genética constituida de los grandes grupos de los cautivos que fueron embarcados rumbo a América que incluye a los congos, yoruba y otras comunidades africanas. No se puede ocultar la aportación de la influencia yoruba, la meta es confortar la proximidad que hay entre la lengua conga en los residuos que se han conservado con unas lenguas de Gabón.

²³¹ Sacado de la presentación que hace del *Diccionario de la lengua conga*, que es el documento básico del presente estudio.

²³² K.Kadima, F Lumwamu: «Aires linguistiques à l'intérieur du monde bantu. Aspects généraux et innovations, dialectologie, classifications». In: Théophile Obenga (Coord.) *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*. Actes du Colloque International, Libreville, 2-6, tom 1, 1989, pp.63-75.

²³³ K.Kadima ; F. Lumwamu: *Ibid.*, p.74.

2. Contexto sociolingüístico de Gabón

En un trabajo anterior instruí que Gabón es un país francófono multilingüe en el que coexisten más de sesenta lenguas endógenas²³⁴. Estas lenguas son divididas en grandes grupos lingüísticos repartidos en las nueve provincias del país:

Todas estas lenguas son de la tradición oral.

Hay unas variaciones significativas en la realización concreta de estas lenguas étnicas. Esta diversidad lingüística tiene como consecuencia que no existe todavía una lengua endógena capaz de sostener el intercambio y mantener el lazo entre las diferentes etnias. Para facilitar la comunicación entre dichas etnias, la lengua extranjera heredada del periodo colonial desempeña el papel de lengua mediadora. Así es como, el francés es la lengua oficial, lengua de trabajo admitida tanto en la administración como en la enseñanza. Hoy en día se ha vuelto la lengua de primera adquisición en las familias debido a los matrimonios mixtos.

A pesar de la multitud de lenguas nativas, se registra, la emergencia de tres grupos de lenguas más características por su carácter de amplia difusión al nivel nacional. Se trata de: el fang, el yipunu y el ndzébi que se originan en el norte, el centro y en el sur pero se han ido extendiendo por el país. Por ello, hay en dichos grupos unas variaciones diatópicas. Actualmente, las lenguas nacionales son objeto de investigaciones de lingüistas como Daniel-Frank Idiata²³⁵, Paul Achille Mavoungou²³⁶ en la óptica de preservar y conservarlas frente a la amenaza de desaparición de algunas hablas.

Para ir al grano nos preguntamos ¿cuáles son los principales niveles de análisis lingüístico que nos permiten demostrar que existe, a través del diccionario de Teodoro Díaz Fabelo, un parentesco lingüístico entre la lengua conga y lenguas de Gabón?

3. Identificación de las lenguas gabonesas

Entre las lenguas de Gabón, la proximidad con las lenguas de los grupos etnolingüísticos *merié* es inmediata. Conforme con la clasificación de Jérôme Kwenzi Mikala²³⁷ este grupo designado "grupo G10" reúne las etnias *punu, ghisir, lumbu, varama, vungu*. Todas ellas se originan en el sur del país en donde la lengua yipunu es

²³⁴ Lucie Eliane Dissouva: «La contribución de la enseñanza de la lingüística en el aprendizaje del español lengua extranjera en la enseñanza superior en Gabón». In José María Hernández Díaz; Eugénie EYEANG (Coords.): *Lengua, Literatura y ciencias de la educación en los sistemas educativos del África subsahariana*. Aquilafuente, n° 204, 2014, p.89.

²³⁵ Daniel-Frank Idiata: *Pourquoi le Gabon doit investir sur ses langues vernaculaires?* South Africa: center for advanced Studies of Africa Society (ASA), Book Servor n°38.2003; *Les langues du Gabon*. Paris: Harmattan, 2007.

²³⁶ Paul Achille Mavoungou : *Dictionnaire Yilumbu-Français*. Libreville: Ediciones RA-PONDA WALKER, 2010.

²³⁷ Jérôme Tangu: *Contribution à l'inventaire des parlers bantu du Gabon*, obtenido de "http://www.ddl.ishlyon.cnrs.fr/fulltext/Gabon/oholiapdf/fpholiapdf/fpholia?Kwenzi-Mikala 1987_Pholia? pdf [consultado el 22 de Marzo de 2016].

clasificada por Malcom Guthrie²³⁸ como perteneciente al grupo B40, denominado *Sira-punu*. Es una lengua de larga difusión. Es de relevar que existen unas variaciones con respecto a todas estas etnias. Sin embargo hay una fuerte comprensión mutua. Junto con este grupo que más presenta un parentesco al nivel fonético-fonológico y morfológico tenemos otros grupos como los *fang* en el norte, el este y el centro este, con menor frecuencia, las lenguas de los grupos *omyene* y *ghepindzi*, *pindzi* del grupo B30.

Hay datos históricos que explican el parentesco entre la lengua conga con el grupo *merie*. Los relatos de Raymond Mayer mencionan una cohabitación de las poblaciones *lumbu* y *punu*. Los últimos son citados como procedentes del Zahirío, actual RDC), antes de que descendieran el río Nyanga hasta Massanga y Mongu en la provincia de Gabón hoy llamada Nyanga.²³⁹ La tradición oral subraya las poblaciones *lumbu* y *punu* como procedentes de Congo. Viven hoy en día en las zonas fronterizas de Congo Brazzaville, en las provincias llamadas Ngounié, Nyanga, y particularmente en Port-Gentil y Sette-cama en la provincia del Ogooué marítimo situada en la franja costera del Atlántico. Son matrilineales. Para afirmar y reivindicar la autenticidad bantú de la cuenca de Congo, un cantante emblemático, Makaya Mackjoss, nativo del sur del país cantaba:

«Les gabonais... nous appartenons à la race bantu / nous ne sommes que des bantu / bantu/un point c'est tout ».

Otro grupo mayor es el *fang* cuya influencia lingüística se extiende desde las provincias del Estuario, Moyen-Ogooué y el centro del Ogooué-Ivindo. Este trabajo se basa sobre la observación y aproximación fonológica y léxica las lenguas.

4. Correlaciones fonética y fonológica

La muestra se basa sobre el léxico del diccionario del que ponemos de relieve las manifestaciones lingüísticas que nos enseñan sobre la riqueza de las lenguas africanas y su legado al patrimonio lingüístico de la sociedad cubana. Cuando se coteja los diferentes panes de la vida cubana que resultan impactados por la lengua conga a través el diccionario de Teodoro Díaz Fabelo establecemos una correlación entre las lenguas del sur de Gabón del grupo *merie* ya citadas con la lengua conga. Observando y analizando, no sólo los fenómenos lingüísticos más relevantes de las similitudes o conservaciones sino las posibles transformaciones sufridas a los niveles fonético, fonológico, morfológico y semántico.

En lo que atañe al nivel fonético-fonológico, el vocabulario que se da a conocer en el sacerdocio de Sutamutokuni en Cuba posibilita la observación de rasgos atribuibles a una relación de parentesco con lenguas de Gabón: Bilongo (brujo), Nsila (camino, calle), *nganga mune* (curandero).

²³⁸ Malcom Guthrie fue quien primero se dedicó a la clasificación de las lenguas de Gabón en 1953.

²³⁹ Raymond Mayer: *Proposition de classification scientifique des groupes ethnolinguistiques du Gabon*. Cours d'ethnologie. Libreville: Université Omar BONGO, 1980.

Las discrepancias fonéticas, en comparación con la norma del código español, por lo menos, son atribuibles a la ascendencia del sistema bantú común a la lengua conga y las lenguas habladas en el sur del país. Claro que, los sonidos de las lenguas en contacto con el español y con las de las poblaciones indígenas en el Nuevo Mundo se fueron corroyendo. Así, pronunciaron de manera que crearon nuevos sonidos, morfemas o significados mientras que se mantuvieron las huellas de los bantuisimos.

Lo que conviene subrayar, en la realización acústica y gráfica de los sonidos de los residuos de la lengua conga es la concordancia que existe en el uso de consonantes que constituyen, en el sistema del funcionamiento de la lengua española, un grupo consonántico en posición inicial de palabras: [NK], [ND], [NF], [MF], [NG], [MB]; [MP], [NS]. La realidad lingüística en la zona subsahariana bantú y concretamente en la cuenca de Congo de la que forma parte Gabón enseña que son consonantes en la norma de las lenguas bantúes. Los ejemplos del grupo merié son numerosos. Sin embargo, hay ilustraciones de otras lenguas para dar a conocer las similitudes o los matices que entre ellas existen.

La consonante [NK], **Nkanga**: *amarra*; **nkangue**: *amarre* se manifiesta en las lenguas de Gabón cualquier sea la ubicación geográfica. Se averigua sustancialmente, en la lengua myéné-mpongwé considerada como la lengua costera que más fue implicada en los intercambios entre los europeos y los pueblos del hinterland: Nkombé es nombre que se da a un varón; significa el sol. Nkézé, Nkéro son nombres de varonas. En ombaama, lengua del sureste: Nkani significa hombre muy digno. Nkomi es una etnia del grupo myéné-pongwé. La consonante [NK] puede simplificarse perdiendo el sonido nasal en otras lenguas. En la lengua sureña ghepindzi pindzi, Nkombe se realiza bajo la forma Kombé con el mismo significado.

La consonante [ND], **nduana**: batalla; **ndi**: su. Esta consonante de articulación apico-dental existe tanto en el sistema consonántico de las lenguas del norte como las del sur. En la lengua yipunu, "ndumu" quiere decir fama; "ndosi": sueño; "nda-ghu": casa; "ndami": hermano político; "ndabianu": presunción, "nduli": amargo. "Ndè" es la forma contractada de "ndèdju", que quiere decir tú. En ghepindzi pindzi, "ndumu" significa ruido o sonido. Otras las lenguas confirman esta realización al nivel consonántico. En ghepindzi pindzi, "ndako" significa casa; "ndénda": esperanza; "ndolo": cicatriz indeleble. Es también el nombre de una varona; "nduani": carácter; "ndéndè": ¿Quién?; "ndombè": cabro; "ndèbi": rencor. Igual citamos: los nombres de familia Ndembi, Ndombi, Ndinga, Ndongo, Ndondo, Ndong; Ndumeheni, Ndi y los topónimos Ndindi, Ndendi (actual Ndéndé), Ndolou, Ndong, Ndubi, Nduma.

La consonante [NF], "nfia": *fastidiado*. Pre-nasalizada labiodental no aparece en el cuadro fonético de las consonantes de la lengua yilumbu de Paul Achille Mavougou y Bernard Plumel.²⁴⁰ Tampoco la encontramos en el sistema fonético fan²⁴¹. Sin embargo, este fonema se nota en Gabón en la provincia de la Nyanga y en Congo en la zona que Mabilia²⁴² sitúa en el Kouilou cuya capital es Pointe Noire. Esta indicación permite relacionar esta consonante con la [MF] cuyo punto de articulación es

²⁴⁰ Paul Achille Mavougou ; Bernard, Plumel : Ibid., p.30.

²⁴¹ Paul Mba Abessole: *La langue fan aux éclats*. Libreville: Les Editions NTSAME, 2017, p.20.

²⁴² Jean-Noël Nguimbi Mabilia : *La situation linguistique de la région du Kouilou(Congo)*.Pholia7:139-141,1992.

también labiodental. Para ilustrar este rasgo fonológico muy pertinente, por su proximidad geo-lingüística con las lenguas del Congo, citamos unos ejemplos comunes al yipunu y el civil: "Mfula" que quiere decir lluvia; "mfubu": hipopótamo; "mfuga": liana que contiene agua; "mfumbi malamu": muerto de vino, borrachón; "mfwanga": mala suerte, duelo y "mfwilulu": manera de morir, "mfinyu!": ¡estupendo!, ¡maravilloso! Otro rasgo pertinente de la afinidad entre la lengua conga y las lenguas de Gabón es la presencia de la consonante [Mp], "Mpungu": el ser supremo.

La consonante [NG], "ngando": atributo del fundamento; "ngungula": corriente eléctrica es dorso-velar. En punu, "ngandu": caimán; "nguali": perdiz; "ngebi": mozo, moza; "ngombi": búfalo; "ngatsi": nuez de palma; "Ngola": siluro, "ngoma": tambor. En Duma-Nzebi, "ngombi": un instrumento de música tradicional; "ngundru": plantación. En la lengua ghepindzi pindzi, "ngombè": iguana; "ngandza": casa de los iniciados, "ngoba": hacha, "Ngola": caracol; "ngomba": puerco espín; "ngeka": sexo de varón robusto; "ngondo": tucán.

La consonante [MB], "mbandzakongo": capital del reino Bakongo; mba: fuego. La consonante implosiva sonora [MB] es predominante en las lenguas de Gabón ya que se admite tanto en posición inicial como interna. En posición inicial en las lenguas endógenas es a la vez predominante y muy reveladora de su filiación común a un étimo bantú. En la lengua yipunu, "mbatsi" significa amigo; "mbili": grito; "mbuilili": estrella; "mbata": bofetada; en ghepindzi pindzi, "mbumbi": muerto.

Además, en los nombres de familia: Mboumba; Mbina; Mbadinga; Mbandza; Mbanzaboua; Mba; Mbako; Mbèmbò; Mbulu; Mboumanguia; Mbani; Mboula; Mbang, Mbía; Mbongo; Mbéla... son representativos de todas las provincias de Gabón.

Entre estos nombres gaboneses, Mbéla en ghepindzi pindzi, significa llamada, igual como en la lengua Duma-Nzebi. Pero, en la tradición de los apindji es un nombre de varón que se da a uno de los gemelos, en este caso, el tono y el contexto de comunicación determinan la distinción entre "mbela" que significa llamada y "mbéla" que significa águila o gemelo varón.

La consonante [NS], "nsila": camino; "bisunsusu": carne de gallo; "nsungamena": cigarro.

En las lenguas de Gabón este rasgo fonético se evidencia con más frecuencia en unos topónimos: del grupo etnolingüístico fang: "Nsila, Nsile": pregunta; "Nsimi, Nsim": donde se para, lugar para descansar; "Nson": pico, Nzong-Bur: barrullo de hombres. La observación de estas consonantes informa de que muchos sonidos de las lenguas gabonesas se mantuvieron en la lengua conga. No obstante se evidencia unas modificaciones de las realizaciones acústicas y gráficas. Así, se nota la ausencia, en la lengua conga, de la consonante pre-nasalizada [NDZ] inicial de palabra que se realiza dorso velar en las lenguas de Gabón, conforme con la transcripción fonética de Paul Achille Mavoungou y Bernard Plumel. Esta diferencia se justifica considerando la pérdida del fonema [d] y el ensordecimiento de la consonante compleja [NDZ], probablemente por la influencia del contacto con el español. Para demostrarlo tenemos dos ejemplos:

Ndzila en la lengua yipunu (camino) <nsile y todos los derivados: nsilabukilango (línea de ferrocarril); kuendansila (ir a la calle); en la lengua residual en Cuba. Se

nota igual ensordecimiento del consonante inicial: **Ndzagu** (elefante) en yipunu, ghisir y enyilumbu' ponen de relieve el fonema del que procede la consonante NS de **nsao** en la lengua conga.

Para la consecución del estudio, lo que se puede retener es que la variedad de estos consonantes forma un conjunto de sonidos de mero interés fonético y fonológico. Debido a la presencia de numerosas similitudes en los fonemas es obvio, ya que éstos no se realizan aislados, que abordamos en los niveles supra segmentales los aspectos llamativos del vocabulario desde la temática de la religión hasta otros vocabularios que aparecen a lo largo del Diccionario.

5. Correlación lexical lengua conga - lenguas gabonesas

El propósito de este apartado es demostrar que en la lengua conga no hay solo residuos sino panes enteros de la vida que son comunes entre Gabón y Cuba cuando nos apoyamos en dichos vocabularios. La observación del léxico ofrece una profusión de palabras que existen en la lengua conga igual como en las lenguas de Gabón. Identificando las correspondencias o las similitudes y explicando las variaciones, presentamos la(s) palabra(s) en la lengua conga, luego damos su expresión y su significación en español y a la postre indicamos su expresión y las posibles significaciones que a ellas corresponden en las lenguas gabonesas. Sacada del vocabulario del sacerdocio de Sotamukoni en Cuba:

Ngando: atributo del fundamento. El vocablo ngando es atestiguado en la lengua ghepindzi pindzi de Gabón y otras lenguas como el yipunu, el ghisir, el civili en las que dicen "gaandu". Aunque tenga diferentes acepciones debidas al tono, esta palabra designa de manera genérica al caimán. Admite el prefijo "é", que tiene valor de artículo. En esta realización a la vez fónica y morfológica "éngando" significa atributo del fundamento. Es también el topónimo de una aldea en el Canton Dibadi. Situada a menos de treinta kilómetros de Mouila, capital de la provincia de la Ngounié. Es muy famosa a causa de sus ngangas curanderos que son autóctonos pigmeos quienes se dedican de manera exclusiva a la medicina tradicional.

Muana nganga: "muana nganga" designa en la lengua ghepindzi pindzi aprendiz en la jerarquía de los/las curanderos (as) o una cofradía unida por un rito iniciático. Resulta importante informar que "muana nganga" es una palabra compuesta, formada por la asociación de "muana" más "nganga", que significa, en las lenguas ghepindzi pindzi, yipunu, civili y ombama: niño(a), hijo(a)+ "nganga" que significa curandero(a) o brujo. La palabra "muana" es polisémica. Sirve en esta ocurrencia para marcar las diferentes relaciones con otros miembros de la familia. Ginette Flore Matsanga Mackosso pone de realce la estructuración social del parentesco en los punúes. Es interesante la distinción de las relaciones que ella establece entre las filiaciones materna y paterna en las que se nota la importancia de "muana", en la expresión de la nomenclatura y la terminología de las relaciones, en las familias punúes. "Mwane ngundji" significa hijo (a) de la madre / hermano. "Mwane katsi", hijo del tío materno para sobrino. "Mwane mame", hijo de mi madre para hermano. "Mughatsi mwane", mujer del hijo para la hija política. "Mulumi mwane", marido de la hija para hijo político. En una perspectiva de correlación de los vocablos pre-

sentamos primero un ejemplo del uso de “muana” en la lengua conga, luego el ejemplo del uso en el yipunu: “Muana kento”: hijo/ “Mwane mame”. “Muana lugue”: niña / “Mwane mughetu”. “Muana luke”: muchacha/“Mwane mughetu”. “Muana nkola”: hombre cabari/“Muane mupindzi”: Hombre apindji. “Muana enkalú”: mujer calabari/ “Mughetu mupindzi”/mujer apindji. Lo significativo es que este uso de “mwana” seguido de la especificación del género se ha conservado en la lengua conga.

Mbumba: misterio en la lengua conga. En omyene, significa arcoíris y de allí procede “mbumba ayano” que es la parte mágica, un objeto místico entre una persona y un animal; un talismán. El arcoíris sugiere la iniciación y la transformación mediante un rito.

Tatandi que en la lengua conga designa el mayor del sacerdote, el tata o elabuelo. En la lengua iyipunu, “tatandi!” es una interjección que sirve para evocar una fuerza superior y dominar cuando uno está en situación de peligro. Por ejemplo, cuando uno está a punto de caer o ante una catástrofe apela ¡tatandi!

Bilongo: brujo. En yilumbu es un nombre que se da a una mujer en la zona de la Bania cuya capital es Mayumba. En yipunu se dice “bilongu”: medicina, designa también la actividad de brujería: “kagha Moussavou Dibadi a sama vaghanga bilongu” significa Moussavou Dibadi no echaba sortilegios.

Sin embargo, la palabra que más conforta la idea de una matriz común de las lenguas gabonesas y la lengua conga es la constancia del referente metafísico expresado por **Pungu**.

Mukumbuta LISSIMBA²⁴³menciona PUNGU como nombre de pueblos. En la toponimia de los pueblos en la tradición gabonesa es el nombre vernáculo de Libreville, la capital de Gabón en las lenguas yipunu, ghisir y vungu. Como nombre de pueblo, “Pungu” en ndzébi significa lugar abierto sobre el mar; en Duma significa etnia. Para los Apindji, Pungu es nombre mítico. Significa Dios. En los ritos y las creencias de la mayor parte de los pueblos de Gabón encontramos: “nzaambi” que significa en yilumbu y civili: Dios; “ndzambe” en el grupo etnolingüístico tsogo del que forma parte el ghepindzi pindzi significa Dios. En yipunu la expresión “ndzambi na tsiengi” significa: el cielo y la tierra. **Sambia pungu:** es dicho Nzambi pungu. Los apindji creen en nzambia pongo que consideran como Dios Todopoderoso.

Además se puede añadir otra variedad de palabras cuyos significados son iguales: **Funde:** acusar, en yipunu *ufunde:* acusar, denunciar; **Nsunga:** tabaco, en yipunu *tsunga:* tabaco; **Mboá, Mbuá:** perro; en omyiènè: mbwá; **Muinda:** luz, en yilumbu muinda: luz; **ngang:** médico, en yipunu: *ngang*. La variación fonética de las diferentes consonantes demuestra la complejidad y la riqueza de los sonidos de las lenguas gabonesas pero no acarrea una diferencia de significación.

Al nivel morfo-sintáctico hay unidades léxicas y estructuras comunes a la lengua conga y las lenguas de Gabón. En arreglo con lo que acabamos de decir damos unos ejemplos: **Ngombe, Mgombe, gombe** en congo, *Ngombè* en ghepindzipindzi, ngombi en (yipunu) significan buey; **mete**, matè en ghepindzipindzi significan saliva; **ngonda**, ngondè (ghepindzi pindzi).

²⁴³Mukumbuta Lissimba: *Les noms des villages dans la tradition gabonaise*. Condé-sur-Noireau: Editions Sépia, 1997.

Atendiendo las construcciones sintácticas, hay que relevar que la repetición de una palabra tiene valor de superlativo en unas lenguas de Gabón igual como en la lengua conga. Así, **Mbote mbote**: mucho. En yipunu: atsi rughe **kédi kédi** significa “llego muy temprano”; **Kiako kiako**: de prisa. Sirve también para dar énfasis a la expresión: “Bouanga Mossavou a Dibadi a ghenda nde **pita pita**” en la lengua ghepindzi pindzi significa: Bouanga hija de Mossavou hija de Dibadi se fue de prisa.

Lo más significativo es que el conjunto de las palabras evocadas notifican no sólo el ambiente inmediato en el que se mueven los afrodescendientes en Cuba sino la permanencia de una visión bantú del mundo. La lengua conga a la luz de las lenguas gabonesas, por las manifestaciones de conservación y transformación de las aportaciones africanas refleja una riqueza considerable si nos fijamos en Sergio Valdés Bernal.²⁴⁴ La materialización más genuina de la magia de la lengua conga puede centrarse en esta pertinente creación morfosintáctica: **sarando** (trabajando) constituida de sal (limpiar) más gerundio que propicia apreciar el destino de las lenguas africanas. En este caso no se trata de la agregación de una lengua (africana) a otra (español) y vice versa ni siquiera de una integración del sistema español al sistema de las lenguas bantúes en el que la expresión del gerundio no es sintética sino de una perfecta simbiosis.

Conclusión y perspectivas

En resumidas cuentas, esta breve aproximación a una parte del vocabulario de la lengua conga residual de Cuba permitió comprobar que las lenguas de Gabón tanto al nivel léxico, morfosintáctico como semántico son vinculadas de una manera específica con la lengua conga. Por ello, debe de ser apreciada como una proyección de la idea que se extrae de la comunidad de los apindji en Gabón cuya lengua, ghepindzi pindzi, es considerada, hoy día, en vía de desaparición por el número muy reducido de locutores. Arrimada a su lengua, a pesar de todo sigue manteniendo el anhelo profundo e indefectible de conservar lo esencial compartiendo la sabiduría de los ancestros encerrada en dos paronimias que enseñan: “cuanto más lejos que te vayas nunca te olvides de dónde vienes” y “la sangre nunca se puede borrar”. Este esbozo de reflexión sobre la lengua conga y su patente parentesco con las lenguas de Gabón abre una ventana sobre las lecciones que podemos compartir para mantener el lazo excavando los valores que unen Cuba y Gabón. Así pues, más allá de una reivindicación de una ascendencia común bantú que es irrefutable, el interés de este trabajo es suscitar más estudios a partir de las lenguas de Gabón. En estos tiempos de la interculturalidad, la corresponsabilidad condena a perpetua a dar lustro a los valores atados al ser bantú. Por ello, la lengua constituye el terreno en el que mejor se puede comprobar la cooperación complementariedad y solidaridad armoniosa entre el África y su diáspora americana.

²⁴⁴Sergio Bernal Valdez: *Las lenguas del África subsahariana y el español de Cuba*. La Habana: 1997.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Díaz Fabelo, Teodoro:** *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba: Publicaciones Casa del Caribe, 1972.
- Galisson, Robert :** COSTE Daniel: *Dictionnaire de didactique des langues*. Paris: Hachette, 1986.
- García Pelayo Y Gross:** *El pequeño Larousse Ilustrado*. Paris: Larousse, 1964.
- Guthrie, Malcolm:** *The clasification of the Bantu Languages*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Idiata, Daniel-Frank:** *Il était une fois les langues gabonaises*. Libreville: Editions Raponda Walker, 2002.
- Idiata, Daniel-Frank:** *Les langues du Gabon*. Paris: Harmattan, 2007.
- Lissimba, Mukumbuta:** *Les noms des villages dans la tradition gabonaise*. Condé-sur -Noireau: Editions Sépia, 1997.
- Mavoungou, Paul Achille ; Plumel Bernard:** *Dictionnaire yilumbu-français*. Libreville: Editions Raponda Walker, 2010.
- Mba Abessole, Paul:** *La langue fan aux éclats*. Libreville: Les Editions NTSAME, 2017.
- Nguimbi Mabilia, Jean-Noël:** La situation linguistique de la région du Kouilou(Congo).Pholia7:139-141,1992.
- Obenga, Théophile:** *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*. Paris: L'Harmattan, 1989.
- Bernal Valdez, Sergio:** *Las lenguas del África subsahariana y el español de Cuba*. La Habana: 1997.

Artículos

- Dissouva, Lucie Eliane:** «La contribución de la enseñanza de la lingüística en el aprendizaje del español lengua extranjera en la enseñanza superior en Gabón».In José María HERNÁNDEZ DÍAZ/Eugénie EYEANG (Coords.): *Lengua, Literatura y ciencias de la educación en los sistemas educativos del África subsahariana*. Aquí la fuente, n°204, 2014,87-99.
- Kadima, K. ; Lumwamu, F:** «Aires linguistiques à l' intérieur du monde bantu. Aspects généraux et *innovations, dialectologie, classifications*". In: Théophile OBENGA (Coord.) *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*. Actes du Colloque International, Libreville, 2-6, tom 1,1989, pp. 63-75.
- Matsanga Mackosso, Ginette Flore:** Le rôle de « Tadjí-ketu » dans la société traditionnelle punu: des droits et des devoirs. *Aquilafuente*233, 2017, pp.251-262.

Referencias web

- Kwenzi Mikala, Jérôme Tangu :** Contribution à l'inventaire des parlers bantu du Gabon descargado de "<http://www.ddl.ish-lyon.cnrs.fr/fulltext/Gabon/oholiapdf/fpholia?Kwenzi-Mikala1987> Pholia?pdf[consultado el 22 de marzo de 2016.

DIVERSIDAD SORDA Y SENSIBILIDAD INTERCULTURAL LIBRO DIGITAL: "CHILE VISTE DE COLORES"- EN LENGUA DE SEÑAS CHILENA

Gina Viviana Morales Acosta,
Universidad de Antofagasta.

Se reconoce la diversidad comunicativa en el sujeto Sordo*, que involucra la relación comunicativa, como una forma Otra de identidad, en interacciones dadas entre una cultura oyente y una cultura Sorda. Como referente a la construcción de una narrativa inclusiva con el libro digital *Chile viste de colores* en lengua de señas Chilena, en sensibilidad intercultural. Se alinee al decenio afrodescendiente, con el objetivo de promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades.

En punto de enunciación en y para la diversidad Sorda que guía el trabajo es la *comunicación*, como aquella que legitima los derechos lingüísticos²⁴⁵, en lo más básico de la dignidad humana, la lengua, en este caso la lengua materna, la lengua de señas para entregar y recibir información.

Diversidad Sorda en Chile

En antecedentes sociales, se encuentran que el 5% de los Sordos tienen padres Sordos²⁴⁶ y por tanto tiene mayores posibilidades de acceso a una lengua materna temprana; mientras que el otro 95% tienen padres oyentes, lo que da cabida a un abanico de posibilidades bastante variable que inicia al momento del nacimiento de un pequeño cuando los padres vivencian o no diferentes niveles de manejo de la lengua de señas para acompañar el desarrollo del lenguaje (Massone et al, 2012).

En Chile se reconoce la lengua de señas como una lengua propia de los sordos, mediante la Ley N° 20.422 del 2010: "La lengua de señas como medio de comunicación natural de la comunidad Sorda" art. 26, otorgando el estatus lingüístico a la lengua implicada en diversos contextos sociales. La lengua de señas no es universal, posee una gramática propia y estructuras sintácticas inherentes a una lengua en constante desarrollo, y se reconoce que al interior de la cultura Sorda, se encuentra instalada la diversidad cultural en relación intercultural con una cultura oyente, la cual no siempre es simétrica comunicativamente.

²⁴⁵ UNESCO (1998). Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona

²⁴⁶ CODA (Children of Deaf Adult- CODA por sus siglas en inglés). Significa hijos de padres Sordos, en donde el 90-95% de los hijos de adultos Sordos son oyentes (Schein, 1989 en Hadjikakou et al 2009).

Las narraciones inclusivas para la diversidad Sorda en libros digitales cuentan en el país con poco desarrollo y un incipiente reconocimiento de la diferencia, que pende de un sistema jerarquizado en donde las personas con discapacidad se encuentran de forma transversal en los últimos peldaños de toma de decisiones y poder.

Diversidad Sorda y Sensibilidad Intercultural

La *diversidad Sorda*²⁴⁷ se define como las diferentes formas de comunicarse (lengua de señas o lengua oral) que acoge a estos dos grupos en:

- Lengua materna, como es la lengua de señas, su adquisición y desarrollo se origina con interlocutores nativos de la lengua o bilingües y no en terapias.
- Lengua oral, o bimodal como el uso simultáneo de algunos apuntadores de lengua de señas y expresiones orales, cued speech o la palabra complementada (LPC) aprendidos en rehabilitación o terapia.
- Usados por tradición en la educación de los Sordos, como métodos comunicativos funcionales.

Se reconoce que dentro de la comunidad Sorda se vive la diversidad inherente a la condición humana, en interrelación de encuentros comunicativos dados entre una cultura Oyente en construcción y reconocimiento de una cultura Sorda, donde interactúan formatos de lengua puestos en lógicas diferentes: una audio-oral y la otra viso-gestual en una edad temprana.

La sensibilidad intercultural (SI) se podría definir como: "la capacidad de un individuo para desarrollar una emoción positiva hacia la comprensión y apreciación de las diferencias culturales que promueve un comportamiento adecuado y eficaz en la comunicación intercultural" (Chen, 1997). De esta manera la sensibilidad intercultural permitiría un posicionamiento comunicativo en lengua de señas para las interacciones basadas en el respeto y el derecho a la información.

Construcción de narrativa inclusiva: libro digital

La construcción del libro digital *Chile viste de colores en lengua de señas Chilena* en sensibilidad intercultural, permite posicionarse como sujetos situados comunicativamente²⁴⁸ para una narrativa inclusiva con un formato multimodal en lengua de señas chilena (L1), lectura y subtítulo en (L2), lectura en voz alta, y componentes sonoros.

²⁴⁷ Gina Morales: "Diversidad auditiva: imaginarios sociales e inclusión laboral: una aproximación intercultural", In: *Psicogente*, vol. 18, nº34, 2015, pp.

²⁴⁸ H. Zemelman: *Aspectos básicos en la propuesta de la conciencia histórica o del presente potencial*. México: IPECAL. 2010.

Abordar el tema afrodescendiente desde la lengua de señas, se ubica en el marco de varios programas y objetivos de la UNESCO (2015): “promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades” en el contexto del Decenio Internacional Afrodescendiente (2015 -2024), la Declaración Universal de sobre la Diversidad Cultural (2001) “Haz un Gesto por la Diversidad Cultural y la Inclusión”, y El Programa de Acción de Durban (2001).

Su desarrollo se une al trabajo previo de textos multimodales , en la línea de Discapacidad del Núcleo de Investigación (Decreto 1076/2015), instalado desde el Departamento Cs. de la Rehabilitación y Movimiento Humano de la Universidad de Antofagasta, Chile. Esta línea asigna recursos, para acciones dirigidas al desarrollo de narrativas inclusivas en y para diversidad Sorda en lengua de señas chilena.

Afrodescendientes en Chile

La construcción del libro digital *Chile Viste de Colores en lengua de señas Chilena*, en formato multimodal (intérprete en lengua de señas, audio, y subtítulos), en abordaje de la temática afrodescendiente, se planteó como eje central para el desarrollo de la narrativa inclusiva.

Se consideró en la creación del libro digital, un personaje de un niño afro, el cual habilita escenarios de reflexión dentro del aula, conducentes a la sensibilidad de nuestras comunidades académicas de cara a la diversidad existente en todo el territorio chileno²⁴⁹.

Por su parte, al encontrarnos con niños/as de padres migrantes²⁵⁰, cambia la matriz migratoria, que insta a relacionarnos con nuevas culturas en interrelación con las propias.

Relaciones que problematiza dos situaciones que vivencian en la escuela y en espacios públicos; La primera instancia, las formas de denominar y utilizar el lenguaje, reflejado en la ilustración (No.1).

²⁴⁹ Sukam y Morales (2015) Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: Experiencia San Basilio de Palenque, Colombia. Revista Colombianistas

²⁵⁰ S. Joiko., y A. Vásquez. (2016) refieren que “por cada migrante que vive en Chile, tres chilenos viven en el exterior”.

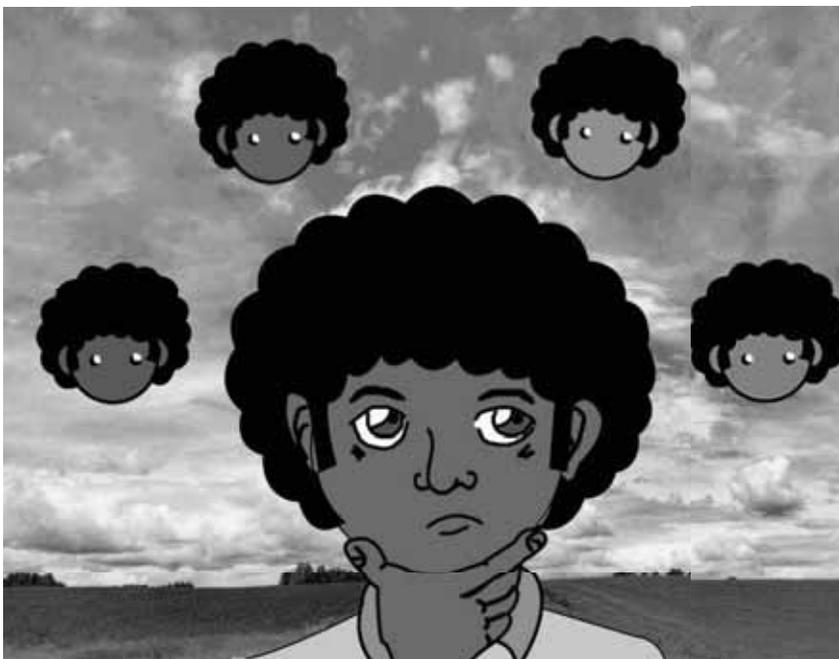


Ilustración (No1) Libro Digital Chile Viste de Colores - Autor: Felipe Inostroza Merino.

Una segunda instancia, es la *violencia estética* naturalizada en contextos de cotidianidad como la calle, escuela, feria. Por ejemplo cuando Otros tocan el cabello de forma arbitraria. Reflejada en la ilustración (No2).



Ilustración (No2) Libro Digital Chile Viste de Colores - Autor Felipe Inostroza Merino.

El libro digital , a través del personaje afro infantil devela el poco respeto hacia un Otro diverso, que la cultura oyente reconoce en un lenguaje no verbal, en el gesto de enojo ante la acción, que se origina en la relación con formas Otras de identidad, como es el caso de las personas afro de origen extranjero que se reconocen desde su país de origen, como tal, realizan un posicionamiento crítico ante esta naturalización (de tocar el cabello), y denuncian en la vivencia de actos de racismo y discriminación.

Existe una invisibilización de la temática afro, en el país, como lo mencionan Caicedo y Castillo²⁵¹

De Iberoamérica (...) A excepción de Chile, el Salvador y Paraguay, los tres países sin información censal afrodescendiente.

No se ha identificado en Chile, un organismo estatal específico, que tenga a su cargo políticas destinadas afrodescendientes.

²⁵¹ J. Caicedo y E. Castillo (2012) Infancias afrodescendientes: una mirada pedagógica y cultural, Modulo 8 – Organización de estados Iberoamericanos para la Educación, ciencia y cultura, OIE, p.19, p.42

Información, reiterada por Matos²⁵², mostrando la ausencia de datos sobre la población afrodescendiente en el país. Por otra parte, Tijoux (2014) en su artículo *El Otro inmigrante "negro" y el "nosotros" chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones* explica que inmigrantes negros son objeto de una racialización / sexualización contenida en un proceso deshumanizador impuesto por la colonia que esclavizó, marcó y diferenció a toda una población como "raza", donde se marcan el estereotipo, concepto incrustado en el lenguaje cotidiano.

A pesar de esta ausencia de la población afrochilena, habría que destacar algunas obras en las cuales se hace mención de ellas, es el caso de un manuscrito, encontrado en el valle de Azapa (Arica- Chile) escrito por un agricultor afrodescendiente de principios del siglo XX²⁵³, como una evidencia histórica de la existencia de la comunidad afro en el país. Evidencia que se destaca en la dedicatoria de *"Chile Viste de Colores en lengua de señas Chilena"*, que rinde homenaje a la folclorista chilena Margot Loyola (q.p.d) como antecedente de reivindicación social afro destacada en el libro *Me niegan pero existo: la presencia e influencia del negro en la cultura chilena*²⁵⁴. Lo anterior, requiere de estudios, políticas de reconocimiento étnico, que propendan hacia el reconocimiento histórico de la esclavización y manumisión²⁵⁵. En conclusión, situaciones comunicativas instan una vía, en construcción – siempre inacabada – para aprender sobre nuestras propias historias como sujeto histórico, enfrentados a la denominación del lenguaje que minimizan, estereotipan a un Otro diverso.

El desafío se orienta en situaciones sociales que requieren ser planteadas desde la lengua de señas, para desarrollar investigaciones con elementos de sensibilidad intercultural, que permitan construir narrativas inclusivas que brinden información en temas diversos entre estos el afrodescendiente, basados en derecho de comunicación para todas y todos, en lengua de señas para entregar y recibir información.

²⁵² D. Mato. (2018). Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Democratización, interculturalización y descolonización, Universidad Nacional Tres de Febrero

²⁵³ P. Barrenechea. (2018) Narrativas racializadas y políticas de la memoria en el testimonio de un afrodescendiente en Chile, Revista Athenea Digital <http://doi.org/10.5565/rev/athenea.1707>

²⁵⁴ L. Montero. (2014). Margot Loyola Palacios, Osvaldo Cádiz Valenzuela. *Me niegan pero existo: la presencia e influencia del negro en la cultura chilena*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, FONDART, 2013, p. 26. Revista Musical Chilena, 68(222), 99-100.

²⁵⁵ A. Cassiani, (1999). Las comunidades negras afrocolombianas de la costa caribe. Africanos, Esclavos, Palenqueros y Comunidades Negras en el Caribe Colombiano. Informe de investigación. Bogotá: ICAN. La palabra manumisión hace alusión *"por gracia y por compra de los negros esclavizados de la libertad"*.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrenechea, P.** (2018): Narrativas racializadas y políticas de la memoria en el testimonio de un afrodescendiente en Chile, *Revista Athenea Digital* <http://doi.org/10.5565/rev/athenea.1707>
- Caicedo, J. y Castillo, E.** (2012): Infancias afrodescendientes: una mirada pedagógica y cultural, Modulo 8 – Organización de estados Iberoamericanos para la Educación, ciencia y cultura, OIE.
- Cassiani, A.** (1999): *Las comunidades negras afrocolombianas de la costa Caribe. Africanos, Esclavos, Palenqueros y Comunidades Negras en el Caribe Colombiano*. Informe de investigación. Bogotá: ICAN.
- Hadjikakou, K., Christodoulou, et al.** (2009) : "The experiences of Cypriot hearing adults with deaf parents in family, school, and society". *Journal of deaf studies and deaf education*, 14(4), 486-502.
- Hall, S.** (2014): *Cultural identity and diaspora*. In *Diaspora and visual culture*. Routledge.
- Massone, M.; Buscaglia, V. Et al** (2012): *Estudios Multidisciplinarios sobre las Comunidades Sordas*.
- Mato, D.** (2018): *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina*. Democratización, interculturalización y descolonización, Universidad Nacional Tres de Febrero.
- Montero, L. et al.** (2014): *Me niegan pero existo: la presencia e influencia del negro en la cultura chilena*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, FONDART, 2013, p. 26. *Revista Musical Chilena*, 68(222), 99-100.
- Morales, G. (2015). Diversidad auditiva: imaginarios sociales e inclusión laboral: una aproximación intercultural. *Psicogente*, 18(34).
- Servicio Nacional de Discapacidad: *Discapacidad en Chile* (Senadis). (2010) Ley N° 20.422 de 2010 Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Sukam y Morales** (2015) Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: Experiencia San Basilio de Palenque, Colombia. *Revista Colombianistas*.
- Tijoux, M.** (2014). "El Otro inmigrante "negro" y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones". *Boletín Oñteaiken*, 17, 1-15.
- UNESCO (1998). Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputació— de Barcelona.
- UNESCO (2001) Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001), Ediciones UNESCO.
- UNESCO (2011) La Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas, Declaración "Haz un Gesto por la Diversidad Cultural y la Inclusión", Ediciones UNESCO.
- UNESCO (2015) Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015 – 2024, Ediciones Unesco
- Woodward, J.** (1972): Implications for sociolinguistic research among the deaf. *Sign Language Studies*, 1(1), 1-7.
- Zemelman, H.** (2010): Aspectos básicos en la propuesta de la conciencia histórica o del presente potencial. México: Ipecal.

BRASIL E ÁFRICA NA GEOPOLÍTICA ESCOLAR

*Rosemberg Ferracini
Universidade Federal do Tocantins, Brasil.*

O texto que se segue foi apresentado e debatido no primeiro semestre de 2018 no Colóquio Internacional “África e América Latina: interações transatlânticas” na Universidade Omar Bongo, Libreville, Gabão entre os dias 09 e 11 de maio, tendo como tema “Aproximações Brasil-África”. Aqui ousamos em problematizar e lançar para os colegas professores algumas propostas para futuras aulas e pesquisas a respeito do continente africano e suas reaproximações com o Brasil. Acreditamos ser importante pensar em novas reflexões de ensino sobre África. Ao assumirmos tal postura, demonstramos que não pretendemos enveredar por um individualismo metodológico. Contudo buscamos articular o conjunto de autores que discutem com uma matriz epistemológica próxima de combinações, teorias, compatibilidades, precisões e que tenham um posicionamento acerca do debate do ensino de África na Geografia Escolar.

Para tal lançamos três perguntas dilemáticas que devem ser pensadas tendo como exemplo o velho e bondoso imperialismo da metade do século XIX. O que são os novos laços de união do Brasil com os países do continente africano? Seriam elas práticas que podem ser denominadas de uma colonização disfarçada de verde-amarelo? Tal aproximação nos dias de hoje está relacionada com a ocupação de novos órgãos governamentais em terras estrangeiras?

Para buscar responder tais indagações buscaremos aportes pontuais. Um exemplo desse movimento é que nas últimas décadas diferentes linhas de pesquisas, disciplinas de graduação, pós-graduação, a publicação de livros e artigos a respeito da África vêm surgindo no Brasil. Baseado em experiências de sala de aula, nossa proposta tem sido de aprofundar e melhorar a formação de professores nessa temática, no caso da Geografia são poucos os interesses. Mesmo com a ausência dos colegas da ciência da terra surge o apoio das agências de fomento em trazer uma África desconhecida para os brasileiros que urge em ser desmistificada. Pesquisas com viés africanista, desde a educação, política, sociologia, história, literatura, artes, ciência e conhecimentos cartográficos estão sendo publicadas e divulgadas em revistas especializadas, periódicos e livros de grande acesso à população brasileira. Exemplo desse fato é tradução e publicação das obras da Unesco em português em 2010. Uma coleção de obras compostas de oito exemplares onde se pode encontrar um rico conjunto de informações que contribuem para uma nova forma de olharmos para esse continente. Em pesquisa nos volumes é possível encontrar dados, tabelas, mapas e demais fontes importantes para futuras investigações escolares e acadêmicas a respeito do continente africano.

A Lei nº 10.639/03, como o conjunto das obras traduzidos, publicados e disponibilizados online pela Unesco, propõe que os estabelecimentos de educação básica, infantil, fundamental, de ensino médio, e de jovens e adultos precisam estar munidos

de livros e materiais didáticos que tratem desse tema em específico. Com a leitura e análise do material podemos observar que são diversos os autores que compõem cada volume, constando africanistas dos diversos continentes, em sua maioria africanos. Cada pesquisador trata de aspectos específicos, contribuindo para um novo olhar e pesquisas para o continente africano. O conjunto das informações a respeito de mapas, figuras e tabelas ajuda na construção de um novo olhar para o continente africano. Seguramente tal conjunto das obras publicadas muda o foco do debate, diferente daquele da colonização racista europeia presente nas traduções de língua portuguesa.

Como explanado por Ferracini (2012, p.18), “o campo de pesquisa da África no livro didático no ensino da Geografia é vasto, caro e ainda pouco explorado pelo viés escolar”. Da mesma forma existem outros recortes e interpretações teóricas que podem vir a ser desenvolvidos entre levantamentos de trabalhos a respeito do tema, explicações e réplicas para um maior desenvolvimento desse desafio.

Podemos afirmar que anteriormente à Lei nº 10.639/03, o tema da África até recebia uma atenção direcionada no ensino de Geografia brasileira, em particular com interesses eurocêntricos, sobre os quais muito se discutiu em debates acadêmicos e pesquisas, não só sobre a África especificamente, mas também sobre as africanidades e as relações étnico-raciais no território brasileiro.

Em particular nos currículos escolares, estes fazem parte de cada realidade específica, isso porque em muitos deles estão inseridos em algumas circunstâncias políticas que envolveram a África, aspectos históricos da política colonial e o processo de sua independência, descolonização e a afirmação de alguns países como Estados. A África ainda possui um vasto campo de pesquisa que passa pelo período anticolonial, o colonial, do *apartheid*, o pós-colonial, até nossos dias. Os temas que passam pela rica hidrografia, a diversidade populacional, a variedade paisagística da fauna e flora, as riquezas minerais, um vasto campo religioso, suas festas e tradições que se misturam e confundem com as línguas maternas e o seu sistema de ensino. Conteúdos de aprendizagem que passam pelos blocos econômicos, a sua divisão regional e integração territorial. Possibilitando uma gama de direcionamentos com os quais os currículos escolares podem se trabalhar e desenvolver, propondo recortes e diretrizes criativas e distintas para sala de aula.

África e Brasil na formação de professores

Passaram-se dez anos da publicação da Lei e, alguns temas foram sedimentados, outros rompidos, alguns esquecidos das discussões curriculares. No entanto, há muitas permanências educacionais que merecem ser discutidas. Partindo do último ponto que é significativo para nós nesse texto, professores de Geografia, alguns dos nossos pares podem levantar argumentos de que estamos tendo má índole ao abordar esse tema.

Para nós o que importa é abrir o caminho para discussão de uma aprendizagem significativa, de explicar e compreender o mundo, as atuais integrações entre o Brasil e o continente africano. Nosso desafio é aproximar a teoria da prática. Como de situar o Brasil e os países africanos envolvidos nesse contexto social, como de construir

instrumentos para tornar essa relação mais justa, que é o papel de debater as proximidades territoriais. Acreditamos que a Geografia, ao observar, analisar e compreender esse novo conjunto de relação contribui indo além de somente ter acesso a essas informações. Ela pensa as novas parcerias no contexto escolar e na formação do conjunto de pessoas envolvidas, tornando significativo tais conteúdos.

Por exemplo, internamente, na última década ocorreram mudanças internas e externas ao território brasileiro e ao continente africano que tiveram como objetivos ampliar as relações entre o Brasil e a África. A primeira delas se deu no campo da educação, quando em 10 de janeiro de 2003 o governo federal sancionou a Lei nº 10.639/03-MEC, que altera a LDB (Lei de Diretrizes e Bases), e estabelecendo as Diretrizes Curriculares para a implementação da obrigatoriedade do ensino da História da África e dos africanos no currículo escolar do ensino fundamental e médio. Posteriormente, em 21 de março do mesmo ano, criou-se a Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPPIR). A proposta do MEC/SEPPPIR vem para contribuir para demais ações no campo do ensino, seja pelos materiais escolares, dos paradidáticos ou das mídias tecnológicas que possibilitem mudar o olhar não só da África no Brasil, como de repensarmos o lugar da África no mundo.

Entendemos que esses conjuntos de ações educativas vieram para fortalecer os patrimônios culturais na relação secular existente entre a África e o Brasil. Proximidade até então densamente trabalhada por nós na Geografia dos currículos escolares, nos cursos de formação de professores e nas salas de aulas. Fato é que o Brasil vem se fazendo cada vez mais presente no continente africano de diversas maneiras e realidade que precisa ser tratada com cuidado.

Retornando no tempo, no caso da África, a história não nega a corrida colonial europeia, quando os europeus buscavam, além dos levantamentos técnicos, aprofundar as relações econômicas e políticas com suas colônias. Foi quando já em meados do século XV a Europa já havia entrado em cena com a roedura da África com a utilização do braço africano para escravidão. Posteriormente no século XIX a concentração industrial que, em conjunto com o investimento do capital bancário, estabeleceram-se e financiaram-se as Sociedades Geográficas para a aquisição das novas terras no continente africano. Tais fatos podem ser interpretados com a ajuda da obra *O imperialismo, fase superior do capitalismo*, de Lênin (1917), e de *África sob dominação colonial, 1880-1935* organizado pelo ganês Albert Adu Boahen (2010). Ambas tratam o fato geográfico da partilha da África e a exploração do mundo colonial imperial que passa pela construção da nação nos estados europeus tendo como suporte econômico o continente africano. E ao retomarmos essa discussão em sala de aula lembramos das Sociedades Geográficas, compostas pelos “homens do saber”, tinham como ideal contribuir por meio do colonialismo para anexação de novas terras. Ao recordarmos um pouco a história escolar da nossa disciplina, voltamos a nossa indagação: o que seria bem os novos laços de união do Brasil com os países do continente africano?

Por outra geopolítica escolar

As (re)aproximações atuais entre o Brasil e o continente africano podem ser tratadas na disciplina escolar da Geografia pelo viés da política com as ‘políticas

territoriais', da economia via 'transações econômicas', e pela cultura com as trocas humanas 'África'-Brasil'. Essas três interpretações geográficas podem nos conduzir à necessidade de reformular a pensar o processo de ensino e aprendizagem a respeito dessas novas relações Brasil-África.

A nosso ver, o governo brasileiro ao seguir sua proposta educacional do MEC/SEPPPIR partiu para demais ações governamentais geopolíticas que ampliaram seu leque de ação. Foram elas as estratégias geoeconômicas, que ocorreram nesses últimos dez anos, por exemplo, o "*Projeto de cooperação Sul-Sul*", que vem buscando formar uma integração regional entre o Brasil e países africanos. Em discurso presidencial o governo brasileiro afirmou que sua proposta era criar uma "nova geografia política e econômica mundial", com objetivo de reatar a aliança política e econômica, reforçando as antigas partes históricas e culturais com as duas margens continentais do Atlântico. Uma identidade histórica e geográfica que não pode ficar ausente das conversas em sala de aula e que fortalece o ensino e aprendizagem a respeito do Brasil e do continente africano.

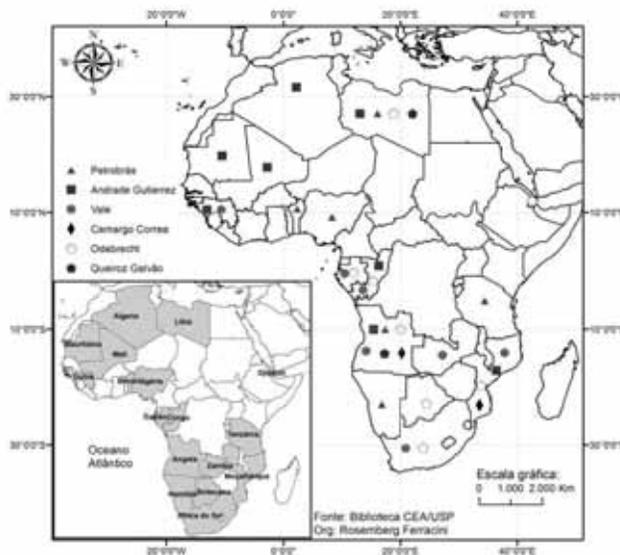
Ao recordarmos os fatos anteriores podemos falar de uma nova Geografia política e econômica no mundo. Lembramos do imperialismo conceituado por Lênin (1976), quando disse que essa prática estava ligada à expansão industrial capitalista de um grupo de países europeus. Essa leitura histórica pode nos ajudar a entender melhor a posição por parte do governo brasileiro, refutamos, seriam elas práticas que podem ser denominadas de uma colonização de verde-amarelo disfarçada? A nova corrida colonial, agora por parte do Brasil, coloca em jogo a busca de uma cadeira no Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas – ONU –. Para isso, percebe-se que o governo brasileiro está utilizando diferentes estratégias para alcançar sua meta, entre elas, a integração econômica e política com aqueles países localizados no Sul.

Fato é que nos últimos 10 anos as distâncias entre Brasil e África diminuíram em diferentes aspectos, como por exemplo, a abertura de novas representações diplomáticas, sendo o Brasil o país latino-americano com o maior número de embaixadas na África. Até o ano de 2002, o Brasil tinha 16 delas na África, nas cidades de Pretória, Luanda, Argel, Praia, Abidjan, Libreville, Acra, Bissau, Trípoli, Rabat, Maputo, Lagos, Nairóbi, Dacar, Túnis e Harare. Foram 33 viagens presidenciais ao continente, com a criação de 19 novas embaixadas. Hoje, no total, são 38 representações brasileiras na África, ficando atrás apenas da China, Estados Unidos, Rússia e França havendo acordos de cooperação técnica em 40 países do continente. A implantação de novas embaixadas no continente africano pode vir a ser analisada articuladamente buscando aprofundar as possibilidades de laços políticos, empresariais e educacionais. Será que a colonização dos dias de hoje está relacionada com a ocupação de novos órgãos governamentais em terras estrangeiras? Seriam as diplomacias brasileiras o exemplo do velho e bom colonialismo da metade do século XIX?

Em leitura do mapa abaixo, podemos dizer que o projeto Sul-Sul do governo brasileiro é parte de uma estratégia, uma política de inserção internacional direcionada para uma cooperação que passa pelo controle político, desenvolvimento econômico e difusão cultural. Os três trajetos sustentam o poder, legitimando o Brasil perante os países que aceitam a sua presença. Para essa articulação, diversas foram as ações implementadas na África e no Brasil seja de caráter econômico, técnico, cultural,

científico e tecnológico com os países africanos, bem como nas trocas comerciais, e demais acordos. Segundo o IPEA (2016, p. 105) em 2003 foi realizado o “Fórum Brasil-África: Política, Cooperação e Comércio”, com o objetivo criar um espaço para a discussão de temas relevantes para a aproximação das relações do Brasil com o continente africano, abarcando três campos: política e questões sociais; economia e comércio; e educação e cultura. Por exemplo, a criação da Cúpula América do Sul-África (ASA); a instalação de um escritório da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) em Gana, sendo 18 projetos na África Ocidental, 18 na África Oriental e 03 na África Central²⁵⁶; na área da saúde foram firmados 53 atos bilaterais de cooperação com 22 países; a implementação do projeto “Fortalecimento das Ações de combate ao HIV/AIDS” que foi firmado com Quênia, São Tomé e Príncipe, Botsuana e Zâmbia. Um elemento de grande importância foi construção do Escritório Regional para África da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) em Maputo, com a presença da fábrica de antirretrovirais em Moçambique e de demais Centros de Formação Profissional nos países de língua portuguesa; de uma fazenda-modelo para a produção de algodão no Mali. Dentre os exemplos da presença brasileira no continente africano podemos interpretar e problematiza o mapa 1 abaixo.

Mapa 01: O Brasil na África



²⁵⁶ De acordo com o IPEA (2016, p.55) os projetos cooperativos em agricultura desenvolvimento tecnológico da agropecuária, agrofloresta e meio ambiente são em Angola, Argélia, Cabo Verde, Camarões, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Senegal, Tanzânia e Tunísia.

Em leitura do mapa anterior afirmamos que o professor de Geografia ao tratar o tema da África na sala de aula, não pode cair na armadilha pedagógica de induzir os alunos a pensarem que o Brasil está somente cooperando com o continente africano. Professores e alunos devem conversar a respeito das estratégias que o governo brasileiro está utilizando para ir além do discurso educacional, culturalista e da dívida histórica com a escravidão. E sim problematizar a respeito da presença brasileira em terras africanas, que faz parte de um conjunto de sequências políticas que precisam ser abordadas com ressalvas.

Uma importante concretização no campo da educação formal foi a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), sendo esta com metade das vagas para alunos africanos, com sua sede em Redenção no Ceará, nessa destacamos o campus de Malês na Bahia locada na cidade de São Francisco do Conde com um grande número de pesquisadores africanos e africanistas das ciências humanas. Pela Unilab houve a abertura do leitorado de língua e literatura brasileira no Camarões (que facilitou para que o mesmo se realizasse no Mali e Zâmbia). Seguramente as instalações brasileiras foram de interesse de ambas as partes envolvidas. Entretanto, na escola os alunos não podem receber estas informações passivamente, esse conhecimento precisa ser debatido e questionado.

Lemos anteriormente um conjunto de acordos que não podem ser tratados isoladamente, mas sim pela ampliação da escala do comércio entre o Brasil e os países africanos demonstrando um aprofundamento político e econômico. Temos o desenvolvimento nacional brasileiro buscando um novo lugar no sistema internacional. Uma estratégia que envolveu fatores de ordem econômica via investimento brasileiro perante o mundo. O conhecimento geográfico continua sendo um importante instrumento para o avanço do capitalismo internacional. Não por acaso o governo brasileiro mensura, quantifica o território africano, pois com estas informações terá sua missão acumulativa de capital.

Entre outras iniciativas políticas houve a participação do Brasil em diversas atividades que envolvesse o continente africano como a presença do ministro da Cultura em 2004 na I Conferência de Intelectuais da África e da Diáspora (CIAD), que teve como foco discutir os problemas contemporâneos e a relação África-Brasil. Como resultado ficou o compromisso do governo brasileiro de criar o "Centro Internacional da África e da Diáspora", e promover as trocas culturais afro-latino, através de iniciativas como o "Observatório Afro-Latino" e o I e II "Encontro Iberoamericano de Ministros da Cultura para a Agenda Afrodescendente nas Américas". Essas discussões acadêmicas deram origem à "Declaração de Cartagena" - agenda afrodescendente nas Américas. Em julho de 2009 na Líbia, a representação brasileira foi a primeira a discursar como orador convidado em uma cúpula africana, na abertura da XIII Cúpula de Chefes de Estado e de Governo da União Africana (UA). Nesse encontro foram assinados três acordos complementares à Cooperação Técnica entre o Brasil e a União Africana, para a realização de acordos nas áreas de desenvolvimento sustentável da cadeia do algodão, de desenvolvimento social, agricultura e pesca. Percebe-se que a presença presidencial brasileira vem costurando o fortalecimento dos laços econômicos como também reforçando o legado da cultura africana construída no Brasil.

Esse conjunto de acontecimentos reúne interesses econômicos com estratégias geopolíticas no campo da educação, gerando acordos econômicos e firmando a colaboração do Brasil com países africanos na área científica. Em 2004, em coordenação com o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério da Ciência e Tecnologia fez o lançamento do "Programa de Cooperação Temática em Matéria de Ciência e Tecnologia" (PROÁFRICA) para financiamento de pesquisas conjuntas com pesquisadores africanos, a parceria com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), para o financiamento do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação, fornecendo bolsas de estudo de pós-graduação (mestrado e doutorado) para estudantes africanos.

Sabidamente o governo brasileiro além de expandir suas representações políticas, chega até alguns países do continente africano no campo do saber. Um saber, que parte do campo acadêmico e que pode vir a refletir nas escolas africanas com seus professores e alunos. Voltando a nossa indagação, o que seria melhor do que a CAPES, CNPq, UNILAB e a Fiocruz para arregimentar novos parceiros? Em uma antiga relação de ensino-aprendizagem com África, seria de grande valia, como já salientaram Freire e Guimarães, (2003, p, 24) é preciso "pensar e refletir em sala de aula o tema do racismo, e das diferentes formas de opressão, violência e exclusão a que são submetidos os africanos e os afro-descendentes no Brasil". Como o processo de colonização dos povos africanos nos dias de hoje. Na mesma linha de raciocínio temos que exercitar em saber quais se as metas de pesquisa das universidades brasileiras estão relacionadas em aprender com a população e seu território e o local. O tema do reconhecimento e a proteção das comunidades locais vêm sendo discutidos a décadas. Essa proposta tomou força e consistência em 1998 com a aprovação pela Organização da Unidade Africana em Ougadougou, na Burkina Faso. Essa proposta é para implementar a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) e o Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (Trips) da Organização Mundial do Comércio (OMC), especialmente em relação à proteção de variedades de plantas. A pesquisadora queniana Kameri-Mbote escreve que a lei-modelo africana objetiva a proteção dos conhecimentos tradicionais, aos recursos genéticos da fauna e flora. Segundo a autora (2003, p. 09) "a participação, de forma igualitária, na divisão dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos de plantas e animais; a participação na tomada de decisões, inclusive no nível nacional" como nos demais assuntos relacionados à conservação e ao sustentável. Entretanto, não podemos ser ingênuos, as ações governamentais brasileiras possuem metas a serem cumpridas, seja no campo da agricultura, importação, exportação de alimentos e a atração de população que buscam trabalhar nos países envolvidos. Uma ação política que coincide com demais interesses. Percebe-se que os pactos geopolíticos passam pela esfera cultural e econômica de negociação para implementação de novos contratos e parcerias.

Repensando o discurso geográfico

Ao nos remetermos as novas relações do Brasil com a África, temos que abordar tais questões anteriores com seriedade na busca de encontrarmos alternativas para

que o ensino do continente africano não fique estanque no tempo e no espaço. Esperamos que os conteúdos a serem trabalhados frutos dessa aproximação Brasil-África tenham significados, coerências e consistências na aprendizagem dos alunos por parte dos professores.

Acreditamos que a contribuição da Geografia escolar é abordar os fatos do mundo atual além das aparências, buscando as essências em ler o mundo, as paisagens e toda complexidade que marca esse conjunto de integração. As relações entre o Brasil e o continente africano estão cada vez mais estreitas por diversos interesses no contexto atual. No livro *Por uma outra globalização*, Milton Santos (2001) traz esse fato em três dimensões metafóricas “o mundo como fábula, como perversidade e como possibilidade”. Para nós aqui interessa pensar nessa última como desafio, buscando ir além da racionalidade, tentando alcançar respostas de reação às duas anteriores.

Deixando de lado a *fábula* e *perversidade*, outro exemplo da adjacência brasileira aconteceu em 25 de maio de 2013, quando o Brasil esteve em Addis Abeba, na Etiópia, onde participou das comemorações do aniversário de 50 anos da União Africana que reúne 54 países. Temos aqui um recorte que merece destaque em sala de aula, que é a União Africana. Organização que vem sendo fortalecida desde o século XIX, com o tema dos 50 anos do Pan-africanismo e o Renascimento africano. Movimento pan-africanista, que foi decisivo na organização política do continente africano²⁵⁷. Sendo esse uma orientação política e sociocultural que visava eliminar a exploração e colonização europeia, levando a união do continente africano, em que os estados conseguissem suas independências.

A delegação brasileira foi a única convidada a levar um Chefe de Estado nas celebrações dentre os países da América Latina. A presidente teve reuniões de caráter político, econômico e cultural com o primeiro-ministro da Etiópia, Hailemariam Desalegn, que tem interesse nos programas de desenvolvimento agrícola, de transferência de renda e de educação implementados no Brasil. Essa parceria veio envolver novas e diferentes integrações.

Em pronunciamento, o Brasil declarou que está em processo o perdão com a dívida de 12 países africanos: Costa do Marfim, Gabão, Guiné, Guiné Bissau, Mauritânia, República Democrática do Congo, Congo, São Tomé e Príncipe, Senegal, Sudão, Tanzânia e Zâmbia. O indulto brasileiro pode ser abordado em sala de aula como uma futura projeção das empresas brasileiras nas novas relações comerciais, realçando as antigas heranças políticas com países de décadas passadas. Essa negociação visa a nosso ver uma geopolítica que se comunica com os empresários africanos e brasileiros. Esse acordo faz parte da velha roupagem chamada, agora de a velha-nova Divisão Internacional do Trabalho (DIT). Para que a DIT se concretize em forma de mercadoria, essa depende da produção e do trabalho. O Brasil insere os chamados países periféricos africanos no processo produtivo do capital, em que esses oferecem matérias primas, energia e mão-de-obra barata em troca da uma parcela do lucro. Tais elementos veem fazendo parte da política internacional brasileira que ganham destaque no eixo Sul-Sul de cooperação, mas que como já salientamos, possui como finalidade uma cadeira no Conselho de Segurança da ONU.

²⁵⁷ Segundo o ganês Asante e o zimbabuano Chanaiwa (2011, p. 899). O pan-africanismo defendia a “África para os africanos” com direito a terra, recursos, identidade e a união dos africanos”.

Entre os dias 30 de junho e 1º de julho de 2013, ocorreu na sede da União Africana encontro de alto nível, *“Novos enfoques unificados para acabar a fome na África”*, organizado pela UA e FAO, onde o Brasil defendeu que a presença brasileira no continente africano seja diferente daquela adotada pelos chineses, europeus e americanos colonialistas. Podemos nos perguntar, até que ponto o capital brasileiro será diferente dos demais, por exemplo do europeu? E por que seria? A lógica de reprodução do capital está na sua reprodução versus exploração. Santos (2001, p, 151) nos alerta para “o desafio do sul” em estabelecer novas parcerias, mas que essas também não criem dependências na cooperação.

A reunião teve como objetivo debater a segurança alimentar, a erradicação da fome e a desnutrição na África. Para os chefes africanos foi necessário saber as estratégias utilizadas pelo governo do Brasil no combate à fome e acesso à educação. Diretrizes que podem nortear projetos similares em andamento nos países africanos. Com esse fim foram discutidos um conjunto de medidas, princípios e políticas com foco em estratégias que subsidiassem os planos nacionais e regionais de investimento do programa ‘Introduzindo o Programa Compreensivo para o Desenvolvimento da Agricultura em África’ – CAADP. Sua meta é propor estratégias específicas sobre o tema de segurança alimentar e do desenvolvimento social, visando apoiar os países africanos a implementar novas experiências bem sucedidas no Brasil.

Podemos dizer que as ações do governo brasileiro buscam alcançar os três caminhos de ação para com os países desse continente, economia, política e cultura. A Geografia do imperialismo não acabou, não foi somente parte das Sociedades Geográficas ao iniciar a descolonização, a desmontagem dos antigos impérios nos anos sessenta. O colonialismo de hoje não está baseado na força, em doutrinas nobres como civilização e desenvolvimento, mas na ajuda humanitária. O governo brasileiro propõe ir além do que as nações europeias buscavam impor aos “novos” territórios conquistados. Além da língua, os chamados “bons” costumes e valores, o Brasil oferece agora apoio na integração no campo do saber, saúde, cultura e um melhor posicionamento no mundo do globalitarismo. As ações brasileiras podem ser analisadas no campo do racismo disfarçado. O autoritarismo que possui a roupagem da educação com a distribuição de bolsas de estudos, cuidados com a saúde, a implantação de fazendas modelos e a negociação das dívidas em troca de subsídios econômicos para as empresas brasileiras.

Falamos de um novo tipo de império colonial, onde a supremacia econômica se enlaça com os traços culturais para favorecer e legitimar a presença do mais forte. Sabemos que essas discussões podem ser construídas de diferentes maneiras em sala de aula, seja com figuras, mapas, texto e demais representações. Um exemplo simples é retomada do passado para explicar o presente. A presença territorial do Brasil no continente africano que vem a cada dia tomando maiores força e intensidade. Pressupõe-se ao professor um conhecimento mínimo da sua ciência para essa discussão em sala de aula, se não cairemos na ingenuidade humana.

Como já registrado anteriormente, não somos contrários as novas dimensões geográficas estabelecidos, mas acreditamos ser importante pensarmos de como elas vem sendo construídas por parte do governo e do empresariado. Em aproximar a teoria da lei com a prática estabelecida pelo governo brasileiro. Como também nos questionamos, até que ponto o poder público africano possui interesses e contradições diante das missões empresariais brasileiras como “Petrobras,

Eletronbras, e as grandes construtoras, como Norberto Odebrecht, Andrade Gutierrez e Mendes Junior”?

O currículo como proposta política cultural

Nesse tópico temos como meta trazer o professor e o aluno para a reflexão de um currículo cultural escolar baseado no cotidiano. Partidário do ensino do continente africano nas escolas e universidade e principalmente na Geografia, onde pouco se faz a esse respeito, nosso exercício nesse texto é o da “reflexão crítica” como diz Chervel (1990, p. 177).

Na ousadia de inserir as discussões anteriores no material didático e na sala de aula, algumas delas podem vir a passar pelo exercício debate da cultura escolar, por releituras, diálogos e discussões de como tratar o tema. Se a meta for superar o que já foi feito, será necessário estarmos atentos para o desenvolvimento dessas propostas de trabalho no ensino. Da mesma forma não podemos deixar que esses conteúdos se transformem em meros instrumentos simbólicos escolares. É preciso que criemos sentido significativo para essa aliança estabelecida, incorporando as próprias ações da sociedade como questionar, replicar e contextualizar demais acontecimentos levantados pela escola e a sociedade como um todo.

Em pesquisa anterior Ferracini (2012, pp.203-209), demonstra que o ensino de África em alguns dos debates geográficos “estiveram ausentes na política educacional brasileira, negligenciando o continente africano nas páginas dos livros escolares e na grade curricular”. Entretanto, existem pontos que precisam ser ressaltados nessa abordagem escolar, como, por exemplo, o posicionamento econômico do Brasil enquanto hegemonia econômica, política e cultural perante a África.

Acreditamos ser importante pensarmos com cuidado essa nova escala territorial. Será que as empresas e o governo brasileiro cometeram as mesmas armadilhas que as europeias? Lembramos do médico Fanon psiquiatra combatente do exército francês (1961, p. 164) quando escreveu:

“Se a construção de uma ponte não vai enriquecer a consciência daqueles que nela trabalham, então não se construa a ponte, continuem os cidadãos a atravessar o rio a nado ou numa balsa. A ponte não deve cair do céu num pára-quadras, não deve ser imposta por um deus *ex machina* ao panorama social, mas deve, pelo contrário, sair dos músculos e do cérebro dos cidadãos.”

Concordando com antilhano, caso contrário, será necessário retomarmos a discussão do imperialismo, com a velha roupa colorida, disfarçado. Nós, professores, precisamos falar em sala de aula, cobrar nos cursos de formação de professores e nas grades curriculares de licenciaturas em Geografia o debate a respeito desse posicionamento do Brasil perante os países africanos. Nota-se que o “*Projeto Político Pedagógico*” implantado pelo governo brasileiro, ultrapassou os limites territoriais políticos, econômicos e culturais, sendo um marco para as futuras gerações no campo do ensino e aprendizagem no Brasil como na África. Em nossa análise ele busca reparar os erros cometidos pelos cinco séculos de atrocidades com os africanos como registrado pelo MEC/SEPPPIR 2003. Entretanto, não se pode deixar cair na ingenuidade da irmandade. Sabemos que no campo escolar o Projeto Político Pedagógico

brasileiro deve estar baseado como diz Veiga (1998, p. 02) em “ir além de um simples agrupamento de planos de ensino e de atividades diversas”. No mesmo parágrafo a autora afirma que “Ele é construído e vivenciado em todos os momentos, por todos os envolvidos com o processo educativo da escola”. Acreditamos que é preciso unir conteúdos e saberes africanos e brasileiros para mudarmos e construirmos outro foco que não seja o etnocêntrico.

A Geografia e a Educação de uma forma ou de outra, com o tempo buscarão o entendimento dessa realidade pelos diferentes métodos. No campo acadêmico ou escolar os pressupostos metodológicos também serão distintos. No caso da disciplina escolar pode ser que essa conversa seja incorporada nos currículos escolares de maneira descritiva, analítica, fragmentada, estática ou crítica demonstrando ou não os diferentes horizontes das novas escalas de ações entre o Brasil e África. Esperamos que essa discussão, de certa forma, possa levar uma abertura maior de novas perspectivas, de leituras críticas, de uma facilidade de assimilação do conhecimento evidenciando o papel político, econômico e cultural do Brasil perante os países africanos e na América Latina.

Concomitante, temos um continente que vem passando por transformações e superações do processo secular de roedura e das ditaduras internacionais e nacionais. A Geografia e a Educação conhecem os elementos dessa realidade. Se um dos objetivos da Educação é educar para libertar, a postura filosófica e pedagógica dos professores não pode ser de poupar esforços para debater a presença do Brasil em território africano. Com a obrigatoriedade do ensino de África no currículo escolar temos que reeducar nossos olhos para o papel da Geografia enquanto ciência do território usado, de uma paisagem modificada, do lugar do Brasil e da África no mundo e de uma nova regionalização mundial e escolar que vem sendo construída.

À Guisa De Conclusão

Esse debate está só começando. Pautado no ensino crítico acreditamos que seja possível desenvolver o esse tema em sala de aula. O entendimento dessa realidade não deve ficar limitado somente às ações descritivas e fragmentadas nas ações do governo brasileiro. As diretrizes educacionais devem passar pelas relações espaço-tempo a qual as ações governamentais podem levar. Para conseguirmos essa discussão no campo da aprendizagem é preciso entendê-las em sua totalidade, no processo contraditório e na relação dialética como foram postas. Nesse sentido, o currículo escolar comprometido com a realidade deve estar baseado no método dialético. Por parte do professor é preciso uma postura teórica e metodológica para não cair na armadilha do conteudismo das propostas didáticas e diretrizes curriculares. Pelo aluno é preciso curiosidade no conhecimento histórico dos países africanos, leitura e discussão. Por parte da escola, uma proposta política de como abordar esse tema em conjunto com outras disciplinas, como literatura, filosofia, artes, educação e sociologia. Concomitante cabe ao conjunto envolvido na escola e na sala de aula estabelecer conversas com outras áreas. Destarte, insistimos que o professor analise e reflita a respeito do processo de ensino e aprendizagem desse conteúdo.

A Lei é uma obrigatoriedade para as escolas, entretanto Giroux (1997, p.24) nos ensina que a escola é não somente o local de transmissão de conhecimento, mas de “construção política e cultural”. Assim ela pode incentivar no desenvolver o senso crítico, a criatividade como a debater os problemas do mundo, mas precisamos contextualizar com os alunos o porquê de um conjunto de propostas e ações veem sendo implementadas pelo governo brasileiro no continente africano. Sabendo disso, retomamos as indagações do início desse texto, até que ponto esse movimento institucional é benéfica politicamente para os países, leia-se estados africanos envolvidos? Estaria a economia africana entrando na dependência do Brasil? Duas suposições que merecem atenção no desenvolvimento das atividades em sala de aula pelo professor com os seus alunos.

Para o desenvolvimento desse exercício diário em sala de aula são várias as publicações a respeito do continente africano, envolvendo diferentes debates teóricos e metodológicos. No conjunto destas escolhas não podemos ser acríticos, é preciso recordar a história da nossa ciência, para entendermos o presente a qual está inserida. Ou seja, ao recorrermos alguns temas do passado o debate se ampliará, podendo facilitar a compreensão da realidade atual. Enfim, espera-se que a cultura escolar brasileira ao tratar da África e das relações com o Brasil seja diferente daquela do olhar colonizador. Uma ação política e educativa que vem ganhando força pela cobrança dos diferentes movimentos sociais, das organizações civis e que pode ser refletida nas ações educativas da cultura escolar. O desafio é então, que se construam e solidifique os novos caminhos metodológicos, nos permitindo entender os sujeitos envolvidos, a transformar os dados em informações que nos ajudem a explicar essa aproximação para a escola básica, para os cursos de Geografia da graduação e na formação de professores. Que se aproxime a teoria da prática estabelecida e não caíamos na antiga armadilha colonial racista dos séculos passados.

BIBLIOGRAFIA

- Asante, S. K. B. E Chanaiwa, David:** O Pan-africanismo e a Integração Regional. In, *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Org. Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.
- Boahen, Albert A Du.:** *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Org Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. 1040 p.
- Chervel, André:** História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*. Porto Alegre (RS), v. 2, 1990. p. 177-229. Cooperação Brasileira Para O Desenvolvimento Internacional: 2011 - 2013 / *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*; Agência Brasileira de Cooperação. – Brasília: IPEA: ABC, 2016. 184 p
- Fanon, Frantz:** *Os Condenados da Terra*. Ed. Civilização Brasileira, 1961, p. 275.
- Ferracini, Rosemberg:** *A África e suas representações no(s) livro(s) escolares de Geografia no Brasil: de 1890 a 2003*. Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 2012. 229 p.
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-30102012-111718/pt-br.php>, acessado em 12/12/2016.
- Freire, P.; Guimarães S.:** *A África ensinando a gente*. SP: Paz e Terra, 2003. 228 p.
- Giroux, Henry:** *Teoria Crítica e Resistência em Educação*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- Lênin, V. I.:** *El Imperialismo, Fase Superior del Capitalismo*. In: _____. *Obras Escogidas*. Moscou Editorial Progreso, 1976, t. 1, 130 p.
- Kameri-Mbote, Patricia:** *Community, farmers' and breeders' rights in Africa: towards a legal framework for sui generis legislation*. Genebra: International Environmental Law Research Centre, 2003.
- Ministério da Educação; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2004.
- Santos, Milton:** *Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- Veiga, Ilma Passos da.:** "Projeto político-pedagógico da escola: uma construção coletiva". In: VEIGA, Ilma Passos da (org.) *Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível*. Campinas: Papyrus, 1998. p.11-35.

RELECTURAS HISTÓRICAS SOBRE ESCLAVITUD EN LA NOVELA CONTEMPORÁNEA²⁵⁸

Daiana Nascimento dos Santos
Universidad de Playa Ancha

Situamos el presente trabajo dentro del marco de los Estudios Culturales y de la Nueva Novela Histórica, en un lugar epistemológico que posibilite el análisis y la interpretación de un corpus literario a partir de un problema principal: las distintas connotaciones que asume la esclavitud y su relación con las imágenes de África en el imaginario contemporáneo, en las obras del corpus seleccionadas para el libro *El océano de fronteras invisibles: relecturas sobre (¿el fin? de) la esclavitud en la novela contemporánea*. A partir de ello se plantean dos objetivos prioritarios. Por una parte, (1) establecer un diálogo con las dimensiones colectivas que son efectos históricos de la trata transatlántica, tales como cuestiones de identidad, la exclusión racial, la pertenencia social, las construcciones simbólicas, la representación de género y raza y el racismo en la contemporaneidad. Consideramos que este conjunto de aspectos da lugar a una serie de inquietudes sobre las aporías de la verdad histórica, la relectura de la esclavización/esclavitud, la reconfiguración de las identidades de la diáspora, la reconstrucción histórica a través de lo que entrega la memoria; asimismo, creemos que los textos del corpus interrogado dan señales sobre los peligros de las formas de esclavización moderna e invitan a pensar simbólicamente en ello. Por otra parte, (2) distinguir aspectos de la representación subjetiva en las novelas analizadas, lo que ofrece una redefinición de elementos del imaginario colectivo que se han formado a lo largo del proceso de triangulación África-América-Europa.

El corpus seleccionado para este trabajo comprende las siguientes obras narrativas: *El reino de este mundo* del cubano Alejo Carpentier²⁵⁹; *Changó, el gran putas* del colombiano Manuel Zapata Olivella²⁶⁰; *A gloriosa familia* (1997), del angoleño Pepetela; y *Um defeito de cor* de la brasileña Ana María Gonçalves²⁶¹.

La hipótesis central sostiene que estas novelas ofrecen una lectura distinta del pasado, puesto que contribuyen a construir una historia contemporánea sobre la base de las experiencias del mismo y, a la vez, enfatizan la vinculación tricontinental del esclavismo –histórico y moderno–, mostrando sus dolorosos efectos presentes aún hoy. Son novelas que han reflejado temáticas históricas ofreciendo un desplazamiento significativo de elementos literarios, de perspectivas, de miradas, de relatos

²⁵⁸ Este trabajo es parte del libro "El océano de fronteras invisibles: relecturas sobre (¿el fin? de) la esclavitud en la novela contemporánea".

²⁵⁹ Alejo Carpentier: *El reino de este mundo*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 2006

²⁶⁰ Manuel Zapata Olivella: *Changó, el gran putas*. Bogotá: Editorial Bogotá, 2010

²⁶¹ Ana Maria Gonçalves: *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

y de ficcionalizaciones. Atendiendo a otros rasgos específicos del corpus, se incluyen asimismo referencias a los estudios sobre memoria y oralidad que permiten comprender la forma en que estas novelas reconfiguran la problemática en cuestión. El hilo conector de este conjunto de obras es el África histórica, física o utópica; un lugar donde las ficciones se encuentran y proyectan las diversas connotaciones al abordar la esclavitud y sus implicancias sociales: la diáspora, la representación, la resistencia, la lucha social, la memoria colectiva y la validez del discurso oral dentro del imaginario de las cuatro novelas. De modo que, pretendemos realizar una lectura de las connotaciones de la esclavitud y de sus efectos históricos desde una perspectiva postcolonial, lo que hasta ahora no ha sido hecho dentro del marco literario. Al mismo tiempo, buscamos aportar a la teorización dentro de una crítica literaria amplia, interrelacionada y transversal, con el fin de ampliar el marco de la lectura que se ha usado hasta hoy para leer la nueva novela histórica que se hace cargo de la ficcionalización del imaginario africanodescendiente. Así, se busca incorporar la tendencia contemporánea de "(...) volver a imaginar (...) y localizar los eventos (...) bajo los lentes teóricos de la alegorización postcolonial" (Tillis, 2006, p.105).

Estas novelas ofrecen una lectura distinta de las connotaciones de la esclavitud en relación con África, pues trascienden los conocimientos del pasado y establecen nexos con el presente y el futuro, dando lugar a la simultaneidad de los tiempos en el texto literario. Son novelas que han reflejado temáticas históricas desde una mirada rupturista, ofreciendo un desplazamiento significativo de elementos literarios, puntos de vista, relatos y ficcionalizaciones, con el propósito de reconstruir el pasado histórico desde la perspectiva africanodescendiente. Son cuatro posiciones distintas que, desde sus diferencias, ofrecen representaciones, relecturas y resignificaciones convergentes en sus perspectivas literarias. Son posturas que dan lugar al rescate de datos concretos de un contexto sociocultural, con el fin de reafirmarlos, razonarlos o cuestionarlos. Esos discursos se ofrecen como instrumentos de resistencia dentro del contexto postcolonial, pues entregan distintas lecturas de las "historias oficiales" para un público lector diversificado. De ahí la importancia de reconfigurar los discursos que la (H) historia reconstruye a partir de las redes de la memoria, aquella que van tejiendo las *historias* de las resignificaciones y de las representaciones moldeadas a través de los lentes de la "epopeya oscura". En efecto, gracias a los recursos literarios que las caracterizan, estas novelas presentan nuevas subjetividades que, a su vez, ofrecen relecturas históricas sobre la esclavitud y su relación con la imagen de África.

Según la recepción crítica, este corpus descentra la visión histórica sobre el mundo africanodescendiente, pues sus relatos están contruidos a partir de perspectivas marginales de los hechos, a través de un ir y venir narrativo que se legitima en el discurso oral. Además, el abordaje literario sobre la esclavitud ofrece múltiples perspectivas que permiten leer a esta práctica desde un enfoque postcolonial y relacionar la esclavitud con sus efectos históricos presentes hasta hoy, como los estereotipos, los racismos, la marginación social, la esclavización moderna, etc. De esta forma, se evidencia en estas novelas un contra discurso que cuestiona y transgrede la verosimilitud de las interpretaciones tradicionales, pues obliga a una reflexión en torno a los saberes que entrega la historia y la legitimación tanto de los mitos como de los estereotipos. Por lo mismo, nuestro trabajo considera de suma importancia poner en discusión un problema histórico que se hace notar en la configuración de

los imaginarios actuales, pues muestra “un pasado que sigue estando presente” (Pizarro, 2014, p.21).

Considerando este horizonte temático, la propuesta hace hincapié en el marco de los Estudios Culturales, cuyos postulados permiten configurar una metodología de análisis transdisciplinario, y en las proposiciones de la Nueva Novela Histórica (NNH). Este subgénero narrativo, particularmente, propone una nueva interpretación de la historia a través de una lectura crítica del pasado desde la mirada analítica del presente. El pretérito funciona como trasfondo para cuestionar el contexto actual, lo que permite a la NNH abrirse a nuevos debates, perspectivas, entrecruces y miradas que posibilitan establecer el puente con otros contextos. Por lo estudiado, se ha considerado necesario esbozar una nueva categoría de análisis para el subgénero de la NNH, que se haga cargo de las particularidades del corpus literario específico de este libro e incluya también referencias a los estudios sobre memoria y tradición oral. Por lo tanto, sumamos a las características que ya ha definido la crítica especializada en el tema la categoría de reoriginalización²⁶². Que, como se verá más adelante, permite dar cuenta de varios aspectos propios del grupo colectivo de obras que tematiza los hechos históricos de la trata esclavista.

Para este estudio, hemos trabajado con cuatro novelas.

En primera instancia, nos centramos en el análisis de la novela *A gloriosa familia*, de Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (1941), más conocido por su seudónimo de Pepetela. El autor angoleño es sociólogo, fue militante del Movimiento para la liberación colonial de Angola (MPLA) y ha recibido, entre otros, el Prémio Camões. En el conjunto de su obra reflexiona sobre la historia y la contemporaneidad de su país. Ha sido traducido a diferentes idiomas, teniendo una recepción crítica y una lectura muy diversa. Por ejemplo, ha llamado la atención de las academias de lengua portuguesa, así como de otros idiomas, puesto que en la obra *A gloriosa família* el lector es confrontado con una narración crítica e irónica del periodo en que Angola estuvo bajo el dominio holandés. La construcción discursiva que emerge de esta narración propicia muchas discusiones, pues el narrador personifica a un siervo mudo y analfabeto, antítesis del narrador culto y tradicional. Este descentramiento se configura como una de las principales herramientas discursivas de la novela, ya que esto da lugar al narrador oral (Chaves & Macedo, 2009). En la crítica literaria revisada para este trabajo, se nota mayormente el análisis sobre la formación nacional angoleña, el postcolonialismo y sus contradicciones en el contexto angoleño actual.

Luego, analizamos *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier (1904-1980), considerado uno de los escritores más importantes de la literatura latinoamericana del siglo XX. Su obra incorpora varias expresiones y aspectos de la imaginación para representar la realidad, en donde confluye el uso de lo real maravilloso, de la musicología, del mestizaje cultural, del barroco, etc. Ha sido galardonado con el Premio Miguel de Cervantes y con otros reconocimientos. La obra *El reino de este mundo* ha merecido ser traducida y estudiada en múltiples idiomas, lo cual permite situar su

²⁶² Partimos del concepto de “reoriginalización cultural” de Quijano, para proponer una reelaboración del concepto y ajustarlo como una nueva categoría de la NNH teorizada por Menton y Ainsa.

relevancia en el canon literario latinoamericano. Varios estudios la emplazan como expresión reivindicatoria del volver a imaginar Haití, a fin de pensar los eventos históricos desde la perspectiva de los pueblos de la diáspora, mediante el papel del narrador oral. La crítica ha puesto el énfasis mayormente en el Realismo Mágico, la Nueva Novela Histórica, el pensamiento utópico y la función de la Revolución Haitiana dentro de la historia, entre otros temas.

En seguida, examinamos la obra *Changó, el gran putas*, de Manuel Zapata Olivella (1920-2004). El autor es considerado como uno de los grandes nombres de la literatura de Colombia, aunque lo han catalogado exclusivamente de expresión afrocolombiana. El conjunto de su obra configura dos vertientes: una de carácter realista que habla sobre la opresión y la denuncia social del pueblo colombiano (entiéndase aquí como latinoamericano), y la otra más mitológica, donde la etnomusicología y la cultura popular se funden en la historia *negra* de Colombia. Al mismo tiempo, su novela pone en discusión un contexto histórico más amplio que engloba la historia negra del Caribe, de los Estados Unidos y de América Latina. La obra de Zapata Olivella todavía no ha recibido la debida atención que merece; tampoco le han sido otorgados muchos premios ni ha sido reeditada, aunque en las últimas décadas ha sido objeto de importantes estudios, especialmente en Estados Unidos. La recepción crítica sobre esta novela ha entablado una discusión significativa, puesto que la obra reconstruye la diáspora africana, la opresión de la trata esclavista, su independencia de la dominación y la actuación política de este grupo social, desde la perspectiva del contra discurso narrativo (Tillis, 2006). La obra trasciende la constante protesta social y reivindicatoria, así como la búsqueda de la conciencia colectiva y el lugar de enunciación de la colectividad africanodescendiente (Kooreman, 1987). Estos elementos son problematizados por la crítica literaria, con un enfoque afro céntrico como centro principal de la discusión, y consideramos asimismo que esta sea una de las razones de la ausencia del conjunto de la obra de Zapata Olivella en las editoriales y en las librerías.

Finalmente, estudiamos *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (1970). Ella es la única escritora de este corpus literario, pero se ha situado en un lugar muy importante de la literatura brasileña contemporánea gracias al impacto de esta, su segunda obra. En un tono memorial, *Um defeito de cor* recoge casi cien años de historia de la trata, de la opresión esclavista y de importantes sucesos históricos de Brasil y de África. Este contexto es narrado bajo la óptica femenina, otorgando un lugar importante a las discusiones sobre la experiencia de la mujer en condición de esclavizada dentro de los estudios sobre género y esclavitud. Esta obra ha tenido una notable recepción de la crítica literaria y ha recibido el Premio Casa de las Américas. La crítica sobre dicha novela ha fomentado significativos debates acerca de la invención de la memoria, la representación de las mujeres negras y la ficcionalización de la historia, desde la perspectiva de una esclava africana emancipada (Oliveira, 2007). La obra rescata la narrativa desde las voces silenciadas por el poder y otorga otras versiones sobre los hechos históricos ocurridos en Brasil y en África durante casi cien años, desde la trata negrera (Pimentel, 2011). Además de estos aspectos, ha provocado algunas críticas negativas por su extensión, debido a las innumerables descripciones de los rituales religiosos, el exceso de información histórica y la visión descentrada de la trata, de la diáspora y de la esclavitud/esclavización negra (Andrade, 2009).

Por último, en nuestras consideraciones finales, observamos las connotaciones de la esclavitud/esclavización en la actualidad y más allá del texto literario. Los tipos de sujetos que aparecen en el imaginario de las cuatro novelas, sus configuraciones, su representación, su resistencia y sus transgresiones dentro de un horizonte temático que urge por una reoriginalización *negro africana* más allá de los discursos.

El recorrido propuesto se ha organizado a partir de algunas interrogantes analíticas que se pretenden hilvanar en este estudio, lo que se ofrece como base para una mejor comprensión del pasado desde la mirada crítica del presente. Algunas de estas inquietudes son las siguientes: ¿Cómo se configuran las multívocas connotaciones sobre la esclavitud en estos textos?, ¿cuáles son las implicancias de ser libre y/o manumiso en este contexto?, ¿cuáles son las tensiones que se establecen con los criterios del colonialismo de poder en torno a la representación?, ¿cómo se puede rastrear en los textos la representación alternativa del grupo colectivo *negroafricano*?, ¿cómo se traslada la oralidad a las novelas en la recuperación de la memoria oral *negro africana*?, ¿cuáles son los elementos que estos recursos entregan para un proyecto de reescritura de la historia?, ¿cuáles son las lecturas postcoloniales que estas novelas ofrecen y cuáles son las tensiones que instalan?, ¿cómo se puede redefinir el espacio y el tiempo perdido en base a la reorientación de los dramas colectivos?

En resumen, con estos apartados pretendemos reflexionar sobre estas inquietudes mediante las múltiples lecturas que se pueden hacer del corpus literario y, a la vez, se busca abrir un abanico de interrogantes desde varias perspectivas actuales en los discursos sobre las identidades de esta colectividad. Asimismo, buscamos no perder de vista que todavía hay mucho por hacer en torno a las connotaciones que asume la esclavitud (¿esclavización?) dentro de las configuraciones actuales de los intensos flujos migratorios y de los nuevos cruces oceánicos.

En este sentido, aprovechamos el impulso de este corpus literario, que pone en debate un momento histórico, con el fin de meditarlo simbólicamente y entenderlo desde la perspectiva de los sujetos que han sido históricamente marginados por los discursos de poder, ya que estos no han podido silenciar las voces que hacen eco desde de los palenques, de las favelas, de las poblaciones, de los quilombos, y tantos otros espacios que resisten y reivindican su lugar de enunciación y su protagonismo histórico.

Este panorama ofrece una perspectiva distinta sobre la configuración histórica de África, de los africanos y sus descendientes en América, pues invita a explorar y analizar mediante pistas el cómo conseguir una “representación histórica no distorsionada o arraigada en el discurso eurocéntrico” (Picotti, 1998, p.26). Se observa que el pasado histórico aquí problematizado y su vigencia en la actualidad exigen percatarse de que han cambiado las formas históricas de explotación del ser humano, por lo que este libro nos urge a abrirnos a la reflexión sobre la esclavización en torno a la nueva coyuntura que se configura en el marco actual y que adquiere esta práctica esclavista en el contexto contemporáneo, que se sucede ya no simplemente por el océano Atlántico (o el Pacífico), sino por los aires, los desiertos y/o por la ruta del Mediterráneo. El tenor de este estudio busca fomentar criterios para el enriquecimiento de las letras y las humanidades, principalmente porque tanto el estudio de las literaturas en portugués y español de América Latina y del África, como de los Estudios Culturales, abren el campo disciplinar del conocimiento relacionándolo de

manera transversal con otras disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales, tales como la historia, la antropología, la sociología, etc. Esta es una investigación que no se apoya sólo en la elaboración de un paradigma de análisis literario, sino en una forma de ampliar la comprensión del contexto transcontinental, en especial si consideramos los intensos procesos migratorios en el Cono Sur y en Europa en las últimas décadas, la revitalización de los episodios de racismo, el tráfico de personas y la explotación laboral. Por lo tanto, este texto pretende ser un aporte a la formación de ideas y de entendimiento sobre otros espacios, elaboraciones y configuraciones para la construcción del continente desde una opción postcolonial y anti-esclavista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ainsa, F.** (1996): *Nueva Novela Histórica y la relativización del saber histórico*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- . (2003). *Reescribir el pasado: Historia y ficción en América Latina*. Merida, Venezuela: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (Cerlargo).
- Aragón, William Mina** (2006): *El pensamiento afro: más allá de oriente y occidente: ensayo interdisciplinario del legado afro a la civilización*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Carpentier, Alejo** (2006): *El reino de este mundo*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Eze, Emmanuel Chukwudi** (ed) (2000): *Pensamiento africano: ética y política*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Gonçalves, Ana María** (2010): *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record.
- Menton, S.** (1993): *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, Daiana Nascimento Dos** (2015): *El océano de fronteras invisibles: relecturas sobre ¿el fin? de la esclavitud*, Madrid: Editorial Verbum.
- Phaf-Rheinberger, Ineke** (ed.) (2011): *Histórias enredadas: Representaciones asimétricas con vista al Atlántico*. Berlín: Verlag Walter Frey,.
- Quijano, A.** (1989): *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Quito: Ediciones El Conejo.
- . (1992). *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. En H. Bonilla (Comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Flacso-Tercer Mundo.
- . (1997). *Globalización y exclusión desde el futuro*. La República, s.f.
- . (1998). *Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina*. Anuario Mariateguiano. IX (9), pp.113-122.
- . (1999). *Colonialidad del Poder, cultura y conocimiento en América Latina*. Dispositivo. Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales. 24(51). Pp.137-148.
- . (2000a). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. En E. **Lander** (Ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- . (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of World-Systems Research. VI (2).
- . (2000). *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Recuperado en <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- . (2007). *Colonialidad y clasificación social*. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Zapata Olivella, Manuel** (2010): *Changó, el gran putas*. Bogotá: Editorial Bogotá.

ÍNDICE DE ARTÍCULOS

AUTOR	ARTÍCULO	PÁG
	Presentación	1-5
Paul Raoul MVENGOU CRUZMERINO	Perspectiva transatlántica y estudios decolonia- les: confluencias y aportes afrolatinoamericanos	9- 20
Carlos Manuel VALDÉS	Africanos en la villa de Santiago del Saltillo en la era colonial y en el estado de Coahuila, Mé- xico en la actualidad	21- 35
Cyrille Aymard BEKONO	L'Amérique Latine et l'Afrique: l'aide cubaine aux mouvements de libération nationale (1960- 1990)	37- 46
Jacques OS- SIEYI	Ernesto che Guevara y Thomas Sankara: un des- tino común en la lucha contra el imperialismo	47- 59
Hubert ED- ZODZOMO ONDO	El género en debate en <i>La Bastarda</i> (2016), <i>Ma- tinga</i> (2013) y <i>Fam el salvador de sy</i> (2017)	61- 72
Danielle ADA ONDO, Perrine MVOU	Acercamiento a la herencia cultural afrocaribeña en <i>Petra, la mulata y oros cuentos</i> de Juan J. Al- berti	73- 84
André-Christian EBANE ELANG	"Poema sin odios ni temores" de Jorge Artel: una reflexión crítica sobre la historia y la proble- mática de los afrodescendientes	85- 93
Luis Martín VALDIVIEZO ARISTA	Políticas de reconocimiento e inclusión de la ciudadanía afroperuana entre 2009-2016	95- 107
Mathurin OVONO ÉBE	Transatlanticidad literaria del cainismo en <i>los abel, juyungo y akoma mba ante el tribunal de dios</i>	109- 119
Lucie Eliane DISSOUVA	El parentesco lingüístico entre la lengua conga de cuba y lenguas de Gabón: estudio lexicológico de una muestra del <i>diccionario de la lengua conga residual</i> , de Teodoro Díaz Fabelo	121- 130
Gina Viviana MORALES ACOSTA	Diversidad sorda y sensibilidad intercultural libro digital: "chile viste de colores"- en lengua de señas chilena	131- 137
Rosemberg FERRACINI	Brasil e África na geopolítica escolar	139- 151
Daiana NASCI- MENTO DOS SANTOS	Relecturas históricas sobre esclavitud en la no- vela contemporánea	153- 159

