QVR

QUO VADIS ROMANIA? ZEITSCHRIFT FÜR EINE AKTUELLE ROMANISTIK

Guinea Ecuatorial: la pluralidad de sus culturas, lenguas y literaturas

AUTORINNEN

Danielle Ada Ondo / Yolanda Aixelà-Cabré / Pedro Bayeme Bituga Nchama / Joanna Boampong / Justo Bolekia Boleká / Julia Borst / Anita Brus / Susana Castillo Rodríguez / Max Doppelbauer / Alberto Esparza Hueto / Danae Gallo González / Gustau Nerín / Donato Ndongo-Bidyogo / Rebeca Nsuru Ondo Mibuy / Pablo Eló Osá Bindang / Ineke Phaf-Rheinberger / Elisa Rizo / Sandra Schlumpf-Thurnherr

VARIA

Emanuele Ghelfi / Mario Rossi

REZENSIONEN

Georg Kremnitz

59/60
2022

Redaktion:
Peter Cichon (Leitung), Barbara Czernilofsky-Basalka (Formatierung), Clara Comas Valls, Max Doppelbauer, Astrid Hönigsperger, Georg Kremnitz, Fabio Longoni, Catherine Parayre, Kathrin Sartingen, Falk Seiler, Imane Sghiouar, Heinrich Stiehler, Robert Tanzmeister

Administration: David Stockhammer

Grafik: Astrid Young

Internationaler wissenschaftlicher Beirat:
Roberto Bein (Universidad de Buenos Aires), Joachim Born (Universität Gießen), Jürgen Erfurt (Universität Frankfurt/Main), Ulrich Hoinkes (Universität Kiel), Thede Kahl (Universität Jena), Georges Kleiber (Université de Strasbourg), Philippe Martel (Université de Montpellier), Rosa Maria Medina Granda (Universidad de Oviedo), Henrique Monteagudo (Universidade de Santiago de Compostela), François Pic (Université de Toulouse), Patrick Sauzet (Université de Toulouse)

Adresse der Redaktion:
QVR-Homepage: https://quovadisromania.univie.ac.at
E-Mail: quovadisromania.ifr@univie.ac.at

Quo vadis, Romania?
Institut für Romanistik
Universität Wien
Universitätscampus AAKH
Garnisongasse 13, Hof 8
A-1090 Wien

Mit Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG),
Projektnummer: 353492083,
der Universität Basel, der Universität Bremen, der Iowa State University
und der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

ISSN: 1022-3169

Índice

Presentación:

Julia BORST, Sandra SCHLUMPF-THURNHERR, Max DOPPELBAUER & Elisa RIZO, Guinea Ecuatorial: la pluralidad de sus culturas, lenguas y literaturas. Introducción …… 5

Artículos:

Yolanda AIXELÀ-CABRÉ, Decolonizando Guinea Ecuatorial: la reclamación postcolonial de los excolonos españoles y la "Memoria Democrática" …… 12

Gustau NERÍN, Mujeres fang y alimentación. El *nkué* y la cocina en la Guinea Ecuatorial del siglo XXI …….. 41

Justo BOLEKIA BOLEKÁ, Resistencia lingüística en el caso de la lengua bubi …… 56

Susana CASTILLO RODRÍGUEZ, Estudios lingüísticos en Guinea Ecuatorial: de la dominancia del español a los repertorios multilingües …… 79

Donato NDONGO-BIDYOGO, Literatura e identidad ……. 106

Alberto ESPARZA HUETO, Guinea Ecuatorial frente al espejo de los colonizadores: libros de exploración y viaje a la Guinea Española (ss. XIX-XX) ……. 111

Pedro Bayeme BITUGA NCHAMA, Rebeca Nsuru ONDO MIBUY & Pablo Eló OSÁ BINDANG, La presencia del pensamiento feminista en la sociedad y la literatura guineoecuatorianas: una lucha por la emancipación de la mujer …… 136

Danielle ADA ONDO, Mujer y transvaloración del poder en *Ekomo* (1985) y *Le pacte d'Afia* (2009) ……. 159

Danae GALLO GONZÁLEZ, Tras el rastro del *evú*: los discursos de la homofobia en *La bastarda* (Obono 2016) y *Juntos antes que anochezca* (Ada 2018) ……. 182

Ineke PHAF-RHEINBERGER, El diálogo con la muerte en la poesía de Justo Bolekia Boleká ……. 201

Anita BRUS, Vaciando una dictadura: el funcionamiento de los vacíos en la obra de Ramón Esono Ebalé …… 214

Joanna BOAMPONG, Acercamientos alternativos en la construcción de la literatura guineoecuatoriana: el aporte del blog de Juan Tomás Ávila Laurel …… 244

Varia:

Emanuele GHELFI, L'oratorio 'Le ceneri di Gramsci' di Giovanna Marini. *Una meditazione sulle opposizioni della vita, tra musica e parole* …… 277

Mario ROSSI, Latenza e epifania di contenuti impliciti attraverso i media delle lingue romanze. Riflessioni didattiche …… 291

Rezensionen:

Georg KREMNITZ: Bonnet, Corinne/Courouau, Jean-François/Dieu, Éric (dir.), 2021. Lux Philologiae. L'essor de la philologie au XVIIIe siècle. Genève : Droz, 334 S. ……. 305

Georg KREMNITZ: Brassens, Georges, 2021. Die Chansons. Französisch/Deutsch. Herausgegeben und aus dem Französischen übertragen von Gisbert Haefs. Berlin/Wien: Mandelbaum, 640 S. …… 310

Georg KREMNITZ: Mende, Silke, 2020. Ordnung durch Sprache. Francophonie zwischen Nationalstaat, Imperium und internationaler Politik, 1860-1960. Berlin/Boston: de Gruyter/Oldenbourg, X+478 S. …… 315

Guinea Ecuatorial: la pluralidad de sus culturas, lenguas y literaturas Introducción

Julia BORST, Bremen/Sandra SCHLUMPF-THURNHERR, Basilea/Max DOPPELBAUER, Viena/Elisa RIZO, Ames (Iowa)[1]

En mayo de 2020 teníamos previsto celebrar la *10ª Semana de Literatura Guineoecuatoriana* en la Universidad de Viena, continuando así con una tradición iniciada en 2012 por Max Doppelbauer y Mischa G. Hendel. A lo largo de estos 10 años, un amplio número de escritores de origen guineoecuatoriano ha asistido a dichos encuentros literarios en la capital austríaca: Joaquín Mbomío Bacheng, Juan Tomás Ávila Laurel, Donato Ndongo-Bidyogo, Remei Sipi Mayo, Justo Bolekia Boleká, Anacleto Oló Mibuy y Juan M. Davies. Asimismo, estos encuentros constituyen una plataforma abierta para artistas como Ramón Esono Ebalé o el director de cine Raimundo Bernabé Nnandong Nchama (alias Russo), y para que una generación literaria emergente presente sus obras: Desirée Bela-Lobedde, Trifonia Melibea Obono Ntutumu, Recaredo Silebo Boturu, Lucía Mbomío Rubio y Matías Elé Nzang. Para celebrar la décima edición de la *Semana de Literatura Guineoecuatoriana*, en la primavera de 2020, planeábamos realizar, además, un congreso filológico-cultural, para así aprovechar la presencia de las figuras intelectuales más destacadas de Guinea Ecuatorial y de otros países africanos para desarrollar y continuar un diálogo internacional sobre las culturas, lenguas y literaturas actuales de Guinea Ecuatorial. Lamentablemente, la pandemia de COVID-19 afectó este evento igual que a tantos otros y provocó el aplazamiento tanto de la *Semana* como del congreso.

Un año más tarde, seguía siendo imposible que llegaran todas las personas invitadas a Viena, por lo cual decidimos realizar, al menos, el congreso previsto en forma de un encuentro en línea el día 18 de mayo de 2021 bajo el título de: "Mundos plurales: perspectivas actuales sobre las culturas, lenguas y literaturas de Guinea Ecuatorial". Contamos con contribuciones enfocadas en el tema de Guinea Ecuatorial desde perspectivas múltiples, muy distintas, pero también

[1] ORCID ID: 0000-0002-4068-0851 (Borst); 0000-0001-6316-1694 (Schlumpf-Thurnherr); 0000-0003-4110-030X (Rizo).

complementarias y desde diversos campos académicos, como los estudios culturales, la antropología, la lingüística, los estudios literarios y disciplinas relacionadas.

El presente volumen temático titulado "Guinea Ecuatorial: la pluralidad de sus culturas, lenguas y literaturas" surgió a raíz del intercambio dinámico que hizo posible dicho congreso online, pero también se nutre de contribuciones adicionales de otras personas del mundo académico que aportan su mirada, a partir de diferentes materiales y temas, sobre el mosaico polifacético que presenta la diversidad lingüístico-cultural-literaria de Guinea Ecuatorial. En este sentido, el objetivo del volumen es discutir la pluralidad de las culturas, lenguas y literaturas de Guinea Ecuatorial y mostrar que conceptos como "lo guineano" esconden mundos altamente diversos y plurales. En este contexto, la pluralidad no debe entenderse en el sentido de la combinación de entidades claramente distinguibles con diferencias rígidas, sino en el sentido de continuidades, interdependencias y zonas de superposición que se refieren a fronteras fluidas y revelan formaciones culturales complejas que no solo se refieren o deben ser reducidas al violento encuentro colonial. De hecho, muchas de las contribuciones abogan por una reflexión plural sobre las realidades de Guinea Ecuatorial para superar dicotomías coloniales que en el pasado han caracterizado la investigación filológica e histórico-antropológica sobre Guinea Ecuatorial. Así, estas nuevas líneas de investigación permiten descubrir las múltiples huellas tanto de "lo hispano" como de "lo africano" en la sociedad y cultura guineoecuatorianas y, sobre todo, entender en qué medida las interrelaciones entre estos dos elementos forjaban lo que después de la independencia de Guinea Ecuatorial formaba la base de las culturas, lenguas y literaturas guineoecuatorianas.

En relación con lo anterior, deseamos incluir una breve reflexión sobre una cuestión terminológica, que sin embargo resulta ser más ideológica y política: el debate en torno al término *guineoecuatoriano/a* frente a *ecuatoguineano/a*. Es bien sabido que existe cierta polémica al respecto en círculos intelectuales dentro y fuera de Guinea Ecuatorial y que hay factores oficiales que abogan por el uso de la segunda variante. Por ejemplo, es así como se llama la propia *Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española*, máxima instancia en materia lingüística en el país. Asimismo, hasta el día de hoy, el *Diccionario de la lengua española* solo acepta el término *ecuatoguineano/a*, mientras que no recoge la alternativa *guineoecuatoriano/a*. A pesar de ello, en el mundo intelectual y literario del país, sobre todo en el exilio (por ejemplo, Justo Bolekia Boleká o Juan Riochí Siafá), así como en la investigación internacional, muchas personas prefieren usar *guineoecuatoriano/a*, entre otros motivos porque *ecuatoguineano/a* puede conllevar una

connotación negativa por influencia de la expresión *équatos*, empleada anteriormente en los países vecinos francófonos de Guinea Ecuatorial para referirse a la población guineoecuatoriana de una manera despectiva. Preferimos, por lo tanto, el gentilicio y adjetivo *guineoecuatoriano/a*, contrario a lo que dictan las instancias normativas como la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española. Según esta decisión consciente, hemos unificado el uso en todos los capítulos de este número monográfico, previo acuerdo de las personas que han redactado el artículo, aunque algunas en otros momentos pueden preferir la forma *ecuatoguineano/a*.[2]

Hablando de pluralidad en el contexto de este volumen, pensamos en la diversidad y los fenómenos de contacto relacionados con las culturas, lenguas y literaturas de Guinea Ecuatorial. Todas las contribuciones abordan esta pluralidad desde perspectivas diversas. Algunas preguntas que se formulan en y a partir de los artículos son las siguientes: ¿Qué papel juegan las afiliaciones étnicas en el contexto de las negociaciones de identidades poscoloniales? ¿Dónde se hacen visibles las continuidades y transformaciones de las identidades lingüístico-culturales entre la época colonial y la poscolonial? ¿Qué sistemas alternativos de referencia lingüística, literaria, cultural o epistemológica, más allá de la relación con la antigua metrópoli, se pueden encontrar? ¿Qué monopolios interpretativos predominan y cuáles son las tensiones que emergen entre una perspectiva mayoritaria y posiciones marginalizadas? ¿Cómo se infiltran las asimetrías de poder y los discursos hegemónicos para lograr visibilidad? ¿Qué otros tipos de formatos de texto y medios existen más allá de los géneros literarios "tradicionales" –pensamos, por ejemplo, en medios digitales como los blogs o al arte del cómic– y cuál es su logro particular? Los artículos que forman parte de nuestro número especial contestan a estas y más preguntas.

En la primera contribución del volumen, Yolanda AIXELÀ-CABRÉ, antropóloga e investigadora en el Instituto Milà i Fontanals del CSIC en Barcelona, nos acerca a los mundos plurales de la Guinea postcolonial desde los Estudios Decoloniales. En su capítulo "Decolonizando Guinea Ecuatorial: la reclamación postcolonial de los excolonos españoles y la 'Memoria Democrática'", nos ofrece una óptica claramente alternativa, poco conocida hasta la fecha, visibilizando así una perspectiva tradicionalmente oculta y silenciada. Desde esta perspectiva decolonial, Aixelà-Cabré describe los intentos de los excolonos espa-

[2] No obstante, somos conscientes de que, en los últimos años, parece imponerse un uso equivalente de los dos gentilicios que se distancia de la discusión política de la denominación. Se puede observar, sobre todo, en el país mismo y, primordialmente, entre las personas que pertenecen a una generación más jóven.

ñoles de conseguir indemnizaciones por "sus" propiedades perdidas tras la independencia de Guinea Ecuatorial en 1968. A partir de una amplia gama de fuentes de archivo novedosas, la autora subraya, especialmente, la poca autocrítica de los excolonos en relación con la adquisición ilegal de "sus" propiedades en África en los tiempos coloniales.

Gustau NERÍN, profesor lector en el Departamento de Historia y Arqueología de la Universidad de Barcelona, ofrece en "Mujeres fang y alimentación. El *nkué* y la cocina en la Guinea Ecuatorial del siglo XXI" una contribución sobre un tema novedoso: el papel de la mujer en las diferentes etapas y formas de alimentación en la cultura fang (producción, elaboración, distribución, venta, etc.). El antropólogo e historiador pone en relación el tema con la visión colonial que se había difundido tradicionalmente y que contenía una dura crítica contra la "esclavitud" de la que supuestamente eran víctimas las mujeres fang. Como demuestra Nerín, esta crítica se solía formular sin reconocer las desigualdades entre los géneros que igualmente existían (o siguen existiendo) en Europa, reproduciendo así una visión claramente eurocéntrica que presuponía una superioridad de las culturas occidentales frente a las africanas. A lo largo del artículo, se muestra la gran diversidad de funciones que desarrollan las mujeres fang en relación con la alimentación y lo poco que ha cambiado hasta hoy.

Justo BOLEKIA BOLEKÁ, escritor guineoecuatoriano de la etnia bubi, lingüísta catedrático en la Universidad de Salamanca y académico correspondiente de la Real Academia Española, presenta en "Resistencia lingüística en el caso de la lengua bubi" una síntesis de los estudios en torno a la lengua bubi y las iniciativas en pro de su revitalización. El texto ofrece un excelente panorama de la situación sociolingüística y de política lingüística actual en relación con la lengua bubi; además, resume las características dialectológicas y estructurales más importantes de esta lengua. El artículo muestra que la lengua y cultura de los bubis, autóctonos de la isla de Bioko, se han transformado por el colonialismo y la historia reciente del Estado moderno de Guinea Ecuatorial para convertirse en un legado cultural minorizado en alto peligro de retroceso.

Susana CASTILLO RODRÍGUEZ, Assistant Professor en la SUNY Geneseo en el estado de Nueva York, presenta un artículo titulado "Estudios lingüísticos en Guinea Ecuatorial: de la dominancia del español a los repertorios multilingües". En éste aborda, ante un panorama plurilingüe de lenguas indígenas, los ejes que marcan los estudios sobre el español en Guinea Ecuatorial y presenta ejemplos de repertorios multilingües entre la población como una manera de superar el reduccionismo que une la investigación lingüística con la lengua española. Al yuxtaponer diferentes enfoques e hipótesis lingüísticas, se pone de manifiesto cuán compleja es la situación del español en Guinea Ecuatorial y por

qué cualquier descripción de la lengua española debe reflexionar también sobre su particular contexto histórico, social y político.

En su ensayo "Literatura e identidad", Donato NDONGO-BIDYOGO, escritor guineoecuatoriano que lleva viviendo muchas décadas en el exilio en Murcia, aborda la situación de las lenguas autóctonas en la Guinea contemporánea y su papel para la identidad cultural de la población guineoecuatoriana. Destaca la situación precaria de las lenguas minoritarias en general y los conocimientos cada vez más limitados de este legado cultural entre la generación joven. Al mismo tiempo, Ndongo-Bidyogo subraya la política lingüística deficiente del gobierno guineoecuatoriano.

El trabajo de Alberto ESPARZA HUETO, filólogo especializado en literatura española colonial y, desde noviembre de 2021 hasta julio de 2022, gestor cultural en el Centro Cultural de España en Bata, se titula "Guinea Ecuatorial frente al espejo de los colonizadores: libros de exploración y viaje a la Guinea Española (ss. XIX-XX)". El autor analiza una selección de cinco obras de viajes escritos por autores españoles que describen sus excursiones a la Guinea Española en la época colonial. Subrayando la pluralidad de las perspectivas de los autores y de los objetivos de los viajes descritos, analiza, entre otros, la percepción del sistema colonial español en las obras. Además, examina la autorrepresentación del *yo* viajero, así como la presentación del *otro*, la población nativa, y su entorno "salvaje" (en concreto, la selva guineana). Según Esparza Hueto, la lectura de estos textos coloniales permite analizar la perspectiva de la metrópoli española hacia su colonia africana como una de las miradas hacia este mundo plural de la Guinea Española.

Por su parte, Pedro Bayeme BITUGA NCHAMA, Rebeca Nsuru ONDO MIBUY y Pablo Eló OSÁ BINDANG, un equipo de investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial en Bata, contribuyen con "La presencia del pensamiento feminista en la sociedad y la literatura guineoecuatorianas: una lucha por la emancipación de la mujer" en donde se plantea una perspectiva local sobre el feminismo a nivel continental y su expresión en la literatura guineoecuatoriana. Después de trazar un mapa general de movimientos feministas, Bituga Nchama, Ondo Mibuy y Osá Bindang realizan una lectura de dos novelas escritas por Guillermina Mekuy y Trifonia Melibea Obono Ntuntumu. En su artículo, contrastan el grado de correspondencia entre los retos de las mujeres, tal y como son representados literariamente, con la realidad de las mujeres en el país. Sin duda, esta contribución servirá para iniciar un muy necesario diálogo entre las lecturas feministas hechas desde fuera y desde dentro de Guinea Ecuatorial.

Danielle ADA ONDO es profesora asistente en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad Omar Bongo en Libreville, Gabón. Su artículo trata del tema "Mujer y transvaloración del poder en *Ekomo* (1985) y *Le pacte d'Afia* (2009)" y realiza una lectura comparativa de la novela gabunesa de Maurice Okoumba Nkoghe y de la novela guineoecuatoriana de María Nsue Angüe. Ambos textos plantean una perspectiva crítica de la represión de la mujer en las sociedades tradicionales africanas y, sobre todo, en la cultura fang. A través de una lectura detallada, Ada Ondo muestra que *Le pacte d'Afia* y *Ekomo* denuncian un sistema falocéntrico-patriarcal, poniendo en escena a protagonistas femeninas que se rebelan contra este, trastornando el orden social tradicional masculino.

Danae GALLO GONZÁLEZ, hispanista y lusitanista de la Universidad Justus Liebig de Giessen, presenta un artículo muy innovador titulado "Tras el rastro del *evú*: los discursos de la homofobia en *La bastarda* (Obono 2016) y *Juntos antes que anochezca* (Ada 2018)". Este trabajo, basado en los planteamientos teóricos de los Estudios Decoloniales, analiza el tema de la homosexualidad y, como consecuencia, la homofobia en la sociedad guineoecuatoriana actual a partir de las dos novelas citadas. Después de explicar el concepto de la homofobia en el contexto guineoecuatoriano, la autora se dedica a un análisis de los discursos homófobos en las dos novelas. Refiriéndose al significado del *evú* en este contexto, deriva que la homofobia no solo fue importada desde Occidente y constituye, por consiguiente, un efecto del violento encuentro colonial. Más bien, el análisis de Gallo González decoloniza la dicotomía de "lo hispano" y "lo guineano" y visibiliza las complejas ramificaciones epistemológicas de la homofobia en la sociedad guineoecuatoriana.

Ineke PHAF-RHEINBERGER, investigadora asociada de la Universidad Justus Liebig de Giessen, contribuye al volumen con un artículo titulado "El diálogo con la muerte en la poesía de Justo Bolekia Boleká", que trata de los volúmenes de poesía publicados por este autor entre 1999 y 2019. Muestra que Bolekia Boleká no solo lucha por la conservación de la lengua y cultura bubis en la sociedad guineoecuatoriana, sino que también introduce el imaginario bubi en su poesía dando forma poética a su mundo espiritual de antaño en el paisaje acuático de Guinea Ecuatorial. Phaf-Rheinberger subraya la importancia de la estrategia narrativa del diálogo en este contexto, que permite memorizar la espiritualidad bubi y, a la vez, la conecta con la lengua y cultura españolas. Así, la poesía de Bolekia Boleká hace emerger una espiritualidad desaparecida en el mundo de hoy día, una espiritualidad que sus poemas dejan renacer literaturizando el pasado y estableciendo contactos con el presente.

Anita BRUS recapitula en su artículo "Vaciando una dictadura: el funcionamiento de los vacíos en la obra de Ramón Esono Ebalé" las ideas centrales de su tesis doctoral, presentada y aprobada en la Universidad de Leiden, Holanda, en 2021. En definitiva, da un panorama muy completo de la obra de Ramón Esono Ebalé, un artista contemporáneo guineoecuatoriano de gran importancia y visibilidad internacional. Brus considera cómics y otros dibujos, collages y caricaturas de Ramón Esono Ebalé y describe el papel de su arte como resistencia al sistema político de Guinea Ecuatorial. Demuestra que el artista crea "vacíos" que se pueden localizar tanto en los globos de sus cómics como en las figuras y los espacios de sus otros dibujos. Según Brus, estos vacíos y rupturas en la obra artística promueven un "proceso de verdad" que rompe la verdad cerrada del actual régimen dictatorial del país y la vacía.

Joanna BOAMPONG, Senior Lecturer en el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Ghana en Acra, señala en su capítulo "Acercamientos alternativos en la construcción de la literatura guineoecuatoriana: el aporte del blog de Juan Tomás Ávila Laurel" otra dimensión de la pluralidad mediática de la producción literario-cultural. Se dedica al espacio digital y analiza "Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel", publicado a partir de 2009 por el autor guineoecuatoriano en la revista digital española *FronteraD*. Señala que, dada la precaria situación del mercado literario en Guinea Ecuatorial, figuras como Juan Tomás Ávila Laurel no se limitan a la escritura literaria tradicional. También utiliza su blog como medio alternativo para llamar la atención del público a toda una gama de temas y dencunciar la situación política, económica y social de su país bajo el gobierno de Obiang. Este medio, que frecuentemente queda fuera de la atención de la crítica, expone un significativo enfoque sociocrítico que, según la hispanista, hace eco de los ensayos del autor. Boampong argumenta que, a través de las entradas del blog, se puede plantear el perfil de un escritor observador, comprometido, crítico y sensible a los problemas políticos y las injusticias sociales de su tiempo.

A modo de cierre, nos gustaría agradecer a todas las personas que han aportado un texto a este número especial dedicado a la pluralidad de las culturas, lenguas y literaturas de Guinea Ecuatorial, y le deseamos al público una lectura enriquecedora.

Este número especial nació de una colaboración de la Universidad de Bremen, la Universidad de Basilea, la Universidad de Viena y la Iowa State University. Investigación financiada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft [Fundación Alemana de Investigación Científica] (DFG), número de proyecto 353492083.

Decolonizando Guinea Ecuatorial: la reclamación postcolonial de los excolonos españoles y la "Memoria Democrática"

Yolanda AIXELÀ-CABRÉ, Barcelona[1]

Resumen:

El objetivo de este artículo es revisar la petición de indemnizaciones de excolonos españoles tras la independencia de Guinea Ecuatorial para promover una decolonización que reflexione sobre la escasa revisión del colonialismo español en este territorio africano. Se parte de la premisa de que la falta de conocimiento y autocrítica sobre el pasado colonial español en el continente africano fue el que favoreció el inicio de acciones de restitución ante el Gobierno del Estado entre 1971 y 2009 por parte de la Comunidad de Españoles con Intereses en África (CEIA). El texto analiza el caso de la Hacienda Virgen de Montserrat, plantación de café fundada en 1927 y sita en Oveng (Bata), cuya documentación forma parte del Fondo Giménez Ferrer de la IMF-CSIC. Este Fondo recoge todo tipo de materiales, incluida la legalización de la finca ante el Gobierno de Guinea Ecuatorial en 1996, veintiocho años más tarde de su independencia colonial. Su demanda de reparación sirve de ejemplo para revisar la pertinencia de dichas acciones desde la perspectiva de unos Estudios Decoloniales que vienen abogando por una decolonización de la historia y del saber, y para proponer que la revisión del pasado colonial español en África se incorpore a los estudios promovidos por la Ley de Memoria Democrática. El objetivo final es poner en evidencia la fortaleza de las lógicas coloniales españolas en las altas estructuras del estado, lo que debería ser revertido pues, aunque finalmente la mayoría de peticiones fueron rechazadas, estas no cuestionaron las prebendas y beneficios de los españoles que solicitaron indemnización, que llegaron a ser recibidos por diferentes instancias del estado, incluido el rey Juan Carlos I en 1979 y 1985.

Palabras clave: decolonizar, plantación, excolono, indemnización, Guinea Ecuatorial, España, Memoria Democrática, Comunidad de Españoles con Intereses en África (CEIA)

[1] IMF-CSIC, Barcelona. ORCID ID: 0000-0002-4333-9739.

Introducción

Este artículo reconstruye los intereses postcoloniales de los excolonos españoles en Guinea Ecuatorial a través del Fondo Giménez Ferrer de la IMF-CSIC relativo a la plantación de café Hacienda Virgen de Montserrat en Oveng (Bata), que fue fundada en 1927 y se cerró en 1965.[2] La documentación de este Fondo recoge materiales desde su fundación y hasta su liquidación, si bien es muy relevante destacar el proceso de legalización de la finca, que se inició desde la provincialización de la colonia en 1959 y que se aceleró en 1963 ante el temor del fuerte impacto que supondría la consideración de región autónoma española de Guinea Ecuatorial. En aquellos tiempos muchos propietarios españoles fueron alertados de que estos trámites serían necesarios si en algún momento deseaban solicitar cualquier tipo de indemnización.

El caso de la Hacienda Virgen de Montserrat permite mostrar cómo en el período postcolonial sus propietarios, junto a otros cerca de 293 excolonos españoles asociados en la Comunidad de Españoles con Intereses en África (CEIA) (Gozálvez 1994: 69), pusieron en marcha diferentes iniciativas políticas ante al Gobierno del Estado desde 1971, acciones que continuaron hasta 2009, para recibir una indemnización del estado español, o una compensación del estado guineoecuatoriano, o para obtener una restitución de sus propiedades. Como veremos, la Hacienda Virgen de Montserrat sería legalizada ante las autoridades guineoecuatorianas en 1996, veintiocho años más tarde de la independencia colonial, pues se trataba de un requisito imprescindible del Gobierno español.

El objetivo del artículo es, por un lado, tomar conciencia de la arrogancia de muchos colonos que, después de haberse beneficiado durante décadas de las prebendas y la hegemonía española gracias al sistema colonial, se plantearon la recuperación de sus derechos pasados o indemnización de sus propiedades en el período postcolonial, y por otro, constatar el apoyo informal que recibieron

[2] Este artículo forma parte de la producción científica del Proyecto I+D "Africanos y magrebíes en la Península Ibérica (1850-1975). Una historia en los márgenes de España y Portugal" (AFROIBERIA) (PID2019-108397GB-I00) (junio 2020 - mayo 2023) (MINECO/FEDER, UE). IP: Yolanda Aixelà-Cabré (IMF-CSIC). Quiero agradecer la amable invitación de Dra. Julia Borst (Universidad de Bremen), del Dr. Max Doppelbauer (Universidad de Viena/CAU Kiel), y de la Dra. Sandra Schlumpf-Thurnherr (Universidad de Basilea) al Seminario Internacional "Mundos Plurales", actividad en la que se enmarca este artículo. Señalar que este texto no va a analizar el impacto económico, político y cultural de la colonización española, que fue extensamente estudiado en Aixelà-Cabré (2019).

de altas instancias del estado como la monarquía española y los sucesivos gobiernos de España.

Se parte de la premisa de que el silencio que envolvió la excolonia de Guinea Ecuatorial en España facilitó la reclamación de sus posesiones. Cabe recordar que entre 1971 y 1976 Guinea Ecuatorial era "materia reservada" de acuerdo a la Ley de Secretos Oficiales,[3] siendo pocos los periódicos que informaron sobre las atrocidades que infringía el régimen de terror de Macías Nguema a la población guineoecuatoriana, situación que sólo se revirtió parcialmente tras la instauración de la democracia tras la aprobación de la Constitución española en 1978.

El artículo plantea que el desconocimiento y desinterés de la población española sobre cuál había sido la gestión de las colonias africanas por parte del estado facilitó diferentes iniciativas de excolonos españoles que habían sido propietarios de plantaciones para solicitar una indemnización por lo que calificaron una nefasta descolonización de territorios que formaban parte de España, haciendo así referencia al estatus de provincia y autonomía españolas otorgadas a Guinea en 1959 y en 1963 respectivamente.

Al respecto, cabe señalar que aún hoy el estado español sigue sin promover el conocimiento crítico sobre su pasado colonial (Aixelà-Cabré 2020a). Dadas las escasas iniciativas que el gobierno español ha puesto en marcha en materia de revisión histórica, debería utilizarse la Ley de Memoria Democrática[4] (más conocida como Ley de Memoria Histórica) para estudiar los efectos políticos y socioeconómicos del franquismo en las excolonias africanas. Iniciativas como la de Doppelbauer y Fleischmann (2012) de abordar un "hispanismo africano" no han tenido eco, algo que en la vecina Francia sí ha sido objeto de numerosos trabajos científicos y proyectos de investigación de gran impacto en la prensa, favoreciendo así una toma de conciencia crítica sobre los efectos sociales, políticos, económicos y culturales del colonialismo francés en los territorios colo-

[3] Este aspecto es tratado por Stucki (2019) y por Sandra Schlumpf-Thurnherr en su libro *Voces de una comunidad africana poco visible. Los guineoecuatorianos en Madrid* (2022).

[4] La Ley de Memoria Democrática (Ley 52/2007 de 26 de diciembre) fue aprobada por el Gobierno español para estudiar la situación de las víctimas de la guerra civil y del franquismo. Su objetivo es "alcanzar y garantizar la convivencia democrática, dentro del respeto al pluralismo de la sociedad española, y conseguir un orden económico y social más justo". Para más información, se puede consultar la web de la Memoria Democrática en el Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática del Gobierno de España, en:
https://www.mpr.gob.es/memoriademocratica/Paginas/index.aspx [octubre de 2021].

nizados, cuestión que debatieron en profundidad Stora y Jenni (2016). De hecho, este impacto mediático coincidió con los trámites iniciados entre 2016 y 2017 por dos familias francesas afincadas en Argelia, *pieds-noir*, que solicitaron una indemnización por la pérdida de sus propiedades, peticiones que finalmente fueron rechazadas por el Consejo de Estado francés.[5]

Este texto aplica los Estudios Decoloniales desde la perspectiva de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), y Mignolo (2011), pues el caso escogido pone en evidencia ciertas colonialidades españolas y la necesidad de poner en marcha un urgente proceso de decolonización (Aixelà-Cabré 2020b). Las reclamaciones postcoloniales de la Hacienda Virgen de Montserrat ejemplifican la difícil desvinculación que los excolonos españoles tuvieron de los territorios que ocuparon y la falta de una crítica generalizada respecto a la hegemonía que disfrutaron gracias al sistema colonial pues los intentos por mantener sus prebendas sin contestación social (Aixelà-Cabré 2020a) suponía continuar obteniendo beneficios en período postcolonial.

El texto finaliza planteando que los colonos sí eran partícipes en la década de 1960 de que la independencia sería irreversible pero no tuvieron suficiente conciencia de que aquellas propiedades no eran suyas al negarse a abandonarlas, y también porque el estado español no favoreció ni la autocrítica ni una revisión de lo que allí sucedió pues otra pedagogía y tratamiento de lo que fue el régimen colonial español habría advertido a los excolonos de que las propiedades no se habían adquirido en igualdad de condiciones con las poblaciones autóctonas, ni en plena libertad por una sociedad que había sido ocupada y que, por tanto, era del todo improcedente solicitar su restitución o indemnización. Por ello, el artículo es un magnífico ejemplo de la negación de los "mundos plurales" que sí existieron en Guinea Ecuatorial, pero que la colonización española y la mayoría de colonos se esmeró en negar en la España contemporánea.

El Fondo Giménez Ferrer y la Hacienda Virgen de Montserrat: una plantación de café en la Guinea Española (1927-1965)

Este trabajo se basa en el estudio del Fondo Giménez Ferrer de 2105 a 2021. Esta documentación fue adquirida por la Institució Milà i Fontanals del CSIC de Barcelona en 2019.[6] El Fondo Giménez Ferrer es de gran interés para

[5] "Pieds-noirs: Ils demandent réparation", *LaDepeche.fra*, 13 de enero de 2017.

[6] La Colección Giménez Ferrer se basa en la documentación que Eduard Giménez Noguera legó a su hijo Eduard Giménez Ferrer. Eduard Giménez Noguera se había casado a primeros de la década de 1930 con María Ferrer que de profesión era bibliotecaria. El trabajo

reconstruir el funcionamiento interno de las plantaciones españolas en la antigua Guinea Española. La documentación referida a la plantación de café Hacienda Virgen de Montserrat (ver Figura 1) se inicia en 1927 y finaliza en 2001, aunque incluye las gestiones que se realizaron para obtener derechos sobre las propiedades coloniales, en algunos casos ejercidos directamente por los descendientes de los excolonos tal como prueban algunos otros documentos comprendidos entre 2002 y 2014. De hecho, resulta de lo más interesante también la recopilación de los recortes de prensa de la familia Giménez Ferrer pues constituye la prueba de su interés en el precio del café durante el franquismo y sobre todo su esperanza en recuperar sus propiedades en el período postcolonial.

Figura 1: Foto de la Hacienda Virgen de Montserrat. Fondo Giménez Ferrer, nº 298, IMF-CSIC.

conjunto de la pareja permitió reunir y archivar de forma muy satisfactoria toda la documentación relevante de la familia que habían salvaguardado sobre el Protectorado español de Marruecos y la Guinea Española, dos excolonias españolas. En 2015, Yolanda Aixelà-Cabré, investigadora de la IMF-CSIC, conoció a Eduard Giménez Ferrer y tras cuatro años de entrevistas para recuperar sus memorias sobre Guinea Ecuatorial y Marruecos, Eduard Giménez Ferrer decide donar la colección familiar a la IMF-CSIC en 2019.

El Fondo fue creado por Eduard Giménez Noguera, nacido en 1899 y perteneciente a la clase media catalana afincada en Barcelona. En 1926, Eduard Giménez Noguera recibió el ofrecimiento de crear una plantación en la Guinea continental, Oveng, en el distrito de Bata, con unos amigos de juventud. En 1927 Eduard Giménez Noguera invierte toda su herencia en la finca de café Hacienda Virgen de Montserrat en copropiedad con otros socios catalanes y canarios. La documentación y entrevistas con el descendiente de este propietario, Eduard Giménez Ferrer, permiten comprender que la aventura colonial no acabó reportando los réditos esperados en su caso, aunque sí sirvió para el enriquecimiento de los socios que trabajaron directamente en la plantación gracias a sus elevados sueldos. Los diferentes documentos que conforman el Fondo reconstruyen los intereses de estos españoles en la colonia de la Guinea Española al tiempo que ponen de relieve los beneficios que obtuvieron y su ánimo por recuperar las propiedades tras la independencia colonial.

Historia de la plantación Hacienda Virgen de Montserrat, Oveng (Distrito de Bata)

La Hacienda Virgen de Montserrat fue una plantación de café que se constituyó en 1927 en Oveng (Distrito de Bata, Guinea Continental), y que estuvo en funcionamiento hasta su disolución en 1965. Inicialmente tenía 100 hectáreas, pero en el momento de su cierre triplicaba su extensión.[7] El Fondo Giménez Ferrer reúne documentos legales, contables y personales de sus propietarios. Son todos muy valiosos pues no hay demasiada información en España sobre las fincas de café de la Guinea Española a diferencia de las de cacao y madera más profusamente estudiadas.

Aunque la finca se dedicó íntegramente al café, combinó su producción con la exportación de madera durante los primeros años de su existencia. La plantación tuvo diferentes socios a lo largo de su historia: Eduard Giménez Noguera, Joaquín Prats Sagrera, Ramon Reig González-Longoria, María Ribas Magriñà, Paula Ribas Magriñà, y Joaquín Guri Jam. Algunas de estas participaciones fueron vendidas y adquiridas por el resto de socios. Como recordaba Eduard, "Reig y Prats eran familia y el padre del Guri también estaba casado con una Prats. Ni con los Ribas ni Giménez no había nexo familiar, aunque era una amistad equiparable".[8]

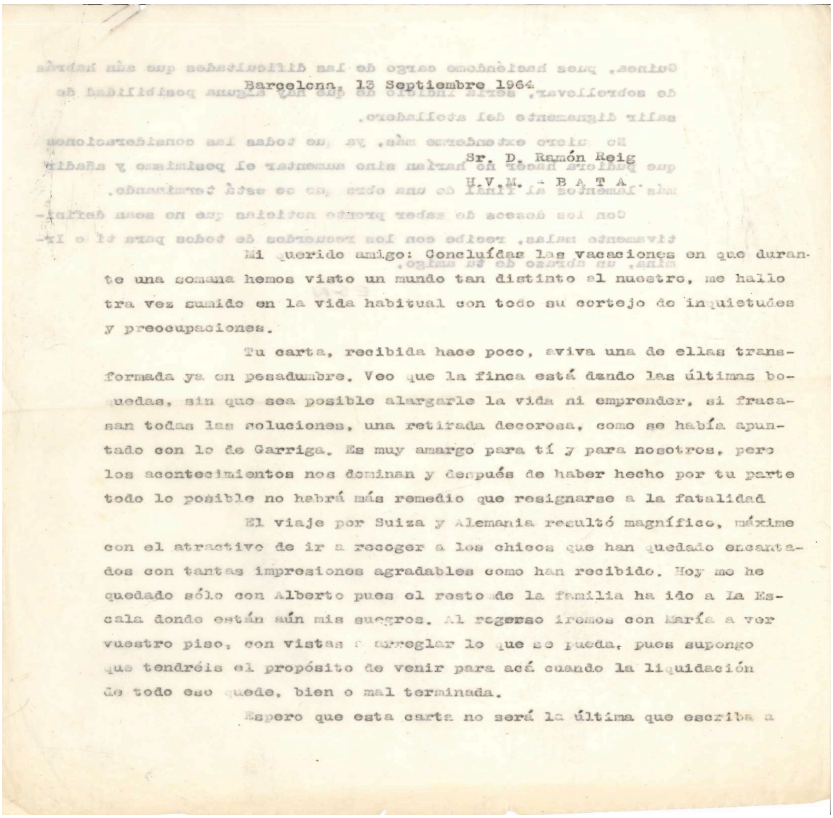
[7] Se recomienda el trabajo de Sant (2017) para conocer la dinámica económica y comercial de los excolonos españoles en la Guinea Española.

[8] Las entrevistas con Eduard Giménez Ferrer tuvieron lugar de forma continuada entre 2015 y 2020.

El funcionamiento contable y legal fue muy informal durante los primeros 30 años, con algunos balances y reparto de beneficios manuscritos a lápiz en pequeños papeles de apenas 10 x 10 cm, prueba de la familiaridad y confianza mutua existente entre todos los propietarios. De estos socios, Prats, Reig y Guri trabajaron en la finca como responsables de la misma, los dos primeros junto a sus esposas, María Ribas Magriñà e Irmina Margenat, respectivamente, aunque Prats renunciaría a continuar en Guinea Ecuatorial a los pocos años por problemas de salud, quedando la plantación finalmente bajo la dirección de Reig con la subdirección, en la década de 1950, de Guri que recibiría acciones para compensar la falta de ingresos como empleado a finales de esa década. Para Eduard, la plantación de café en Guinea

> fue una aventura colectiva de todos los socios. Si hubiera sido todo oficial y empresarial, se hubiese acabado en 1952 o 1953, no hubiese llegado a los años 60. Pero entre ellos no se querían enfrentar. Los Reig nos decían, "nos estamos dejando la piel y la salud en la finca. ¡No vamos a cerrar!" En fin, chantaje moral implícito sobre los socios…

El interés de la documentación del Fondo Giménez Ferrer por temas económicos y comerciales aumenta extraordinariamente gracias al correo personal que incluye de diferentes protagonistas. Las cartas permiten reconstruir la vida de Ramon Reig y su esposa Irmina Margenat de 1927 a 1965 en Oveng, pues junto con la documentación oficial de la plantación, se recogieron buena parte de las misivas que mandaron desde la Guinea Española a Eduard Giménez y María Ferrer que vivían en Barcelona. Las cartas permiten entrever sus miedos y alegrías, así como percibir cómo la paulatina crisis de la plantación acabaría comportando su cierre debido a que, tras el período de provincialización de la colonia iniciado en 1959, la situación de los colonos dejó de ser tan satisfactoria debido al aumento de los salarios que tuvieron que trasladar a los braceros, aspecto que redujo drásticamente sus beneficios. La situación se agudizó en el período autonómico de 1963 pues como se lee en las cartas familiares de Ramon Reig e Irmina Margenat muchas plantaciones españolas ya no eran sostenibles y empezaron a cerrar y a vender, cuando no a malvender, sus bienes. Eduard recordaba que "cuando se pensó en venderlo, la independencia se olía en el ambiente, no había demanda de compra ni de fincas ni de nada. Era una crisis. Y la venta no era una solución" (ver Figura 2).



Barcelona, 13 Septiembre 1964.

Sr. D. Ramón Reig
U.V.M. - B A T A .

Mi querido amigo: Concluídas las vacaciones en que durante una semana hemos visto un mundo tan distinto al nuestro, me hallo tra vez sumido en la vida habitual con todo su cortejo de inquietudes y preocupaciones.

Tu carta, recibida hace poco, aviva una de ellas transformada ya en pesadumbre. Veo que la finca está dando las últimas boqueadas, sin que sea posible alargarle la vida ni emprender, si fracasan todas las soluciones, una retirada decorosa, como se había apuntado con lo de Garriga. Es muy amargo para tí y para nosotros, pero los acontecimientos nos dominan y después de haber hecho por tu parte todo lo posible no habrá más remedio que resignarse a la fatalidad.

El viaje por Suiza y Alemania resultó magnífico, máxime con el atractivo de ir a recoger a los chicos que han quedado encantados con tantas impresiones agradables como han recibido. Hoy me he quedado sólo con Alberto pues el resto de la familia ha ido a La Escala donde están aún mis suegros. Al regreso iremos con María a ver vuestro piso, con vistas a arreglar lo que se pueda, pues supongo que tendréis el propósito de venir para acá cuando la liquidación de todo ese quede, bien o mal terminada.

Espero que esta carta no será la última que escriba a

Figura 2: Carta de Eduard Reig Noguera a Ramon Reig del 13 de septiembre de 1964. Fondo Giménez Ferrer, nº 173, IMF-CSIC.

Pero la actitud de los propietarios de la Hacienda Virgen de Montserrat que decidieron cerrar el negocio cuando vieron que la independencia colonial era ineludible no fue generalizada pues hubo familias que decidieron permanecer más allá de la proclamación de la independencia. Tanto es así que cuando se proclama la primera dictadura de Macías Nguema en marzo de 1969, la población española que continuaba allí tuvo que ser repatriada con urgencia (Aixelà-Cabré 2019).

Probablemente fue ese año, 1969, cuando el estado español adoptó los grandes compromisos con los excolonos, promesas que perdurarían durante décadas sin concretarse o cumplirse en su diseño inicial. Para Deutsch (2018: 406),

> durante la crisis diplomática, el gobierno franquista se vio forzosamente obligado a crear el 25 de marzo de 1969 una Comisión Interministerial para atender las urgencias de los españoles que masivamente empezaron a llegar. Necesitaban alojamiento, trabajo, dinero […] Es obvio que lo habían dejado todo, y nada de ello se previó en su momento. La comisión interministerial que se reunió por primera vez el 28 de marzo definió el plan a seguir. Urgía encontrar empleo para los trabajadores por cuenta ajena, la readaptación de los pequeños comerciantes, industriales y propietarios agrícolas, la concesión de ayudas de obtener viviendas y unas indemnizaciones mínimas para comenzar su nueva vida. El gobierno tramitó algunos créditos para sufragar los gastos solicitados por esta comisión, que, prometió una indemnización inmediata de 14.000 pesetas por cabeza de familia pagada en dos cuotas para cubrir los gastos de los primeros meses. La comisión propuso también destinar 600 millones de pesetas a los empresarios para poder cubrir el pago de sus trabajadores en las provincias africanas. También se les prometió un seguro de desempleo de 3 años a partir de la fecha de su regreso a España. Y de todo ello, el régimen quiso dar publicidad […] Aunque muchas de estas promesas se incumplieron, queda constancia de algunos pagos que se hicieron por los gobernadores civiles de las provincias que fueron los responsables de ejecutar la orden.

A pesar de la supuesta sorpresa de los excolonos por la situación que se estaba creando en la Guinea Española que destila la narración de Deutsch (2018), el intercambio de cartas entre los Giménez Ferrer y los Reig Margenat deja claro que los españoles habían empezado a transferir grandes sumas de dinero a España, como mínimo, desde principios de 1960. Por ello, es probable que, aunque no pudieran recuperar sus propiedades, buena parte de los beneficios que habían ido obteniendo con el curso de los años sí habían sido enviados a España durante la colonización y antes de la independencia colonial, por mucho que los miembros de la Comunidad de Españoles con Intereses en África, entidad creada para tal fin en 1971, también reiteraran que tuvieron que marcharse "con lo puesto" y de forma precipitada.

Por ejemplo, Ramon Reig explicaba a Eduardo Giménez el 10 de septiembre de 1963 que:

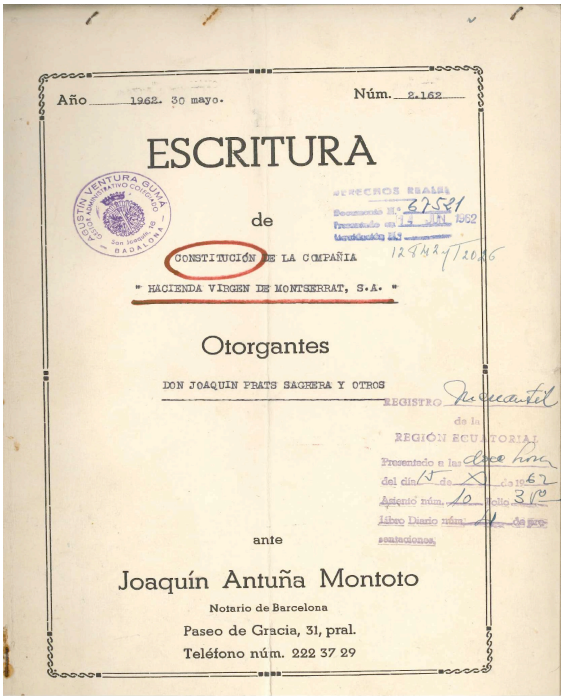
> Ya debéis saber que está en la península una comisión para tratar de la puesta en marcha de la autonomía, aunque en la comisión algunos […] querían la independencia absoluta, parece que allí no lo han manifestado

así, convencidos por otros más vivos que quieren una temporada seguir sacando millones del estado español para invertir aquí y que se les deje todo hecho. Creo que el gobierno si les hubieran pedido la independencia se la hubieran dado enseguida y en ese caso quizás se nos hubiera indemnizado. Aquí hay mucho nerviosismo y algo de pánico, se van marchando cantidad de señoras y *boys*, todos los que tienen cuatro cuartos en los bancos los están transfiriendo a España.[9]

La legalización de la plantación en 1962 y su cierre en 1965

A finales de la década de 1950 los socios plantearon abiertamente la inviabilidad de la finca, pero la confianza mutua había hecho descuidar aspectos formales, como los balances anuales, los documentos notariales o el registro de la propiedad en España, por mencionar algunos. Esto explica que mucha de esta documentación de la plantación se empezara a preparar a partir de 1958, treinta y un años más tarde de su fundación, pues el objetivo era regularizar la finca para poder pedir indemnizaciones al gobierno español. Eduard recordaba que fue en 1962 cuando se tomó "una asesora mercantil para ordenar los papeles porque fue entonces cuando el gobierno español nos dijo que en Guinea no existía la finca, y lo regularizamos todo" (ver Figura 3).

[9] Carta de Bata-Hacienda Virgen de Montserrat de Ramon Reig a Eduard Giménez de 10 de septiembre de 1963. Fondo Giménez Ferrer, nº 166, IMF-CSIC.


Año 1962. 30 mayo. Núm. 2.162

ESCRITURA

de

CONSTITUCIÓN DE LA COMPAÑIA

" HACIENDA VIRGEN DE MONTSERRAT, S.A. "

Otorgantes

DON JOAQUIN PRATS SAGRERA Y OTROS

ante

Joaquín Antuña Montoto

Notario de Barcelona

Paseo de Gracia, 31, pral.

Teléfono núm. 222 37 29

Figura 3: Constitución de Hacienda Virgen de Montserrat del 30 de mayo de 1962. Fondo Giménez Ferrer, nº 275, IMF-CSIC.

Es difícil sostener, como hicieron los asociados de la Comunidad de Españoles con Intereses en África en el período postcolonial, tal como veremos en los próximos apartados, que los colonos españoles no fueran conscientes de la situación de Guinea Ecuatorial. Mucho menos que no hubieran sentido los cambios políticos que trajeron la provincialización de 1959 y la autonomía de la colonia en 1963. Era *voz populi* que la independencia era inevitable. Ramon Reig era extraordinariamente conciso en su carta a Eduard Giménez de 4 de enero de 1964:[10]

[10] Carta de Bata-Hacienda Virgen de Montserrat de Ramon Reig a Eduard Giménez de 4 de enero de 1964. Fondo Giménez Ferrer, nº 169, IMF-CSIC. La cursiva es mía. Respecto al uso del lenguaje para nombrar guineoecuatorianos y guineoecuatorianas, se recomienda consultar Aixelà-Cabré (2021).

> Quiero en esta carta explicarte dentro de lo que a mí se me alcanza la situación lo mismo económica de la finca que la política de esta región. Estamos en plena cosecha y tenemos entre entregado al banco y diferentes fases del beneficiado unos seis mil kilos de café, la cosecha, aunque este año es buena en general no lo puede ser para nosotros pues siguiendo lo que acordasteis cuando nos reunimos el año sesenta y dos, ha sido ir reduciendo gastos para ir preparando el abandono de la finca pues no queríais hacer más gastos ni pedir créditos. Consecuente con ello, no he abonado y he reducido la brigada de braceros dejando casi abandonada parte de la finca […] Por todo lo expuesto y principalmente por haber zonas cuasi totalmente improductivas es imposible hacer cálculos sobre la cosecha […] Ya sabes el resultado oficial del plebiscito para aprobar o no las bases de la autonomía, ha habido muchas sorpresas y los *morenos* en su mayoría no saben nada de nada, algunos sobre todo los jóvenes que no han trabajado nunca ni piensan hacerlo, sólo sueñan con una repetición de lo del Congo, asesinatos, violaciones y apoderarse de todo lo que puedan. Desde que empezó aquí la política y tanta tolerancia y adulación con los nativos en diferentes incidentes, ya van cinco de ellos muertos y varios heridos, y dos blancos heridos. Hace pocos días en un mercado de compra de productos se suscitó una cuestión que parecía zanjada cuando al terminarse el mercado ya retiraban los compradores (cinco blancos) una muchedumbre les interceptó el paso insultándoles, hubo golpes y tiros, resultando dos *morenos* muertos, otros heridos y un blanco también herido. Los blancos están procesados. Para las elecciones a concejales que creo serán este mes, entre ellos habrá mucho jaleo pues todos ambicionan cargos y luego hay el odio de tribus y posteriormente cuando se formen la diputación el consejo de gobierno no sé cómo podrán ir las cosas y se avecina una época de sorpresas que sobre la marcha veremos y sufriremos. Yo no creo que dure el régimen de autonomía, interior y exteriormente se pedirá la independencia total.

Los escasos beneficios y la situación política de Guinea Ecuatorial llevaron a la decisión definitiva de cerrar la plantación. Ramon Reig era extraordinariamente franco con Eduard Giménez en su última carta en la que se hacía mención expresa de la situación en que se encontraban los colonos y sus propiedades en la colonia:

> El mes pasado he tenido que hacer frente a ocho liquidaciones de braceros nigerianos sin tener la sociedad suficiente dinero para ello y me quedan dos que cumplen el día 20 de los corrientes y entonces solo me quedan cinco pamues que han envejecido junto con la finca, uno de ellos el viejo capataz que me da mucha pena pues está con nosotros desde el año 1927. Los pamues los retendré hasta el momento de marcharnos y les indemnizaré con lo que marca la ley… Al nativo que le vendí una parcela de finca con vivienda me cuesta mucho cobrarle los plazos, aún debe dos mil pesetas y le quedan por pagar cinco mil […] De la maquinaria no compra nadie nada. Solo tenemos compradores para los cuatro trastos de la casa […] Los dos bancos tienen varias fincas embargadas y como no saben qué hacer con ellas las tienen completamente abandonadas… El final de este negocio y de toda una vida en África es si no sale algo raro a última hora es que emprenderemos nuestro último viaje desde estas tierras en el Pamplona que saldrá después del veinte de junio.[11]

Tras el cierre de la Hacienda Virgen de Montserrat en 1965, pasaron pocos años hasta que las sinergias creadas por la Comunidad de Españoles con Intereses en África propiciaran una extraordinaria presión contra el Gobierno español para recibir indemnizaciones por las propiedades perdidas tras la descolonización, tal como prueba la documentación del Fondo Giménez Ferrer que incluye la práctica totalidad de las circulares de la CEIA más todas las gestiones administrativas que los propietarios de la Hacienda Virgen de Montserrat impulsaron.

Como veremos, el interés por obtener compensaciones llevaría a los propietarios de esta finca, igual que a otras familias españolas, a realizar diferentes trámites que acabaron con la solicitud de inscripción de su plantación en Guinea Ecuatorial en 1996, trámite imprescindible para iniciar los trámites administrativos que, como veremos, tampoco sirvió para ser indemnizados finalmente por el Gobierno de Guinea Ecuatorial. Como recordaba Eduard,

> En 1965 los Reig se asustaron y decidieron abandonar. Se intentaba que los que tenían empresas fuesen indemnizados igual que se hizo en Cuba. Mis padres lo intentaron también, pero tenían que demostrarlo. Pero es que ellos lo habían hecho todo como se debía, pero de forma informal,

[11] Carta de Bata-Hacienda Virgen de Montserrat de Ramon Reig a Eduard Giménez de 2 de mayo de 1965. Fondo Giménez Ferrer, nº 181, IMF-CSIC.

¡sin libros ni nada! Pero lo pedía el gobierno español y los empresarios catalanes, los de la madera, son los que se salvaron de todos. Los del cacao más o menos. Y los del café no se salvaron.

La reclamación postcolonial de bienes de excolonos en Guinea Ecuatorial (1971-1989)

El Fondo Giménez Ferrer recoge los esfuerzos que muchos excolonos españoles hicieron por recuperar las propiedades que ostentaron durante la colonización española. Como muchos otros que vivieron en Guinea Española, parte de los cuales se estuvo reuniendo esporádicamente para rememorar su pasado en la colonia, los socios de la Hacienda Virgen de Montserrat decidieron ponerse en contacto con la Comunidad de Españoles con Intereses en África a finales de la década de 1970.

La asociación Comunidad de Españoles con Intereses en África estaba operativa desde 1971 y pronto dispuso de algunas publicaciones como la CEIA (1973). En sus inicios, mantuvo relaciones estrechas con otra entidad, la Asociación Nacional de Antiguos Residentes en Guinea Ecuatorial (ANARGE), la cual tenía unos cuatrocientos socios entre propietarios, altos cargos de empresas y empleados de negocios en la excolonia (Deutsch 2018: 403).

Y es que "la CEIA era una sociedad civil que agrupaba personas físicas y sociedades mercantiles españoles con intereses en África" (Deutsch 2018: 404). Los excolonos se habían organizado y movilizado para conseguir una compensación del Gobierno español por la pérdida de sus propiedades. Muchos de ellos habían tenido en propiedad plantaciones de diferente tamaño de cacao, café y madera. Desde su creación las circulares se sucedían dando noticia de los avances o retrocesos de sus trámites y esperanzas. Como la Hacienda Virgen de Montserrat tenía diferentes copropietarios las misivas iban dirigidas a algunos de ellos que después las reenviaban al resto de socios.

El 10 de febrero de 1978 Ramon Reig escribe a la Comunidad de Españoles con Intereses en África en calidad de Gerente de la Hacienda Virgen de Montserrat y copropietario de la finca. En su escrito pide información sobre la Asociación.[12] Pocos días más tarde, el día 20 de febrero de 1978, Reig manda una carta para sumarse a la iniciativa para que su propiedad esté representada entre los bienes a reclamar.[13] Sólo cinco días más tarde, el 25 de febrero de 1979, Reig recibe una carta en la que se le ofrece una estimación de la valoración

[12] Carta del 10 de febrero de 1978. Fondo Giménez Ferrer, nº 280, IMF-CSIC.
[13] Carta del 20 de febrero de 1978. Fondo Giménez Ferrer, nº 281, IMF-CSIC.

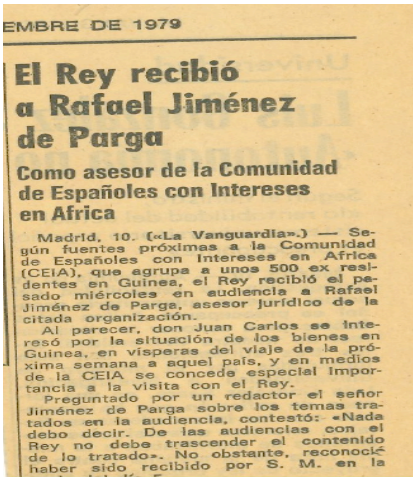
de la finca "de 249 hectáreas de cafetales, con la correspondiente instalación de vivienda para europeos e indígenas, maquinaría, secaderos, etc." que ascendía a 14.940.000 pesetas el terreno.[14] También tasaban en 651.500 pesetas la vivienda factoría que Reig tenía junto a su esposa Irmina Margenat en Niefang.[15] La valoración estaba hecha desde la propia Comunidad de Españoles con Intereses en África.

El período comprendido entre 1978 y 1985 fue probablemente el más activo de la asociación, primero con un Gobierno presidido por Adolfo Suárez del Partido Centro Democrático y Social de 1976 a 1981, y después con un Gobierno presidido por Felipe González del Partido Socialista Obrero Español de 1982 hasta 1996, al que sucedió el Gobierno de José María Aznar del Partido Popular de 1996 a 2004. Buena parte de estos gobiernos se implicaron en diferente medida e intensidad en la restitución de los excolonos españoles, interpretando el cambio de régimen de Macías Nguema a Obiang Nguema en 1979 como una oportunidad para que las indemnizaciones tuvieran lugar.

Uno de los aspectos que dio esperanzas a dicha demanda fue el Decreto nº 51/1979 que firmó Obiang Nguema Mbasogo el 23 de octubre de 1979 por el cual se daba un plazo de 60 días a los extranjeros para que legalizaran sus titularidades previas a la independencia.[16] Se trataba de una prueba de buena voluntad de Obiang Nguema hacia los españoles que Macías Nguema nunca habría rubricado. El documento que obra en el Fondo Giménez Ferrer estaba sellado por "Viajes Fernando Poo" en Madrid a 1 de noviembre de 1979.

Los contactos con las más altas instancias del estado español de la Comunidad de Españoles con Intereses en África quedaron demostrados cuando el propio Rey Juan Carlos I recibió el 5 de diciembre de 1979 a toda la Directiva de la entidad y al abogado Jiménez de Parga (ver Figura 4). La prensa señalaba que "Al parecer, don Juan Carlos se interesó por la situación de los bienes de españoles salidos de Guinea bajo la dictadura de Francisco Macías. Ello se produce en vísperas del viaje del Rey, la próxima semana, a aquel país africano".[17] Días después, el Rey visitaría Guinea Ecuatorial junto a la Reina en una fugaz pero importante visita oficial en que mostró su apoyo al dictador Obiang (Aixelà-Cabré 2019: 157-158).

[14] Circular de la CEIA del 25 de abril de 1978. Fondo Giménez Ferrer, nº 279, IMF-CSIC.
[15] Circular de la CEIA del 25 de abril de 1978. Fondo Giménez Ferrer, nº 279, IMF-CSIC.
[16] Circular de la CEIA del 16 de diciembre de 1978. Fondo Giménez Ferrer, nº 282, IMF-CSIC.
[17] "Jiménez de Parga expone al Rey los problemas de los ex residentes españoles en Guinea", *El País*, 9 de diciembre de 1979.



EMBRE DE 1979

El Rey recibió a Rafael Jiménez de Parga

Como asesor de la Comunidad de Españoles con Intereses en Africa

Madrid, 10. («La Vanguardia».) — Según fuentes próximas a la Comunidad de Españoles con Intereses en Africa (CEIA), que agrupa a unos 500 ex residentes en Guinea, el Rey recibió el pasado miércoles en audiencia a Rafael Jiménez de Parga, asesor jurídico de la citada organización.

Al parecer, don Juan Carlos se interesó por la situación de los bienes en Guinea, en vísperas del viaje de la próxima semana a aquel país, y en medios de la CEIA se concede especial importancia a la visita con el Rey.

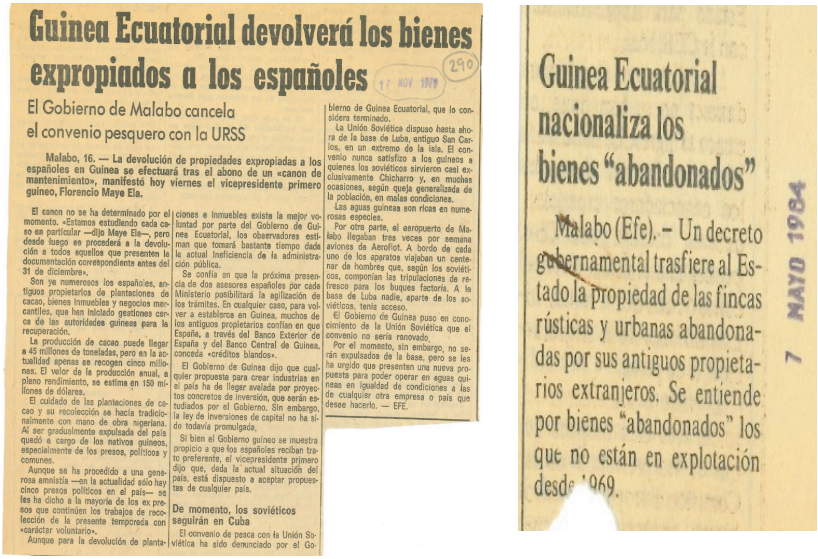
Preguntado por un redactor el señor Jiménez de Parga sobre los temas tratados en la audiencia, contestó: «Nada debo decir. De las audiencias con el Rey no debe trascender el contenido de lo tratado». No obstante, reconoció haber sido recibido por S. M. en la

Figura 4: Noticias sobre Guinea Ecuatorial en *La Vanguardia*, 11 de diciembre de 1979. Fondo Giménez Ferrer, nº 290, IMF-CSIC.

La maquinaría estaba activada y daba alas a la reclamación de las propiedades a los excolonos españoles. Pero para ello, hacían falta fondos también. Por ello, el 8 de mayo de 1980 Ramon Reig recibía una misiva en la que se anunciaba que los gastos jurídicos de sus demandas se pagarían con el fondo creado entre todos los asociados. En la carta se anunciaba que se iba a tramitar un recurso contencioso administrativo al Tribunal Supremo para desencallar su situación.[18]

Es muy relevante que la Comunidad de Españoles con Intereses en África había agrupado a los propietarios con pretensiones de activar sus bienes en Guinea en tres grupos: 1) los que podían acogerse al régimen indemnatorio acordado por el Consejo de Ministros el 18 de enero de 1980 que tenía una vía independiente del recurso administrativo; 2) los que pensaban que podrían volver a activar sus negocios en Guinea; 3) los que quedaban fuera de los dos primeros grupos y que tramitarían el recurso ante la administración española.[19]

[18] Circular de la CEIA del 8 de mayo de 1980. Fondo Giménez Ferrer, nº 285, IMF-CSIC.
[19] Circular de la CEIA del 8 de mayo de 1980. Fondo Giménez Ferrer, nº 285, IMF-CSIC.



Guinea Ecuatorial devolverá los bienes expropiados a los españoles

El Gobierno de Malabo cancela el convenio pesquero con la URSS

Malabo, 16. — La devolución de propiedades expropiadas a los españoles en Guinea se efectuará tras el abono de un «canon de mantenimiento», manifestó hoy viernes el vicepresidente primero guineo, Florencio Maye Ela.

El canon no se ha determinado por el momento. «Estamos estudiando cada caso en particular —dijo Maye Ela—, pero desde luego se procederá a la devolución a todos aquellos que presenten la documentación correspondiente antes del 31 de diciembre».

Son ya numerosos los españoles, antiguos propietarios de plantaciones de cacao, bienes inmuebles y negocios mercantiles, que han iniciado gestiones cerca de las autoridades guineas para la recuperación.

La producción de cacao puede llegar a 45 millones de toneladas, pero en la actualidad apenas se recogen cinco millones. El valor de la producción anual, a pleno rendimiento, se estima en 150 millones de dólares.

El cuidado de las plantaciones de cacao y su recolección se hacía tradicionalmente con mano de obra nigeriana. Al ser gradualmente expulsada del país quedó a cargo de los nativos guineos, especialmente de los presos, políticos y comunes.

Aunque se ha procedido a una generosa amnistía —en la actualidad sólo hay cinco presos políticos en el país— se les ha dicho a la mayoría de los ex presos que continúen los trabajos de recolección de la presente temporada con «carácter voluntario».

Aunque para la devolución de plantaciones e inmuebles existe la mejor voluntad por parte del Gobierno de Guinea Ecuatorial, los observadores estiman que tomará bastante tiempo dada la actual ineficiencia de la administración pública.

Se confía en que la próxima presencia de dos asesores españoles por cada Ministerio posibilitará la agilización de los trámites. En cualquier caso, para volver a establecerse en Guinea, muchos de los antiguos propietarios confían en que España, a través del Banco Exterior de España y del Banco Central de Guinea, conceda «créditos blandos».

El Gobierno de Guinea dijo que cualquier propuesta para crear industrias en el país ha de llegar avalada por proyectos concretos de inversión, que serán estudiados por el Gobierno. Sin embargo, la ley de inversiones de capital no ha sido todavía promulgada.

Si bien el Gobierno guineo se muestra propicio a que los españoles reciban trato preferente, el vicepresidente primero dijo que, dada la actual situación del país, está dispuesto a aceptar propuestas de cualquier país.

De momento, los soviéticos seguirán en Cuba

El convenio de pesca con la Unión Soviética ha sido denunciado por el Gobierno de Guinea Ecuatorial, que lo considera terminado.

La Unión Soviética dispuso hasta ahora de la base de Luba, antiguo San Carlos, en un extremo de la isla. El convenio nunca satisfizo a los guineos a quienes los soviéticos sirvieron casi exclusivamente Chicharro y, en muchas ocasiones, según queja generalizada de la población, en malas condiciones.

Las aguas guineas son ricas en numerosas especies.

Por otra parte, el aeropuerto de Malabo llegaban tres veces por semana aviones de Aeroflot. A bordo de cada uno de los aparatos viajaban un centenar de hombres que, según los soviéticos, componían las tripulaciones de refresco para los buques factoría. A la base de Luba nadie, aparte de los soviéticos, tenía acceso.

El Gobierno de Guinea puso en conocimiento de la Unión Soviética que el convenio no sería renovado.

Por el momento, sin embargo, no serán expulsados de la base, pero se les ha urgido que presenten una nueva propuesta para poder operar en aguas guineas en igualdad de condiciones a las de cualquier otra empresa o país que desee hacerlo. — EFE.

Guinea Ecuatorial nacionaliza los bienes "abandonados"

Malabo (Efe). – Un decreto gubernamental trasfiere al Estado la propiedad de las fincas rústicas y urbanas abandonadas por sus antiguos propietarios extranjeros. Se entiende por bienes "abandonados" los que no están en explotación desde '969.

7 MAYO 1984

Figura 5: Noticias sobre Guinea Ecuatorial en *La Vanguardia*, 17 de noviembre de 1979 (izda.) y 7 de mayo de 1984 (dcha.). Fondo Giménez Ferrer, nº 290, IMF-CSIC.

Poco antes, el 16 de diciembre de 1978, habían recibido otra carta de la CEIA que explicaba que el Despacho de Abogados de la Comunidad de Españoles con Intereses en África era Manuel Jiménez de Parga y Cabrera, sito en Paseo de Gracia 96 de Barcelona,[20] uno de los juristas más prestigiosos de la época y con mayor influencia política que acabaría presidiendo el Tribunal Constitucional del estado español entre 2001 y 2004.

En la misiva de la Comunidad de Españoles con Intereses en África de 8 de mayo de 1980 se les indicaba que iban a realizar una reclamación exhaustiva pues el objetivo era tramitar "un recurso administrativo ante la Administración española, en reclamación de los daños que hemos sufrido". En la carta se añadía que en caso de que este recurso fallara iban a poner otro recurso administrativo en este caso "ante el Tribunal Supremo".[21]

Obvia decir que poco tiempo más tarde se empezó a percibir que las promesas de Obiang con su decreto de 1979 no se cumplirían, pues probablemente no buscaban más que el apoyo explícito del Gobierno español a su presidencia, también a cambio de ayudas y subvenciones que eran muy necesarias en un país

[20] Circular de la CEIA del 8 de mayo de 1980. Fondo Giménez Ferrer, nº 285, IMF-CSIC.
[21] Circular de la CEIA del 25 de abril de 1978. Fondo Giménez Ferrer, nº 279, IMF-CSIC.

que estaba enormemente empobrecido, muchas de las cuales se empezaron a tramitar a través de los fondos de cooperación española (Aixelà-Cabré 2019). En *La Vanguardia* del 8 de mayo de 1981, la noticia titulada "Los excolonos españoles reclaman 8.000 millones por sus propiedades en Guinea Ecuatorial", ya se afirmaba que "El nuevo régimen de Malabo no restituye las fincas", si bien se añadía y, este punto era muy importante, que el Gobierno guineano no aceptaría la restitución, pero autorizaría "la explotación por sus antiguos propietarios"' posibilidad que aprovecharon los excolonos más arriesgados.[22] De hecho, la misma noticia recordaba que las propiedades de los excolonos habían sido adquiridas por estos legalmente en diferentes subastas que tuvieron lugar en el período colonial, sin tener en cuenta que en estos eventos muchas propiedades habían sido expropiadas o que no habían sido regularizadas.[23]

La asociación ASODEGUE calculó que los miles de millones que reclamaban los antiguos colonos, que según la noticia de *La Vanguardia* se estimaba en 8.000 millones,[24] y de acuerdo a los datos de la Comunidad de Españoles con Intereses en África los dividió de la siguiente manera:

> 32.000 hectáreas de cacaotales, 9.300 de cafetales, 6.200 de palmerales, 1.500 de banano, 12.000 de bosques, otros cientos en granjas, pastos y otros cultivos, 1.4000 metros cuadrados en solares y unos 320.000 metros cuadrados en edificios (Deutsch 2018: 405).

Pero la rapidez con la que los excolonos pensaron que la situación se resolvería se dilataba (ver Figura 5). De hecho, en la circular del 19 de junio de 1985 se ponían de relieve los problemas de muchas propiedades por falta de documentación o documentación incompleta:

> gran parte de las reclamaciones no están documentadas, careciendo […] de certificaciones de propiedad, emitida por el Registro de Guinea, documentos de contribuciones pagadas, licencias de apertura, permiso para el desarrollo de actividades […] Rogamos a cada uno de los asociados, que repasen su documentación y traten de completarlas porque no será

[22] "Los excolonos españoles reclaman 8.000 millones por sus propiedades en Guinea Ecuatorial", *La Vanguardia*, 8 de mayo de 1981.

[23] AGA, Fondo África, caja 81/07956. Comunicación de 21 agosto de 1905 por el cual se hace saber que hay finqueros que no tienen reguladas sus fincas que crecieron en terrenos "abandonados".

[24] "Los excolonos españoles reclaman 8.000 millones por sus propiedades en Guinea Ecuatorial", *La Vanguardia*, 8 de mayo de 1981.

> fácil obtener resultados favorables si no existe algún documento que acredite la reclamación.[25]

Pocos meses más tarde, el 16 de octubre de 1985, el propio Rey Juan Carlos I volvía a recibir a toda la Directiva de la Comunidad de Españoles con Intereses en África y al jurista Jiménez de Parga en Audiencia Real,[26] mostrando así de nuevo su apoyo e interés por su causa. Según la información contenida en la Circular de la CEIA, el monarca se había interesado por todo lo explicado, pero les había comentado que "habíamos acudido [a él] un poco tarde".

El 5 de mayo de 1986 se convocaba a los asociados de la Comunidad de Españoles con Intereses en África a un Junta el 28 del mismo a la que asistiría su abogado Jiménez de Parga para exponer la situación jurídica y en la que los socios debían votar "Tribunal Supremo" o "Negociación" tal como constaba en las papeletas, lo que en realidad suponía decidir cómo continuar con su demanda pues la negociación supondría probablemente un sobreseimiento.[27] De hecho, el 23 de julio de 1988 también se recogían los poderes para que otro despacho de abogados, Cardelus & Bravo, sito también en el Paseo de Gracia de Barcelona, les representara

> junto con otras 311 personas y entidades […] en la "demanda oficial" interpuesta con fecha 23 de junio ante la Comisión Europea de Derechos Humanos de Estrasburgo, al objeto de recabar, en último extremo, del Estado español, la indemnización a que estimamos tiene(n) derecho por los daños sufridos con motivo de su forzado abandono de Guinea.[28]

El fracaso de la reclamación de los bienes de Guinea Ecuatorial (1990-2009)

A principios de la década de 1990 las iniciativas de indemnización continuarían algún tiempo más, aunque en la misiva del 18 de mayo de 1990 se mostraba la impotencia, mientras solicitaban dinero para continuar financiando las

[25] Circular de la CEIA del 19 de junio de 1985. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.
[26] Circular de la CEIA del 30 de diciembre de 1985. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.
[27] Circular de la CEIA del 5 de mayo de 1986. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.
[28] Carta que acompaña a la Circular de la CEIA del 23 de julio de 1988. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.

reclamaciones, confirmando que se continuaban haciendo numerosos contactos políticos.[29] Teniendo en cuenta que en 1991 había el mismo gobierno que en 1982 y que los anteriores ejecutivos conocían bien la demanda, empezaba a entreverse que poco se podría avanzar.

El 27 de febrero de 1991 Ramon Reig recibió una carta de la Comunidad de Españoles con Intereses en África firmada por el aún Presidente Carlos Fleita Alonso y por el Secretario, José María Vila Sala (ver Figura 6), en la que se explicaba que

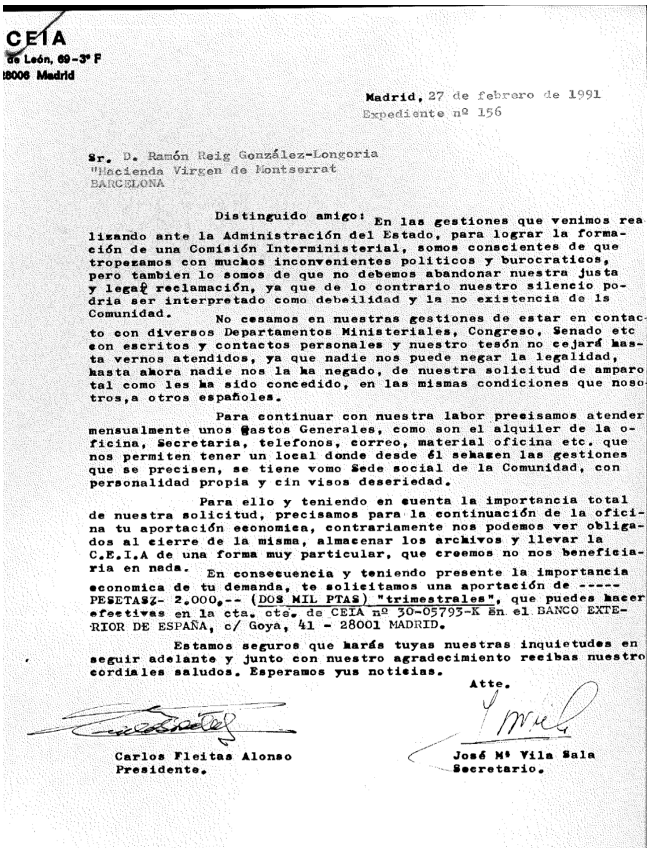
> en las gestiones que venimos realizando ante la Administración del Estado, para lograr la formación de una Comisión Interministerial, somos conscientes de que tropezamos con numerosos inconvenientes políticos y burocráticos, pero también lo somos de que no debemos abandonar nuestra justa y legal reclamación…[30]

En dicha carta dejaba constancia del alto nivel de las conversaciones:

> No cesamos de estar en permanente contacto con diversos departamentos Ministeriales, Congreso, Senado, etc. […] Nadie nos puede negar nuestra legalidad, hasta ahora nadie nos la ha negado, de nuestra solicitud de amparo como a otros les ha sido concedido, en las mismas condiciones que nosotros, a otros españoles.[31]

En la misiva se solicitaban 2.000 pesetas trimestrales para hacer frente a los gastos de las acciones emprendidas pues de lo contrario tendrían que cejar en sus intentos.

[29] Circular de la CEIA del 18 de mayo de 1990. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.
[30] Estos datos constan en la Circular de la CEIA del 27 de febrero de 1991. Fondo Giménez Ferrer, nº 286, IMF-CSIC.
[31] Estos datos constan en la Circular de la CEIA del 27 de febrero de 1991. Fondo Giménez Ferrer, nº 286, IMF-CSIC.



CEIA
de León, 69-3º F
28006 Madrid

Madrid, 27 de febrero de 1991
Expediente nº 156

Sr. D. Ramón Reig González-Longoria
"Hacienda Virgen de Montserrat
BARCELONA

Distinguido amigo: En las gestiones que venimos realizando ante la Administración del Estado, para lograr la formación de una Comisión Interministerial, somos conscientes de que tropezamos con muchos inconvenientes politicos y burocraticos, pero tambien lo somos de que no debemos abandonar nuestra justa y legal reclamación, ya que de lo contrario nuestro silencio podria ser interpretado como debeilidad y la no existencia de la Comunidad.

No cesamos en nuestras gestiones de estar en contacto con diversos Departamentos Ministeriales, Congreso, Senado etc con escritos y contactos personales y nuestro tesón no cejará hasta vernos atendidos, ya que nadie nos puede negar la legalidad, hasta ahora nadie nos la ha negado, de nuestra solicitud de amparo tal como les ha sido concedido, en las mismas condiciones que nosotros,a otros españoles.

Para continuar con nuestra labor precisamos atender mensualmente unos Gastos Generales, como son el alquiler de la oficina, Secretaria, telefonos, correo, material oficina etc. que nos permiten tener un local donde desde él sehagen las gestiones que se precisen, se tiene vomo Sede social de la Comunidad, con personalidad propia y cin visos deseriedad.

Para ello y teniendo en cuenta la importancia total de nuestra solicitud, precisamos para la continuación de la oficina tu aportación economica, contrariamente nos podemos ver obligados al cierre de la misma, almacenar los archivos y llevar la C.E.I.A de una forma muy particular, que creemos no nos beneficiaria en nada.

En consecuencia y teniendo presente la importancia economica de tu demanda, te solicitamos una aportación de ----- PESETAS.- 2.000.-- (DOS MIL PTAS) "trimestrales", que puedes hacer efectivas en la cta. cte. de CEIA nº 30-05795-K En el BANCO EXTERIOR DE ESPAÑA, c/ Goya, 41 - 28001 MADRID.

Estamos seguros que harás tuyas nuestras inquietudes en seguir adelante y junto con nuestro agradecimiento recibas nuestro cordiales saludos. Esperamos yus noticias.

Atte.

Carlos Fleitas Alonso
Presidente.

José Mª Vila Sala
Secretario.

Figura 6: Circular de la CEIA del 27 de febrero de 1991. Fondo Giménez Ferrer, nº 287, IMF-CSIC.

A pesar de los esfuerzos de la Comunidad de Españoles con Intereses en África, sus reclamaciones se encallaron. El tono y contenido de la carta que les remitió el Presidente de la entidad trece años más tarde era muy diferente del de aquella misiva ilusionante de diciembre de 1978. La carta era bastante demoledora, no tanto por las palabras o por un reconocimiento explícito a su ilegítima reclamación, como porque se observaba la precariedad de la asociación pues después de tantos años necesitaba nuevo capital para continuar con sus peticiones, así que convocaban a una reunión el 2 de mayo de 1991 para

reactivar el compromiso por continuar la labor de reclamación iniciada veinte años atrás.

Tan interesante como la anterior fue otra circular de alto contenido simbólico. Esta se redactó poco antes de la conmemoración del "descubrimiento de América" de 1492. La carta sin fecha firmada por Fleita Alonso (último alcalde de Santa Isabel) y Fernando Martorell Segovia (último alcalde de Bata) se titulaba "A un parlamentario español".[32] La misiva empezaba explicando el desamparo y abandono de aquellos que habían sido propietarios españoles y habían sido expulsados y despojados de sus bienes en las provincias españolas de Guinea Ecuatorial. El texto continuaba señalando la marcha forzada a la que se vieron empujados con una evacuación de urgencia en la que "aquellas familias en un éxodo precipitado dejaron todo su patrimonio, logrado tras largos años de trabajo y sacrificios en tierras españolas".[33] Es muy ilustrativo ver cómo los autores comparaban su situación con otra más beneficiosa como fue la de "los funcionarios coloniales fueron reintegrados o […] los empleados de empresas privadas recibieron ayudas". Pero sobre todo fue interesante por su comparación con otros territorios africanos y de América Latina pues la carta continuaba señalando que

> Nuestros gobiernos se han preocupado de compensar los daños sufridos por los evacuados de Ifni y el Sáhara. Se han preocupado de presionar con éxito al gobierno de La Habana y al de Rabat para que compensen el valor de los bienes expropiados […] Pero se niega a compensar a ciudadanos españoles dentro de España.

Tras señalar los miles de millones destinados en cooperación a Guinea Ecuatorial tras la independencia, en 1968, y sobre todo tras la caída de Macías en 1979, la carta finalizaba diciendo:

> Ahora, cuando se aproxima la celebración del V Centenario del Descubrimiento y la Colonización de América, y nuestros gobernantes se preparan para explicar al mundo la gran obra colonizadora, donde por en-

[32] El subrayado es del texto original. Circular de la CEIA sin fecha. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.

[33] El subrayado es del texto original. Circular de la CEIA sin fecha. Fondo Giménez Ferrer, nº 288, IMF-CSIC.

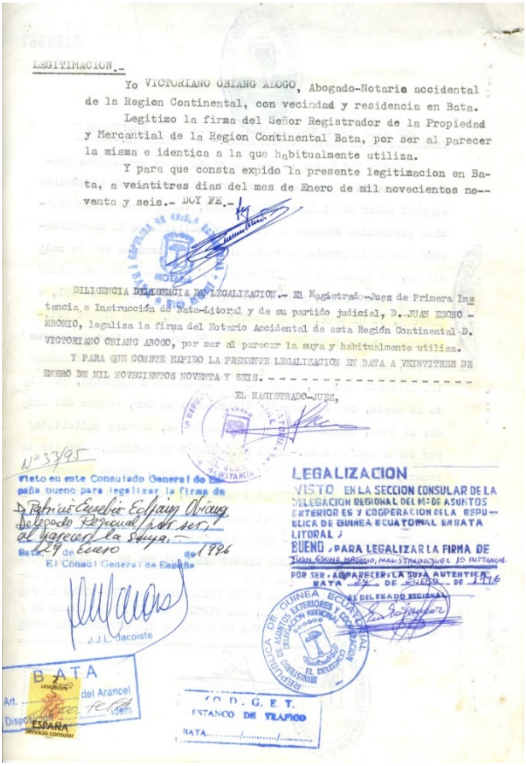
> cima de todo estaba la justicia, no debería olvidarse que nosotros formamos parte, la última parte de los hombres y mujeres que colonizaron en nombre de España.

La carta recordaba al estado español que la colonización de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea, tal como se conoció, nunca habría sido posible sin la colonización de poblamiento posible por los españoles que se desplazaron. Bajo la firma de Fernández aparecía una anotación especificando que como siempre fue propietario no tenía derecho a pensión. Para él, como para otros excolonos civiles, ese era el ingrato trato que el estado les había deparado. Por otro lado, con la misiva quedaba claro que la Comunidad de Españoles con Intereses en África nunca varió en exceso las argumentaciones que basaban sus reclamaciones de indemnizaciones fuertemente amparadas en la noción y memoria del imperio español (Aixelà-Cabré 2020b). Veinte años antes sus demandas se habían formulado en términos similares, esta vez haciendo referencia a la actitud de otros gobiernos europeos cuando se inició la descolonización africana tal como recuperó Deutsch (2018: 404) de un artículo publicado el 29 de junio de 1971 en *La Vanguardia*:

> otros europeos residentes antes en África y con bienes allí, están ahora en mejor situación, sean franceses, belgas, sean ingleses o alemanes. Porque, dicen, algunos gobiernos europeos continúan prestando protección a sus ciudadanos en África, y han negociado y conseguido para ellos, y para su país, buenas condiciones.

En todas las reclamaciones se leía claramente el lamento de los excolonos por un imperio caído que faltó a las promesas de protección a la población expatriada.

Y que muchos excolonos no hubieron desistido de sus intenciones quedaba probado con el año en que se cursó en Guinea Ecuatorial la legalización de las propiedades por parte de algunos propietarios de la Hacienda Virgen de Montserrat: 1996 (ver Figura 7). Habían transcurrido 69 años desde la fundación de la finca, 31 años desde su cierre, 28 años desde la independencia colonial, 18 años desde que iniciaron los trámites para la restitución de sus propiedades en Guinea Ecuatorial.


LEGITIMACION.-

Yo VICTORIANO OBIANG ALOGO, Abogado-Notario accidental de la Region Continental, con vecindad y residencia en Bata.

Legitimo la firma del Señor Registrador de la Propiedad y Mercantial de la Region Continental Bata, por ser al parecer la misma e identica a la que habitualmente utiliza.

Y para que consta expido la presente legitimacion en Bata, a veintitres dias del mes de Enero de mil novecientos noventa y seis.- DOY FE.-

DILIGENCIA DILIGENCIA DE LEGALIZACION.- El Magistrado-Juez de Primera Instancia e Instrucción de Bata-Litoral y de su partido judicial, D. JUAN ESONO MBOMIO, legaliza la firma del Notario Accidental de esta Región Continental D. VICTORIANO OBIANG ABOGO, por ser al parecer la suya y habitualmente utiliza.

Y PARA QUE CONSTE EXPIDO LA PRESENTE LEGALIZACIÓN EN BATA A VEINTITRES DE ENERO DE MIL NOVECIENTOS NOVENTA Y SEIS. - - - - - - - - - - - - - - - - - -

EL MAGISTRADO-JUEZ,

Nº 33/95

Visto en este Consulado General de España bueno para legalizar la firma de D. Patricio Eusebio Esfaiy Obiang Delegado Regional por ser al parecer la suya.

Bata 29 de Enero de 1996

El Cónsul General de España

J.J.L. Jacoiste

LEGALIZACION

VISTO EN LA SECCION CONSULAR DE LA DELEGACION REGIONAL DEL Mº DE ASUNTOS EXTERIORES Y COOPERACION DE LA REPUBLICA DE GUINEA ECUATORIAL EN BATA LITORAL ;

BUENO , PARA LEGALIZAR LA FIRMA DE Juan Esono Mbomio, Magistrado Juez 1ª Instancia.

POR SER , AL PARECER , LA SUYA AUTENTICA.

BATA 24 DE Enero DE 1996

EL DELEGADO REGIONAL

BATA

del Arancel

Art.

Disposición

ESPAÑA

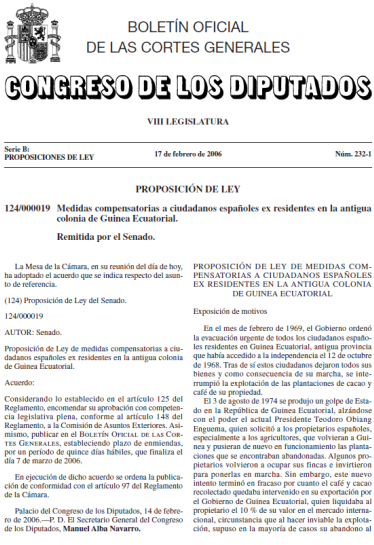
D. G. E. T.

ESTANCO DE TRAFICO

BATA

Figura 7: Legalización de la Hacienda Virgen de Montserrat en Oveng, Bata en 1996. Fondo Giménez Ferrer, nº 278, IMF-CSIC.

A partir de la década del 2000 aún quedaban algunos ecos de aquellas reclamaciones de los excolonos de Guinea Ecuatorial en España. Deben mencionarse las iniciativas para restituir sus propiedades del diputado catalán, Josep Anton Duran i Lleida del partido Unió Democràtica, partícipe de la coalición Convergència i Unió. Fue él quien en diferentes ocasiones promovió iniciativas en el Congreso español y en el Senado para que se revisara la situación de los excolonos. Una de ellas fue la Proposición de Ley del Senado, 124/000019 del 17 de febrero de 2006 (ver Figura 8), que debe señalarse que fue tomada en consideración.



BOLETÍN OFICIAL
DE LAS CORTES GENERALES

CONGRESO DE LOS DIPUTADOS

VIII LEGISLATURA

Serie B: PROPOSICIONES DE LEY — 17 de febrero de 2006 — Núm. 232-1

PROPOSICIÓN DE LEY

124/000019 Medidas compensatorias a ciudadanos españoles ex residentes en la antigua colonia de Guinea Ecuatorial.

Remitida por el Senado.

La Mesa de la Cámara, en su reunión del día de hoy, ha adoptado el acuerdo que se indica respecto del asunto de referencia.

(124) Proposición de Ley del Senado.

124/000019

AUTOR: Senado.

Proposición de Ley de medidas compensatorias a ciudadanos españoles ex residentes en la antigua colonia de Guinea Ecuatorial.

Acuerdo:

Considerando lo establecido en el artículo 125 del Reglamento, encomendar su aprobación con competencia legislativa plena, conforme al artículo 148 del Reglamento, a la Comisión de Asuntos Exteriores. Asimismo, publicar en el BOLETÍN OFICIAL DE LAS CORTES GENERALES, estableciendo plazo de enmiendas, por un periodo de quince días hábiles, que finaliza el día 7 de marzo de 2006.

En ejecución de dicho acuerdo se ordena la publicación de conformidad con el artículo 97 del Reglamento de la Cámara.

Palacio del Congreso de los Diputados, 14 de febrero de 2006.—P. D. El Secretario General del Congreso de los Diputados, **Manuel Alba Navarro.**

PROPOSICIÓN DE LEY DE MEDIDAS COMPENSATORIAS A CIUDADANOS ESPAÑOLES EX RESIDENTES EN LA ANTIGUA COLONIA DE GUINEA ECUATORIAL

Exposición de motivos

En el mes de febrero de 1969, el Gobierno ordenó la evacuación urgente de todos los ciudadanos españoles residentes en Guinea Ecuatorial, antigua provincia que había accedido a la independencia el 12 de octubre de 1968. Tras de sí estos ciudadanos dejaron todos sus bienes y como consecuencia de su marcha, se interrumpió la explotación de las plantaciones de cacao y café de su propiedad.

El 3 de agosto de 1974 se produjo un golpe de Estado en la República de Guinea Ecuatorial, alzándose con el poder el actual Presidente Teodoro Obiang Enguema, quien solicitó a los propietarios españoles, especialmente a los agricultores, que volvieran a Guinea y pusieran de nuevo en funcionamiento las plantaciones que se encontraban abandonadas. Algunos propietarios volvieron a ocupar sus fincas e invirtieron para ponerlas en marcha. Sin embargo, este nuevo intento terminó en fracaso por cuanto el café y cacao recolectado quedaba intervenido en su exportación por el Gobierno de Guinea Ecuatorial, quien liquidaba al propietario el 10 % de su valor en el mercado internacional, circunstancia que al hacer inviable la explotación, supuso en la mayoría de casos su abandono al

Figura 8: Boletín Oficial de las Cortes Generales. Congreso de los Diputados, 17 de febrero de 2006, nº 232_1.

Años más tarde este político retomaría la iniciativa con una Proposición no de Ley, prueba de su perseverancia por recuperar los bienes obtenidos durante el período de ocupación y expolio colonial español. Se trató de la Proposición no de Ley 161/000686 defendida en la Comisión de Exteriores del Congreso de los Diputados en 2009:

> A la Mesa del Congreso de los Diputados Don Josep Antoni Duran i Lleida, en su calidad de Portavoz del Grupo Parlamentario Catalán (Convergència i Unió) […] presenta, para su discusión ante la Comisión de Asuntos Exteriores del Congreso de los Diputados, una Proposición no de Ley de medidas compensatorias a ciudadanos españoles ex residentes en la antigua colonia de Guinea Ecuatorial. Exposición de motivos. En el mes de febrero de 1969, el Gobierno ordenó la evacuación urgente de todos los ciudadanos españoles residentes en Guinea Ecuatorial, antigua provincia que había accedido a la independencia el 12 de octubre de 1968. Tras de sí estos ciudadanos dejaron todos sus bienes y como consecuencia de su marcha, se interrumpió la explotación de las plantas de cacao y café de su propiedad […] A lo largo de los años han

sido numerosas las iniciativas parlamentarias que han mantenido abierto este debate, Así, ya en el lejano 1993, este Grupo Parlamentario interrogó al Gobierno sobre la situación de los ex residentes en Guinea Ecuatorial y, posteriormente en fecha de 5 de abril de 1995 el Congreso de los Diputados aprobó una Proposición no de Ley presentada por el Grupo Parlamentario Catalán (Convergència i Unió) que hacía referencia a las medidas compensatorias a ciudadanos españoles ex residentes en la antigua provincia de Guinea Ecuatorial. El objetivo de esta Proposición no de Ley era resolver el problema de aquellas personas que abandonaron la ex colonia española como consecuencia del deterioro de las relaciones entre el Gobierno español y el Gobierno de Guinea, dejando todos sus bienes en dicho territorio. En ella se instaba al Gobierno, por una parte, a elaborar en el plazo de seis meses un censo en relación a los españoles que tuvieron que abandonar la colonia y, por otra parte, se establecía que en el plazo de dos meses a contar desde la elaboración de dicho censo se debían concretar las medidas. Con el paso de los años, han sido muchas y reiteradas las iniciativas presentadas por el Grupo Parlamentario Catalán (Convergència i Unió) con el fin de terminar con esta injusticia […] Por todo ello, el Grupo Parlamentario catalán (Convergència i Unió) presenta la siguiente Proposición no de Ley: "El Congreso de los Diputados insta al Gobierno a: 1. Establecer y reconocer, en un plazo de seis meses, medidas compensatorias para los ciudadanos españoles –o, en su defecto, a sus herederos– que fueron perjudicados por la pérdida de bienes inmuebles y negocios como consecuencia de la descolonización y consecuente evacuación forzosa de Guinea Ecuatorial. 2. Publicar el censo de perjudicados en el proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial. 3. Instrumentar los mecanismos administrativos oportunos para que los perjudicados perciban de un modo efectivo y eficaz las ayudas compensatorias del Estado." Palacio del Congreso de los Diputados, 8 de enero de 2009.[34]

Conclusiones. La legalización de la finca Hacienda Virgen de Montserrat en 1996, una toalla sin arrojar

La colonización española de Guinea Ecuatorial, como el resto del colonialismo europeo en África, permitió el empoderamiento y enriquecimiento de la

[34] Aixelà-Cabré (2011: 30). Disponible en: Boletín Oficial de las Cortes Generales. Congreso de los Diputados, 4 de febrero de 2009, nº 140.

población española que se asentó en el país. Sus beneficios y éxitos fueron fruto del régimen desigual e injusto que había tomado como propio un territorio ajeno. Sin embargo, los trámites emprendidos por los excolonos desde la década de 1960 hasta 2009 para recibir compensaciones por las propiedades que ocuparon demuestra su falta de conciencia de que aquello no había sido nunca "legalmente" suyo, y mucho menos había sido "legítimamente" suyo. Las propiedades no se habían adquirido en igualdad de condiciones con las poblaciones guineoecuatorianas que en muchos casos fueron expropiadas.

Este tema es relevante por cuanto diferentes instancias del estado español no sólo no hicieron pedagogía respecto a lo que había supuesto la colonización española para los guineoecuatorianos, sino que negaron los "mundos plurales" que allí cohabitaron, clasificando aquellas realidades como "materia reservada", reforzando así las ínfulas de los excolonos pues en atención a sus demandas fueron recibidos por el propio rey de España Juan Carlos I. Desde el estado se estudiaron indemnizaciones, y se discutieron Proposiciones de Ley y Proposiciones de no Ley, subterfugios que amagaban la falta de autocrítica no sólo de los excolonos, sino del propio estado español en lo que fue el enriquecimiento ilícito del sistema colonial.

Esa falta de revisión del pasado colonial en España podría revertirse a través de su estudio en el marco de la Ley de Memoria Democrática, pues el silencio sobre el pasado colonial español en África fue el que permitió que las peticiones e iniciativas de los excolonos se alargaran de 1971 a 2009, claro síntoma del desinterés por las colonias africanas de lo que aún muchos españoles consideran fue la "obra civilizadora española" que persiste en la memoria imperial española. Por ello, este artículo ha abogado por una decolonización de la historia y de la memoria del pasado hispano-guineano para que de forma restitutiva se reconstruya una historia compartida que explique desde otras ópticas los intentos desmesurados por compensar las poblaciones españolas que se enriquecieron gracias al sistema jerárquico, abusivo y desigual de la colonización.

Fuentes primarias:

Archivos:

Archivo General de la Administración (AGA). Fondo África.

Fondo Giménez Ferrer, Institució Milà i Fontanals (IMF-CSIC), Barcelona. Buena parte de la documentación está disponible online en la web del CSIC:

https://csic-primo.hosted.exlibrisgroup.com/primo-explore/fulldisplay?docid=34CSIC_ALMA_DS21229477120004201&vid=34CSIC_VU1&search_scope=ALMA_ARCHIVE_scope&tab=default_tab&lang=es_ES&context=L [08.12.2022].

Entrevistas:

Eduard Giménez Ferrer es catalán. Tiene 78 años. Su padre fue copropietario de la Hacienda Virgen de Montserrat en Oveng, Bata. Él ha cedido toda la documentación de la plantación a la IMF-CSIC.

Bibliografía:

Aixelà-Cabré, Yolanda, 2021. "Memories of Segregation, Racism, Gender and Naming", en: Aixelà-Cabré, Yolanda (ed.), 2021. *Africa in Europe and Europe in Africa. Reassessing the Cultural Legacy*. NY: Peter Lang, 39-59.

Aixelà-Cabré, Yolanda, 2020a. "Local Versions and the Global Impacts of Euro-African Memories: A Revision through Spanish Colonial Imprints. Introduction", en: *Culture & History Digital Journal*, 9(2)/2020, e011 http://cultureandhistory.revistas.csic.es/.../issue/view/18

Aixelà-Cabré, Yolanda, 2020b. "Colonial Spain in Africa: Building a Shared History from Memories of the Spanish Protectorate and Spanish Guinea", en: *Culture & History Digital Journal,* 9(2)/2020, e017. https://doi.org/10.3989/chdj.2020.017

Aixelà-Cabré, Yolanda, 2019. *Ciudades, glocalización y patrimonio contestado. Una historia de Bata y de Al-Hoceima 1900-2019 (Guinea Ecuatorial y Marruecos)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Aixelà-Cabré, Yolanda, 2011. *Guinea Ecuatorial: ciudadanías y migraciones transnacionales en un contexto dictatorial africano*. Barcelona: Ceiba.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, 2007. "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en: Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón (comp.), 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 9-23.

C.E.I.A Comunidad de Españoles con Intereses en África, 1973. Nota confidencial y reservada sobre la situación de los españoles en las ex-provincias de Fernando Poo y Rio Muni: (hoy República de Guinea Ecuatorial). Madrid: CEIA.

Deutsch, Christine, 2018. *Independencia y Descolonización de Guinea Ecuatorial*. Tesis Doctoral en Derecho, Universitat de València.

Doppelbauer, Max/Fleischmann, Stephanie (eds.), 2012. "Hispanismo africano", en: *Iberoromania*, 73-74/2012.

Gozálvez Pérez, Vicente, 1994. "Descolonización y migraciones desde el África española (1956-1975)", en: *Investigaciones geográficas*, 12/1994, 45-84.

Mignolo, Walter, 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham/London: Duke University Press.

Sant, Jordi, 2017. *El comerç de cacao entre l'illa de Bioko i Barcelona: La Unión de Agricultores de la Guinea Española (1880-1941)*. Tesis doctoral en Historia. Universitat Pompeu Fabra.

Schlumpf, Sandra, 2022. *Voces de una comunidad africana poco visible. Los guineoecuatorianos en Madrid*. Madrid: Diwan Mayrit.

Stora, Benjamin y Jenni, Alexis, 2016. *Les mémoires dangereuses. De l'Algérie coloniale à la France d'aujourd'hui*. París: Albin Michel.

Stucki, Andreas, 2019. *Violence and Gender in Africa's Iberian Colonies. Feminizing the Portuguese and Spanish Empire, 1950s–1970s*. London: Palgrave Macmillan.

Mujeres fang y alimentación. El *nkué* y la cocina en la Guinea Ecuatorial del siglo XXI

Gustau NERÍN, Barcelona[1]

Resumen:

Las mujeres fang, tradicionalmente, tuvieron la responsabilidad de conseguir la mayor parte de alimentos para sus familias y de preparar las comidas. El discurso colonial español siempre insistió en la necesidad de modificar las relaciones de género en Guinea Ecuatorial. 50 años después del fin de la colonización, y tras profundas modificaciones en la sociedad guineoecuatoriana como consecuencia del descubrimiento del petróleo y del crecimiento económico, es necesario analizar el rol de las mujeres guineanas en el cultivo y preparación de alimentos, un tema que los estudios académicos más recientes suelen descuidar.

En este artículo, basado en un prolongado trabajo de campo, se intentarán perfilar la diversidad en las prácticas femeninas relacionadas con el trabajo agrícola y la cocina. Se estudia el reparto del trabajo en las "fincas", en los hogares y en los puestos de venta de comida y se relaciona con los beneficios obtenidos en estas actividades. El objetivo: poner de manifiesto la pluralidad de perfiles femeninos en Guinea Ecuatorial.

Palabras clave: Mujer, agricultura, cocina, Guinea Ecuatorial

Los estudios sobre Guinea Ecuatorial realizados en pleno período colonial no generaron monografías dedicadas específicamente a la mujer fang. En realidad, los estudios etnográficos clásicos sobre los fang, como las obras de Tessmann (2003), Largeau (1911) o Alexandre y Binet (1958), estaban centradas básicamente en el mundo masculino; porque este era el principal interés de estos autores, pero también porque podían tener problemas para acceder a mujeres informantes (Pérez 2018: 31). No obstante, como se interesaban por los sistemas de producción, en sus trabajos había múltiples referencias al trabajo femenino, tanto en la agricultura como en la cocina.

También encontramos muchas informaciones sobre las mujeres fang en el archivo colonial. El discurso colonialista español muchas veces pretendía presentar la colonización como una tarea de "salvación" de la mujer oprimida por

[1] ORCID ID: 0000-0001-8024-9356.

una sociedad salvaje. Al referirse a la situación de la mujer fang, se ponía énfasis en dos elementos: la poligamia y el gran trabajo realizado en la producción de alimentos (Pérez 2018: 43; Nerín 1998: 155-174). No obstante, la exploradora Mary Kingsley (1992: 45), una de las pocas mujeres que escribieron sobre los fang en los inicios de la colonización de su territorio, puntualizaba que las mujeres fang tenían un papel decisivo en la organización de la economía doméstica.

En los últimos años han proliferado los estudios sobre el papel de la mujer guineana. Pero los análisis sobre las tareas agrícolas y domésticas de las mujeres actuales brillan por su ausencia; lo que conlleva que la aportación femenina en este campo tienda a invisibilizarse. Sólo en el estudio panorámico sobre las mujeres guineanas de Castillo Rodríguez y Valenciano Mané (2020) aparecen referencias a los trabajos agrícolas y domésticos de las mujeres. Se han publicado muchos estudios relativos a las mujeres guineanas: sobre la Sección Femenina franquista (Stehrenberger 2009; Nerín 2007; Cerdeño y Villena 2014), sobre la literatura escrita por mujeres (por ejemplo, García Alvite 2011), sobre el antagonismo entre feminismo y tradición fang (Bituga Nchama 2020), sobre el papel de las mujeres comerciantes (Valenciano Mañé 2020), etc. Pero sorprendentemente, son escasos los estudios sobre los trabajos domésticos y agrícolas de las mujeres. Sólo la tesis de Allebone-Webb (2009) sobre la importancia de los alimentos del bosque en las zonas rurales ofrece una completa visión del rol de la mujer en la producción de alimentos.

A pesar de la falta de atención prestada a este aspecto, en la actualidad buena parte de las tareas de producción de alimentos, y también las relacionadas con su distribución, redistribución y elaboración, continúan formando parte de los trabajos reservados para las mujeres. En este artículo, a través de informaciones obtenidas mediante trabajo de campo y la consulta de la bibliografía disponible, se tratará de analizar cómo han evolucionado estas tareas y cuál es el papel de la mujer en la producción, distribución y elaboración de alimentos en una sociedad que ha sufrido grandes transformaciones. El objetivo final será analizar hasta qué punto hay continuidades o rupturas con la sociedad precolonial y colonial.

El *nkué* que nunca muere: la aportación femenina a la producción de alimentos

Producir alimentos y cocinarlos son dos actividades que hoy en día, en las sociedades urbanas occidentales, e incluso en muchas ciudades africanas, están claramente delimitadas y separadas. En las sociedades rurales fang, desde los albores de la colonización hasta la actualidad, esto no es así. La mujer es la

responsable de garantizar el suministro regular de alimentos en el hogar (reservándose sólo para el hombre la tarea de aportar carne de caza y algunos pescados) y también debe garantizar que haya comida preparada a las horas fijadas. Esto incluso pasa en algunas zonas urbanas donde hay huertos en las cercanías. La mujer debe garantizar el suministro de determinados alimentos (hace todas las tareas agrícolas de subsistencia, excepto el desbosque de los campos, el llamado *chapeo*), y además tiene que realizar otras tareas complementarias para la cocina, como transportar la comida, acarrear leña, traer agua, lavar los platos, etc. En el reparto de la jornada, no hay una diferenciación neta entre horas de cultivo y horas de cocina. Dado los lentos procesos de cocción, la mujer puede dejar comida preparándose mientras realiza tareas de producción agrícola en zonas aledañas al hogar (tradicionalmente, detrás de la cocina siempre hay unos pocos cultivos) (Iyanga 2021: 552). Y cuando va a la "finca", la parcela donde cultiva alimentos, aprovecha el camino de vuelta para recoger la leña que utilizará para cocinar.

En la sociedad fang tradicional buena parte de las tareas agrícolas correspondían a la mujer. La propaganda colonial puso énfasis en el "abuso" que suponía el hecho de que las mujeres pasaran largas jornadas laborales trabajando en las "fincas" y que tuvieran que asumir el transporte de los productos agrícolas a sus casas. El *nkué*, el gran cesto que suelen cargar las mujeres fang cuando van a cultivar, se convirtió en un símbolo de explotación femenina. Según el propagandista colonial Bravo Carbonell, en Guinea "el hombre es el amo, la mujer, la bestia de carga" (1929: 73). La colonización se presentó como una misión civilizadora destinada a liberar a las mujeres de la "esclavitud" a que se suponía que estaban sometidas (Nerín 1998: 211). En cambio, la propaganda colonial que tan duramente valoraba el trabajo agrícola de las mujeres fang, jamás cuestionó la dedicación de estas a la cocina. Al fin y al cabo, el modelo europeo suponía reducir la mujer a "señora del hogar" (Matilla 1946: 67).

A pesar del triunfalismo de la propaganda colonial, que aseguraba estar acabando con la "esclavitud" femenina, la situación no ha cambiado excesivamente en las zonas rurales fang guineoecuatorianas, donde se mantiene una producción en que se prioriza la autosubsistencia del grupo familiar (en algunos poblados alrededor del 70% de las calorías consumidas se producen en los propios hogares) (Allebone-Webb 2009: 81). Allí, como antaño, el trabajo femenino es decisivo en la producción de alimentos; la mayor parte de las calorías consumidas en el hogar son generadas por el trabajo femenino. A mayor porcentaje de mujeres adultas, en un hogar rural, mayor garantía de buena alimentación (Allebone-Webb 2009: 68). En las zonas rurales, los hombres se dedican

en menor medida a la agricultura de subsistencia. Los huertos suelen considerarse un espacio femenino, como la cocina (Picornell 2008: 58). Por lo general, sólo algunos hombres mayores de 60 años, que viven en domicilios donde no hay mujeres, se dedican a la agricultura de autosubsistencia (Allebone-Webb 2009: 101).

Las mujeres deben someterse a largas jornadas laborales para completar sus tareas de búsqueda de alimentos y combustible, y todavía deben asumir el trabajo doméstico de cocina, cuidado de la casa, de los niños… Y a pesar de que la aportación femenina es decisiva para garantizar el suministro de calorías de la unidad familiar, el trabajo femenino está subvalorado. En realidad, mientras que las tareas agrícolas tienen escasa visibilidad, la caza, una actividad típicamente masculina, aporta gran prestigio (un prestigio asociado a la virilidad). Los fang tienen una clara preferencia cultural por la carne de caza, y los cazadores adquieren gran fama. Por el contrario, las tareas tradicionalmente femeninas suelen ser más previsibles, y aunque aportan un volumen muy significativo de las calorías consumidas en el núcleo familiar, no tienen asociada la misma valoración positiva.

En las zonas rurales, las mujeres necesitan poco dinero en efectivo, pues consiguen alimento de sus "fincas" y leña de los bosques aledaños y tienen un elevado nivel de autonomía en la gestión de sus trabajos. En este sentido, pueden tener mayor grado de autosuficiencia que las mujeres de zonas urbanas, donde aquellas que no están asalariadas con frecuencia dependen de las aportaciones en metálico de sus parejas para garantizar la comida día a día (y no sólo la comida, también necesitan, por ejemplo, adquirir el combustible).

Vivir en el siglo XXI y cocinar como siempre

La cocina, entre los fang, fue tradicionalmente una tarea femenina. En las cocinas tradicionales (donde dormían habitualmente las mujeres y los niños) a cada mujer, al llegar a la edad adulta, se le otorgaba un espacio para hacer su fuego y cocinar (Picornell 2008: 75). Los hombres jamás cocinaban (la cocina era considerado un espacio de sociabilidad femenino, por oposición a la "casa de la palabra", el espacio masculino). Pasaban de ser alimentados por sus madres y tías a recibir alimentos cocinados de sus esposas. Los hombres solteros solían permanecer en casa de sus hermanos, donde sus cuñadas preparaban la comida. En caso de que un hombre se viera obligado a vivir un tiempo sin su esposa, solía pedir a alguna mujer de su familia que acudiera a su casa para preparar su comida.

En la actualidad, como antaño (Pérez 2018: 43), todavía hay muchos hombres que desconocen completamente las labores culinarias y que son incapaces de prepararse un huevo frito. Si no tienen esposa, o si esta está ausente, son atendidos por sus familiares o por sus amantes. Incluso la compra de los víveres es una tarea tradicionalmente femenina, y las vendedoras del mercado llegan a burlarse de los hombres que acuden solos a comprar alimentos (en cambio, es más habitual encontrar hombres comprando en los supermercados, un espacio más elitista, en el que se compran los productos importados, que tradicionalmente eran comprados y vendidos por hombres).

En Guinea Ecuatorial, los problemas en el suministro de agua y energía implican que el trabajo doméstico requiera muchas horas de dedicación. Y la incorporación de muchas mujeres residentes en ciudades a trabajos asalariados no ha alterado sustancialmente el reparto del trabajo doméstico entre hombres y mujeres.

En las familias encabezadas por un marido y una mujer que tienen trabajos asalariados, no suele haber una división del trabajo doméstico entre la pareja. La esposa generalmente se responsabiliza del control de la cocina, y puede recurrir a la ayuda de otras mujeres para los trabajos más duros. En ocasiones, contrata a criadas. En otros casos, la mujer que gestiona los trabajos domésticos del hogar recurre al trabajo gratuito de parientes procedentes de zonas rurales, en su mayoría chicas jóvenes (Fons 1995). Aunque son acogidas como miembros de la familia y su trabajo es considerado simple "ayuda" (frecuentemente a cambio de alojamiento o escolarización), en ocasiones son sometidas a duras jornadas laborales.

El hecho de que el trabajo doméstico quede en manos de las mujeres, de los parientes pobres o de criadas, ha repercutido en una escasa introducción de electrodomésticos en las cocinas. Quienes cocinan en la mayoría de las ocasiones no son quienes manejan el dinero del hogar, por lo que las innovaciones tecnológicas que facilitan el trabajo doméstico llegan con cuentagotas (Nerín 2008: 65). En algunas casas en que hay aparatosos coches e inmensas televisiones, se cocina con el llamado "infiernillo", un diabólico aparato de petróleo que no permite calentar diversos recipientes a la vez, que tarda muchísimo y que, además, es muy lento y difícil de limpiar. Es frecuente que algunas casas de un cierto lujo mantengan, como en la estructura tradicional de los pueblos fang, la cocina separada del edificio principal. Sintomáticamente, mientras la casa principal, donde están los espacios masculinos y los espacios compartidos, suele estar construida con materiales de construcción modernos (cemento o ladrillo),

la cocina, el espacio femenino por excelencia, se erige con los frágiles "materiales de país" (generalmente madera) y no incorpora ninguna comodidad moderna.

Aunque las chicas jóvenes de las zonas urbanas suelen aspirar a un hogar en el que el trabajo doméstico esté más compartido, muchas de ellas consideran todavía que la preparación de los alimentos es una responsabilidad básicamente femenina. Las ollas y los instrumentos que se usan en la cocina se suelen considerar una propiedad de la mujer, más que un bien del hogar (he visto en una separación cómo la mujer que marchaba del hogar conyugal se llevaba "sus" ollas). Incluso en algún caso, hay mujeres que perciben como una intromisión que los hombres cocinen y que se hagan cargo de la cocina, un espacio tradicionalmente femenino. "Esto no está bien", comentaban enérgicamente algunas mujeres fang cuando contaba que yo, que vivía solo, me preparaba las comidas; "búscate una chica o contrata una criada", me reprendían severamente. Para algunas mujeres fang, el hecho de que muchos hombres no sepan desenvolverse en la cocina ni en otras tareas domésticas constituye una garantía de que en el futuro seguirán requiriendo los servicios femeninos y en consecuencia que se verán obligados a distribuir con las mujeres el capital en efectivo que ellos consiguen y que para ellas es mucho más difícil de obtener.

El reparto de los alimentos

Los hombres fang de antaño comían conjuntamente y compartían sus alimentos en la "casa de la palabra" (*abaá*). Estos alimentos habían sido preparados en las cocinas de las mujeres, pero las mujeres se limitaban a llevar los alimentos cocinados al *abaá*, donde eran recogidos por sus maridos. Ellas no podían, hasta la menopausia, quedarse en este espacio masculino (Pérez 2017: 102).

Pero no es sólo que hombres y mujeres comieran en espacios separados. También comían cosas distintas y cantidades distintas. Se creía evidente que se debía priorizar la alimentación de los hombres adultos, por delante de mujeres y niños, argumentando que de ellos dependía el sustento del hogar (aunque, como hemos visto, con frecuencia las aportaciones femeninas eran más significativas para la alimentación de la situación doméstica). La situación no ha cambiado tanto. Hasta hoy es infrecuente que la familia coma junta en la mesa. Habitualmente, cuando se cocina se separa un plato con abundante comida para cada hombre adulto de la unidad familiar. A los niños se les sirve conjun-

tamente en una bandeja o un plato grande, y normalmente su ración sólo contiene pequeños trozos de carne o de pescado. Las mujeres suelen comer en la cocina lo que queda en la olla.

Hasta hoy hay determinados alimentos, poco valorados, como las hojas de yuca, que habitualmente no consumen los hombres (Pérez 2017: 103). Tampoco la fruta es considerada un alimento viril, y se reservan las papayas, las piñas y los mangos para los niños (también se considera de niños consumir dulces). En cambio, se asocia la virilidad con el comer carne, por lo que se considera que el hombre debe comer carne con mayor frecuencia y que sus raciones deben ser mayores que las de las mujeres. Los fang consideran que la dieta ideal es aquella en que abunda la carne (y especialmente la de caza); en realidad, la disponibilidad de carne, en zonas rurales y para la mayor parte de los habitantes urbanos, suele estar muy por debajo de los deseos de la población. Y quienes más se ven perjudicadas por la escasez de carne son las mujeres, porque el mayor problema de la alimentación en Guinea es la falta de proteínas animales, especialmente en las zonas rurales donde llega poco la carne o el pescado congelados de importación.

La "carne de bosque" (de caza) es la principal fuente de proteínas en algunos poblados, todavía en la actualidad (Allebone-Webb 2009: 78). Algunas carnes son reservadas sólo para los hombres adultos debido a arraigados tabúes; es el caso de la serpiente, la tortuga de tierra, el varano, el gato o la gineta.

Por otra parte, se suele reservar el consumo de las vísceras, la parte más apreciada del animal, a los hombres. Se puede producir un escándalo si se sirve una gallina o un pollo en un convite sin la molleja, que es considerada una gran *delikatesse,* que debe servirse al cabeza de familia o al invitado principal (por lo general, un hombre). Pero también se suelen reservar para los hombres, cuando se cocinan platos de caza, los intestinos, el hígado o el cerebro, que gozan de gran prestigio en la cocina guineana (de la misma forma que se suele reservar la cabeza de un animal pequeño o de un pescado para los hombres).

Las mujeres embarazadas o que estaban lactando todavía tenían más restringido el consumo de carne (Pérez, 2017: 105). Se decía que no deberían comer pangolín, porque el feto podría "coger la costumbre" del pangolín, enrollarse en el vientre materno y negarse a salir. Se les prohibía el consumo de camaleón, para que el bebé no se moviera lentamente, como este reptil (Pérez 2017: 105). Con distintos argumentos se les indicaba que tampoco podían tomar manitas de cerdo, ni consumir caracoles, ni comer antílope… Buena parte de estas creencias siguen vigentes. En consecuencia, las mujeres podían tener un consumo de proteínas netamente inferior al de los hombres, especialmente

durante sus largos períodos de embarazo y lactancia, cuando más necesitaban una buena alimentación.

A principios de siglo XX, los hombres cocinaban en la casa de la palabra las carnes prohibidas a las mujeres. Pero posteriormente esta práctica cayó en desuso, y desde hace décadas, casi todas las carnes prohibidas a los mujeres son cocinadas por mujeres (a excepción del gato, que todavía lo preparan los comensales). Lo que no está claro es hasta qué punto las mujeres que se dedicaban a la elaboración de las carnes que para ellas estaban prohibidas respetaban las prohibiciones impuestas (Cusack 2003: 220). Algunas mujeres mayores, al ser entrevistadas, afirmaban con indignación que nunca habían comido las carnes que eran tabú para ellas. Pero alguna, con absoluto descaro, me llegó a preguntar, burlona: "¿Tú crees que yo iba a cocinar una carne para los otros y ni siquiera probarla?".

En los poblados fang guineanos suele haber un número muy reducido de animales domésticos: pollos, cabras y, en alguna ocasión, cerdos. Estos animales no suelen consumirse dentro de la unidad doméstica, sino que se suelen reservar para cuando hay fiestas o vienen invitados. Son las visitas (en su mayoría masculinas) quienes consumen buena parte de la carne de estos animales, reservando sólo los restos para los niños y las mujeres.

A pesar de los cambios sociales, las costumbres relativas al consumo de alimentos no han desaparecido. Se sigue creyendo que el hombre es quien debe comer las mayores raciones y las técnicas de reparto de la comida en muchos hogares no han cambiado. Es frecuente, incluso, que a los hombres polígamos se les reserve un plato de comida en casa de todas sus esposas, de tal forma que, aunque las raciones para los niños y las mujeres sean muy cortas, el plato del marido, bien repleto, quede sin comerse si este no pasa aquel día por la casa de una de sus esposas.

Aunque algunos tabúes femeninos se han relajado, hay muchas mujeres que todavía no consumen algunas carnes. Y las mujeres embarazadas o que amamantan se ven muy presionadas para no consumir determinados productos.

Mujeres y niños, ante el bajo consumo de carne, acaban dependiendo básicamente de las proteínas vegetales, por ejemplo, del cacahuete, que es consumido en grandes cantidades por los fang. El doctor Ramon Sales, que residió durante años en los distritos del interior de la Región Continental, asegura que en los poblados hay una especie de "batalla por la proteína", y que, por lo general, la ganan los hombres (comunicación personal, 30 de abril de 2021).

Además, en temporadas de poca disponibilidad de alimentos, algunas mujeres reducen sus raciones, compartiéndolas con sus hijos, para mejorar la dieta

de estos (Allebone-Webb 2009: 134). Es un comportamiento que se puede esperar de una "buena madre", pero que no se exige a un "buen padre".

Las mujeres y el dinero de los alimentos

Durante el período colonial las mujeres adquirieron también un importante papel en la distribución de los alimentos. La venta de alimentos "en crudo" (vegetales, pescados y algunas carnes) estuvo siempre controlado por mujeres. En los mercados o en los barrios el negocio de venta al menor iba a cargo de las *buyandsellam* como se las llamaba habitualmente, usando el *pidgin english*. Por aquel entonces, las vendedoras eran de origen nigeriano, hoy también son mujeres, pero predominan las guineanas.

En la actualidad los pequeños puestos de alimentos situados frente al domicilio, donde se pueden comprar algunas verduras o arroz dosificado en vasos, son controlados por las mujeres. Con frecuencia, los puestos callejeros les sirven, básicamente, para gestionar y administrar en el tiempo los ingresos en metálico destinados al hogar, más que para generar nuevos recursos (Valenciano Mañé 2019).

También son las mujeres las que gestionan los puestos de los mercados. En ellos se instalan algunas vendedoras dedicadas en exclusiva al comercio, o también campesinas que llegan de las zonas rurales para vender sus producciones en el mercado. Suelen permanecer allí durante días, durmiendo en el propio puesto hasta que completan la venta de sus productos agrícolas. De una forma u otra, son ellas las que gestionan el negocio y las que se lucran con sus beneficios.

Las mujeres rurales, por lo general, cultivan en sus "fincas" alimentos baratos, destinados prioritariamente a alimentar a la familia, mientras que los hombres suelen centrarse en productos de mayor valor destinados al mercado. De esta forma, aunque los miembros de los hogares rurales suelen nutrirse gracias al trabajo femenino, es raro que las mujeres se enriquezcan con sus cultivos; por más que trabajen, sus ingresos suelen situarse por debajo de los obtenidos en los trabajos asalariados (Allebone-Webb 2009: 120 y 180). Sólo en unos pocos pueblos situados en zonas de mucha dinámica comercial, las mujeres pueden obtener mayores beneficios económicos que los hombres, con sus actividades agrícolas (Allebone-Webb 2009: 140).

Algunas mujeres rurales combinan la producción para la autosubsistencia con fincas separadas en que, colectivamente, producen yuca para su venta en zonas urbanas, ya transformada en "bastones" de yuca fermentada, uno de los acompañamientos más frecuentes para las comidas en el país (Picornell 2008:

56, nota 18). Y cada vez son más, en Guinea, las explotaciones orientadas básicamente hacia una producción comercial, cuyo principal fin no es la autosubsistencia sino la obtención de dinero por la venta de productos como piña, cacahuete, tubérculos, etc. Estas fincas, en su mayoría, son controladas por mujeres, y son ellas las que gestionan qué se cultiva y cómo (incluso la "Primera Dama", la primera mujer del presidente Obiang, presume de sus fincas de producción de alimentos). Son estas mujeres también las que reciben directamente sus beneficios. Aunque parte de los trabajos los hacen las titulares de las fincas en sus tiempos libres, es frecuente que contraten a trabajadores (frecuentemente hombres) para que se encarguen de las labores más duras de la finca. Estas explotaciones representan unos ingresos suplementarios que generalmente gestionan directamente las mujeres. Esto representa un cambio sustancial en el papel de la mujer en la producción de alimentos porque empieza a haber un número importante de hombres dedicados al cultivo de las fincas administradas por mujeres. Ahora bien, generalmente estas fincas comerciales están en manos de mujeres urbanas con buen nivel de ingresos, que son las únicas que pueden asumir la logística de contratar trabajadores, desplazarse al campo para controlar los trabajos, organizar el transporte de los productos y su venta en la ciudad, etc.

Cocinar para el público: un nuevo espacio femenino

En las zonas urbanas, en las últimas décadas han proliferado los sitios donde se sirve comida cocinada: desde puestos callejeros abiertos durante el día o en horario nocturno, hasta bares y restaurantes, lujosos o más discretos. A excepción de los restaurantes más caros, o de los puestos gestionados por inmigrantes de África Occidental, estos establecimientos suelen ser gestionados por mujeres (Cusack 2003: 222). Algunos de ellos han sido creados gracias a una inversión masculina (de marido, pareja o parientes); "poner un bar", para un hombre, es una forma de tratar de garantizar que una mujer tenga los medios de subsistencia y evitar pagos regulares. Pero se suele dejar el control absoluto de la inversión a la mujer. La responsabilidad de suministrar comida cocinada a la población sigue siendo básicamente femenina, también en el espacio público.

Los puestos callejeros gestionados por mujeres son ampliamente utilizados por hombres, mujeres y niños. En cambio, los bares y restaurantes son espacios básicamente masculinos. Aunque son frecuentados por algunas parejas y familias jóvenes, mayoritariamente quienes acuden a ellos son hombres con sus amigos o con sus amantes o conquistas. Así pues, quienes consumen

alimentos suplementarios en los bares son básicamente hombres. Y las comidas preferidas son platos de carne o pescado, ricos en proteínas. De esta forma, la desigualdad en el consumo de proteínas en la unidad familiar se agudiza, pues los hombres consumen un plus de proteínas animales fuera de casa.

Los bares y los restaurantes, pues, son espacios que permiten empoderar a sus propietarias o gestoras. Cuando la actividad tradicional de elaboración de comidas pasa del ámbito doméstico al ámbito público garantiza a algunas mujeres un cierto acceso a la economía monetarizada. A pesar de todo, estos establecimientos siguen condicionados por el dominio masculino en el conjunto de la estructura social.

Sexo y comida

La ofrenda de alimentos cocinados de una mujer a un hombre está estrechamente asociada a la sexualidad. Se considera que la esposa debe cocinar a su marido, como parte de sus obligaciones conyugales. En las relaciones poligámicas tradicionales las esposas hacían turnos de algunos días para atender al marido. Durante cada turno, la mujer debe servir comida al esposo y ambos cónyuges debían consumar relaciones sexuales. El hecho de que una mujer no sirviera comida al marido, o que uno de los miembros de la pareja rechazara las relaciones sexuales, podía dar paso a un conflicto familiar.

Pero alimentación y sexualidad no sólo están asociados en el matrimonio. En Guinea Ecuatorial, cuando un hombre mantiene una relación extramatrimonial de una cierta estabilidad, es frecuente que tras pasar una noche con su amante le ofrezca dinero. Espera que la mujer vaya al mercado, compre comida, la prepare y se la sirva por la tarde. Incluso es frecuente que un hombre organice un convite para sus amigos en casa de alguna de sus amantes; es una manera de formalizar la relación. De esta forma, cuando un hombre no come los platos que le prepara su esposa es automáticamente sospechoso de infidelidad. Algunos hombres que he conocido preferían comer dos veces seguidas, en casa de su amante y después en casa de su mujer, a no probar la comida de su esposa. Aunque no tuvieran apetito, no lo reconocían, para evitar suspicacias.

El suministrar alimentos a alguien, en una sociedad como la guineana donde están muy implantadas las creencias mágicas, es también una herramienta de poder. Es frecuente que se atribuya el enamoramiento de un hombre a que ha consumido un *tobo si* ("siéntate" o "quédate aquí", en lengua fang), un filtro de amor ofrecido por alguna mujer. Se dice que algunos de estos preparados contienen sangre menstrual o pelos púbicos de la mujer que desea "atar" al hombre. También corre el rumor que hay una poción especialmente potente

creada con corazón de perro, y que a través de ella el hombre irá detrás de la mujer como un perro. Es habitual que se atribuya la fidelidad continuada de un hombre a su esposa al uso por parte de esta de remedios mágicos, de la misma forma que se atribuyen las repetidas infidelidades de un hombre al empleo por parte de su amante de algún *tobo si*.

Es probable que estas pócimas se suministren con cierta frecuencia. Pero más allá de la realidad de su uso o de su eficacia, lo cierto es que muchos hombres temen el poder que tienen sus esposas y amantes a través de la comida que les proporcionan. No obstante, también es cierto que las esposas y amantes también tienen un gran temor a la comida que le pueden suministrar sus rivales a su pareja sexual. El comer en casa de amantes es percibido con frecuencia como una práctica tan peligrosa y negativa como la propia infidelidad.

Conclusión

A pesar de todos los discursos coloniales sobre la necesidad de cambiar la organización productiva de las sociedades "tradicionales" africanas, entre los fang guineanos la producción de alimentos continúa siendo una especialidad básicamente femenina. Son las mujeres las que garantizan la mayor producción de víveres, aunque su especialización en los cultivos de subsistencia no se ve compensada con ingresos equiparables a los de los hombres.

Pese al protagonismo femenino en la producción de los alimentos, siendo las que aportan la mayor proporción de calorías, se ven perjudicadas a la hora del reparto de vituallas, especialmente en la distribución de las proteínas animales, escasas sobre todo en las zonas rurales en determinadas épocas del año.

Las mujeres también dominan la venta de productos alimenticios frescos "en crudo". No obstante, pese a su dedicación a este sector, sus ingresos son bajos. Las únicas que, en la actualidad, logran niveles de ingresos significativos son mujeres de clase media-alta con trabajos asalariados que organizan fincas de alimentos para incrementar su capital y que distribuyen sus mercancías ellas mismas. Estas mujeres, que consiguen a veces una fuerte autonomía económica mediante la contratación de hombres como trabajadores agrícolas, evidencian que están apareciendo perfiles femeninos distintos de los tradicionales. Al analizar la situación de la mujer en Guinea se debe tener en cuenta esta pluralidad de realidades.

El suministro de comida cocinada, a través de puestos, bares y restaurantes, también permite que algunas mujeres hayan conseguido una cierta autono-

mía económica, sea como propietarias o como administradoras de los establecimientos. Pero a pesar de gestionados por mujeres, los bares continúan siendo básicamente espacios masculinos.

A nivel doméstico, continúan siendo las mujeres las que se responsabilizan de la preparación de alimentos, sea como madres, como criadas o como parientes pobres. De hecho, el suministro de alimentos es percibido como una herramienta de control de las mujeres sobre los hombres, a través de las creencias sobre las posibles propiedades mágicas de la comida.

A pesar de los vertiginosos cambios de la sociedad guineana en las últimas décadas, en el campo de la producción, distribución y consumo de alimentos, se perciben más fácilmente las continuidades que las rupturas. Al fin y al cabo, todavía muchas mujeres guineanas cargan el *nkué*.

Bibliografía:

Alexandre, Pierre/Binet, Jacques, 1958. *Le groupe dit Pahouin (Fang – Boulou – Beti)*. París: Presse Universitaires de France.

Allebone-Webb, Sophie M., 2009. *Evaluating dependence on wildlife products in rural Equatorial Guinea*. Tesis doctoral no publicada. Imperial College of London.

Bituga-Nchama, Pedro, 2020. "La conflictividad de la ideología feminista en la cultura fang: una aproximación al estudio del patriarcado en Guinea Ecuatorial", en: *Cátedra*, 3(1)/2020, 15-27.

Castillo Rodríguez, Susana/Valenciano Mañé, Alba, 2020. "Women in Equatorial Guinea", en: *Women's History Online*, https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.657 [01.06.2021].

Cusack, Igor, 2003. "Pots, pens and 'eating out the body': cuisine and the gendering of African nations", en: *Nations and Nationalism,* 9(2)/2003, 277-296.

Fons, Virgínia, 1995. "Aspectos de marginación social en la ancianidad. El caso de los ndowé de Guinea Ecuatorial", en: *Revista multidisciplinar de gerontología,* 5(2)/1995, 102-109.

García-Alvite, Dolinda, 2011. "Womanism and Social Change in Trinidad Morgades Besari´s Antígona from Equatorial Guinea", en: *Cincinnati Romance Review*, 30/2011, 117-129.

González-Ruibal, Alfredo/Picornell Gelabert, Llorenç/Sánchez-Elipe, Manuel, 2016. "Colonial Encounters in Spanish Equatorial Africa (Eigh-

teenth–Twentieth Centuries)", en: Montón Subías, Sandra /Cruz Berrocal, María/ Ruiz Martínez, Apen (eds.), 2016. *Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism*. Cham: Springer, 175-202.

Iyanga Pendi, Augusto, 2021. *Historia de Guinea Ecuatorial*. València: Nau Llibres.

Kingsley, Mary, 1992. *Une Odysée Africaine*. París: Phébus.

Largeau, Victor, 1911. *Encyclopédie Pahouine*. París: E. Leroux.

Matilla, Vicente, 1946. *Estampas tropicales. Impresiones de un viaje a la Guinea Española*. Madrid: Dirección General de Marruecos y Colonias.

Nerín, Gustau, 2008. *L'antropòleg a l'olla*. Barcelona: La Campana.

Nerín, Gustau (ed.), 2007. *La Sección Femenina de Falange en la Guinea Española (1964-1969)*. Vic: Ceiba.

Nerín, Gustau, 1998. *Guinea Equatorial, història en blanc i negre: dones negres i homes blancs a la Guinea Equatorial*. Barcelona: Empúries.

Pérez Armiño, Luis, 2018. "Y el sujeto se hizo verbo (aunque siempre fue objeto). La mujer fang en Guinea Ecuatorial y el impacto colonial", en: *Anales del Museo Nacional de Antropología* 20/2018, 30-59.

Pérez Armiño, Luis, 2017. "Del bosque fang a la olla caníbal. Alimentación y justificación ideológica de la dominación colonial en la Guinea española", en: *Anales del Museo Nacional de Antropología* 19/2017, 95-116.

Picornell Gelabert, Llorenç, 2008. *Què es crema i què no es crema. Etnologia del combustible entre els fang de Guinea Equatorial*. Trabajo de D.E.A., Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia, Universitat de Barcelona.

Stehrenberger, Cécile Stephanie, 2009. "Folklore, Nation, and Gender in a Colonial Encounter: Coros y Danzas of the Sección Femenina of the Falange in Equatorial Guinea", en: *Afro-Hispanic Review*, 28(2)/2009, 231-244.

Stucki, Andreas, 2016. "¿Españolizar desde la raíz? La formación de una élite femenina de cooperación en el pequeño imperio español, c. 1960-1975", en: *Journal of Spanish Cultural Studies* 17(4)/2016, 343-360.

Tessmann, Günter, 2003 [1913]. *Los pamues (los fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Valenciano Mañé, Alba, 2020. "'Hacer negocio'. Mujeres, crisis y economía en el mercado de SEMU, Malabo", en: Álvarez Chillida, G./Aranzadi, J. (eds.), 2020. *Guinea Ecuatorial (des)conocida: Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente*. Madrid: UNED, 413-436.

Valenciano Mañé, Alba, 2019. "When The Big Ones Abandon the Marketplace: Morals and Politics of Price in Equatorial Guinea", en: Luetchford, P./

Orlando, G. (eds.), 2019. *The Politics and Ethics of Just Price. Research on Economic Anthropology*, 39/2019, 49-70.

Villena, Amalia Morales/Cerdeño, Soledad Vieitez, 2014. "La Sección Femenina en la «llamada de África»: Saharauis y guineanas en el declive del colonialismo español", en: *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 2014, 117-133.

Resistencia lingüística en el caso de la lengua bubi

Justo BOLEKIA BOLEKÁ, Salamanca[1]

Resumen:

El estudio de las lenguas africanas en general, y de las lenguas de Guinea Ecuatorial en particular, ha sido mayormente del interés de investigadores ajenos culturalmente a estos dos espacios geográficos. Quizá movidos por la curiosidad de saber cómo se comunican los africanos o guineoecuatorianos, los científicos lingüísticos extranjeros han tratado de describir las lenguas africanas como si fuesen sus propias lenguas, viendo en ellas su propia imagen y semejanza a nivel fonético, morfológico, etc.

Después de tantos años de estudio de las lenguas extranjeras en África y en Guinea Ecuatorial, los también científicos lingüísticos (pero esta vez guineoecuatorianos) empiezan a preguntarse por qué son oficiales las lenguas de los colonizadores y no colonizadores, como en el caso de Guinea Ecuatorial, país con tres lenguas oficiales extranjeras, donde corren grave peligro las lenguas autóctonas o nacionales.

Palabras clave: lenguas africanas, lenguas de Guinea Ecuatorial, científicos lingüísticos guineoecuatorianos, lenguas autóctonas.

1. Introducción

Ha sido muy reconfortante leer el trabajo de los investigadores Pedro Bayeme Bituga-Nchama y Cruz Otu Nvé-Ndumu (2021), ambos de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, en el que hacen hincapié en el peligro que corren las lenguas del país. También lo ha sido leer el texto de Leila Schroeder (2019) sobre la escritura de las lenguas bantúes en pleno siglo XXI, aunque sea algo que nos venga de un contexto alóctono. Ni que decir tiene de la cantidad de propuestas y cursos virtuales sobre enseñanza de lenguas africanas y bubi que hoy encontramos en internet, o de los cursos presenciales y reglados que se vienen impartiendo en algunos países africanos (Ghana, Sudáfrica, Nigeria, Senegal, etc.), mientras que en muchos otros no se ofrece esa oportunidad a los

[1] ORCID ID: 0000-0001-9324-5872.

estudiantes de aprender sus lenguas maternas en la escuela, algo que contribuiría enormemente a descolonizar las mentes de las jóvenes generaciones de los africanos del futuro (Ngũgĩ wa Thiong´o 2015).

El panorama lingüístico de África está experimentando cambios acelerados que buscan no solamente las soberanías políticas de las poblaciones. También está buscando las soberanías lingüísticas demasiado tiempo secuestradas por los defensores de las lenguas oficiales extranjeras en casi todos los países africanos. Pero queda mucho por hacer, como la materialización de los artículos de documentos panafricanos como el Estatuto de la Unión Africana, la Carta del Renacimiento Cultural de África, etc.

2. La lengua bubi

La lengua bubi, o **ëtyö**, lengua de las personas, es la lengua que hablan los habitantes de la antigua isla de Fernando Poo, hoy isla de Bioko, en Guinea Ecuatorial. Según las investigaciones realizadas por Germán de Granda Gutiérrez (1985), Carme Junyent (1992, 1999), etc., la lengua bubi forma parte del grupo de lenguas africanas minorizadas a las que se debe rescatar con urgencia para evitar su muerte. En esta lengua, considerada un dialecto por J. Juanola (1892) y otros misioneros claretianos (A. Aymemí 1928; B. Pereda 1920), las variedades diatópicas (o regionales) actuales son el resultado de las escalonadas llegadas de los **batyö** (Bubis) a la isla de Fernando Poo (isla de Eri o Moababioko) hace más de ocho mil años.

La lengua **ëtyö** (o bubi) pertenece a la gran familia nigero-congolesa (Clasificación de Joseph Greenberg: 1963, 1982), y dentro de esta, a la subfamilia bantú (Bolekia 2008). Según la página Ethnologue de 2016, citada por Gérard Philippson (2018), la lengua bubi es hablada por alrededor de cincuenta mil personas, una cifra que queda muy lejos de la que se maneja en las entidades culturales bubis.

Por razones gubernamentales desconocidas (pero intuidas, como es la reducción demográfica institucional de los Bubis) no existe un censo oficial en Guinea Ecuatorial. Esta dejación promueve iniciativas por parte de los dueños de esta lengua ante la necesidad de protegerla y promover su uso en el espacio bubi. Esta necesidad de los activistas lingüísticos reclama la elaboración de un:

a) ***Estatuto de la lengua bubi en la normativa actual***. El uso de las normativas vigentes firmadas y ratificadas por el gobierno de Guinea Ecuatorial, como el Estatuto de la Unión Africana (Lomé, 2000), la Carta del Renacimiento Cultural de África (Khartoum, 2006), etc., no ha servido para acabar con el

hololingüismo nacional que excluye las lenguas autóctonas de todas las constituciones del país (desde 1968 hasta la de 2012, pasando por la de 1973, 1982, 1991, etc.). Veamos qué dicen algunos de sus artículos respecto a las lenguas africanas:

> El *Estatuto de la Unión Africana* (Lomé, 2000), en su artículo 25, dice:
>
> Las lenguas de trabajo de la Unión Africana y de todas sus instituciones serán, a ser posible, lenguas africanas, árabe, inglés, francés y portugués (y español).

> La *Carta del Renacimiento Cultural de África* (Khartoum, 2006), en su artículo 19, referido al uso de las lenguas africanas, dice:
>
> Artículo 19
> Los Estados africanos llevarán a cabo e implementarán reformas para introducir las lenguas africanas en el currículum escolar. Para este fin, cada Estado aumentará el uso de las lenguas africanas teniendo en cuenta las exigencias de la cohesión social y el progreso tecnológico, así como una integración regional de África.

b) ***Programa institucional para el desarrollo lingüístico-cultural en el país***. A pesar de esta ausencia, la concienciación de los propietarios y usuarios de la lengua bubi sobre la necesidad de protegerla y legarla a las generaciones venideras, evita que esta lengua permanezca en peligro, y empuja a promover actividades para su conservación y transmisión.

La lengua bubi, como soporte primordial de la identidad integral del Pueblo Bubi, va más allá de lo estrictamente comunicativo. Su singularidad puede resumirse en los puntos siguientes (Bolekia 2017):

- Es constructora de conceptos, como el espacio habitado: *Wetya* (cabaña), *Tyóbbo* (casa), *Ròhia* (oratorio), *Bösila/Möambú* (gruta sagrada).
- La lengua bubi como reveladora del poder representado por el: *Böhítáari* (rey), *Mötyúkuaari* (reina), *Bötúku* (jefe de poblado), etc.
- Es la manifestación y la concreción cultural de sus propietarios a través del *Katyá* (solo para mujeres jóvenes), del *Bölëbbó* (baile con campanas de madera), del *Sihíri* (mujeres jóvenes y adultas), del *Böatte* (solo para hombres), etc.
- Es creadora y garantía de la religiosidad en torno a *Ruppé* (Dios), *Bisila Esa'á* (Madre Bisila), *Abba Möóte* (sumo sacerdote), *Mörímò* (intermediario entre los vivos y los ancestros, conocedor, sanador), *Tyiántyo* (hechicero), etc.
- Es el estandarte del Pueblo Bubi, de ahí que se hable de *Ëtyö* (habla humana), o el neologismo bubinizado *Ëbóbë* (bubi).
- Es un elemento diferenciador necesario de las lenguas de relación como el español, el pidgin-english, el francés, el portugués, etc.
- Conecta lo material –con instrumentos como el *elëbbó* (campana de madera), el *bötuttú* (trompeta), el *sikekè* (corneta), etc.–, y lo inmaterial.

Son estos y más los puntos que los propietarios de esta lengua tratan de rehabilitar, y que justifican la publicación de encuestas como la que fue presentada en febrero de 2019 durante la celebración del Día Internacional de la Lengua Materna en Bososo (poblado de la Isla de Bioko, en Guinea Ecuatorial).

2.1 La Lengua Bubi, el español y la Hispanidad

La primera escuela que se construyó en la entonces isla de Fernando Poo fue obra de los misioneros claretianos. Reinaba el monarca bubi Möókáta Mpólë Möóte (Moka) quien, a la solicitud de permiso por parte de dichos misioneros de abrir una escuela para formar a los niños, dio una respuesta negativa contundente: "no necesitamos que enseñéis a nuestros hijos vuestra lengua ni vuestra cultura".

Sin embargo, a pesar de esta respuesta, los colonizadores españoles, movidos por su necesidad de evangelizar y civilizar a los negros, hicieron caso omiso de ello e iniciaron una política de agresión lingüística contra la lengua bubi, creando una brecha comunicativa entre los adultos y los jóvenes. Esta brecha fue causada por el largo período que los jóvenes bubis permanecían en

los centros de internamiento (seminarios, internados, etc.) regentados por los misioneros claretianos. Esto hizo que los jóvenes perdieran habilidad lingüística e interés por hablar su propia lengua. Además, el empoderamiento que conllevaba el conocimiento del español incrementó más el abandono de la lengua bubi. Pero a pesar de ello, cuando los promotores de esta política lingüística creían que se había mermado el uso de la lengua bubi, una encuesta realizada por un equipo de investigación interna y liderada por Benjamín-Buachebitá Choni Lola, desde la Asociación Sociocultural Ëbóbë/Ëvóvë, reveló que la lengua bubi seguía muy viva, tal como se refleja en la imagen siguiente:

Imagen 1. El habla de la lengua bubi en los hogares de los encuestados (Encuesta 2019: 10).

Esta es la primera encuesta de estas características que realizan los Bubis para conocer el estado de su lengua frente a las demás lenguas habladas en la isla de Bioko.

PUEBLO NATAL										
		NÚMERO	% ¿HABLA BUBI?			Nº ORIUNDOS	% ¿RESIDE Y HABLA BUBI?			CALIFICACIÓN
Nº	PUEBLO NATAL	ENCUESTADOS	SÍ	NO	UN POCO	RESIDENTES	SÍ	NO	UN POCO	HABLA
1	BAHO GRANDE	5	40	20	40	0	0	0	0	7
2	BAKAKE GRANDE	2	0	0	100	0	0	0	0	2,5
3	BAKAKE PEQUEÑO	7	14	43	43	0	0	0	0	6,8
4	BALOERI	2	0	100	0	0	0	0	0	6,5
5	BANEY	105	52	15	33	24	54	8	38	7,7
6	BARESÓ	5	20	0	80	0	0	0	0	5,4
7	BARIOBÉ	11	36,5	36,5	27	0	0	0	0	6,8
8	BARRIOS LAS PALMAS	7	0	57	43	1	0	100	0	3,8
9	BASAKATO S. F.	43	33	42	25	0	0	0	0	7,7
10	BASILE BUBI	5	0	60	40	0	0	0	0	8
11	BASUALA	5	20	60	20	0	0	0	0	8
12	BASUPÚ OESTE	2	0	100	0	0	0	0	0	5
13	BASUPÚ FISTON	4	0	50	50	2	0	50	50	5,3
14	BATETE	12	0	67	33	0	0	0	0	6
15	BATOICOPO	7	0	86	14	0	0	0	0	5
16	BELEBÚ	8	50	37,5	12,5	0	0	0	0	7
17	BILELIPA	2	100	0	0	0	0	0	0	7,5
18	BOCORICHO	20	55	10	35	2	100	0	0	5,5
19	BOSOSO	17	47	18	35	2	100	0	0	7,4
20	BUEMERIBA	1	100	0	0	0	0	0	0	10
21	CUPAPA	3	0	33	67	0	0	0	0	9
22	EOKO	2	0	50	50	0	0	0	0	3,5
23	LUBÁ	1	0	100	0	0	0	0	0	5,5
24	MALABO	2	0	50	50	1	0	0	100	10
25	MOERI	2	50	0	50	0	0	0	0	6,5
26	MOKA	20	70	5	25	7	72	14	14	7,4
27	MUSOLA	5	0	100	0	1	0	100	0	4,2
28	REBOLA	116	59	9	32	67	66	6	28	7,4
29	RILAJA	2	100	0	2	2	0	0	0	5,5
30	RUICHÉ	12	58	8	34	0	0	0	0	5,6
31	SAMPAKA	3	0	100	0	2	0	100	0	2,3
32	TOPÉ BASARICHÉ	2	50	0	50	0	0	0	0	6,5
33	NS/NC	5	40	20	40	0	0	0	0	8,6
	TOTAL ENCUESTADOS:	445				CALIFICACIÓN MEDIA DEL HABLA DE LA LENGUA BUBI:				6,4

Imagen 2. El habla de la lengua bubi según el pueblo natal y el lugar de residencia. Calificación media del habla de la lengua bubi (Encuesta 2019: 14).

La encuesta concluye que la lengua bubi es la más hablada por los Bubis después del español.

2.1.1 Resistencia y Renacimiento

En el punto décimo de las conclusiones que recogimos en nuestra primera tesis doctoral (defendida en 1986) titulada Aspectos Lingüísticos y Sociolingüísticos del Bubi del Noreste en Relación con el Castellano y el Francés de los Países Francófonos del Área Ecuatorial (y publicada en Madrid, 1988, por la Editorial de la Universidad Complutense), decíamos que:

> La lengua bubi del noreste convive con otras lenguas como el pidgin, el castellano, el ndowè, el fang, el fadambo, el francés, etc., de ahí la urgente necesidad de fomentar su aprendizaje por los mismos Bubis para evitar su desaparición. (Bolekia 1988: 467)

Dos páginas más adelante, hablábamos de la actitud negativa de muchos padres bubis ante su propia lengua:

> Tampoco descartamos la negligencia de los padres Bubis y bubihablantes que hablan español con sus hijos, ya que consideran la lengua bubi, su propia lengua, como algo sin importancia, carente de valor y por consiguiente no deben permitir que sus hijos la hablen o la conozcan… (Bolekia 1988: 469)

Si a esto le sumamos los frentes a los que el bubi se ve sometido, está claro que esta lengua ha perdurado en el tiempo precisamente por su singularidad insular.

A pesar de la asimilación lingüística, la alienación cultural y la colonización mental o integral de las que ha sido objeto la lengua bubi, a pesar de haber vivido situaciones históricas que han podido acelerar su desaparición o muerte desde que en 1472, la isla de los Bubis, o Eri (después Fernando Poo) fuera supuestamente descubierta por Fernan do Po, etc., la lengua bubi ha sabido resistir a los avatares de la historia, así como a las agresiones que sufría y sigue sufriendo en su propio espacio por otras lenguas, todas ellas extranjeras o alóctonas, tal como se ilustra en la figura siguiente:

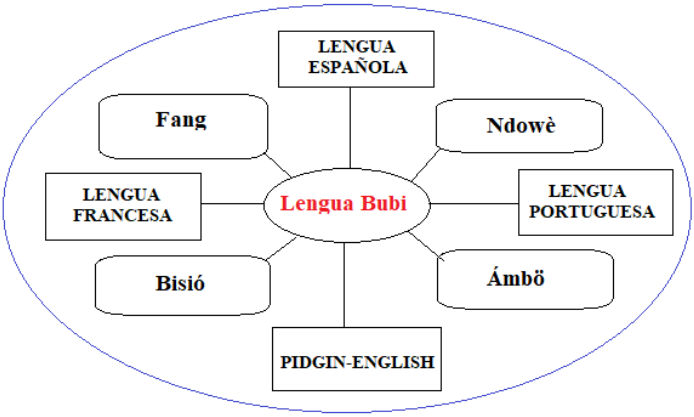


Imagen 3. Presión que recibe la lengua bubi en su espacio geocultural (fuente: el autor).

A pesar de esta agresión continua, se observa el uso de la lengua bubi tanto para la creación literaria (poesía, cuentos, teatro, novela, etc.), como la creación artística (canciones en bubi: melódicas, hip-hop, rap, etc.), etc. Entre los productores culturales encontramos:

- Al poeta y político D. Juan Balboa Boneke,[2] autor del poema íntegramente escrito en bubi y titulado *Në puá'öo* (1982: 18).
- Al profesor, académico de la RAE y escritor-poeta D. Justo Bolekia Boleká, autor de los poemas *A Bépátto* (2017), *Ö mö'anda mué Ësáasi Eweera* (2007: 49-55; 2017: 43-50), *Riakko* (2008: 10), *Ë köttó* (2008: 39), *Ë ribötyö rókaam* (2008: 40 y 42), *Ö wewe wítòòla* (2007: 94), *Ë ribötyö rö bóitta ë Bikömè* (2007: 96), *Rátyíla la bö* (2007: 91), *I ka'ö* (2007: 87-88), *Ö walállo hè bötyö* (2007: 86-87), las romanzas *Löbëla* (2007: 73-74), *Taawè* (2003: 177; 2007: 68-69), *Wewèöpö* (2003: 178-180 y 181-182), *Sieba* (2003: 181-181; 2007: 63-64), *Rèrè* (2003: 182-183), *Rèrè Wapapóri* (2003: 183-184), *Bötöla* (2003: 184-185; 2007: 67-68), *Wéséppa* (2003: 186-187), *A Ḿmoobaaró* (2003: 187), *Ë sitatta* (2003: 188; 2007: 70), *Ö Böna'ie* (2007: 69), etc., los cuentos *Ö Wéséppa* (2003: 191-194; 2007: 72-73), *A Valómána vatá* (2003: 194-196), *Ö bolasó a të lë tó'óólá* (2003: 196-198), *Ö bolasó a të ló'ála ilaá* (2003: 198-202), *A Ḿmoobaaró* (2003: 202-204; 2005: 118-119), *Rèrè Wapapóri* (2003: 204-210), las estrofas de romanzas en los poemas *Doble y dos* (2008: 24), *La llamada del alba* (2008: 32), *Cuerpos templados* (2012: 24-26), *Horizonte concluido* (2012: 35-36), *Olas en bruma*

[2] *O borila. El exiliado.* Mataró (Barcelona): Agrupación hispana de escritores, 1982.

(2012: 43-44), *La llave que guardas* (2012: 64-66), *Anhelos y evidencias* (2012: 82), *Inocencia violada* (2012: 95-96), etc.

- A los cantautores Dña. Lucía Góbena Isaké (la histórica y popular Sitarichi), a D. Tomás May Pelico (o Mastho Ribocho), a D. David Owono Bolekia (alias David Bass), a Dña. Nuria Reho Sulekopá (Nuresu), a Dña. Nélida Car, a D. Martín Apo Botupá (Chery Malé), a Dña. María del Pilar Cote (Muana Sinepi), a Dña. Vitus Kake, etc.
- Etc.

Como cualquier lengua que convive forzosamente con otra, la lengua bubi ha sabido resistir a la fuerte influencia del español. Pero tampoco ha podido evitar la incorporación de préstamos del español, unas veces bubinizados y otras veces no, tal como podemos observar en los términos que recogemos a continuación:

Palabra española	Préstamo (Clase singular)	Préstamo (Clase plural)
Ventana	Böntána (Clase 3)	Bëntána (Clase 4)
Carretera	Karetèra (Clase 9: ë)	Karetèra (Clase 10: i)
Escuela	Sikueerá (Clase 12)	Tökueerá (Clase 13)
Maestro	Másítörö (Clase 9: ë)	Másítötö (Clase 10: i)
Mango	Emańkörö (Clase 7)	Mmańkörö (Clase 8)
Banana	Ináná (Clase 5)	Banána (Clase 6)
Padre	Pateri (Clase 9: ë)	Pateri (Clase 10: i)

Tabla 1. Algunos préstamos del español en la lengua bubi (fuente: el autor).

La Resistencia Lingüística que llevan practicando los propietarios de la lengua bubi se ha convertido en una estrategia para:

1. La cuestación sigilosa de las independencias africanas.
2. La exigencia de una rehabilitación y reparación retroactivas.
3. La recuperación de la total soberanía lingüística y comunicativa a sus usuarios.
4. La desalfabetización alóctona y exocultural.
5. El desarrollo lingüístico soberanista y el reclamo de participación del Pueblo Bubi en el diseño del currículum escolar de los centros educativos que se encuentran en su espacio.
6. Etc.

2.1.2 Estudio y difusión

Los primeros en interesarse por el estudio de las lenguas de la entonces Guinea Española (hoy Guinea Ecuatorial) fueron, en primer lugar, los misioneros ingleses, entre quienes cabe citar a John Clarke con su *An Introduction to the Fernandian Tongue* (1848) y a William Bleek quien utilizaría la obra de J. Clarke en su *A Comparative Grammar of the South African Languages* (1862-1869) y, en segundo lugar, los misioneros españoles Joaquín Juanola, con su *Primer paso á la lengua bubi, ó sea ensayo á una gramática de ese idioma* (Madrid, 1890), Bienvenido Pereda con su *Compendio de la Gramática Bubi* (Barcelona, 1920), Isidoro Abad con su *Elementos de la Gramática Bubi* (Madrid, 1928), Antonio Aymemí con su *Diccionario español-bubi* (Madrid: 1928) y *Diccionario bubi-español* (Madrid, 1928).

También debemos citar aquí a Günter Tessmann, autor de dos obras interesantes, como son, en primer lugar, *Los Pamues* (1913, 2001) y, en segundo lugar, *Los Bubis de Fernando Poo* (1923, 2009). En ambas obras el autor recoge algunos términos léxicos y sintácticos de las lenguas fang y bubi, lenguas de Río Muni y Fernando Poo respectivamente.

2.1.3 Las lenguas nacionales y la legislación

La Ley Fundamental de Guinea Ecuatorial de 2011, promulgada oficialmente en febrero de 2012, en su artículo 4, punto 1, dice:

> Las lenguas oficiales de la República de Guinea Ecuatorial son el Español [desde 1968], el Francés [desde 1998], el Portugués [desde 2010] y las que la Ley determine. Se reconocen las lenguas autóctonas como integrantes de la cultura nacional.

Aparte de este artículo, no existe ningún otro que se refiera a las lenguas nacionales de Guinea Ecuatorial. Este desinterés del gobierno guineoecuatoriano respecto a las lenguas autóctonas del país se concreta en la ausencia de una política lingüística que incluya dicha lengua (o de cualesquiera otras) en el currículum escolar, o promueva su enseñanza, o su uso reglado y regular en la Administración para su empoderamiento.

2.2 La Lengua Bubi, el Pidgin-English y la Commonwealth

El Bubi es una lengua africana que se encuentra en la frontera entre el África central y el África occidental. Ha conocido una convivencia forzada con

dos otras lenguas: el pidgin-english y el español. La primera se ha convertido en la lengua materna (o primera) de un porcentaje bastante elevado de Bubis. Y lo mismo podemos decir de la segunda. La convivencia entre el bubi y el pidgin-english ha desarrollado una asimilación unidireccional de la primera lengua en el sentido de que muchas palabras del pidgin-english (o *pichi/pichinglis*) han sido bubinizadas o vernacularizadas, contrariamente a lo que podríamos esperar del español. Y gracias al trabajo del misionero español Mariano de Zarco titulado *Dialecto del inglés-africano o broken-english de la colonia española del Golfo de Guinea. Epítome de la gramática seguido del vocabulario español-inglés e inglés-español* (1938) y de la tesis doctoral que defendimos en la Universidad de Salamanca (2007) podemos hoy hablar de una progresiva incorporación de préstamos del pidgin-english en el bubi dentro de esta histórica convivencia o cohabitación. Queremos informar al lector que el pidgin-english es una lengua vehicular hablada en numerosos Estados africanos (Camerún –en su región anglófona–, Gambia, Ghana, Guinea Ecuatorial, Liberia, Sierra Leona, etc.) y no africanos (Islas Vanuatu, Jamaica, etc.). La fecha oficial de su llegada a la isla de los Bubis es el 25 de diciembre de 1827, con la expedición inglesa dirigida por el capitán Owen, cuyo objetivo era establecer allí la segunda sede del tribunal contra la trata de esclavos.

La presencia de africanos oriundos de las colonias británicas, o el hecho de que los ingleses utilizaran a sus súbditos colonizados como intermediarios comunicativos, permitieron la progresiva adopción del pidgin-english, primero como lengua vehicular entre los Bubis y los otros, y segundo, entre los mismos Bubis debido, sobre todo, a las parejas mixtas formadas por algunos trabajadores de las colonias británicas y algunas mujeres Bubis. Esto explica la presencia masiva de antropónimos extranjeros en lengua bubi (como Johnny, Williams, Johnson, Jones, etc.), o la casi desaparición de esta lengua en algunos poblados de la isla de Bioko, como Sampaka (o Biloora), Basupú, Baloeri (o Bötönós), Batoikopo, Musola, etc.

La lengua bubi ha despertado el interés de los lingüistas africanistas desde que iniciaron su encomiable actividad en el estudio de las lenguas africanas. Primero fueron los misioneros, como John Clarke (1848), W. Bleek (1860-1862), Joaquín Juanola (1890), Isidoro Abad (1928), etc. Después fueron los no misioneros, en su empeño por descubrir África desde sus más de dos mil de lenguas, procediendo a su clasificación.

Las lenguas *banto* han sido clasificadas por eminentes estudiosos tales como Joseph Greenberg, B. Heine, M. Guthrie, etc. La clasificación más extendida es la que ha elaborado el profesor Malcolm Guthrie; en ella el bubi está incluido en la zona A: grupo 30 (31 BUBI). En esta zona A están incluidas

lenguas como el *duala* (A24), *basá* (A43), *benga* (A34), *bulu* (A74), etc. Sin embargo, el porcentaje de raíces comunes entre el bubi y algunas lenguas de esta zona A de Malcolm Guthrie es muy bajo. Entre el bubi y el *duala* existen 7 correspondencias léxicas, entre el bubi y el *benga* existen 2, entre el bubi y el *bulu* existen también 7 correspondencias léxicas, etc. (Junyent 1999: 49). Sin embargo, entre el *bubi* (A31) y el *luba* (L33) existen 21 raíces comunes (56%) de las 37 raíces bubis que recoge M. Guthrie en su *Comparative Bantu*. Vol. III. (1967-1971).

La lengua bubi ha incorporado términos léxicos procedentes del pidgin-english, algunos tan bubinizados que resulta difícil encontrar el término del que parten:

Palabra pidgin-english	**Préstamo (Clase singular)**	**Préstamo (Clase plural)**
Bread	Pulèri (Clase 9: ë)	Pulèri (Clase 10: i)
West Bay	Wásibé (Clase 3)	Bëásibé (Clase 4)
Window	Wińda (Clase 3)	Bińda (Clase 8)
Motor (car)	Mötó (Clase 3)	Mëötó (Clase 4)
Church	Tyòtyi (Clase 9: ë)	Tyòtyi (Clase 10: i)
Orange	Ereńtya (Clase 7)	Bireńtya (Clase 8)
One dollar	Wańtala (Clase 3)	Biańtala (Clase 8)

Tabla 2. Algunos préstamos del pidgin-english en la lengua bubi (fuente: el autor).

2.3 La Lengua Bubi, el francés y la Francofonía

El contacto de la lengua bubi con el francés carece de raíces históricas. El conocimiento de esta lengua por parte de bubihablantes es casi testimonial y se debe a razones políticas trágicas. El exilio que el régimen dictatorial del primer presidente de Guinea Ecuatorial (Francisco Macías Nguema) forzó en muchos jóvenes bubis, hizo que estos aprendieran el francés para poder comunicarse durante su estancia en Camerún o en Gabón. Al término de su exilio, estos bubihablantes se convirtieron en usuarios del francés en Bioko, siendo esta lengua un elemento destacado de su exilio reciente.

Mientras algunos Bubis trataban de salvar sus vidas yendo al exilio y otros se afanaban en enterrar a las víctimas mortales bubis causadas por el régimen dictatorial de Francisco Macías Nguema, en Viviers (Francia) tenía lugar, en 1977 (del 4 al 16 de abril), el Coloquio Internacional con el título "L'expansion

bantoue", bajo el patrocinio del CNRS (Centre National de Recherche Scientifique). En las resoluciones de dicho coloquio se instaba al urgente estudio de la lengua bubi por parte de los lingüistas africanistas (Hyman/Voorhoeve 1980).

Con la incorporación de Guinea Ecuatorial en la Unión Aduanera de los Estados del África Central (UDEAC para sus siglas en francés), la lengua del Hexágono se convirtió en lengua oficial y su enseñanza obligatoria en las escuelas de todo el espacio bubi de la isla de Bioko.

2.4 La Lengua Bubi, el portugués y la Lusofonía

El término bubinizado "a pötökki" para referirse a los portugueses, indica que hubo un período de contacto entre los bubihablantes y los lusohablantes. Antes del intercambio de "bienes" entre Portugal y España, y después de la firma del Tratado de San Ildefonso en 1777, los portugueses, con sus barcos negreros, pudieron mantener contactos con los Bubis.

Otro contacto que pudieron tener los Bubis con los lusohablantes fue durante el período de lucha por la independencia de São Tomé y Príncipe, muchos de cuyos activistas tuvieron que exiliarse en la isla de Bioko. El testimonio de dicha presencia se encuentra en algunos apellidos entre los antropónimos bubis, como Pinto, Silveira, Vilhete, Fernandes, etc.

3. Algunas características de la zona A de la lengua bubi

En esta zona existen algunas características que es necesario recordar aquí, y que fueron recogidas por M. Guthrie (1948). Aunque los avances de la lingüística africana parecen cuestionar algunas de ellas, creemos pertinente volver a hablar de ellas aquí. Estudios recientes del bubi demuestran que algunas de las mencionadas características no se presentan tal como fueron descritas hace tiempo, quizá por una observación apresurada e incompleta por parte del investigador, en este caso, Malcolm Guthrie, basándose únicamente en las 37 raíces bubis empleadas.

Algunas características comunes de las lenguas de la zona A:

1) Ausencia de algún género (o prefijo) en las palabras para indicar el tamaño de objetos o animales.

El bubi posee prefijos para indicar grande (prefijos **e(k)**- y **lö**-) y pequeño (**si**-). En el primer caso, el uso de estos prefijos implica una duplicación del tema (Bolekia 2008: 44):

w-aissó

ek-aissó(k)aissó: ekaisókaissó
bö-iie
ek-iie(k)iie: ekiekíie
lö-kuua
ek-uua (k)uua: ekuakuua
i-söppö
lö-söppösöppö: lösöpösöppö

El uso de los prefijos **lö-** y **e(k)**- confiere al nombre el grado de superlativo. También existen temas a los que se adhiere el prefijo dependiente del sustantivo regidor para indicar grande o pequeño. Se trata del tema adjetival -**tè** y -**ityi** (Bolekia 2008: 45).

2) El uso sólo de prefijos (de clase) nominales simples.
3) El uso de ciertos morfemas como prefijos independientes. *Es lo que se considera hoy como aumento en bubi* (Bolekia 1987: 182-185)*, con valor específico:* ***ë****itè/****a****batè.*
4) La rareza de verdaderos tiempos para expresar la negación.

En muchas lenguas de la zona A, el término con el que se expresa la negación se adhiere a la forma afirmativa (en bubi, duala, bassa, etc.). En el caso particular del bubi, los elementos de la negación (tyi, të, ta) están en función del tiempo verbal utilizado. En algunos casos, la negación viene indicada por una modificación o flexión de las formas del prefijo sujeto y del verbo, específicamente en modo imperativo, forma negativa (Bolekia 2008: 45): wërè (tú no comas).

5) El elemento sustitutivo (pronombre) es normalmente usado como término independiente. El bubi presenta varios ejemplos, debido principalmente a la epanalepsis que caracteriza dicha lengua. Ejemplos:
   tö tappí "mostramos"
   tö bö tappí "le mostramos"
6) Presencia de siete vocales en el sistema, como algo característico de la zona.
7) La existencia de dos clases diferentes de sustantivos con prefijos independientes, pero con el prefijo de plural común **ba-**:
   BUBI
   ölò **bö**kooë "este criado"
   balò **ba**kooë "estos criados"
   BENGA
   Okali **mu**ne "este hablador"
   Bakali **ba**ne "estos habladores"

Moto **mo**ne	"esta persona"
Bato **ba**ne	"estas personas"

En esta geográfica y amplia zona Norte de la isla de Bioko (zona tomada como referencia para los estudiosos de la lengua bubi), podemos hablar de dos tipos de variedades en función de la misma denominación que los bubihablantes utilizan para referirse a la lengua. A nivel semántico, las diferencias diatópicas entre las variedades de esta zona desaparecen gracias, en parte, a lo que se ha llamado conciencia lingüística. La función de ésta en las interacciones diarias es la de identificar sociocultural y lingüísticamente a los demás miembros del grupo acerca de la comunidad lingüística (o más bien hablante) a la que se pertenece.

Las dos variedades que aparecen en esta zona septentrional son las siguientes:

1. Variedad ëtyö

Ésta presenta subgrupos debido no ya a los poblados y su ubicación, sino a algunas diferencias léxicas/fónicas (aunque mínimas) entre un espacio y otro.

1.1. Subgrupo *ëtyö* 1

Hablado en los pueblos de Rebola, Basupú de Riëla, Basilé, Banapá, Sampaka, Baloeri, Basupú.

1.2. Subgrupo *ëtyö* 2

Hablado en los pueblos de Basakato del Este, Batoikopo, Basakato del Oeste, Bososo y denominado "dialecto de transición" por A. Quilis y C. Casado-Fresnillo (1995: 28) en los dos Basakato.

1.3. Subgrupo *ëtyö* 3

a) Bariobé

b) Bakake Grande y Pequeño, Kope, Baó Grande y Pequeño

VARIEDAD ËTYÖ (Vty)	Subgrupo ëtyö 1 (Vty1)	
	Subgrupo ëtyö 2 (Vty2)	
	Subgrupo ëtyö 3 (Vty3a)	Variedad ëtyö 3a (Vty3b)

Tabla 3. La variedad ëtyö y su espacio de influencia (fuente: el autor).

2. Variedad ëssö

Hablado en los pueblos de Baney, Balekia, Topé o Ityakabissi, Cupapa, Baresó y los dos Basuala, considerado como un islote lingüístico por A. Quilis y C. Casado-Fresnillo (1995: 28).

En la zona meridional (Sur) también podemos hablar de diferencias diatópicas de tipo fonético y morfológico. Y en función del término utilizado por los hablantes para referirse a la lengua, hablaremos de dos variedades. En primer lugar, está la variedad ëdyö, de amplia ubicación (poblados de Bilelipa, Bantabaré, Balachá de Riaba, Maulé, Eoko, Ureka, Batete, Moeri, Rilaja, Moka, etc.). En segundo lugar, está la variedad ëtyö, localizado en los Balatyálátya de los poblados de Belebú, Balachá, Bokoricho, Ruiché, y Ombori.

Los términos recogidos en algunos poblados de esta zona meridional presentan paralelismos en cuanto a tonos y formas, aunque con acentos distintos (en algunas ocasiones). Sin embargo, estas diferencias no son tan relevantes como para dificultar la intercomunicación entre un poblado y otro. Estas diferencias se deben, en primer lugar, a las evoluciones independientes de un mismo término; en segundo lugar, a la utilización de términos léxicos propios en un porcentaje que puede oscilar entre el cinco y el diez por ciento y, en tercer lugar, a la misma diversidad lingüística del bubi, resumida en el proverbio social bubi de *ë ndyé é ndé ë vìsèri vi tyí vilé* (el país es uno, las costumbres/ritos no son únicos). Son estas diferencias las que inducen a hablar de subgrupos dentro de la variedad meridional *ëdyö*:

1. Variedad ëdyö

1.1. Subgrupo *ëdyö* 1

Hablado en los poblados de Batete y sus aldeas (Balombé, Bombé y Barrio las Palmas).

1.2. Subgrupo *ëdyö* 2

Hablado en Moeri, Rilaja.

1.3. Subgrupo *ëdyö* 3

Hablado en Bilelipa, Bantabaré, Balachá de Riaba, Moka, etc.

1.4. Subgrupo *ëdyö* 4

Hablado en Ureka y considerado el lugar del habla bubi mejor conservada, debido a su aislamiento geográfico, así como la dificultad por llegar a dicha zona.

2. Variedad ëtyö

Hablado en los poblados anteriormente indicados. Esta variedad ofrece diferencias a nivel fonético y morfológico con su homóloga septentrional, tal como lo indicamos a continuación:

Variedad ëtyö septentrional

- Predominio del prefijo de clase *bö-*

Variedad ëtyö meridional

- Predominio del prefijo de clase **mö-**

VARIEDAD ËDYÖ (Vdy)	Subgrupo ëdyö 1 (VdyS1)
	Subgrupo ëdyö 2 (VdyS2)
	Subgrupo ëdyö 3 (VdyS3)

Tabla 4. La variedad ëtyö meridional y su espacio de influencia (fuente: el autor).

4. La lengua bubi: patrimonio de Guinea Ecuatorial

Cualquier tema de estudio debería tener un impacto en la sociedad destinataria. En el caso de la lengua bubi, cualquier estudio realizado por investigadores teóricos se queda en un estudio con un impacto social nulo por muchas razones, como la no difusión de tal estudio por los medios de comunicación del país de la lengua estudiada.

La lengua bubi, al ser reconocida constitucionalmente como parte integrante de la cultura nacional, pasa a ser un elemento a proteger por cada uno de los guineoecuatorianos. Eso implica conocer a quienes trabajan con ella, quienes promueven su conocimiento y uso, etc., así como las instituciones públicas y privadas que trabajan para su rehabilitación y difusión, su empoderamiento, etc.

4.1 Investigadores en torno a la lengua bubi hoy

- Justo Bolekia Boleká (Ntá-Bösöpé):
  - *Los verbos bubis conjugados*. Barcelona: Ediciones Mey, 2020.
  - "El aumento o actualizador definido en lengua bubi", en: *Muntu. Revue de Centre International des Civilisations Bantu* (CICIBA). Gabon (Libreville). 7/1987, 180-198.
  - "A lingua Bubi: desaparecimento ou reabilitação? (LA LENGUA BUBI: ¿Desaparición o rehabilitación?)", en: *Plato. Revista do Instituto Internacional da Língua Portuguesa*. Cidade da Praia (Cabo Verde). 3(6)/2013, 60-72, online: http://www.riilp.org/, publicado en 2016.
  - "Los préstamos léxicos asimilados en lengua bubi". Madrid: *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*. 2-3/1986, 21-28.
  - *A Bépátto (Los del barrio). Poesía y ensayo*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África, 2017.
  - *Diccionario Español-Bubi=ëribúkku ra balláa béböbé lëëpanná*. Madrid: Editorial Akal (Colección Diccionarios Bilingües) y la Agencia

Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), 2009.

- *Lingüística bantú a través del bubi*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2008.
- *Poesía en lengua bubi. Antología y estudio*. Madrid: Sial Ediciones, 2007.
- *Aprender el bubi. Método para principiantes*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África, 1999.
- *Breve Diccionario bubi-castellano y castellano-bubi*. Madrid: Gram Ediciones, 1997.
- *Narraciones Bubis (otra morfología del cuento africano)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Colección Aquilafuente, 1994.
- *Antroponimia bubi. Estudio lingüístico*. Madrid: Instituto de Cooperación para el Desarrollo (AECI), 1994.
- *Curso de Lengua Bubi*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano/Agencia Española de Cooperación Internacional, 1991.
- Etc.

- Narciso Sipako Ribala:
  - *Aprenda el Bubi del Sur*. Cuba: Ediciones Loynaz, 2016.
  - *Hablemos el bubi del sur en 60 días*. Autoedición, 2013.
- Santiago Belope Loyé:
  - *Los números (libro de aprendizaje en la lengua bubi)*. Edición Bioko Sur, 2019. 186 páginas. Trabajo sin publicar.

4.2 Instituciones bubis de defensa y promoción de la lengua bubi

- Casa de Cultura de Rebola (CCR), dirigida por D. Benjamín-Böatyëbitá Choni, con la colaboración de Cristian Eteo, Geremaya Pako Buika, etc. (2009-2015). El gobierno la cerró en 2015. La reabrió en 2016 poniendo al frente a afiliados del partido gubernamental (Partido Democrático de Guinea Ecuatorial/PDGE).
- Asociación Sociocultural Ëvóvë/Ëbóbé. Tuvo como primer presidente al profesor de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, el Doctor Maximiliano Fero Meñe. Desde 2022 su presidente es Jesús Salomón Ripeu. Esta asociación organiza cursos sobre la lengua bubi, seminarios, talleres de lengua y artesanía, etc.

- Ölöita lué Ësèsèmbè (ediciones 2018 y 2019): encuentro de jóvenes bubis de la diáspora, promovido por D. Mario Mulé Ribala y financiado con la aportación económica de Bubis de la diáspora. Lugar del encuentro: Fuenlabrada, Madrid (Centro Cívico "La Serna" en 2018, y Centro Cívico "El Vivero" en 2019). Temas: conferencias sobre cultura bubi, narración de cuentos bubis, música bubi, canto de romanzas tradicionales, etc.
- Asociación Cultural Bariobé (Asocuba), presidida por D. Genaro-Martín Lorá Ebongo desde 2015. Tiene su sede en Fuenlabrada, Madrid. Entre sus actividades están las conferencias, las charlas en torno a la cultura bubi, la organización de eventos culturales, etc.
- Asociación Sociocultural Bubi, fundada en 1979, primero se llamó Fernando Poo y desde 1985 pasó a llamarse Asociación Cultural Bubi con el número 3.771 del registro de asociaciones del Ministerio del Interior de España, hasta que pasó a ser la Asociación Sociocultural Bubi.

4.3 Empoderamiento actual de la lengua bubi

Con ocasión de la celebración del Día Internacional de la Lengua Materna, se ha instituido un acto anual en el mes de febrero para homenajear y reconocer socialmente a los Bubis que promueven el estudio, la enseñanza, la defensa y la promoción de la lengua bubi, gracias a la Asociación Sociocultural Ëbóbë / Ëvóvë, según se observa a continuación:

- 2014: Rebola (la cantautora Lucía Góbena Isaké: Sitarichi).
- 2015: Batete (la maestra Paciencia Tobileri Bepé).
- 2016: Basupú (el profesor Justo Bolekia Boleká).
- 2017: Basakato de la Sagrada Familia (el reverendo padre Eugenio Eteo Bokope).
- 2018: Moka (el cantautor Luis Sorizo Sibacha). Fallecido el 5 de julio de 2019.
- 2019: Bososo (el compositor Juan-María Borupú Ekoki).
- 2020: Belebú-Balachá (el creador G. Boricó Boja).
- 2021: Suspendido por la pandemia del Covid-19.
- 2022: Batoikopo (la autodidacta Remei Sipi Mayo).
- Etc.

Imagen 4. Bubis homenajeados (fuente: el autor).

5. Conclusión

Parece que el desarrollo sociocultural de los bubihablantes está condicionado al mantenimiento de las lenguas extranjeras oficiales cuyo propósito es provocar disonancias cognitivas, dependencias lingüístico-culturales, desterritorialidad mental (y física), derrota psicológica, baja autoestima, desprecio y desempoderamiento hacia lo propio, etc.

Guinea Ecuatorial no se puede construir ni reconstruir (si se diera el caso) sin tener en cuenta el desarrollo y reconocimiento de cada una de las lenguas nacionales que tiene el país. Un país independiente como es Guinea Ecuatorial debe serlo lingüísticamente, si queremos evitar lo que señala Claude Hagège

(2017)[3]: "Imposer votre langue c'est aussi imposer votre façon de penser"; o Gaston Kelman (2019): "utilizar la lengua [y las creencias] de los otros es adoptar su visión del mundo, su forma de pensar, su originalidad…". La soberanía de Guinea Ecuatorial no se completará hasta que sus habitantes no vean empoderadas sus lenguas y sus culturas. Ya lo dice la *Carta del Renacimiento Cultural de África* (Khartoum, 2006), artículo 19: "Los Estados africanos llevarán a cabo e implementarán reformas para introducir las lenguas africanas en el currículum escolar...", o ya lo sugería el *Estatuto de la Unión Africana* (Lomé, 2000), artículo 25: "Las lenguas de trabajo de la Unión Africana y de todas sus instituciones serán, a ser posible, **lenguas africanas**, árabe, inglés, francés y portugués (y español)".

Sin embargo, las lenguas africanas siguen relegadas a simples lenguas de uso familiar, cuando se dan los casos, y abandonadas por todos los Estados africanos "independientes". Cuando las generaciones presentes y futuras de Guinea Ecuatorial crecen formados desde los espacios lingüístico-culturales extranjeros (español, francés, portugués, pidgin-english, etc.), difícilmente podrán librarse de la alienación que provoca esta aloctoneidad (o exogeneidad) institucional. Los Bubis se han percatado de la necesidad de rehabilitar su lengua, su cultura, su identidad, etc., aprovechando el reconocimiento que la Ley Fundamental vigente en Guinea Ecuatorial otorga a las lenguas nacionales como parte integrante de la cultura nacional.

Bibliografía:

Abad, Isidoro, 1928. 3ª ed. *Elementos de la gramática bubi* . Madrid: Editorial del Corazón de María.

Barleycorn, W./Luddington, W., 1875. *Bubina English primer*. George's Bay district (Fernando Po): Printed by W.B.L., Primitive Methodist Misión House.

Bayeme Bituga-Nchama, Pedro/Otu Nvé-Ndumu, Cruz, 2021. "La decadencia de las lenguas autóctonas de Guinea Ecuatorial: una manifestación de la pérdida de identidad cultural", en: *Revista Cátedra*, 4(3)/2021, 35-56.

Bleek, W. A., 1862. *A Comparative Grammar of the South African Languages*. London/Cape Town: Trübner & Co., J.C. Juta.

[3] Le Vif (http://www.levif.be/actualite/belgique/claude-hagege-imposer-sa-langue-c-est-imposer-sa-pensee/article-normal-165911.html) [09.05.2017].

Bolekia Boleká, Justo, 2017. *A Bépátto (Los del barrio)*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 2009. *Diccionario/Ë Ribúkku ra balláa español/bubi/Béböbéleëpanná*. Madrid: Akal Ediciones/AECID.

Bolekia Boleká, Justo, 2008. *Lingüística bantú a través del bubi*. Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca.

Bolekia Boleká, Justo, 2001. *Lenguas y Poder en África*. Madrid: Editorial Mundo Negro.

Bolekia Boleká, Justo, 1999. *Aprender el bubi. Método para principiantes*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 1997. *Breve Diccionario Bubi-Castellano y Castellano-Bubi*. Madrid: Gram Ediciones.

Bolekia Boleká, Justo, 1994. *Antroponimia bubi*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano.

Bolekia Boleká, Justo, 1991. *Curso de Lengua Bubi*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano.

Bolekia Boleká, Justo, 1988. *Aspectos Lingüísticos y Sociolingüísticos del Bubi del Noreste en Relación con el Castellano y el Francés de los Países Francófonos del Área Ecuatorial*. Madrid: 1988, Editorial de la Universidad Complutense.

Bolekia Boleká, Justo, 1987. "El aumento o actualizador definido en lengua bubi", en: *Muntu: Revue scientifique et culturelle du Ciciba*, 7/1987, 179-198.

Choni Lola, Benjamín, Buachebitá et alii, 2019. *Informe encuesta de opinión sobre la supervivencia de la lengua bubi*. Bososo: Asociación Sociocultural Ëbóbë / ëvóvë.

Clarke, John, [1848] 1971. *Introduction to the fernandian tongue*. Freeport/New York: Books for Libraries Press.

Granda G., Germán de, 1985. *Estudios de lingüística afro-románica*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

Greenberg, Joseph H., 1982. "Clasificación de las Lenguas de África", en: *Historia General de África. Metodología y Prehistoria Africana-1*, Madrid/Paris: Unesco/Tecnos, 315-331.

Greenberg, Joseph H., 1963. *The Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Guthrie, Malcolm, 1967. *Comparative Bantu. An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*. Part. I, Westmead, Farnborough, Harts, England: Gregg Press Ltd.

Guthrie, Malcolm, 1953. *The Bantu Languages of Western Equatorial Africa*. London: Oxford University Press. Especialmente A30: BUBE-BENGA GROUP, 24-27.

Guthrie, Malcolm, 1948. *The Classification of the Bantu Languages*. London/New York/Toronto: International African Institute/Oxford University Press.

Hyman, Larry M./Voorhoeve, Jan, eds., 1980. *L'expansion bantoue. Actes du Colloque International du CNRS*, Viviers (France). 4-6 avril 1977. Paris: SELAF.

Juanola, Joaquín, 1890. *Primer paso a la lengua bubi ó sea gramática de este idioma*. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull.

Junyent, Carme, 1999. *La expansión bantú*. Madrid: Asociación Española de Africanistas. Colección Cuadernos Monográficos 3.

Junyent, Carme, 1992. *La clasificació de les llengües d'Africa*: *el bantú i una hipótesis (mès) sobre la seva expansió*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, Col-lecció de tesis doctorals microfitxades.

Kelman, G., 2019. "Les nations africaines: des savoirs locaux à la renaissance", en: *Savoirs Locaux, savoirs endogènes: entre crises et valeurs*. Yaoundé (Cameroun): Les éditions du Schabel.

Meinhof, Carl, 1932. *Introduction to the phonology of the bantu languages*. Berlin: Dietrich Reimer.

Ngũgĩ wa Thiong´o, 2015. *Decolonising the Mind*. Barcelona: Penguin Random House.

Pereda, Bienvenido, 1920. *Compendio de gramática bubi*. Barcelona: Imprenta Lucet.

Philippson, Gérard, 2018. "Where exactly does Bobe (A31) fit in the Bantu genealogy?", en: *48th Colloquium on African Languages and Linguistics*. Leiden: Belgium.

Schroeder, Leila, 2019 [ed. preliminar de 2008]. *Écrire les langues bantoues*. SIL International.

Westerman, Diedrich/Bryan, M. A., 1952. *Languages of West Africa* (Part II). London [etc.]: Oxford University Press.

Westerman, Diedrich/Ward, Ida Caroline, 1949. *Practical phonetics for students of African languages*. Oxford: Oxford University Press.

Estudios lingüísticos en Guinea Ecuatorial: de la dominancia del español a los repertorios multilingües

Susana CASTILLO RODRÍGUEZ, Geneseo (New York)[1]

Resumen:
El fang, el bubi, el fá d'ambô, el kombe, el benga, el pichi, el bisio, el balengue son lenguas nacionales usadas por los guineoecuatorianos en sus interacciones de comunicación. Además de estas lenguas, la alfabetización en español y su oficialización en todos los ámbitos de la sociedad han normalizado y extendido su conocimiento y uso entre la población. Las otras dos lenguas oficiales, francés y portugués, no tienen esa difusión ni por la etnohistoria de la colonización lingüística ni porque las investigaciones las tengan como objeto de estudio. Tampoco ha sucedido con las lenguas nacionales; los estudios se han centrado tradicionalmente sobre el español de y en Guinea Ecuatorial, enfocando las habilidades en español de los hablantes, como si no estuvieran en contacto con otras lenguas y/o las manejaran. En este artículo abordo los ejes que marcan los estudios sobre el español en Guinea Ecuatorial y presento algunos ejemplos de repertorios multilingües entre los hablantes como una manera de superar el reduccionismo que une la investigación lingüística con –casi exclusivamente– la lengua española.
Palabras clave: Guinea Ecuatorial, lingüística colonial, multilingüismo en Guinea Ecuatorial, sociolingüística, español en Guinea Ecuatorial.

Ethnologue, en su última edición de 2020, estima que hay 15 lenguas activas en Guinea Ecuatorial; 12 de ellas son patrimoniales y 3 coloniales. Siguiendo la escala de EGIDS (Lewis/Simons 2010)[2], Ethnologue subclasifica las lenguas patrimoniales como lenguas activas ("vigorous") –fá d'ambô, kombe, kwasio y seki– y en peligro: bapuku, benga, ube, gyele, molenga, basa. Las

[1] SUNY Geneseo. Es miembro del grupo de investigación "Proceso y legado de la descolonización española en África", financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2020-115502GB-I00). ORCID ID: 0000-0002-7560-1551.

[2] Adaptado del libro de Fishman *Reversing language shift* cuando hace uso del GIDS: Graded Intergenerational Disruption Scale Typology of Threatened Language Statuses. Fishman, J. A. (1991). *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of assistance to threatened language*. Multilingual Matters. Vol. 76.

"lenguas coloniales", aunque no están definidas, es de suponer que son español, francés y portugués. Además de esta clasificación, define cinco lenguas institucionales: fang, español, francés, portugués y pichi. "Institucionales" significa que: "The language has been developed to the point that it is used and sustained by institutions beyond the home and community." Por último, destaca al fang como "de facto language of national identity" (Ethnologue 2020).

Puede parecer que nos encontramos ante una sociedad multiglósica, con 15 lenguas activas para una población de 1.405.704 habitantes (Instituto Nacional de Estadística de Guinea Ecuatorial 2020).[3] No obstante, los estudios sociolingüísticos desde 1950 hasta la fecha se focalizan en la lengua española en Guinea Ecuatorial (González Echegaray 1951, 1959, 1960; Castillo Barril 1964; Granda 1984, 1985, 1994; Lipski 1984, 1990, 2008, 2014; Quilis/Casado-Fresnillo 1995; Bibang 2009; Mohamadou 2008; Larre 2013; Chirilă 2015; Schlumpf 2016; Molina Martos 2019; Gomashie 2019; Doppelbauer 2019; Bibang/Larre 2020; Castillo Rodríguez 2016, 2020, entre otros). Salvo raras excepciones,[4] la predominancia sobre el español en cuestiones como su vitalidad, si coincide o no con la norma peninsular y las actitudes de los hablantes, oblitera la condición

[3] Para cualquiera que haya hecho trabajo de campo en Guinea Ecuatorial y/o que esté familiarizado con el país, la consideración del kwasio y del seki como lenguas activas mientras que el bubi y el benga se clasifican como lenguas en peligro de extinción, resulta, cuando menos, sorprendente. La conversación por correo electrónico que mantuve con Scott Smith en mayo de 2020 arroja luces sobre estas clasificaciones. Scott Smith lleva 25 años trabajando en la recopilación de datos en Guinea Ecuatorial para Ethnologue como miembro del SIL (Summer Institute of Linguistics) y es muy activo en el trabajo comunitario para la reactivación y promoción de las lenguas patrimoniales, además de una excelente persona y lingüista. En el correo, Scott Smith aclaraba que: "Since a majority of EG languages are cross-border (Fang, Kwasio, Iyasa, Bapuku/Batanga, Seki, Benga, Pidgin), some of the data has also come from Cameroon, Gabon, …" y añadía que: "Regarding the reported vigorosity of Kwasio: […] Kwasio is much more vigorous in Cameroon than in EG or Gabon. But we are also working with the Fer Bisio cultural association in EG, and they have been taking some exciting steps toward cultural (and hopefully linguistic) revitalization efforts. Same situation with Seki: Seki is more vigorous in the Bantu B Kele region of Gabon. But there has been some misinformation in listing it as a dialect of Gabon Seki (B20), and I'm hoping to be able to have Basek re-classified in the Bantu A40 group where it should have been originally. Unfortunately, Guthrie never made it into EG, but did his classifications based on survey interviews in Cameroon" (correo electrónico con Scott Smith, 27-29 de mayo de 2020). Más desarrollo que no corresponde a estas páginas necesitaría explicar la categoría "lenguas institucionales". En Malabo, la capital, fang y pichi se usan como lenguas de comunicación entre los trabajadores de los ministerios del gobierno de Guinea Ecuatorial y con los usuarios aun siendo el español la lengua oficial por defecto.

[4] Véase el estudio de la Asociación Sociocultural Ëvóvë/ëbóbé (2019) sobre la supervivencia de la lengua bubi y el de Zamora, Müller de Oliveira y Morello (2014) sobre el fá d'ambô.

multilingüe de los guineoecuatorianos. En este artículo reviso someramente los ejes que han marcado los estudios mayoritariamente sobre el español de y en Guinea Ecuatorial, y presento algunos ejemplos de repertorios multilingües entre los hablantes como una manera de superar el reduccionismo que une los estudios lingüísticos con –casi exclusivamente– la lengua española.

Los primeros estudios sobre las lenguas en Guinea Ecuatorial

Las primeras investigaciones filológicas que se hicieron en Guinea Ecuatorial trataron de agrupar e inventariar las lenguas que se hablaban en el país. Siguiendo la tradición occidental, aplicaron un modelo para clasificar los repertorios lingüísticos de los hablantes basado en la categoría de lengua como una unidad analítica distintiva que permitía obtener clasificaciones para ordenar el 'caos' lingüístico que encontraron. Hacían coincidir los grupos étnicos con la denominación de sus lenguas y separaban dialectos de lenguas guiándose por las clasificaciones de Guthrie (1953) sobre las lenguas bantúes. Los pioneros fueron González Echegaray, Granda y Lipski. Tras un siglo de presencia colonial en Guinea Ecuatorial, González Echegaray (1959, 1960, 1964) publicó una síntesis sobre cuáles eran las lenguas que se hablaban en esos territorios. En esta serie de "Estudios Guineos" compara las lenguas patrimoniales que se hablaban en la Guinea Española con otras lenguas de países vecinos, presenta una clasificación de las lenguas según la zona, el grupo (bubi, playero, semiplayero, pamue o annobonés), la lengua y el dialecto, las describe mínimamente evocando su "personalidad" o "evolución", y diserta sobre la ausencia de dialectos criollos del español dado el escaso tiempo transcurrido y la falta de contacto con "las lenguas aborígenes". Además, historia las condiciones que se dieron para la colonización lingüística y proporciona una valiosa bibliografía.

Manuel Castillo Barril dejó dos hojas con impresiones sobre "El español en la Guinea Ecuatorial" (1964) con escasa aportación científica y donde venía a decir que no pasó como en América, y no hubo mezcla de variedades regionales como la andaluza, sino que se mantuvo la pureza y casticismo del español (central-madrileño, entendemos). Además, se había dado el efecto contrario en los préstamos léxicos y los españoles habían adoptado voces locales como *ambolo*, *mininga* y *contrimán*.

Tras la investigación seminal de González Echegaray, Granda publicó en 1984 "El perfil lingüístico de Guinea Ecuatorial" justificándolo porque el trabajo de González Echegaray había sido redactado en los años anteriores a la independencia política. Granda elabora la sociohistoria del país y, adaptando las tipologías sociolingüísticas de Ferguson y Steward, presenta la clasificación

de las lenguas en Guinea Ecuatorial. Después de hacer un recorrido por las condiciones históricas y la política lingüística, concluye que entre 1969 y 1978 el fang fue la lengua de facto y que, tras el golpe de libertad del 3 de agosto de 1979, Guinea Ecuatorial se debía considerar como "un estado exoglósico con actitud favorable respecto a las lenguas nacionales" (Granda 1984: 25). Dos años de trabajo sobre el terreno y una enorme capacidad intelectual se aunaron para hacer de los trabajos de Granda un recurso de consulta imprescindible. En ese artículo describe la situación y las características actuales (1984) de las lenguas en Guinea Ecuatorial: bubi, benga, kombe, baseke, balengue, bujeba, fang, annobonés, pidgin English, español. En "Estudios de Lingüística Afro-Románica" (1985) presenta varios artículos de contacto de lenguas (portuguesismos en el bubi y pichi; interferencia fonética del fang en el español, etc.). Respecto al español señala que la norma de referencia es el castellano peninsular, y que aún no se han hecho estudios pormenorizados sobre las interferencias fonéticas y morfosintácticas de las lenguas vernáculas sobre el castellano local.

El testigo lo tomó John Lipski años más tarde con un estudio descriptivo del habla de Malabo, centrándose en la fonética y en la gramática. En su investigación, Lipski concluía que "el español de Malabo no comparte las características fonéticas que se han asociado con la influencia africana en los ejemplos literarios y en la dialectología teórica" (Lipski 1990: 133). Asimismo, hablaba de "español afroguineano" y dedicaba gran parte de la introducción a justificar por qué el español guineano nunca había pasado por una etapa criolla (1990: 37-38). Jesucristo Riquelme Pomares, director del Centro Cultural Hispano-Guineano en 1990, prologó el estudio de John Lipski (1990) con la historia de la españolización de la colonia. Repitiendo la conclusión de Lipski, apunta que en Guinea se daba una situación de diglosia sin bilingüismo, con ciudadanos en Bioko y zonas de la costa de Río Muni que dominaban la lengua española y otros del interior de Río Muni que la ignoraban.

Las investigaciones sobre el español en Guinea Ecuatorial

La lingüística actual en Guinea Ecuatorial plantea retos que se derivan de su pasado colonial y de su presente neocolonial. La relación de España con la colonia y excolonia a través del idioma ha estado marcada por la colonialidad, por dinámicas de poder que han puesto el centro de atención sobre el español, aislando el resto de lenguas. Los estudios y estudiosos llegaban a Guinea Ecuatorial desde España, Europa y Estados Unidos con encuestas predefinidas sobre la españolización de los guineoecuatorianos medida esta en niveles de ad-

quisición de la lengua y de identificación con la madre patria, España. Las instituciones guineanas tenían una relación de subordinación respecto a las españolas; la Federación de Religiosos de la Enseñanza, que había abierto colegios por todo el país, seguía usando los libros de texto escolares impresos en España; los Centros Culturales Españoles y la UNED abrieron las primeras bibliotecas del país. El español se había impuesto como la lengua de colonización desde la primera toma de posesión *de jure* y simbólica de los territorios (en 1778 con la expedición de Argelejos y Primo de Rivera y luego en 1843 con la de Lerena), aunque se fijó en decretos reales y leyes coloniales posteriormente. Los más importantes fueron el Real Decreto de 12 de octubre de 1884 declarando que la enseñanza debía ser en español y el Bando publicado en el Boletín Oficial el 1 de junio de 1907 sobre la obligatoriedad del español, no solo en la enseñanza, sino también en los servicios religiosos y en los contratos públicos. Las Constituciones que se publicaron a posteriori refrendaron esta normativa y el español se reconoce hoy como lengua oficial junto con el francés "y las que la Ley determine" según el artículo 4 de la Ley Fundamental de Guinea Ecuatorial, Nuevo texto de la Constitución de Guinea Ecuatorial, promulgada oficialmente el 16 de febrero de 2012. La colonización fue efectiva y dejó unas infraestructuras y unas formas de relacionarse con las instituciones que pasaban por el español como lengua vehicular. La enseñanza era en español y las gestiones con la administración del gobierno se hacían en español. El status quo, la dependencia de instituciones en la península y la ausencia de una política y planificación lingüística, entre otros factores, dieron continuidad a la lengua colonial como lengua oficial por encima de las lenguas patrimoniales bajo argumentos tales a los vínculos históricos, mantener la unidad del país o preparar a sus ciudadanos para un mundo global.[5] Esta colonialidad contribuye a que el español siga centrando los estudios lingüísticos en Guinea Ecuatorial.

El estudio de Quilis y Casado-Fresnillo ha tenido un peso enorme en los trabajos sobre Guinea Ecuatorial no solo por la magnitud del mismo,[6] sino porque venía a confirmar que el español era lengua de superestrato pero sin que se hubieran producido variedades regionales. En esa etapa que se inicia, las relaciones exteriores con España están asentadas –reflejadas en la dotación de

[5] En su estudio de 1995, Quilis y Casado-Fresnillo concluían: "sería un grave error para Guinea embarcarse en una aventura que dejase a un lado al español como lengua de comunicación del País, y por ende, de unión; pero la tentación puede llegar" (1995: 9).

[6] Fueron 12 años de trabajo, 466 hablantes de clase media respondieron a un cuestionario sistemático o a una encuesta espontánea de hora y media aprox., y se recogieron 276 encuestas entre estudiantes de Bachillerato y de la UNGE sobre actitudes, además de materiales de la lengua escrita, de la radio y televisión guineana (Quilis/Casado-Fresnillo 1995).

servicios educativos–, el país está en la senda de la estabilidad política y las relaciones institucionales y académicas con la UNED hacen posible una larga investigación sociolingüística sobre el terreno. Este cambio de ciclo marca un tipo de investigación con unos resabios colonialistas, con la metrópoli como epicentro y con el objetivo de evaluar el español de Guinea Ecuatorial según el estándar peninsular centro norteño de la Real Academia Española.[7]. Con los lingüistas guineoecuatorianos ocupados en escribir las gramáticas de sus lenguas patrimoniales y en recopilar la tradición oral,[8] los trabajos lingüísticos tienen como punto de mira el español, pero no se trata de describir el español de y en Guinea Ecuatorial como una variedad más; hay resistencia a aceptarlo como un dialecto dentro del español pluricéntrico por su "grado de corrupción" o incluso de "pidginización" respecto al estándar peninsular, según veremos. Otros estudios resuelven sobre la fuerte relación de identidad de los guineoecuatorianos con el español, la vitalidad y aceptación del español entre los hablantes, y advierten de un escenario con un país monolingüe en español.

Estos estudios sobre el español en Guinea Ecuatorial se han centrado en:
a) describir los rasgos lingüísticos del español en Guinea a partir de las escalas/estándares del español peninsular centro-norteño.
b) etiquetarlo según categorías de lengua materna, lengua vehicular, L1 o L2
c) dictaminar la salud del español en términos de su mantenimiento/vitalidad (número de hablantes) y evolución (grado de "corrupción").

A) González Echegaray definía al español como una segunda lengua entre la población autóctona, paralela a las lenguas vernáculas (maternas), sin intercambios ni influencias entre ellas, y por tanto "al abrigo de la corrupción y adulteración lingüística" (1959: 25). Es decir, describía una situación de diglosia sin bilingüismo o en algunos casos, entre los locales que ya trabajaban para la administración, diglosia con bilingüismo. González se interesó desde el principio por el español en Guinea Ecuatorial porque consideraba que el simple hecho de que lo hablaran "los negros", una "raza" diferente que tenía como lengua dominante una lengua africana, implicaba una modificación en la estructura de la lengua: "el castellano puesto en boca de los negros constituye una especial

[7] La dedicatoria del libro de A. Quilis y C. Casado-Fresnillo resulta cuando menos indicativa: "A nuestros amigos guineanos y a los españoles que les han enseñado a castizar" (Quilis/Casado-Fresnillo 1995).

[8] Bolekia (1999) Bibang (2007), Zamora (2010), Yakpo (2010), Morgades (2016), Mambo-Matala Esua y Oko Kongwe (2009).

modalidad muy interesante y digna de estudio", escribe González Echegaray (1951: 106). Apunta el autor al surgimiento de una nueva variedad ("modalidad") dentro del español por la situación de contacto de lenguas y porque los bilingües siempre hablarán la segunda lengua como una variedad de la lengua estándar.

Haciendo evidente o evitando una aproximación purista a la lengua y racista hacia los hablantes, prevalecen los juicios desde una visión normativista que describen el español que se habla en Guinea Ecuatorial como una lengua llena de desviaciones lingüísticas e incorrecciones; A. Eneme Asumu la clasifica de "habla anómala" (2002). Otros, como Riquelme, radiografían el habla de los medios de comunicación y califican el español guineoecuatoriano de "discurso logorreico" (Riquelme, en Lipski 1990: 19).[9] Y Lipski recoge la pluralidad de formas de habla del español en Guinea Ecuatorial en un artículo donde aporta varias citas recogidas de textos coloniales como ejemplos del español hablado en Río Muni y Corisco en 1887, el español de 1900, de imitaciones literarias en 1989 o del habla actual. Según Lipski, el "español afroguineano" es un dialecto propio, de carácter rígido y casi fosilizado (en 1990), pero cuyas peculiaridades y polimorfismo hacen de esta variedad "the best kept secret" (Lipski 2000) dentro de la dialectología hispánica.[10] Zamora prefiere hablar de "la modalidad de lengua de base del español de Guinea Ecuatorial" (Zamora 2018), y Francisco Moreno Fernández (2020: 146) habla de "español guineano" y lo caracteriza como la lengua de comunicación nacional.[11] Curiosamente, González Echegaray (1959) habla del "español colonial". El español que describen Quilis y Casado-Fresnillo en 1995 es "peculiar" y "salpicado de exotismo". Y expresan su intención de publicar "las cuestiones lingüísticas más frecuentes que se desvían

[9] Este tipo de valoraciones se ha llevado incluso al campo de la literatura y con la misma ideología lingüística normativista y purista se califican los estilos literarios que abundan en la literatura castellana escrita por guineoecuatorianos. Si Lipski (2009: 13) refería que los autores guineanos han sabido hacer uso de un 'español pulcro y literario', otros como Granados la describen como una lengua artificial y artificiosa (Granados, en el prólogo a *Ekomo*, 1985).

[10] Más recientemente, Sandra Schlumpf-Thurnherr (2016) también ha reivindicado el reconocimiento del español de Guinea Ecuatorial como un dialecto propio y aboga por promover su estudio dentro de las variedades lingüísticas del español para así posibilitar la activa contribución del español guineoecuatoriano en las herramientas lingüísticas de la RAE.

[11] Hoy día, las noticias en el canal de televisión de Guinea Ecuatorial (TVGE) se dan en francés, portugués, inglés y se resumen en las lenguas patrimoniales mophongue (fang), belato (bubi), nová (fá d'ambó), poho (ndowe), bopuoho (bisio). La página web oficial del gobierno está traducida al portugués, francés e inglés.

de la norma del español general y que deben ser corregidas en la escuela" (Quilis/Casado-Fresnillo 1995: 9).

B) A la hora de definir las relaciones de unas lenguas con otras, usamos categorías cuyos límites analíticos pueden ser contestados en tanto que son construcciones ideológicas. Afirmaciones del tipo de que "más del 85% de la población es capaz de utilizar el español para comunicarse" (Manso/Bibang 2014), de que hay 1.061.800 L1 hablantes de fang y 35,000 L2 (Ethnologue 2020), u otras que toman como eje la definición de lengua materna o primera lengua, plantean distintas problemáticas epistemológicas. En Guinea Ecuatorial, a tenor de los estudios publicados, el español ha ocupado todas esas categorías en la historia sociolingüística del país. Granda (1994) fue uno de los primeros en definir la realidad multilingüe de Guinea Ecuatorial, refiriéndose a ella a partir de la fisonomía sociolingüística del país, que dividía según las diferentes áreas geográficas, estableciendo zonas monolingües, bilingües y plurilingües. Antonio Quilis y Celia Casado-Fresnillo escribían en 1995 que Guinea Ecuatorial "no es un territorio monolingüe, ni siquiera bilingüe, […] es un crisol de lenguas, donde el español no es la lengua materna de ninguno de sus hablantes" (1995: 35). No obstante, se mostraban "tremendamente optimistas" por el buen porvenir de la lengua española en el país ya que el porcentaje de padres que hablaban español con sus hijos era de un 60%. De este crisol de lenguas, sin que el español fuera dominante, llegamos progresivamente a estudios que ponen el acento en afinar la preponderancia del español entre la población guineoecuatoriana. Nistal Rosique (2006), en referencia a datos sobre "hablantes de español en Guinea Ecuatorial", estimaba que en 2006 había un 13,7% de guineoecuatorianos con dominio del español, un 74% que tenían el español como segunda lengua y un 12,3% que necesitaban alfabetización. La mezcla de categorías y competencias que se están midiendo y comparando juntas (¿cómo diferenciar alfabetización con "dominio" ¿hablado, escrito, leído, oído?) invalida datos como esos. Los datos del anuario del Instituto Cervantes para el año 2019 no hablan de primera o segunda lengua o lenguas maternas sino de niveles de competencia, y arrojan un total de 904.607 hablantes en el Grupo de Dominio Nativo y 317.835 en el Grupo de Competencia Limitada[12] para una población de 1.222.442 (censo de 2015). Y cinco años después, el español pasaba a ser lengua vehicular para toda la población y primera lengua entre los jóvenes.

[12] El Grupo de Competencia Limitada incluye a los hablantes de español de segunda y tercera generación en comunidades bilingües, a los usuarios de variedades de mezcla bilingües y a

> El español, ese bello idioma de Castilla, instrumento inexorable de escritores de relevancia superlativa en el olimpo de la literatura universal, es hoy tan propio y asumido en Guinea Ecuatorial como lengua vehicular, y donde se encuentra a buen recaudo y es motor y gloria de las letras ecuatoguineanas de todos los tiempos. (Ondo Nchama 2020)

> Ya encontramos hablantes cuya lengua materna o, mejor dicho, cuya primera lengua es el español o la que mejor conocen y en la que se les habla. Se trata de un segmento de población joven que no ha tenido mucho o apenas contacto con su lengua vernácula y que se expresa mejor en español. Su conocimiento de la lengua no sería comparable a la de un niño madrileño, pero de lo que no cabe duda es de que para ellos el español ya no es una L2 sino una L1 […]. (Bibang/Larre 2020)

Los datos de Chirilă (2015) coincidían con Quilis y Casado-Fresnillo en las actitudes positivas hacia el español, aunque destacaban el descenso en el uso de las lenguas patrimoniales en el ámbito familiar. De un 58% en 1995 se pasó a un 24% en 2005.

Lengua vehicular, lengua materna, L1, L2 o lengua dominante, lengua funcional… lo cierto es que la diferencia y los límites entre estas categorías no están claros y apenas se define en los trabajos lingüísticos. Los criterios que las separan deben considerar si, como apuntan Ofelia García y Terrence G. Wiley,

> [d]oes it refer to the order of acquisition? What if both languages are acquired simultaneously, a common occurrence in our globalized world? Does 'first' and 'second' or 'third' have to do with the language one uses most, or, perhaps, the language in which one feels more confident conducting different tasks? Or is it the language one identifies with or with which others identify the speaker? (2016: 56)

Reflexionar sobre estas cuestiones nos lleva a interrogarnos sobre si las prácticas y los repertorios lingüísticos de los hablantes no serán más fluidos que esos límites y, en última instancia, cómo repercutirán en nuevas formas de relación y desarrollo entre las lenguas.

---

las personas extranjeras de lengua materna diferente del español residentes en un país hispanohablante (https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_19/informes_ic/cuadros.htm#nf4n [20.09.2021]).

C) Por último, atendiendo a la salud del español, los estudios han fluctuado desde conclusiones alarmistas sobre la desaparición del español debido a la influencia del inglés y del francés (Nistal Rosique 2006) o la agonizante situación del español en Guinea (Naranjo 2011), hasta otras que niegan que esté en riesgo, deterioro o sustitución (Molina Martos 2019). En 2019 Gomashie añadió algunos parámetros para demostrar que el español no estaba en peligro y apuntaba, con mucho criterio, a la necesidad de una encuesta nacional que midiera el uso en todos los dominios, así como las actitudes. Los resultados más recientes señalan que el español es la lengua dominante entre los hablantes.

Según Bibang y Larre, "[s]e tiende a un monolingüismo español" (Bibang y Larre 2020: 7). De nuevo, cabría preguntarse qué significa "ser monolingüe" en un país que, según Ethnologue, tiene 15 lenguas activas, cuándo sucedería eso, entre qué población y, sobre todo, teniendo en cuenta lo ya apuntado sobre lo problemático que es mantener categorías y a tenor de las prácticas siempre cambiantes y de los repertorios plurilingües de los hablantes, no consideramos que esto sea posible. De hecho, lo excepcional es una sociedad monolingüe.

Respecto a su evolución, derivada del contacto de lenguas y cambio, se ha discutido mucho en la literatura sobre la criollización del español en Guinea Ecuatorial. En 1960, González Echegaray argumentaba que debido a la progresiva y rápida hispanización "no se había llegado a formar un dialecto criollo, ya que tales productos suelen provenir de una larga convivencia y fermentación del idioma colonizador y del nativo" (1959: 57), afirmación que Granda y Lipski refrendaron en 1984 y 1990, respectivamente. La cuestión fue revisitada por Armando Zamora (2018) con ocasión del congreso por el 50º aniversario de la independencia de Guinea Ecuatorial, celebrado en 2018. Allí, el académico de la Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española sostenía que "se puede hablar de un proceso de 'pidginguización' [sic] del español en Guinea y urgía a la audiencia a tomar en serio esta consideración dado el proceso de cambios que experimenta la lengua y "las grandísimas influencias de otros sistemas con los que convive". Cuando dos lenguas entran en contacto se darán los fenómenos de transferencias o interferencias, por citar algunos.[13] Sobre el tema se manifestaba otro académico de la AEGLE en una entrevista personal:

> ahora mismo, los jóvenes, por la influencia de otras lenguas, sobre todo el francés y el inglés, pues, hay como una mezcolanza: pero nosotros en

[13] Julián Bibang Oyee (2003) publicó un opúsculo sobre el español en Guinea donde introduce elementos del contacto con las lenguas patrimoniales, sobre todo el bubi y el fang.

> la Academia intentamos que siga siendo un español puro, pulcro, correcto. Así que esta es la lucha, sobre todo la lucha nuestra que el español se siga manejando de una forma correcta, de una forma concisa, atendiendo a la normativa, es decir, a la gramática de la lengua. (Malabo 2018)

El discurso en bloque de la AEGLE se alinea con los principios que definen en sus Estatutos, según defienden.

Podríamos adoptar aquí una visión deconstructivista y aceptar que "since we are sceptical of the notion of language itself, the solution is not to normalize creole languages, but to desestabilize languages by seeing them as similar to creoles" (Makoni/Pennycook 2007: 21), aunque es posible que no fuera la solución de consenso. La afirmación de Zamora sobre el proceso de "pidginguización" [sic] nos aclara si el español es una lengua exógena que se mezcla con una o con más lenguas autóctonas (lo cual es de suponer) o si considera que el español ya es una lengua endógena dado el tiempo de implantación que lleva transcurrido. Ni tampoco resuelve por qué no considera el español de Guinea como un criollo dado el tiempo de penetración del español en el territorio. Tampoco encaja con las teorías sobre los pidgins que suelen hablar de estos como "lenguas de emergencia" que surgen en un periodo corto de tiempo y que evolucionan rápidamente para facilitar la comunicación entre personas de diversas lenguas. Por tanto, hablar del español guineoecuatoriano como "en proceso" de pidginización no tendría mucho sentido dada la historia glotopolítica del español en Guinea Ecuatorial. Lo que no obsta para afirmar que las lenguas están en constante cambio y más aún cuando están en contacto.

En estas circunstancias, Zamora conminaba pues a "la Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española (AEGLE) a tratar de que los cambios que se están dando y están por darse no impliquen cambios demasiado profundos en las estructuras morfosintácticas de la lengua española" (Zamora 2018). Habrá que observar si esos cambios están ya presentes entre la generación joven, culta, educada porque, como bien apunta Larre (2013), la norma debería ser la que hablen los ciudadanos cultos, educados, alfabetizados de ese país; y los jóvenes son los motores del cambio.

Se debe tener en cuenta que las condiciones ecológicas han hecho que el español de Guinea Ecuatorial haya evolucionado en el léxico y en las expresiones idiomáticas; se han acuñado, por ejemplo, colocaciones lingüísticas propias

de la región y de los hablantes (*Voy en Bata*; *Estoy tarde*)[14]. La historia política del país también forma parte de la ecología del español de Guinea Ecuatorial, la cual se refleja, por ejemplo, en el contacto con el español de Cuba que se produjo en 1862 y hasta 1894 cuando llegaron deportados políticos, emancipados y ñáñigos (Castillo Rodríguez 2016). Se han dado situaciones de interferencia lingüística caracterizadas por la adquisición incompleta debido a factores como la distancia social, falta de instrucción o instrucción restringida en la lengua meta, el español.[15]

Ningún hablante escribe como habla ni habla como escribe.[16] Tampoco nadie habla la lengua estándar, cual sea la enseñada en la escuela.[17] Si el consenso está en describir la variedad del español de y en Guinea Ecuatorial –que no como un criollo o un pidgin– y aceptarlo dentro de la dialectología hispánica, la RAE, en el prólogo al *Diccionario Panhispánico de Dudas*, da algunas pautas de lo que entiende por norma culta y del tratamiento que hace de las variedades del español. Considera "en pie de igualdad y plenamente legítimos los diferentes usos regionales, a condición de que estén generalizados entre los hablantes cultos de su área y no supongan una ruptura del sistema de la lengua que ponga

[14] Surgen dudas sobre el origen de este uso de la preposición *en* con verbos de movimiento que se dan por influencia del portugués y del francés. Ver Elizaincín (1992) y Sossouvi (2009).

[15] Al respecto, Gomashie (2019) lanza una llamada a estudios empíricos sobre el nivel de proficiencia del español en Guinea Ecuatorial que ayude a diferenciar y determinar rasgos derivados de una adquisición incompleta de aquellos que sean característicos del español guineoecuatoriano.

[16] Las precisiones que hace Larre sobre las variedades en la diversidad de uso de la lengua son muy atinadas: "Hay que distinguir entre analfabetismo y desconocimiento del español. Muchos analfabetos hablan español, aunque sean ágrafos (no sepan escribir) ni en español ni en ninguna otra lengua. Los niveles son diferentes según destrezas. Aquí hay muy poco trabajo empírico" (Larre 2013). Al respecto, Zamora tiene en prensa un libro que es una aproximación descriptiva sobre el español de Guinea Ecuatorial. Esperamos que esta necesaria contribución de este gran lingüista, académico, amigo y profesor venga a cubrir el vacío y nos ofrezca las claves para comprender los rasgos lingüísticos según variables sociodemográficas de los hablantes, situaciones comunicativas y otros factores derivados, por ejemplo, del contacto de lenguas. Indudablemente él es quien mejor situado está para observar las prácticas lingüísticas de los hablantes en todos sus registros.

[17] Según Zamora (2018): "el hablante de este español tan peculiar escribe como habla. Se trata de un hablante que presenta un registro muy bajo en su hacer léxico-expresivo del sistema." En la afirmación no se especifica el nivel sociocultural de estos hablantes. Entendemos que una distinción entre la lengua popular y la lengua culta, y/o algunas variables sociales, son pertinentes para caracterizar los rasgos lingüísticos.

en riesgo la unidad del español". Y en cuanto a los "guineanismos"[18], considerados como particularidades dialectales, solo "desaconseja" aquellos "que pueden impedir la comprensión mutua, por ser fuente de posibles malentendidos; nos referimos a los pocos casos en que una estructura lingüística adquiere en un área concreta un valor o significado diferente, e incluso opuesto, al que tiene en el español general" (Diccionario Panhispánico de Dudas).

La necesaria descripción del español no puede caer en la generalización de casos particulares, mezclar niveles lingüísticos o señalar exclusivamente aquellos rasgos que no coinciden con la norma estándar, ofreciendo un catálogo de "desviaciones" al uso.

La AEGLE, que ha marcado sus objetivos en despertar el interés, aprecio y gusto por la depuración, fijeza, brillo y unidad del español con campañas con rótulos prescriptivistas de corrección ortográfica y sintáctica y con un programa televisivo: "Habla la Academia", presentado por el académico Carlos Nsue Otong. La Academia en Guinea Ecuatorial es la institución que, guiada por la RAE, vela por la corrección del español. La confirmación de esto llegaba en una entrevista a Darío Villanueva, director de la RAE entre 2014 y 2018, cuando, de visita en Malabo –donde fue investido académico correspondiente de la AEGLE–, le preguntaban si podría elaborarse una 'gramática específica del español en Guinea Ecuatorial' auspiciada por la RAE:

> No lo creo –responde D. Villanueva–: ello iría en contra del principio de la unidad de la lengua que en la gramática es fundamental, como recoge la *Nueva gramática de la lengua española* publicada en 2009 y su *Fonética*

[18] Para González Echegaray (1959: 25-26) eran léxico de origen cubano, del pichinglis, del filipino, del fang. Con la fundación de la AEGLE se ha acelerado la incorporación de voces propias de Guinea Ecuatorial en el diccionario. El nuevo académico correspondiente ha destacado los aportes de la Academia Ecuatoguineana al Diccionario de la lengua española (DLE), en el que ya se incluyen voces "como *abaá*, apear con el significado de andar a pie, envuelto como manjar que se asa o cuece con un relleno de verdura, pescado o carne dentro de una hoja de plátano, *grombif, malamba* o *mangüeña*. Se recogen también anglicismos propios de Guinea Ecuatorial, por ejemplo, *boy* o *misis*, y como ratificación de la existencia de elementos léxicos panhispánicos, palabras que el español guineoecuatoriano comparte con el de otros enclaves americanos, como, en el caso de Cuba, *brujero*, o *palmiste* con Honduras". (Darío Villanueva, académico correspondiente. 30 de abril de 2019. www.rae.es/noticia)

> en 2011[19]. Otra cosa sería hacer un léxico de ecuatoguineanismos[20] con mayor amplitud que el recogido en el *Diccionario de la Lengua Española*. (*La Gaceta de GE*. 1 de agosto de 2019)

La nota de prensa publicada en la página web de la RAE concluía:

> La AEGLE ha venido aportando su imprescindible concurso a la unidad del idioma desde la posición singular que le corresponde: la afroiberoamericana. Bajo el lema "Una lengua, un destino", contribuye también al logro de un empleo más extenso, apropiado y correcto del español entre los hablantes, las comunidades y los grupos sociales de Guinea Ecuatorial. (RAE 2019)

Repertorios multilingües en Guinea Ecuatorial

Tras repasar cómo los estudios lingüísticos en Guinea Ecuatorial han clavado su pluma en el español, en este apartado presento algunas viñetas etnográficas que ilustren mínimamente la diversidad y fluidez con que los hablantes se manejan en sus repertorios plurilingües.

La historia oral de los benga cuenta que en Hànjē, Ikùmēmbângâ (Port Gentil, Gabon) los panyâlē (españoles) y los pùtu (portugueses) se dedicaban al tráfico de personas, por lo que habían establecido relaciones con los clanes de esas zonas pertenecientes a diversos grupos etnolingüísticos benga, kombe, mpongwe, etc. (A'Bodjedi 1999). Los pueblos ndowe, a su vez, se relacionaban

[19] Han sido constantes los discursos ideológicos sobre la unidad del español frente al panhispanismo y más recientemente Faber se hacía eco de esto en una conversación con José del Valle a raíz de las candidaturas para hospedar en 2025 el X Congreso Internacional de la Lengua Española. Comentaba Del Valle que en los años 90, cuando se funda el Instituto Cervantes, la Real Academia Española se transforma. "Deja de definirse en función de su lema *'limpia, fija y da esplendor'* para promover en su lugar la *'unidad en la diversidad'* como lema de facto de la llamada política panhispánica. La idea es que todo aquel que habla español se perciba como perteneciente a una comunidad unida por vínculos fraternales, en base precisamente a la posesión de esa misma lengua. En otras palabras, ya no se trata de controlar la forma de la lengua, sino de controlar *el valor ideológico* de la lengua. Un efecto colateral positivo de ese giro es que se pueda emprender una acción normativa más abierta, por ejemplo, con respecto a las variedades latinoamericanas. Se parte de la idea de que el español se habla bien en todas partes" (Faber 2021).

[20] Aquí se sustituye por expresión comúnmente utilizada en la literatura "guineanismo", que no aparece en el diccionario. Sobre el gentilicio véase la discusión en Bolekia (2015) y Doppelbauer (2019).

entre ellos para protegerse de los europeos y evitar su desaparición. El tráfico marítimo, sobre todo con las islas de Corisco, Elobeyes y Annobón, era frecuente, tal y como quedaba reflejado en las memorias de los exploradores españoles. En su viaje a Annobón en 1836, Moros y Morellón recoge algunos episodios de estos encuentros con los pobladores de la isla y su comunicación en portugués:

> - ¿Cómo se chama vosa mercé?- Era el único grito que salia de las canoas que nos cercaban, cuando fondeamos en esta rada
> -Antonio, Juan, Pedro-…
> respondían tumultuosamente nuestros marineros
> -Pois eu tamben me chamo Antonio… y eu Pedro… y eu Joao…-
> contestaban los inocentes isleños. (Moros y Morellón 1844: 24)

Iradier viajando por la costa en Liberia también mantuvo intercambios que él recoge como:

> -¿Y cuánto me costaría volver al vapor?-
>
> -Lo que pida botero, señol. En tiempo que el vapor marcha tu tiene que dar á botero lo mismo uno que veinte libras, lo que pida. Si no dá, tu queda á tierra y el vapor marcha señol.- (Iradier 1887: 72)

Es evidente que tanto Moros y Morellón como Iradier reproducen una forma de habla estereotipada, marcando las diferencias con el español que se habla en la península en esos momentos y dando cuenta de la presencia de portugueses –y probablemente de cubanos en el caso de Iradier–, con quienes establecen el intercambio lingüístico.

Los británicos llegaron a la isla de Fernando Po en 1827 y con ellos se establecieron en la isla krumanes y esclavos libertos de Freetown. Oscar Baumann (2012) los llama *poto*, que, mezclados con los inmigrantes de las costas africanas llegados posteriormente, formaron el grupo fernandino en Santa Isabel. De estos dice Baumann que hablaban bubi, inglés negro y español. Baumann se topó en su viaje por Fernando Poo con "mulatos" portugueses y se acompañó en su viaje por la isla de un negro wai del hinterland entre Cape Mount y Monrovia (Liberia), un bubi, cuatro hombres de Loango con quienes hablaba en kikongo y un poto que hacía de intérprete. El interior de Río Muni no se colonizó hasta 1900; allí predominaba el fang, con sus variantes okak y ntumu. Con la colonización y territorialización española, el español se añadió

al repertorio de los hablantes. La dictadura de Macías obligó a muchos a emigrar a Gabón y allí sumaron el francés y otras lenguas patrimoniales a sus registros lingüísticos. Todo ello no ha ido en detrimento de la sostenibilidad de las lenguas vernáculas, que se usan en distintos dominios, con distintas competencias, por una variedad de hablantes y con diferentes fines.

En conversación con uno de los vocalistas de Ela Nguema Ganster, el joven explicaba el papel estratégico y de marketing que tienen las lenguas en sus canciones porque su grupo es diverso como lo es la sociedad que compra sus discos:

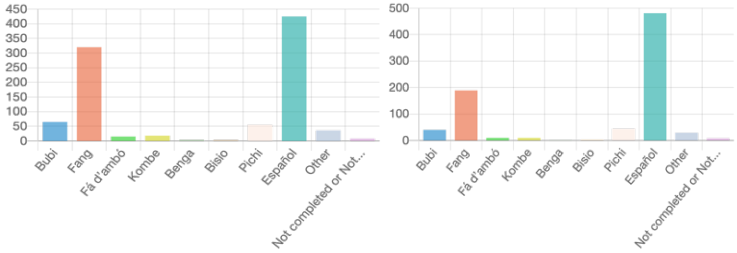
> Blacka: Vale, esta letra dentro hay pichi, hay fang, hay bubi, francés también. Sí, es unión de todo lo que será temblete. […]
> Susana: Es más (bis) la estética lo que quieres decir o qué.
> Blacka: Vale, realmente lo que, o sea, el motivo por el cual eh… aceptemos continuar con este ritmo era porque, en el grupo ¿no? había diferente, diferente gente, diferentes etnias […]
> Blacka: Y lo que queríamos hacer es, cada uno de nosotros cante en su dialecto, sí. En plan para, si yo, doy un ejemplo, si yo canto en fang el (bis) coro, el que me va a cantar e la primera estrofa en bubi, su gente también puede escucharle a él, sí. Empecé a cantar lo que dice, yo que canto en fang mi gente entienda realmente de qué va el tema. Sí, así combinando. […]
> Susana: O sea, que el objetivo lo teníais, que era llegar a al mayor número de gente de público […] multiplicando las lenguas, ¿no?,
> Blacka: Porque si cantamos todo en pichi habrá cierta gente que no entiende lo que decimos, ¿no? […]
> Susana: ¿Y qué lengua mezcláis?
> Blacka: Eh…, pichi, francés, bubi, fang y y el fa d´ambo, sí porque tenemos a (bis) un annobonés, Lil (bis) o sea, Lil Brown […]

La facilidad y fluidez con que los jóvenes alternan códigos lingüísticos viene acompañada de la innovación. En las canciones las expresiones semánticas se estiran, truecan y tienen la supervivencia de sus mismas canciones. Uno de sus discos lleva por título *Otaha Dong*, que en fang sería "no mires", pero según lo entienden otros "es un fang de los chavales", que para ellos significaría "que son superiores que el resto, que son los mejores, la referencia..." En la época de Macías se produjo el mismo caso con el fang que se hablaba en los poblados del interior de Río Muni, conocido como el mangüeta o mongoeta

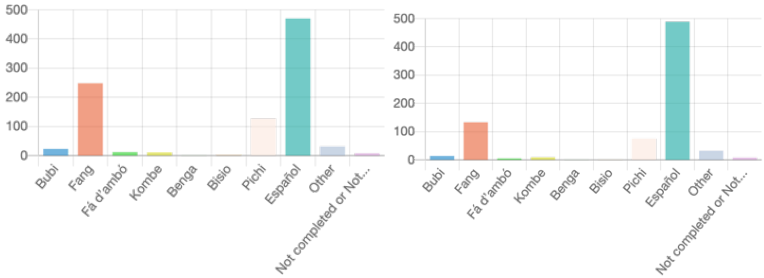
porque, según algunos informantes, surgió en Mongó, un poblado a medio camino entre Bata y Niefang. Era un fang que se creaba para transmitir información que no querían que otros entendieran, como la policía. De lo poco que he podido recoger, parece que hay un trastocamiento silábico e innovación en el léxico; aún se mantiene entre los mayores y algunos jóvenes estudiantes del Bachillerato ("BACH") en Mongomo me transmitieron algunas frases en mangüeta. A nivel individual, los hablantes no solo añaden el pichi a su repertorio sino cualquier otra lengua con la que están en contacto durante su trayectoria vital. Es el caso de Sergio, quien me acompañó en el trabajo de campo durante un mes por toda la zona continental en 2019. Perteneciente a la etnia fang, habla fang como lengua materna, según declara, pero de pequeño se mudó a Bata al barrio de Caydasa-Iyubu y allí aprendió kombe. El español lo adquirió en la escuela como lengua de instrucción y luego aprendió francés en secundaria e inglés en bachillerato. Al mudarse a Malabo para ir a la universidad añadió el pichi a su repertorio lingüístico, que aprendió en la calle. En nuestros recorridos por los poblados, Sergio identificaba fácilmente si sus interlocutores fang eran okak o ntumu, reconocía rasgos del mangüeta y se comunicaba funcionalmente en francés en Kiosí, en la frontera con Camerún. En las visitas a las escuelas, las bromas con él eran en pichi, ya que los jóvenes lo usaban para crear solidaridad con el "malabeño". Para Sergio, esta multitud de registros es normal y aunque nos comuniquemos en español la respuesta sobre cuál es su lengua dominante va a ser "fishmaniana", aplicada a un contexto de pluriglosia aunque en la interacción la alternancia de códigos sea más fluida.

Los datos que se presentan a continuación corresponden a un tercio aproximadamente (500 encuestas) del total recogido en 2019 durante el trabajo de campo que se llevó a cabo en todo el país excepto en las islas de Corisco y Annobón, al no cumplir con los criterios de selección de la muestra. Se visitaron 44 centros escolares de secundaria de todo el país y se recogieron datos entre estudiantes de tercero y cuarto de Educación Secundaria (ESBA) y primero y segundo de Bachillerato (BACH). El cuestionario sociolingüístico aborda múltiples cuestiones relacionadas, entre otras, con la identificación étnica, las lenguas patrimoniales que hablan, entienden ("oír") y escriben con algún grado de competencia, su valoración sobre las lenguas patrimoniales y oficiales del país y el cambio de código. Además, los jóvenes respondieron sobre las lenguas que usan en distintos dominios, según se muestra en los gráficos siguientes:[21].

[21] 299 pertenecían a Bioko, 187 a Río Muni y 14 no están identificadas aún. 239 eran hombres y 251 mujeres, 10 no marcaron el sexo. La escala que se usó para marcar las habilidades fue: mal, suficiente, bien, muy bien, sin respuesta.



a) en casa con mis padres hablo… b) en casa con mis hermanitos hablo…



c) en la calle con mis amigos hablo… d) en el colegio con mis amigos hablo…

Según se observa, si aisláramos el español como única variable, el resultado sería diferente, y llevaría a engaño. Las respuestas eran cerradas, no obstante, los encuestados podían marcar múltiples respuestas. Es evidente que la combinación más frecuente –dada la representación de esta etnia en la composición de la muestra– es español-fang. Los datos demuestran que los individuos manejan distintas lenguas y las usan como recursos flexibles y fluidos, entendido el plurilingüismo en líneas generales como la habilidad de los usuarios para utilizar esos idiomas en distinto grado y con diferentes propósitos (MCERL 2001). Y esto es precisamente lo que nos interesa resaltar. Evidentemente, estos datos son parciales porque solo miden la competencia oral de los hablantes y sabemos que la transmisión de estas lenguas es mayoritariamente por vía oral.[22]

[22] Si bien no hay enseñanza formal en las lenguas patrimoniales como parte del currículo escolar obligatorio, sí se ofertan cursos en el centro ecuatoguineano y se disponen de gramáticas para su aprendizaje. Asociaciones en la diáspora (por ejemplo, Koti, en Madrid, para el kombe) y dentro de Guinea Ecuatorial (Ëvóvë/ëbóbé para el bubi) trabajan para el

El reflejo de la sociedad plurilingüe se materializa en variadas situaciones, como en las interacciones diarias en el mercado o en el ciber. El dueño de una fotocopiadora en Ela Nguema es nigeriano. Tras una primera conversación en español y observar que se dirigía en pichi a otros clientes le pregunté en inglés cuántas lenguas hablaba. "Internacionales dos, lenguas del país dos", me dijo, yoruba, igbo, español e inglés. Además del pichi, añadí yo. Cuando nos adentramos en el interior del país la situación es diferente. En Añisok, hay mucha migración francófona de Camerún (regentan hostales), de Chad, Costa de Marfil, Mauritania, Líbano (son propietarios de restaurantes y supermercados), Mali (abacerías), que llegaron atraídos por las construcciones en la ciudad de Oyala. Como en muchas zonas de Guinea Ecuatorial, también hay brigadas de maestros cubanos que dan clases en institutos de secundaria y bachillerato. Uno de ellos da clases de inglés. La profesora de un colegio comentaba que

> los niños hablan lo que tienen en su entorno y su entorno es fang. Y que como Añisok es un pueblo con mucha migración francófona, estos migrantes solo hablan y quieren hablar francés, los guineanos están hablando francés. No hay otros ámbitos donde practiquen español más que en la escuela. Con los amigos hablan en fang o en mangüeta. El español se introdujo recientemente en preescolar y primaria, de hecho, hace 3 o 4 años los niños no hablaban español. El español no lo tienen bien adquirido. El pichi no se usa […]. (notas de campo 2019)

En los pueblos fronterizos la fluidez en los repertorios lingüísticos, así como la alternancia de códigos es aún mayor. En Ebebiyin, se creó un asentamiento hoy conocido como "Kiosí" (Kye-Ossi) en el río Kié. Es la frontera física que separa Camerún y Guinea y se ha desarrollado como una ciudad de tránsito continuo entre los dos países. Muchos cameruneses tienen Ebebiyin como residencia, aunque hacen su vida al otro lado de la frontera. La recepcionista del hotel donde nos alojamos mandaba a sus hijos diariamente en taxi a la escuela en Kiosí, Camerún, porque consideraba que el sistema educativo en Guinea Ecuatorial no era lo suficientemente bueno. Sus hijos aprendían el fang y el español en la calle y hablaban con ella en francés. En las calles de Ebebiyin no es frecuente escuchar pichi salvo a alguna persona llegada de Bata o incluso de Malabo que viene a transferir dinero al extranjero desde Kiosí, dadas las dificultades de hacerlo en Guinea. Lo frecuente en las interacciones diarias es

mantenimiento de las lenguas a través de talleres de inmersión lingüística y colaboran con el SIL para documentar la lengua por escrito.

la mezcla de fang, francés y español, en ese orden. Aunque, como en toda situación comunicativa social, va a depender del contexto y de los hablantes.

Los repertorios plurilingües que presento dan cuenta de la riqueza lingüística y de la fluidez con que los hablantes se mueven entre unas lenguas y otras. Tener un objetivo fijo sobre una sola lengua, resulta en una foto movida. No obstante, la masiva alfabetización en español ha ido desplazando a otras lenguas minoritarias que ahora han quedado minorizadas. Se podrían contar a unos pocos hablantes del interior de Río Muni, de Bioko, Corisco y Annobón que hablen predominantemente solo una lengua. En los pueblos semiplayeros –según los denomina C. González Echegaray 1964–, y que se extienden por la costa desde Río Campo hasta Mbini, es fácil encontrar hablantes de varias lenguas y con competencia en otros dialectos relacionados. Es el caso del balengue en Bitika, en la zona de Mbini. Un día estaba en conversación con cuatro jóvenes que escuchaban música desde las 10 de la mañana, sentados en la puerta de una casa. Justificaban su ausencia en clase por no tener dinero mientras otro replicaba que se había lastimado el pie jugando al fútbol. Al preguntarles sobre qué lenguas hablaban, me dijeron que eran fang pero que el niño que estaba con nosotros era balengue. Ray no llegaba a los siete u ocho años; iba en bañador y descalzo por un alquitrán que exudaba vaho a las 2 de la tarde. A medida que me acerco él se va alejando, pero me responde, con voz firme. Dice que su abuela le ha enseñado el balengue y lo habla en su casa. "En el colegio hablamos español". No ha ido a clase porque tiene el uniforme mojado. Al pasar su hermana mayor y oír el diálogo, nos dice que, si queremos aprender balengue que entremos, porque las mujeres ahí lo hablan. Los cuatro jóvenes sentados en la terraza de la casa han seguido la conversación con interés y añaden que son 4 familias viviendo allí, antes del puente viejo del río Ndote, en la costa desde Bitika a Mbini. Lamentablemente, la llegada del taxi que nos llevaría de vuelta a Bata puso punto y final, y la recogida de datos quedó aplazada para otro momento.

La internacionalidad de Malabo, donde habitan personas llegadas de Mali, Benín, Togo, Senegal, Nigeria, de China, Brasil, Marruecos, Líbano, Israel, España, Estados Unidos, Francia, y guineanos de otros grupos étnicos y lenguas (fang, fá d'ambô, benga, kombe, balengue, bapuku, bisio), propicia imágenes como la de ver un viernes por la tarde una furgoneta en una calle de Malabo con un altavoz emitiendo –en árabe– llamadas a la oración. Era la celebración del fin del Ramadán un 4 de junio de 2019 y todos los musulmanes estaban convocados a asistir a la nueva mezquita junto a Sampaca. El 2 de mayo de

2022, se reunían en el paseo marítimo tras dos años sin poder hacerlo por las restricciones impuestas por la pandemia de la COVID-19.[23]

El paisaje lingüístico también es indicativo de una sociedad multilingüe.

Com & chop Fastfood	Pollo frito/hamburgo (sin traducción en chino) Delicious 更多美食等你来嚐！ Enjoy the delicious 眾想美味 Happy to eat light 快乐食光。	Cédez le passage
Ven y come (en pichi) Fastfood (Comida rápida en inglés)	Pollo frito/Hamburgo Delicioso Disfruta lo delicioso Feliz de comer ligero	Ceda el paso

Fotos © Susana Castillo-Rodríguez

Las redes sociales son el contexto donde con mayor libertad se usan las lenguas. Es ahí donde son muy frecuentes los cambios de código y los préstamos e injerencias léxicas, sobre todo entre el pichi y otras dos lenguas: el español y la lengua patrimonial.

[23] En Ahoraeg.com se pueden ver fotografías de la comunidad musulmana celebrando el final del ramadán: https://ahoraeg.com/cultura/2022/05/02/la-comunidad-musulmana-de-guinea-ecuatorial-celebra-el-fin-del-ramadan/ [21.11.2022].

> Macho: No me lleves a unos de tus restaurantes "chacrá" eh... Chacho Aniah, como me ves... por favor, yo estoy al día... y si no sabes, "ponte-al-dia!" Yo te invito donde Tía Marta con su 'deng-dong'
> Macho: Chaaaaval... Tú sí que sabes! Por eso veo que "bubuteas" últimamente...
> Comentario1: Bubuteas? Efibase ñun yabis donde en circulacion abeg granfren putmi aldia.
> Comentario2: broda, ñun yabis dem pak, lek bif! chaval den fo kuata den de chop guineo bad... todo suit (o sweet)! No wajala...
> (Facebook, página personal de Cristian Eteo. Historias sobre "Hablemos guineo")[24]

Y en todas estas situaciones de contacto, las transferencias suelen observarse. El día de la ceremonia del botöi entre la comunidad bubi, mientras subía y atravesaba el pueblo de Rebola hasta llegar a las chozas donde te untan con el *tola* partes del cuerpo, sobre todo la cara y los brazos, los niños me coreaban "¡china, china!" y me acompañaban corriendo a pasos pequeños. Al salir de la cabaña, tras pasar por los rituales mínimos de iniciación y ataviada propiamente con lo que los ancianos y las ancianas del pueblo me habían ofrecido, un señor me preguntó –"¿Ya te han parao?"–. Mis amigos esbozaron una sonrisa, pero no se sorprendieron de tal pregunta, no obstante, ante mi cara de extrañeza mi acompañante me explicó que el señor se refería a *We ha para he tola* que significa "untar con pintura=tola". Yo le respondí que me "habían parao y me habían pintao", exagerando el acento andaluz. Crear con el lenguaje, transmitir el mensaje, compartir la cultura.

Conclusión

Para concluir, y sin desmerecer el rigor de los estudios presentados, se hace evidente que paradójicamente nos encontramos encorsetados en el arnés conceptual y analítico que continuamente nos arrastra hacia la norma y el estándar y, consecuentemente, hacia juicios sobre lo que es correcto e incorrecto. O hacia aproximaciones teóricas y pedagógicas sobre el bilingüismo/multilingüismo que nos abocan a separar lenguas, reificarlas y verter el conocimiento de una

[24] Chacrá: cacharro, destartalado, deteriorado
Dengdong: alas de pavo. Tía Marta es una señora que se hizo famosa vendiendo "alitas" y "dengdon" en Malabo y por eso Ángel Glamour le hace un guiño en una se sus canciones.
Bubutear: ponerse gordo, engordar

sobre la otra.[25] Los ejemplos vienen a mostrar una realidad muy diferente del inevitable monolingüismo en español que se nos anuncia. La descripción del español en y de Guinea Ecuatorial tiene que responder a las condiciones históricas, sociales, políticas, lingüísticas en las que se impone como lengua colonial, pero para superarlas o al menos para incorporarlas como una aproximación colonialista en el presente, donde dar cuenta de la influencia que la metrópoli aún sigue teniendo en definir cuál es la norma y el estándar. Es igualmente necesario un abordaje teórico y político que otorgue centralidad a las lenguas emergentes de los procesos colonizadores iniciados en el siglo XV en una perspectiva que las relacione y valore en el contexto de las sociedades que las utilizan y que destierre la idea de lenguas que serían derivaciones anómalas de otras más centrales. Con todo ello, se podrían hacer contribuciones muy valiosas a la dialectología panhispánica, y al afrohispanismo en general, si además de velar por la pureza del español condujéramos nuestras investigaciones hacia aproximaciones teóricas y prácticas sobre la relación de las lenguas en su contexto glotopolítico e histórico, para que se abran otras vías de análisis de la realidad en Guinea Ecuatorial centrado en presentar los repertorios multilingües, el contacto de lenguas, las dinámicas de poder, el poder de las instituciones y la sostenibilidad de las lenguas patrimoniales en un ecosistema donde engañosamente solo parece tener vitalidad el español. Lo contrario nos sumerge en la profunda reflexión que hacía Justo Bolekia sobre la apropiación cultural, histórica y lingüística y la necesidad de reparar los atropellos sufridos por los pueblos africanos, cuando leyendo el libro de Oscar Baumann sobre Fernando Poo y los bubis, escribía en el prefacio a su publicación:

> Pero hay una verdad que no debemos ignorar, y es el hecho de tener que rehabilitar o fortalecer nuestra realidad sociocultural a través del español, una lengua que nos hermana con el resto de pueblos hispanos, y de la que también nos servimos para reafirmar nuestra peculiar identidad en el conjunto de los pueblos africanos. Pero nos invade una duda a modo de pregunta: ¿Cómo trasladar esta historia recuperada a la realidad idiosincrásica bubi si hemos de utilizar el español para ello? (Bolekia en Baumann 2012: 15)

[25] Propuestas como el translingüismo exploran otras formas de trabajar dentro y fuera del aula para que los estudiantes maximicen el conocimiento y la experiencia que tienen con otras lenguas de manera que los procesos de aprendizaje y la incorporación de lenguas adicionales sean más efectivos (García y Wei 2014; Pino et al. 2019).

Bibliografía

A'Bodjedi, Enenge, 1999. *Ndòwē Tales I*. New York: Ndòwē International Press.

Baumann, Oscar, 2012 [1888]. *Una isla tropical africana.* Fernando Póo y los Bubis. Madrid: Sial/Casa de África.

Bibang Oyee, Julián, 2009. "Características del español guineano", en: *Palabras. Revista de la cultura y de las ideas*, 1/2009, 21-42.

Bibang Oyee, Julián, 2007. *Curso de lengua fang.* Madrid: UNED.

Bibang Oyee, Julián, 2003. *El español guineano: interferencias, guineanismos*… Malabo: multicopiado.

Bibang Oyee, Julián/Mikel Larre Muñoz, 2020. *La pujante situación del español en Guinea Ecuatorial. El español en el mundo.* Anuario 2020. Madrid: Instituto Cervantes.

Bolekia Boleká, Justo, 2015. "Hablemos de poesía en Guinea Ecuatorial", en: *Díaz Narbona*, op. cit., 80-101.

Bolekia Boleká, Justo, 1999. *Aprender el bubi. Método para principiantes.* Madrid: Sial/Casa de África.

Castillo Barril, Manuel, 1964. "El español en la Guinea Ecuatorial", en: *Español Actual*, 3/1964, 8-9.

Castillo Rodríguez, Susana, 2020. "El español en Guinea Ecuatorial. Un análisis desde la lingüística colonial", en: Aranzadi, Juan/Álvarez Chillida, Gonzalo Álvarez Chillida (eds), 2020. *Guinea Ecuatorial (des)conocida. Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente*. 2 vols. Madrid: UNED, 461-501.

Castillo Rodríguez, Susana, 2016. "African diaspora and the circulation of language: Cuban and Afro Cuban loanwords in Equatorial Guinea", en: *IJSL* 239/216, 157-192.

Chirilă, Elena Magdalena, 2015. *Identidad lingüística en Guinea Ecuatorial: diglosia y actitudes lingüísticas ante el español.* Tesis de maestría en español y estudios latinoamericanos. Bergen: Universidad de Bergen.

Doppelbauer, Max, 2019. "Postkoloniale Sprachenpolitik in Afrika: Äquatorialguinea und die Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española (AEGLE)", en: *QVR*, 53-54/2019, 73-91.

Elizaincín, Adolfo, 1992. "El español actual en el Uruguay", en: Hernández Alonso, César (ed.), 1992. *Historia y presente del español en América.* Pabecal: Junta de Castilla y León, 759-774.

Eneme Asumu, A., 2002. "¿Cómo utilizamos la lengua española en Guinea Ecuatorial?", en: *El Patio. Guinea Ecuatorial.* Marzo-abril 2002, 29-33.

Faber, Sebastiaan, 2021. "La izquierda sufre de un déficit de reflexión sobre el idioma y su condición política", en: *Contexto y Acción*, 27 mayo de 2021, https://ctxt.es/es/20210501/Politica/35766/jose-del-valle-entrevista-sociolinguista-izquierda-latinoamerica-sebastiaan-faber.htm [14.11.2022].

Fishman, Joshua A., 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of assistance to threatened language*. Clevedon [etc.]: Multilingual Matters.

García, Ofelia/Wei, Lee. 2014. "Translanguaging and Education", en: *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*. London: Palgrave MacMillan, 63-77.

Gomashie, Grace A., 2019. "Language Vitality of Spanish in Equatorial Guinea. Language Use and Attitudes", en: *Humanities*, 8/2019, 1-22.

González Echegaray, Carlos. 1964. *Estudios Guineos*. Vol. II. Etnología. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

González Echegaray, Carlos, 1960. *Morfología y sintaxis de la lengua bujeba*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

González Echegaray, Carlos, 1959. *Estudios Guineos*. Vol. I. Filología. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

González Echegaray, Carlos, 1951. "Notas sobre el español en África Ecuatorial", en: *Revista de Filología Española*, 35/1951, 106-118.

Granda, Germán, 1984. "Perfil lingüístico de Guinea Ecuatorial", en: *Homenaje a Luis Flórez: estudios de historia cultural, dialectología, geografía lingüística, sociolingüística, fonética, gramática y lexicografía*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 119-195.

Granda, Germán, 1994. *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas: cambios, contactos y contextos*. Madrid: Gredos.

Granda, Germán, 1985. *Estudios de lingüística Afro-Románica*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Guthrie, Malcom, 1953. *The Bantu Languages of Western Equatorial Africa: Handbook of African Languages* (Linguistic Surveys of Africa). London: Routledge.

Instituto Nacional de Estadística de Guinea Ecuatorial-INEGE 2020.

Iradier, Manuel, 1887. *Africa, viajes y trabajos de la Asociación Euskara La Exploradora*. London: British Library.

Larre Muñoz, Mikel. 2013. "La situación del español en Guinea Ecuatorial: Diagnóstico y Tratamiento", en: *Humanitas* 2013, http://humanitasguineae.blogspot.com/2013/06/la-situacion-del-espanol-en-guinea.html [17.11.2022].

Lipski, John, 2014. "¿Existe un dialecto 'ecuatoguineano' del español?", en: *Revista Iberoamericana*, LXXX(248-249)/2014, 865-882.

Lipski, John, 2009. *El español de Guinea Ecuatorial: piedra angular de los programas para afrodescendientes*. (International Conference Between Three Continents: Rethinking Equatorial Guinea on the Fortieth Anniversary of its Independence from Spain, 2-4 de abril de 2009). Hempstead/New York: Hofstra University.

Lipski, John, 2008. "El Español de Guinea Ecuatorial en el Contexto del Español Mundial", en: Nistal Rosique, Gloria/Pié Jahn, Guillermo (eds.), 2008. *La situación actual del español en África*. Madrid: SIAL y Casa de África, 79-117.

Lipski, John, 2000. "The Spanish of Equatorial Guinea: Research on La Hispanidad's Best-Kept Secret", en: *Afro-Hispanic Review*, 19/2000, 11-38.

Lipski, John, 1990. *El español de Malabo: procesos fonéticos/fonológicos e implicaciones dialectológicas*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano.

Lipski, John, 1984. "The Spanish of Malabo, Equatorial Guinea and its significance for Afro-Hispanic studies", en: *Hispanic Linguistics*, 1/1984, 69-96.

Makoni Sinfree/Pennycook Alastair, 2007. *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon [etc.]: Multilingual Matters, 2007.

Mambo-Matala Esua, Próspero/Oko Kongwe, Evaristo. 2009. *Gramática de la lengua Ndowe*. Malabo: Iendo (Instituto de Estudios Ndowe).

Manso, A./Julián Bibang, 2014. *El español en Guinea Ecuatorial*. Madrid: Instituto Cervantes.

Mohamadou, Aminou, 2008. "Acercamiento al 'Espaguifrangles', El Español Funcional de Guinea Ecuatorial", en: *CAUCE, Revista Internacional de Filología y su Didáctica*, 31/2008, 213-229.

Morgades Besari, Trinidad, 2016. *Introducción al pidgin de Guinea Ecuatorial*. Lima: Aralia XXI.

Moreno Fernández, Francisco, 2020. *Variedades de la lengua española*. London: Routledge.

Moros y Morellón, José, 1844. *Memorias de las islas africanas de España, Fernando Poo y Annobón*. Madrid: José De Rebolledo y Compañía.

Naranjo, José, 2011. "El Español Agoniza en Guinea Ecuatorial", en: *Guin Guin Bali* (blog).

Nistal Rosique, Gloria, 2006. "El caso del español en Guinea Ecuatorial", en: Martínez, José María (ed.), 2006. *Enciclopedia del español en el mundo: anuario del Instituto Cervantes 2006-2007*. Madrid: Instituto Cervantes, 73-76.

Nsue, María Angüe, 1985. *Ekomo*. Madrid: UNED.

Ondo Nchama, Cándido, 2020. "Eternamente huérfana y sufrida", 23 de diciembre de 2020, en: https://guineaecuatorialpress.com/noticias/eternamente_huerfana_y_sufrida [17.11.2022].

Pino, Ana/Trujillo, Fernando/González, Antonio. 2019. "Translinguismo: revisión de la literatura y aplicación didáctica para la enseñanza de ELE y ELE2", en: *Foro de Profesores de E/LE*, 15/2019, 287-296.

Quilis, Antonio y Casado-Fresnillo,Celia. 1995. *La lengua española en Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

RAE, 2005. *Diccionario Panhispánico de dudas*. Madrid.

Schlumpf-Thurnherr Sandra, 2016. "Hacia el reconocimiento del español en Guinea Ecuatorial", en: *Estudios de Lingüística del Español*, 37/2016, 217-233.

Smith, Scott, 2019. "Preparing a National Sociolinguistic Map for Equatorial Guinea", en: Brunn, Stanley D./Kehrein, Roland (eds.), 2019. *Handbook of the Changing World Language Map*. Cham: Springer, 181-188.

Sossouvi, Laurent-Fidèle, 2009. "La adquisición del español como lengua extranjera por aprendientes francófonos de África: Implicaciones teóricas y pedagógicas", in: *Didáctica: Lengua y Literatura*, 21/2009, 319-344.

Wiley, Terrence G./García, Ofelia, 2016. *The Modern Language Journal*, 100, Supplement.

Yakpo, Kofi, 2010. *Gramática del pichi*. Madrid: Ceiba ediciones.

Zamora Segorbe, Armando, (en prensa). *El español de Guinea Ecuatorial: una aproximación descriptiva*.

Zamora Segorbe, Armando, 2018. "El español en Guinea Ecuatorial: una asignatura pendiente 50 años después", en: *V Seminario Internacional. Revisitando las descolonizaciones africanas. 50 años de la independencia de Guinea Ecuatorial*. Madrid, 2-13 julio 2018.

Zamora Segorbe, Armando, 2010. *Gramática descriptiva del fá d'ambô*. Madrid: Ceiba ediciones.

Zamora Segorbe, Armando/Müller de Oliveira, Gilvan/Morello, Rosângela, 2014. *Fá d'Ambô. Herança da Língua Portuguesa na Guiné Equatorial*. Brasil: ILP/Editora Garapuvu.

Literatura e identidad

Donato NDONGO-BIDYOGO, Murcia

Buenas tardes, estimados amigos:

En este encuentro, titulado por sus organizadores "Mundos plurales: perspectivas actuales sobre las culturas, lenguas y literaturas de Guinea Ecuatorial", dedicaré mi reflexión a intentar introducir elementos de racionalidad sobre una cuestión que no solo nos incumbe como escritores, creadores y forjadores de cultura, sino que es responsabilidad de cuantos ciudadanos se sientan comprometidos en la pervivencia de nuestra identidad, de nuestro legado afrobantú, esencia distintiva de nuestra propia personalidad. Desearía traer a colación e introducir el debate sobre un fenómeno que no parece llamar atención, pues es soslayado entre las preocupaciones de nuestra sociedad e ignorado por cuantas autoridades marcan nuestros destinos. Y a mí me parece tema de tal gravedad que, por los indicios perceptibles, corremos el riesgo de perder nuestras principales señas de identidad y patrimonio irrenunciable de nuestra herencia, como son, indudablemente, las lenguas vernáculas, maternas, tradicionales o autóctonas, según se quieran denominar, que identifican a cada uno de los pueblos que componen Guinea Ecuatorial. Es un hecho innegable que las generaciones más jóvenes hablan peor, o apenas comprenden, o no hablan ni comprenden en absoluto, el bubi, el bisió, el ndowé, el fa d'ambú o annobonés o el fang, que debieran conocer según su origen étnico. Obviamente, imposible abordar aquí y hoy cuestión tan importante en toda su extensión y complejidad, por las limitaciones inherentes al formato de la presente convocatoria. Por eso me limitaré a un mero esbozo como llamada de atención.

Como sabemos, la lengua es el medio de comunicación por excelencia, pero no es sólo eso. Además de permitir entendernos y comunicarnos nuestros deseos y anhelos, ideas y sentimientos recíprocos, el habla encierra y determina la cosmovisión de un pueblo, los fundamentos de su existencia, su historia, su filosofía, toda su experiencia a lo largo de milenios concentrada en refranes, narraciones y cuentos populares que contienen enorme riqueza expresiva y conceptual. Además, las lenguas nativas descifran mejor determinados fenómenos y secretos de la Naturaleza, al convivir sus usuarios con la fauna, flora y demás elementos circundantes, cuyo discurso refleja su observación empírica, apor-

tando conocimientos esenciales en el orden práctico, por ejemplo, en la medicina o en la agricultura. La diversidad lingüística es, por tanto, tan necesaria como la biodiversidad, razón de que la desaparición de una lengua equivalga a borrar de la faz de la Tierra una cultura única, irrepetible, en la que se desarrollaron y soñaron muchísimas personas en todas las generaciones precedentes a lo largo de milenios. "Las tradiciones orales –destaca Mumia Geofrey Osaaji, profesor de Literatura en la Universidad de Nairobi– son un elemento importante de la identidad de los individuos y su comunidad; con su desaparición no solo perdemos la lengua en sí, sino también parte de nuestra historia".

Hoy, en nuestro caso, no son sólo los guineoecuatorianos dispersos en la diáspora, y sus descendientes, quienes pierden sus lenguas nativas. En ausencia de datos contrastados, la mera observación permite afirmar que en Malabo o Bata la gente, sobre todo la más joven, se expresa cada vez más en español –bastante mal, todo hay que decirlo– en vez de en las lenguas vernáculas. Y vemos que los autóctonos de la isla de Bioko hablan entre ellos más en *pidgin* que en bubi, costumbre que se extiende a los vástagos de otras etnias que nacieron o crecieron en la capital del país, en detrimento de su verdadero idioma familiar. Tanto en las islas como en la zona continental, se margina en pueblos y aldeas el idioma propio, e instan al aprendizaje de las lenguas europeas oficializadas –demasiadas, a nuestro modesto entender–, como garantía de la promoción individual. Son muchas y variadas las causas que provocan este genocidio cultural. En resumen apresurado, identificamos el colonialismo, que exaltó el español como "lengua culta" y proscribió las autóctonas como "dialectos groseros", según puede verse en diversos estudios y manuales de la época. Tras la independencia, la reacción visceral del presidente Francisco Macías fue prohibir el idioma consagrado por la Constitución de 1968 como oficial, vehicular para toda la nación guineoecuatoriana, declarándolo "lengua imperialista". Pero debe subrayarse que aquel demagogo no hizo nada para promover las lenguas nativas, y sólo de forma subliminal intentó imponer el fang, la suya, como única lengua nacional. Lo prueba que no hubiese ni una sola ley o norma que avalase tal designio, ni escuelas donde se impartiese de forma sistematizada y obligada. Como en todos sus demás campos de su caprichosa actuación totalitaria, el resultado fue una absoluta desculturización, la vuelta a un primitivismo que ni supo explicar los fundamentos de la supuesta "africanización" que proclamaba. Al no poder ni saber sustituir las aportaciones foráneas abolidas por saberes autóctonos, los únicos resultados fueron ignorancia y oscurantismo generalizados, cuyas rémoras sigue padeciendo la sociedad, pues sus erráticos once años de terror sacralizaron la incultura y proscribieron todo conocimiento, devolviendo a todas las etnias a estadios primitivos.

Derrocado Macías, pareció al principio que el poder constituido pretendía la regeneración del país. Decisiones como la reinstauración del español como lengua oficial así parecían indicarlo. Transcurridos 42 años, queda nítido que sus sucesores están imbuidos del mismo espíritu, oscurantista e ineficaz, dados los parcos resultados, la nula importancia concedida al desarrollo cultural y, sobre todo, la ausencia de una política lingüística que revalorice, o al menos conserve, la herencia recibida. Al contrario: pese a la retórica sobre la africanidad y la palabrería sobre la tradición, en la práctica parecen avergonzarse de su origen y del legado de nuestros padres. Si, para favorecer la unidad nacional, ciertos países africanos escogieron una de las lenguas autóctonas como principal, favoreciendo su expansión en la Administración y en la educación, no ocurrió lo mismo en Guinea Ecuatorial. Cierto que son importantes las resistencias y dificultades que se generarían en nuestro contexto, pero tampoco se planteó una alternativa posible: el fomento de todas, más allá de emisiones radiofónicas folclóricas y marginales, destinadas a la propaganda política y no a su promoción, cuyo resultado es evidente: nada. Las migraciones producidas desde las zonas rurales concentran en los arrabales de los núcleos urbanos importantes segmentos de población, lo cual, ante la deficiente infraestructura escolar y la pobreza del currículo, basado en la educación monolingüe, y sin planes de fomento de las culturas, agravan el desarraigo y aceleran la decadencia de las lenguas nativas.

Especialistas en echar balones fuera, dirán que no es nada nuevo, que eso ocurre en todas partes. Sabemos, en efecto, que desaparecen dos culturas cada mes. Según el *Atlas de las lenguas del mundo en peligro* (2010), publicado por la UNESCO, casi la mitad de las cerca de 7.000 lenguas vivas habrán desaparecido a finales de siglo. No sólo en las zonas periféricas del mundo, sino también en Rusia, India, México y algunos estados norteamericanos. El 78% de los 7.700 millones de seres humanos que poblamos este planeta se expresa en 85 idiomas, mientras 3.500 lenguas sólo tienen 8,25 millones de hablantes. En era de globalización y homogeneización, mandarín, inglés, español, ruso y árabe dominan comunicaciones y negocios, llegando a cualquier rincón, mientras unos 1.907 "dialectos" apenas tienen 10.000 usuarios. Fenómeno especialmente preocupante en África, el continente con mayor concentración de lenguas en el mundo, pero también la región con mayor número de idiomas en peligro de extinción; los lingüístas Lenore A. Grenoble, de la Universidad de Chicago, y Lindsay J. Whaley, del Dartmouth College, en New Hampshire, ya advirtieron en 1998 que más de la mitad de las aproximadamente 2.500 lenguas africanas dejarían de existir a corto y medio plazo; resulta difícil establecer un número exacto, por el secular desacuerdo entre los especialistas sobre cuál es lengua y

cuál es dialecto. Por su parte, el profesor Herman Batibo, que enseña lingüística africana en la universidad de Gaborone (Botsuana), reveló en un libro publicado en 2005 que el 74,8% de las lenguas del continente se encuentran en moderado o grave peligro de desaparición, y un 9,4% de ellas desaparecieron casi o totalmente, proporción excesivamente alta en relación con el 43% de lenguas en peligro en el mundo, según la UNESCO.

Se considera que una lengua está en peligro cuando coinciden dos factores: pocos hablantes y su no aprendizaje por las nuevas generaciones. Y en Guinea Ecuatorial es claro que se concitan ambos casos. Como indica el profesor Batibo, y sabemos los guineoecuatorianos, la mayoría de nuestros gobiernos favorecen las lenguas ex coloniales, en detrimento de las autóctonas. "Un obstáculo importante en la mayoría de los países africanos es la falta de reconocimiento de estas lenguas por parte de las políticas lingüísticas de los gobiernos", señala. Pero mientras las políticas lingüísticas que se desarrollan hoy se orientan hacia el multilingüismo, característica esencial en el africano, y en particular del guineoecuatoriano, pues antes no era infrecuente encontrar personas bilingües y trilingües, hoy prevalece el modelo monolingüe, debido a la nula promoción y protección de las nativas desde la esfera gubernamental. Y como sin idioma no hay cultura, es fácil concluir que la inexorable desaparición de nuestras lenguas autóctonas acentuará nuestra despersonificación y borrará nuestra identidad, reducida a la raza. Por eso es necesario frenar la tendencia, revitalizar nuestros usos y costumbres positivos para conseguir la sociedad atractiva y dinámica que anhelamos. Cuestión vital para seguir sintiéndonos orgullosos de nuestras raíces, porque el precio del progreso y de un mundo globalizado no tiene por qué ser necesariamente la desvalorización de nuestra herencia y la pérdida de la propia identidad. Porque, como tengo escrito en alguna parte, nuestra plena integración en la Humanidad requiere un sólido arraigo en la propia esencia, garantía de seguridad y estabilidad, indispensables para aportar frutos maduros al acervo común. Ya lo dijo Don Pío Baroja: unas tradiciones estáticas, incapaces de evolucionar, llevan en sí mismas el germen de su autodestrucción. Y si autodestruimos nuestro principal legado, ¿en qué identidad basaremos nuestro ser, nuestra identidad, nuestra personalidad, nuestra literatura?

Bibliografía:

Batibo, Herman M., 2005. *Language Decline and Death in Africa: Causes, Consequences and Challenges*. Clevedon, Buffalo: Multilingual Matters.

Grenoble, Lenore A./Whaley, Lindsay J., (eds.), 1998. *Endangered Languages: Current Issues and Future Prospects*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Moseley, Christopher/Nicolas, Alexandre, 2010. *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. Serie Memoria de los pueblos 14. París: UNESCO.

Osaaji Mumia, Geoffrey, 2009. "Will They Survive the Margins? Endangered Languages and Oral Traditions in Kenya", en: Day, G.N./Davis, Geoffrey/Chakravarty, Kalyan Kumar, (eds.), 2009. *Indigeneity, Culture and Representation*. New Delhi: Orient Blackswan, 121-132.

Guinea Ecuatorial frente al espejo de los colonizadores: libros de exploración y viaje a la Guinea Española (ss. XIX-XX)

Alberto ESPARZA HUETO, Bata

Resumen:

Este trabajo tiene tres objetivos principales. El primero, examinar la literatura de viajes a la Guinea Española para entender el contexto en el que surge la literatura hispanoafricana de Guinea Ecuatorial y reivindicar la importancia de esta última dentro de la literatura de lengua española. El segundo, averiguar si los libros de viaje a la colonia ayudan a entender la idiosincrasia del sistema colonial español en África Central y a descubrir cómo era la interacción con los nativos y con el entorno natural. El tercero, entender las motivaciones de los autores coloniales para escribir estos textos, descubrir sus temas de interés y medir el papel que juega en cada obra la autorrepresentación del *yo* viajero.

Palabras clave: Guinea Ecuatorial, Literatura colonial, Libros de viajes, Manuel Iradier, José Más Laglera, Joaquín Rodríguez Barrera, Emilio Guinea, Bartolomé Soler.

1. Introducción: Guinea Ecuatorial, la hispanidad olvidada[1]

La relación entre España y Guinea Ecuatorial puede definirse como "la crónica del fracaso, de la impotencia y del desinterés" (Castro Antolín/Ndongo-Bidyongo/Martínez Carreras 1998: 1). Pese a los casi doscientos años de presencia colonial y a tratarse del único país africano cuya lengua oficial es el español, Guinea Ecuatorial es la nación más olvidada del ámbito de influencia hispánico. La indiferencia respecto a este pequeño Estado contrasta con la importancia cultural que representa para la hispanidad, pues Guinea "es uno de los vértices del triángulo afro-hispano-americano que compone la geografía lingüística de la lengua española" (Ndongo-Bidyogo 2020: 4). Lo propio ocurre con la literatura hispanoafricana, entendida en este estudio como aquella

[1] Este artículo es una versión modificada y ampliada del Trabajo de Fin de Grado de Filología Hispánica que el autor defendió en mayo de 2020 en la Universidad de Navarra y que fue dirigido por el catedrático de Literatura D. Miguel Zugasti Zugasti.

de origen africano que se expresa en lengua española y que tiene en Guinea su mejor paradigma.

Para incorporar la literatura de Guinea Ecuatorial –y de otras regiones tradicionalmente obviadas– a los estudios sobre el español en el mundo, se ha propuesto recientemente el concepto de 'hispanofonía global' o *global hispanophone*, que agrupa las manifestaciones culturales en lengua española que desbordan las limitaciones del continente americano o de la península ibérica:

> This rubric (Global Hispanophone) comes to incorporate the cultures and historical experiences of North Africa, Equatorial Guinea and the Philippines, among others geographic entities: all territories that were once bound by the Spanish Empire, particularly as it existed beyond Latin America, the Caribbean and the Iberian Peninsula Itself. (Campoy-Cubillo/Sampedro Vizcaya 2019: 1)

La historia de la colonización de Guinea es un preludio del abandono que después ha sufrido en el imaginario colectivo. El periplo europeo en el Golfo de Guinea comenzó en 1472, cuando el portugués Fernão do Pó descubrió una isla de color esmeralda a la que llamó Formosa, después rebautizada en su honor como Fernando Póo y conocida hoy como Bioko. Durante los años siguientes, Fernão do Pó y Lope Gonsálvez recorrieron la costa africana adyacente y fundaron un territorio colonial desde la desembocadura del río Níger hasta la del río Ogüe, en el actual Gabón. La Corona de Portugal aún sumó un dominio más: la isla de Annobón, hallada en 1475. Portugal mantuvo la soberanía sobre estos territorios sin ejercer un control efectivo y en 1778 los cedió a España en virtud del Tratado de El Pardo.

Entre 1778 y 1843 las posesiones fueron nominalmente españolas, pero sin presencia ni dominio real. Tal fue la desatención que Gran Bretaña se estableció en Fernando Póo en 1827, donde fundó comercios, misiones protestantes y hasta la primera ciudad, Clarence City, convertida después en capital colonial con el nombre de Santa Isabel (hoy, Malabo). En 1841, España acordó vender la isla a Inglaterra por 60.000 libras. La oposición de la opinión pública frenó la transacción y obligó al Gobierno a reafirmar su soberanía en Guinea, pero el interés se desvaneció pronto.

Solo tras el Desastre del 98 redobló España sus esfuerzos por afianzar el control, pero llegó tarde y débil ante otras potencias. El Tratado de París de 1900 redujo las fronteras de la Guinea Española continental a 26.000 kilómetros cuadrados de los 300.000 que España reivindicaba. La extensión de la co-

lonia, similar a la de Galicia, quedó constituida por poco más de 28.000 kilómetros cuadrados entre la región continental (26.000 km²), Fernando Póo (2.017 km²), Annobón (17 km²) y las islas costeras de Corisco, Elobey Grande y Elobey Chico (19 km² en total).

Las décadas entre 1900 y 1968, año de la independencia, representaron una "rápida colonización […] principalmente en los aspectos político-social, y agrícola, industrial y comercial" (Castro Antolín/Ndongo-Bidyongo/Martínez Carreras 1998: 152). Durante ese tiempo, y en especial hasta la conversión de los territorios en provincia (1958) y en autonomía (1964), se estableció un régimen equiparable al *apartheid* sudafricano, con espacios y productos reservados para blancos y una relación de subordinación entre el jefe-blanco y el siervo-negro de la que solo escapaban los 'emancipados', condición que las autoridades dispensaban a los nativos con cierto grado de aculturación occidental y que los igualaba parcialmente al blanco.

Así lo señala Raúl Sánchez Molina:

> La política indígena española […] tuvo significativas similitudes con el apartheid sudafricano en dos aspectos importantes. En primer lugar, en cuanto que el elemento que interviene para establecer la división de la población de la colonia se fundamenta en los mismos supuestos biológicos que la Ley de Población (Population Act), reduciendo a todos los africanos a una categoría racial inferior […]. Y en segundo lugar, en cuanto que a través de generalizaciones supraétnicas se abstraen las diferencias socio-culturales de las distintas poblaciones de las colonias; enajenándolas de sus derechos fundamentales de origen. (2002: 117)

La independencia se acordó para el 12 de octubre de 1968, fecha simbólica que pretendía sentar un buen precedente para unas relaciones bilaterales que pronto se truncaron. Cincuenta años después, la historia entre la República de Guinea Ecuatorial y España sigue siendo la crónica de un desencuentro.

Todo ello a pesar de que el pueblo guineoecuatoriano nunca ha dejado de mostrar afinidad por el ámbito hispánico frente a la realidad lingüística de sus países limítrofes y a que su literatura nacional, aun ignorada por el público lector hispano, siempre se ha expresado en español.

Antes del nacimiento de esa literatura nacional, los primeros libros que hablaron sobre el territorio de la actual Guinea Ecuatorial en la lengua de Cervantes fueron los producidos durante la colonización española, cuyo comienzo en el siglo XVIII constituye el momento histórico a partir del cual se puede estudiar a Guinea como parte de la 'hispanofonía global':

> The historical connections underlying the roots of the Global Hispanophone can arguably be traced as far back as the period between the seventh and tenth centuries in the case of North Africa, the sixteenth century in the case of the Philippines and the eighteenth century in the case of Equatorial Guinea. (Campoy-Cubillo/Sampedro Vizcaya 2019: 5)

Para rastrear ese origen, este trabajo se propone estudiar cómo se manifiesta el género específico de la literatura de viajes en las obras de cinco autores coloniales que, en distintos momentos de la historia, viajaron al territorio de la Guinea Española. A través de su análisis, se pretende entender la mirada que la metrópoli dirigió a su colonia centroafricana y que determinó algunos de los prejuicios y condicionantes con los que fueron percibidos los primeros escritores autóctonos. Dentro de esa mirada, se hace especial énfasis en cinco parámetros desde los que se analiza cada uno de los cinco libros: el propósito y la motivación del viaje y de la obra, la autorrepresentación del *yo* viajero que proyecta el autor, la percepción de la empresa colonial, la imagen que se construye del nativo y el papel de la naturaleza. La selección de los cinco títulos ha seguido criterios cronológicos y de popularidad e influencia sobre la sociedad del momento que se desarrollarán en el apartado tercero, donde se describe el corpus de este trabajo.

2. Los libros de viaje en la literatura hispanoafricana

Existe cierto consenso en emplear el marbete 'literatura hispanoafricana' para referirse a la literatura escrita en español por autores africanos (así lo hacen, entre otros, Patricia Arroyo Calderón y Landry-Wilfrid Miampika desde la presentación del volumen *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas* de 2010).[2] Dentro de esta, el caso paradigmático es la literatura de Guinea Ecuatorial, que, por tratarse del único país del continente cuya lengua oficial es el español, supone un terreno más fértil para la producción literaria que otras comunidades hispanohablantes de la región.

Desde y sobre Guinea Ecuatorial han escrito fundamentalmente dos tipos de autores: guineanos y españoles. Los primeros han conformado propiamente la literatura guineoecuatoriana, que conoció una etapa previa a la independencia y otra posterior a 1968. En esta etapa previa, las dos obras fundacionales, *Cuando los combes luchaban* (1953), de Leoncio Evita Enoy; y *Una lanza por el boabí*

[2] Otros investigadores prefieren términos alternativos, por ejemplo, 'literatura africana de expresión castellana' (Ngom 1993).

(1962), de Daniel Jones Mathama, se escribieron bajo la marcada influencia de la mentalidad colonial española, como señala aquí Odartey-Wellington:

> A diferencia de sus vecinos, no se desarrolló en la Guinea Ecuatorial colonial una importante literatura anticolonial. Es muy llamativo que en el umbral de la independencia del país, las dos novelas atribuidas, hasta esas fechas, a africanos de la región se escribieran desde la perspectiva de los colonizadores. Me refiero aquí, como es sabido, a *Cuando los combes luchaban* (1953) de Leoncio Evita Enoy y *Una lanza por el Boabi* (1962) de Daniel Jones Mathama. (2014: 763)

Odartey-Wellington atribuye esta particularidad al "hecho de que los escritores africanos fueron formados en un sistema educativo rígidamente católico" cuyos "modelos literarios fueron predominantemente religiosos y coloniales" (2014: 769).

Esos modelos a los que hace referencia Odartey-Wellington son los textos de los colonizadores españoles, que anteceden a la literatura guineoecuatoriana e influyen notablemente en sus primeras producciones. Por consiguiente, este artículo se centra en la literatura colonial española que pone el foco de interés en el ámbito guineano. En concreto, abordaremos el género de los libros de viaje por tratarse de la primera, más fecunda y más representativa variedad de la literatura colonial española en Guinea, como afirma Carrasco González y recoge Clarence Mengue: "La literatura española […] empezó a hablar de Guinea a partir de la segunda mitad del siglo XIX con libros de viajes, recuerdos o memorias sobre la colonización" (2014: 27). Distinguimos aquí entre libros de viaje, género literario de tipo narrativo, y las memorias descriptivas, también basadas en viajes pero que conforman textos expositivos y no literarios. La literatura de viajes a Guinea, producida "por españoles directa o indirectamente relacionados con la colonización" (Bolekia Boleká 2005), tenía un objetivo común:

> [Presentar] el 'primitivismo' o salvajismo de los guineoespañoles para deleitar a los lectores de la metrópoli española y justificar así la empresa colonial en aquellas tierras negras e 'inhóspitas', siempre desde los cánones religiosos y desde la misma superioridad cultural relativa del blanco. (Bolekia Boleká 2005)

En consecuencia, su estudio también permite conocer de primera mano la idiosincrasia del sistema colonial español en África Central.

Los libros de viaje son "un género narrativo inspirado en la experiencia del viaje" donde "los autores describen sus experiencias o vivencias y las dificultades halladas en la tierra ajena" (Mengue 2014: 36). Llosa Sanz, citando a Carrizo Rueda, complementa así esta aproximación al género:

> Carrizo Rueda (1995) propone como característica definitoria del relato de viajes el bifrontismo entre dos aspectos siempre presentes en este género: el documental y el literario, conectados por una dominante técnica descriptiva que es la que acaba por constituir y desarrollar un itinerario singular […]. Esta aventura viajera se constituye por sí misma en ese seguir los pasos itinerantes de una a otra descripción, hasta construir una red de informaciones variadas y acciones diversas donde no importa tanto el desenlace como el desarrollo del relato. (2005: 557)

De esta forma, "lo documental y lo literario se integran perfectamente en el relato de viajes" y forman una suerte de "miscelánea", aunque "con el itinerario del yo como firme hilo conductor o aglutinador de experiencias" (Llosa Sanz 2005: 557). La importancia de estudiarlo radica en su carácter dominante de entre los géneros que desde España se cultivaron con Guinea como foco de interés:

> Casi todos los textos en prosa de tema guineano publicados en la posguerra, excepto los más especializados y los pocos ejemplos de narrativa de ficción, pertenecen al subgénero de la literatura de viajes en un sentido amplio, según se ha desarrollado recientemente en los estudios coloniales y postcoloniales. (Alás-Brun 2007: 286)

3. Cinco libros de viaje para descubrir la Guinea Española

Basados en experiencias autobiográficas, los libros de viaje pueden tener un grado de ficcionalidad bajo (diarios de viaje), medio (viajes novelados) o más elevado (recreación de viajes imaginarios). Aunque en el corpus de este trabajo hay ejemplos de los tres casos, todos los libros analizados se inspiran, con mayores o menores ensanches literarios, en viajes reales que sus autores realizaron a la colonia.

Fragmentos de un diario de viajes de exploración en la zona de Corisco (Manuel Iradier, 1878) es propiamente el primer libro de viaje a la Guinea Española. Anteriormente se habían publicado memorias sobre la colonia, pero carentes de tensión narrativa (como *Memorias sobre las islas africanas de España*, de José de Moros

y Morellón et al., 1844; o *Memoria de la isla de Fernando Póo*, de Jerónimo Usera y Alarcón, 1848). Y con posterioridad, salió a la luz la que, según Tofiño Quesada, es "considerada de forma unánime por la escasa crítica que la ha citado […] como la primera novela colonial sobre las posesiones españolas en el golfo de Guinea": *Aventuras de un piloto en el Golfo de Guinea*, firmada con el pseudónimo de Donacuige (2013).

La obra de Donacuige, tras la que, de acuerdo con la hipótesis que presenta Tofiño, podría esconderse el nombre del doctor Antonio Quesada, tiene relevancia más allá de lo anecdótico:

> […] su autor incluye algunos tropos que después se convertirán en moneda corriente en otras obras literarias sobre la España tropical: el discurso hispanotropicalista, que pretende demostrar la innata vocación colonizadora de los españoles frente a otros tipos de colonización que se consideran perversos. (2013: 280)

El libro de Iradier, "un explorador español que resultó fundamental para defender los intereses de España en el África ecuatorial en el último cuarto del siglo XIX y comienzos del siguiente" (Quijano Junquera 2021: 96) recoge su primera expedición a la Guinea continental (diciembre 1874 - enero 1876), donde recorre la Bahía de Corisco y la costa adyacente, por la que asciende hasta Cabo San Juan y desciende hasta Punta Butica, en el estuario del Muni. También se adentra en algunos ríos continentales: Ñaño, Muni y Bañe. Consta de dos partes. La primera es un diario en que registra cronológicamente las expediciones, vivencias y encuentros más significativos. La segunda es una suerte de memoria en que compila en tono científico conclusiones geográficas e históricas y algunas reflexiones a las que llega a su regreso.

En el país de los bubis (José Más Laglera, 1919) es, según recoge Mengue citando a Ramón Trujillo, la obra del "primer verdadero novelista colonial", que "refleja la magia y el salvajismo, el paternalismo, las cacerías y descripciones que le convierten en un modelo seguido por otros autores de su época" (2014: 37). Es a la vez un libro de viaje y de recuerdos que plasma las vivencias, impresiones y relatos reunidos por el autor tras su estancia en Fernando Póo durante siete años. Se divide en tres partes. La primera, *De Cádiz a Fernando Póo*, es una crónica de la travesía en barco de su primera expedición. La segunda, *Bajo el cielo tropical*, es una colección de estampas fragmentarias con descripciones de lugares, personas, momentos y recuerdos. Y la tercera, *Fantasías africanas*, contiene seis relatos cortos que acarician la ficción y se inspiran en vivencias personales o en narraciones orales de sus amigos en la colonia.

Viaje vida y costumbres de Fernando Póo (Joaquín Rodríguez Barrera, 1931) es el libro que mejor representa la mentalidad colonial española del siglo XX, cargada de paternalismo y supremacía sobre el negro. Es a la vez una novela de viajes, un manual didáctico y un texto de propaganda colonial. Su protagonista, el nativo Tomás Mobbe, es ficticio y un mero pretexto para que el autor recree un viaje a la Guinea Española con el propósito de instruir al lector sobre la idiosincrasia de la vida colonial. La historia, aun canalizada en un personaje imaginario, se inspira en los viajes reales que el autor emprendió a la isla. El relato intercala la narración con fragmentos de tono científico que informan sobre diversos aspectos de la colonia. Se compone de tres partes: la travesía desde Barcelona hasta Fernando Póo, análoga a la de Más Laglera; la expedición que el protagonista realiza a través de la isla para conocer su tierra; y una exposición de costumbres nativas que a juicio del autor deben ser erradicadas.

En el país de los pámues (Emilio Guinea, 1947) contiene en primera persona la expedición que el botánico Emilio Guinea llevó a cabo por la Guinea continental entre junio y septiembre de 1945 para "incrementar el conocimiento de la colonia" (Guinea 1947: 21) y "estudiar la vegetación espontánea de la zona" (Guinea 1947: 129). A excepción del primer capítulo, de tono científico, la obra es un diario de aventuras que narra cronológicamente y de forma trepidante las fases y hallazgos de la expedición.

Pese a estar imbuido de la mentalidad colonial, es, junto con Iradier, el autor que con más interés y deferencia se acerca al nativo. No obstante, en palabras de Alás-Brun, "a pesar de la simpatía que dice profesar ante los africanos colonizados […], no olvida su misión. Es consciente de ser un agente del Imperio […] que trabaja […] para colaborar en la explotación más eficaz de las riquezas naturales de la colonia" (2007: 291).

La selva humillada (Bartolomé Soler, 1951), fue una de las obras "más leídas sobre Guinea Ecuatorial" en la época y "ofrece una fecunda exploración de los motivos y prácticas del colonialismo español" (Mengue 2014: 3). Es "un texto narrativo híbrido, a caballo entre la literatura de viajes y la novela de aventuras con elementos autobiográficos" (Alás-Brun 2007: 292) y relata en primera persona el periplo del autor por la Guinea continental a través de tres expediciones: una por el río Eñaño, otra por la isla de Corisco y una última a través de las selvas interiores. La afluencia de acontecimientos es escasa y abundan monólogos interiores que convierten la obra en un ejercicio introspectivo:

> Como ocurre a menudo en las novelas y cuentos de (Joseph) Conrad, el viaje al interior de la selva (de Soler) es en realidad de carácter íntimo, más que un mero desplazamiento geográfico: resulta ser un periplo al

> interior de uno mismo, en busca del autoconocimiento, que empieza como un viaje peligroso en busca del Otro y del ansia de desentrañar el "misterio" de la selva. (Alás-Brun 2007: 293)

Los temas más recurrentes son la superioridad del blanco sobre el negro y la selva en sí, con toda su fuerza, que se convierte un personaje más del libro. Su estructura es abierta, sin división por capítulos.

4. Ciencia, entretenimiento y propaganda colonial: el porqué de los libros de viaje

Los libros de viaje a la Guinea Española responden a tres motivaciones principales: científica, recreativa y moralizante, si bien no siempre el propósito de la publicación coincide con el del viaje en que se inspira.

Persiguen objetivos científicos las obras *Fragmentos de un diario,* de Manuel Iradier, y *En el país de los pamues*, del botánico Emilio Guinea. Manuel Iradier califica su expedición de "pequeño paseo científico" (1878: 82) emprendido "con objeto de ver si la costa occidental de África, frente a nuestras posesiones del golfo de Guinea, presenta un punto accesible para el interior" (3) y para recoger "noticias sobre el clima, las producciones y tribus del interior" (54). La relevancia histórica de esta primera travesía de Iradier la pone de manifiesto Quijano Junquera:

> Gracias a su iniciativa individual, su minuciosa preparación en una organización juvenil, que él mismo fundó, y el impulso que los resultados de su primer viaje supuso para una incipiente Sociedad Geográfica de Madrid, una España convulsionada por conflictos internos y que todavía luchaba por mantener los últimos vestigios de su otrora vasto imperio colonial logró […] el reconocimiento internacional de lo que luego se llamaría Río Muni, la parte continental de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea. (Quijano Junquera 2021: 91)

Guinea (1947), por su parte, manifiesta que su viaje es un encargo de la Dirección General de Marruecos y Colonias para "incrementar el conocimiento de la colonia" (21) y "estudiar la vegetación espontánea de la zona con miras a su aprovechamiento" (129). Sin embargo, niega que su libro persiga finalidades prácticas y le atribuye un sentido más trascendental, el de "recoger […] las horas vividas en el bosque" (17) para comprender espiritualmente la selva virgen. Es consciente, además, de que su obra pertenece a "una época que se extingue", la

de la visión colonial explotadora, y de que es por ello "uno de tantos adioses en el punto final al gran capítulo que abrieron los primeros viajeros animados por el espíritu del descubrimiento" (16).

El propósito recreativo corresponde a las obras escritas para el simple deleite del autor y de los lectores metropolitanos, como es el caso de *En el país de los bubis* (Más Laglera) y de *La selva humillada* (Soler). El primero aspira a reflejar su niñez y su adolescencia en un "libro de recuerdos" que contenga "la tristeza y el dolor de lo vivido" (Más Laglera 1919: 7). Sus viajes a Guinea, que comenzaron cuando contaba doce años, estuvieron motivados por el elemento económico: "No se trataba de un viaje de estudio ni de *sport*. Iba para colocarme en una factoría, con el ansia de ganar unas pesetas que se necesitaban en casa de mi madre" (Más Laglera 1919: 7) Esta finalidad coincide con el contexto histórico de su estancia, entre el final del siglo XIX y la primera década del XX, cuando empezó la dominación efectiva del territorio basada en la explotación comercial de los recursos. Soler también busca compartir con el lector sus impresiones sobre el paisaje y la población nativa de Guinea, a las que da rienda suelta mediante reflexiones de corte filosófico y un tono introspectivo.

Viaje vida y costumbres de Fernando Póo tiene una intención moralizante, utilitaria y didáctica que Rodríguez Barrera desvela en el prólogo: "Dar al futuro colono aquel caudal de conocimientos imprescindible para que al encontrarse ante la realidad de una explotación agrícola de Fernando Póo no se sienta extraño y sepa amoldarse a sus exigencias" y contribuir "al progreso de nuestra colonización en el continente africano" (1931: 8). A través del viaje de un protagonista ficticio, Tomás Mobbe, el autor construye una suerte de decálogo de conductas del buen colono y del buen indígena, estás últimas cargadas de paternalismo.

Junto a estas motivaciones principales, las cinco obras comparten una legitimación del sistema colonial español y una exaltación de sus virtudes, más apasionada en algunos autores (Rodríguez Barrera, Guinea o Soler) y más implícita en otros (Iradier o Más Laglera), como se verá más adelante. Este mensaje se agudiza en general en toda la literatura de viajes posterior a la guerra civil española, cuando "el gobierno de Franco trata de fomentar el orgullo patriótico de los españoles con una campaña de promoción de los intereses coloniales del país en África" (Alás-Brun 2007: 286).

5. Los robinsones desterrados: la autorrepresentación del escritor viajero

A excepción del libro de Rodríguez Barrera, el resto son narraciones autobiográficas en primera persona donde los autores exponen una autopercepción de su *yo* viajero y proyectan una imagen del escritor colonial en Guinea y, por extensión, del español desplazado a la colonia. Esa imagen, que Más Laglera concreta en la metáfora del "robinsón desterrado" (1919: 97), tiene rasgos análogos en Iradier, Más Laglera, Guinea y Soler y se caracteriza por la conciencia del destierro, la intrepidez y el temor a la enfermedad y a la muerte.

La conciencia del destierro es un sentir común a todos los autores coloniales y se basa en la nostalgia de España y en el sentimiento de soledad. Esto prueba que, frente a lo que sostenía el discurso oficial colonial, ningún español consideró nunca Guinea parte de su hogar nacional, sino un territorio inhóspito y exótico, como lo describía el geógrafo Abelardo de Unzueta y Yuste:

> Estos territorios (han sido) hasta hace bien pocos años una misteriosa colonia, sólo conocida por un pequeño grupo de gentes, mientras la mayoría sólo sabían de ella como foco de fiebres malignas, fruto de leyenda. (1944: 7)

Manuel Iradier "se convierte […] en un Robinson que acude pertrechado a su isla desierta, y nos ofrece de esta peculiar manera su retrato de explorador afanoso y preciso" (Llosa Sanz 2005: 568). En medio de un ataque febril, reflexiona sobre este papel y se ve como un "pobre viajero errante […] entre tribus desconocidas, en comarcas insalubres, solo, solo, sin medios y sin esperanza de auxilio" (Iradier 1951: 28). A Más Laglera, tan pronto como desembarca en Fernando Póo, le embarga la desolación y se refugia en la melancolía: "Los recuerdos de mi patria surgen ante mí con toda su fuerza. Lo enigmático me rodea. Solo ante el cielo y el mar, me faltan fuerzas, me siento débil, enfermo, cobarde" (1919: 76). Guinea, aunque se confiesa afortunado por conocer la colonia, una tierra "muchas veces soñada" (1947: 37), tampoco es inmune a la conciencia nostálgica y solitaria del destierro:

> Me sentí tan hundido en el bosque virgen, tan dislocado de mis costumbres de hombre urbano que sentí como un apremio inaplazable de que pasase aquella pesada broma de mi viaje al trópico y […] se me reintegrase a mis costumbres habituales. (1947: 69)

Lo mismo le sucede a Bartolomé Soler cuando arrecian las dificultades del viaje: "Jamás, desde ninguna lejanía, sufrí tan hondamente este venturoso afán de mis paredes y mi tierra" (1951: 178). En otro momento, una penosa expedición en selva lo induce a verse abandonado a su suerte:

> Creo en mi soledad por vez primera. Ajeno a sus devociones, ignorante hasta el sonrojo de lo que es un arma […], me imagino solo, absolutamente solo, como si, obedeciendo a un entrañable y viejo anhelo, acudiese a una cita con la selva. (1951: 124)

Otro atributo del 'robinsón' presente en todos los autores es la intrepidez, entendida como una actitud de valor y determinación ante las adversidades. Tan robinsoniana actitud se percibe bien en Iradier, que asume los peligros como parte de su elevada misión: "Viajando por África es poco común encontrar caminos llenos de flores; lo probable es que se hallen erizados de dificultades y peligros" (1878: 34). En otro pasaje, el temor a la tempestad y la noche le sume en una zozobra que vence con valor y firmeza:

> Noche de luchas morales. La idea del deber en pugna con la imaginación impresionada. ¿Qué debo hacer? ¿Avanzo o retrocedo? En este momento, […] oigo a mi gente cantar temblando triste plegaria […], y este canto siniestro devuelve el vigor a mi espíritu y exclamo: *¡Aurreré!* Mañana entre los antropófagos. (1878: 37)

Más Laglera también se percibe como un viajero valeroso desde su primer desplazamiento a Guinea, efectuado a sus doce años, cuando se jacta de ser "un hombrecito que viajaba solo y tenía bríos para luchar con el clima africano" y para enfrentar "los peligros de unas tierras enfermizas y solitarias" (1919: 22). Emilio Guinea muestra igual arrojo ante las dificultades:

> (El bosque) aparece como atrincherado tras una muralla de obstáculos, pero tal muralla puede ser perforada con tenacidad y esfuerzo y una vez salvado el obstáculo, si se tiene verdadero interés, se triunfa. (1947: 61)

Ese estoicismo lo lleva a verse reflejado en Iradier, figura que admira y a quien evoca mientras transita el Cabo San Juan, lugar recorrido por el vitoriano y recogido en su diario.

Soler sabe asimismo sobreponerse a los trances con facilidad: "Tras la crisis, siento como si el vigor y el optimismo y el ansia de vivir me nacieran otra

vez" (1951: 22), e incluso idealiza su audacia y se equipara veladamente a Stanley y a héroes románticos como Lohengrin, el personaje de la ópera de Wagner: "A solas con mi equilibrio sobre la afilada proa de mi galera bastarda, me veo como un Lohengrin descarriado, sin clase que me guíe ni Elsa que redimir" (1951: 82).

El miedo a la enfermedad y a la muerte es otra constante de los autores coloniales al encontrarse en tierras tropicales. Iradier sufre unas fiebres que lo dejan "sólo con los huesos y sin pelo" (1878: 22). Más Laglera presencia la muerte de varios colonos y se reconoce por primera vez con temor a morir: "Parece que ha caído sobre los blancos una maldición […]. El más leve dolor de cabeza pone un anillo de angustia sobre mi corazón" (1919: 45). A Guinea, en ocasiones, le parece que "el peligro de perder la salud es demasiado alto" (1947: 39), y para Soler "la sed y el sudor son los más sostenidos de los tormentos, y el paludismo es la amenaza de todos los minutos" (1951: 11).

Soler es, de todos los autores aquí manejados, el que cultiva una imagen más megalómana de sí mismo, sustentada en la supremacía racial que se atribuye como hombre blanco y que en el fondo es reflejo de inseguridad.[3] Siente una necesidad más acentuada que los demás escritores por definirse como el héroe blanco frente al 'otro' indígena, que desprecia intensamente.

6. Explotación y evangelización: la empresa colonial a través de los libros de viaje

Los libros de viaje son una fuente de gran valor para conocer el sistema colonial español, pues revelan información sobre sus dos cimientos: el proyecto sobre el terreno y la mentalidad metropolitana. Todos los autores del corpus participan de la legitimación del proceso colonizador y pueden considerarse representantes del pensamiento oficial. Algunos ensalzan ese proceso con entusiasmo digno de mejor causa (Rodríguez Barrera y Soler) y otros lo avalan de forma más mesurada (Iradier, Más Laglera y Guinea), pero todos lo asumen.

[3] Esta actitud se hace potente en un pasaje donde su bote encalla pocos metros antes de llegar a la orilla y, aun tentado a salvar esa distancia a nado, rechaza la idea para no horadar la superior consideración que los nativos tienen de él: "Creo que ni por un momento debo perder la airosa gallardía con que me han visto empinado en la proa, y debo, en cambio, evitar el bochorno de una voltereta en el agua que les destruya su creencia en mi invulnerable altivez" (Soler 1951: 82).

Hay dos autores, Iradier y Guinea, cuya expedición tiene por objeto contribuir a la consolidación de la colonia. El caso de Iradier es el más paradigmático porque su viaje redundó en el reconocimiento de la soberanía española en el golfo de Guinea, que antes de su llegada era solo testimonial:

> ¿Cuáles eran los territorios que España tenía en el África ecuatorial en el momento en que Iradier partió hacia Guinea? Aquellos que había recibido de Portugal en virtud del Tratado del Pardo de 1778 […]. Comprendían las islas de Annobón y Fernando Poo y en la parte continental el arco comprendido entre la desembocadura del rio Níger, en la actual Nigeria, hasta la desembocadura del río Ogoué, en el actual Gabón […]. Sin embargo, España solo era capaz de ejercer una soberanía efectiva sobre las dos islas anteriores y las tres islas que se encuentran en la desembocadura del río Muni: Corisco, Elobey Grande y Elobey Chico. (Quijano Junquera 2021: 97)

Pese a ello, Iradier y Guinea no son los que más páginas dedican a elogiar el proyecto colonial, aunque coinciden con los demás en enaltecer la labor 'civilizadora' de las autoridades y el clero. Así, Iradier celebra que un nativo educado con los jesuitas haya adquirido los conocimientos "necesarios para sobresalir entre la informe masa de los salvajes de su país" (Iradier 1878: 11). Guinea, por su parte, dice que "no son suficientes todos los elogios para ponderar la gran labor" que "el Gobierno español y los padres misioneros […] están llevando a cabo en favor de las razas aborígenes" (1947: 100). No obstante, son también los dos únicos autores que se permiten leves críticas: Iradier lamenta que la "desidia" (1878: 50) española haya impedido extender la colonia por una mayor superficie, y Guinea reprueba de forma velada la prohibición de los matrimonios mixtos: "La legislación se afana penosamente en mantener erigida la endeble barrera que separa las razas" (1947: 48).

Más Laglera apenas se pronuncia de modo directo sobre el sistema colonial, más allá de alabar la obra educativa de las misiones. Sin embargo, *En el país de los bubis* es un perfecto reflejo de la vida colonial en Guinea a principios del siglo XX. Por un lado, revela que la población española allí afincada, clérigos y militares aparte, perseguía fines económicos y se ocupaba de factorías (centros de comercio) y plantaciones. Es una vida que Más Laglera caracteriza como tranquila y monótona, sin alicientes más allá de la lucha contra "la crueldad del clima" (1919: 90) o los bichos, que "salen por todas partes y amargan la existencia" (1919: 91):

> Poco a poco me había acostumbrado a la vida tranquila de la isla, sin otra emoción que la producida por la llegada del buque español […]. Pasábamos los días en la tienda. Cerrábamos a las diez o las once de la noche, y entonces, lleno nuestro espíritu de nostálgicos recuerdos, recorríamos las calles del pueblo […] y volvíamos a casa para entregarnos al descanso. (1919: 138)

Para paliar el tedio, Más Laglera se jacta de haber instalado el primer servicio de venta de libros en Santa Isabel, con *El jugador* y *Las noches blancas*, de Dostoiewski, como las primeras obras vendidas en la historia de la ciudad, según su relato. Otros retazos de la vida colonial que plasma incluyen la ausencia casi total de mujeres blancas en la isla, la frágil salud de los colonos y el *apartheid* oficioso que existía entre blancos y negros. Una prueba de ello son las fiestas, donde "negras y negros danzan por las calles al son del bombo" mientras "los blancos beben y brindan por España" en la galería del Gobierno civil (Más Laglera 1919: 144). Del mismo modo, el libro confirma que las relaciones entre blancos y negros eran de subordinación jefe-siervo. Sin ir más lejos, Más Laglera dispone de un criado negro del que dice que por las noches, "como un perro", vigila "noblemente" su sueño "recostado sobre la puerta de la alcoba" (1919: 106).

Viaje vida y costumbres de Fernando Póo, de Rodríguez Barrera, es la perfecta representación del discurso colonial español y una obra propagandística del proyecto de España en Guinea. El libro presenta una lucha entre civilización, encarnada por los blancos y por los nativos occidentalizados, y barbarie, personalizada en los nativos que se resisten a la influencia europea.

El sentido de la distinción entre civilización y barbarie que se muestra aquí surge durante la colonización española de América, como explican Marco Urdapilleta-Muñoz y Herminio Núñez-Villavicencio:

> La antítesis entre civilización y barbarie se ha repetido desde la Antigüedad, aunque formulada en términos distintos […]. Luego de la debacle del Imperio Romano, la Europa medieval junto con Binzancio heredaron el concepto grecolatino de 'barbarie', adaptándolo a las nuevas circunstancias. Así, al término 'bárbaro' no se le atribuye tanto un significado cultural y de comportamiento como religioso. Se equipararon […] los conceptos de 'bárbaro' y 'pagano'. No obstante, este último mantiene las características de ferocidad, brutalidad y deslealtad que habían sido asignadas al bárbaro. Y es esta comprensión de la alteridad la que llega a América. (Urdapilleta-Muñoz y Núñez-Villavicencio 2014: 31)

Volviendo a la obra de Rodríguez Barrera, Tomás Mobbe, el protagonista ficticio del viaje, reúne todas las virtudes del 'buen indígena' a ojos de las autoridades: educado en España, sumiso a los colonos y aborrecedor de las tradiciones de su pueblo. La pugna entre civilización y barbarie se ejemplifica poniendo en contraste a las familias nativas que han abrazado el catolicismo frente a quienes lo rechazan. Así, se dice de las primeras que "viven decentemente y trabajando cómodamente […], no como sus paisanos los desgraciados infieles" (Rodríguez 1931: 75). El libro mitifica la labor evangelizadora de los misioneros, que se eleva a factor legitimador de la empresa colonial. Se dice de ellos que "van a Guinea con la única ambición de convertir a los salvajes al catolicismo y así ganar la gloria del cielo" (1931: 13).

Tomás Mobbe se dedica a pontificar entre los suyos sobre "las ventajas del progreso, de nuestra civilización", que ve garante de "un mayor bienestar" (Rodríguez 1931: 136). Las conferencias que da a los suyos durante su viaje por la isla fomentan la imitación del estilo de vida y costumbres del blanco, a quien atribuye la abundancia y la paz de su tierra:

> Gracias a la dominación española, […] nuestro país vive en paz, pues en tiempos anteriores las guerras eran continuas debido a nuestro espíritu belicoso que nos llevaba a la pelea para vengar una ofensa […] e incluso por el gusto de guerrear. (Rodríguez 1931: 141)

La narración alcanza el extremo del paternalismo hacia el nativo en el capítulo titulado *Venus negra para hombre negro*, donde el autor proscribe el mestizaje. Además de ofrecer su visión sobre la empresa colonial, el libro contiene retazos sobre la vida de los colonos. Coincide con Más Laglera en que "la vida del europeo se desarrolla en los cargos burocráticos de una parte, y de otra en la vida agrícola y comercial" (Rodríguez 1931: 62). También en línea con él, recoge la monótona vida de los españoles que residen en Guinea, cuyas diversiones se limitaban a "un par de cines que funcionan en días señalados, algunos bares, bailes, campo de fútbol, tenis. etc." (1931: 64).

Bartolomé Soler es el autor que se muestra más descarnado y directo en la reivindicación de los aspectos más negativos del sistema colonial. Se vanagloria, por ejemplo, de explotar para su beneficio a la población negra inspirándose en la dinámica colonial:

> Puedo valerme de su miseria y su codicia para explotárselas, pagándole, si puedo, en calderilla lo que valga oro. Identificado ya con los sistemas

> coloniales—acreditados allá donde se hallen un *colonizable* y un *colonizador*—, no he de vacilar en valerme de su inferioridad y su ignorancia para esquilmarle. (1951: 50)

Por otra parte, elogia la labor misional en los mismos términos que los restantes autores, y la describe como la "mano evangélica y castellana que iza la cruz y agoniza madurando el alma negra para que llegue a entender" (1951: 55).

7. Sometidos y segregados: los nativos bajo el yugo colonial

Los libros de viaje a la Guinea Española permiten descubrir la imagen que tenía del nativo la mentalidad oficial colonial, de la que los cinco autores son representantes, así como el estatus y trato que allí recibía. Refiriéndose en especial a Bartolomé Soler, a Emilio Guinea y a Juan Bravo Carbonel, un autor no incluido en este corpus pero con notables semejanzas a los anteriores, Alás-Brun describe así la imagen que proyectan del nativo:

> Estas representaciones confluyen en una serie de tópicos recurrentes que forman en su conjunto "el Otro tropical", […] una representación arquetípica de los sujetos coloniales africanos de raza negra […]. Esa representación reúne características que Marianna Torgovnivk ha asociado con los tropos occidentales sobre el "hombre primitivo", como el infantilismo, la irracionalidad, la lujuria no reprimida y la propensión a la violencia, entre otras. (Alás Brun 2007: 286)

Los cinco escritores del corpus comparten una visión supremacista de la población autóctona, mitigada solo cuando están europeizados o son acomodados, con lo que su percepción es a la vez racista y elitista. La conciencia de superioridad se acentúa especialmente en Soler y Rodríguez Barrera, es ambivalente en Más Laglera y más atenuada en Iradier y Guinea. Todos, en cualquier caso, entablan con los nativos relaciones de tipo jefe-blanco y siervo-negro. El único elogio en el que todos coinciden es el de resaltar su fuerza física.

Iradier y Guinea muestran un interés científico, antropológico y cultural por conocer y comprender a los nativos y son quienes les dispensan un trato más humano. Ambos los analizan con curiosidad, conviven con ellos y, aunque no los consideran iguales, llegan a mirarlos con admiración. Iradier a menudo se dirige a ellos en su lengua: "Al verme, se detienen por un momento y los saludo *Ami pamue; vfulane-áááá- amvfulo*" (Iradier 1878: 38). También se esfuerza por entender y justificar algunas de sus costumbres, como el fetichismo. Dentro

de la dinámica jefe-siervo que opera con sus acompañantes negros, tanto él como Guinea les dan cierta voz y someten a consulta grupal algunas decisiones. Iradier exhibe cierta identificación con los nativos de su cuadrilla, a los que llama "mis gentes", hasta el punto de que cuando uno es atacado por una tribu rival, se lanza a defender su vida. También salvaguarda su dignidad cuando en un poblado se refieren a ellos como esclavos: "Esta gente que traigo no son esclavos, sino servidores que me ayudan por un salario, estando libres para marcharse cuando quieran" (Iradier 1878: 38). Sin embargo, no escapa de la visión dominativa y explotadora de la época: "Es preciso […] no tolerar nunca la más pequeña falta sin aplicarles, triste es decirlo, un severísimo castigo" (Iradier 1878: 87).

Guinea confiesa que el negro le inspira "simpatía, curiosidad y admiración" (1951: 133). Le atribuye un alma "laberíntica como un bosque", pero una mentalidad que "no pasa de los conceptos elementales" (133). Pese al paternalismo, elogia su destreza para orientarse en la selva, que a su juicio "vale por toda la cultura del blanco", y su "sólida complexión, maciza y elástica" (133). En algunos momentos trata de proyectar una imagen más moderna y aperturista, pero acaba delatándose como supremacista. Ocurre cuando para criticar la prohibición de los matrimonios mixtos, ensalza a la mujer negra afirmando que su "rudeza primitiva y negra resulta grata a la viril delicadeza del hombre blanco civilizado y refinado" (48). El contraste rudeza/delicadeza y primitivismo/civilización prueba que su psicología sigue basada en la inferioridad de la población negra.

Más Laglera revela información sobre el trato de sumisión y servidumbre que la colonia dispensaba a los nativos y el *apartheid* oficioso que regía. Durante una excursión, desembarca de un cayuco a hombros de un remero negro y, una vez en la arena, sus compatriotas blancos y él comen en distinta mesa a la de los nativos. Al visitar la misión claretiana de Banapá, cuenta que los niños bubis se quitan las boinas a su paso, con respeto casi reverencial. Y en Santa Isabel, durante una fiesta, anota que "los grupos (de negros) se abren respetuosamente para dejar paso al hombre blanco" (1919: 152). El maltrato físico a los trabajadores negros aparece también normalizado. Aunque no lo practica, asiste impasible a una "lluvia de bofetones y patadas" (1919: 167) que un capataz propina a un empleado sospechoso de robo.

En cuanto a su visión personal del nativo, el respeto con que los mira es proporcional a su nivel sociocultural o a su cercanía a los blancos. De los fernandinos, la aristocracia negra de Santa Isabel, admira su "ejemplar tolerancia" y su fe (Más Laglera 1919: 95). Durante una fiesta, baila y trata con galantería a una de ellos, y a otra la describe casi mitificada: "El tipo africano se ha afilado,

se ha espiritualizado en esta mujer", en cuyos ojos ve palpitar "toda la lujuria de la flora tropical" (105). En cambio, de los bubis, la etnia originaria de Fernando Póo, dice que tienen "todas las señales de la imbecilidad retratadas en el rostro" (96). A los braceros, la mano de obra de la colonia, los describe con "espaldas de gigantes, pechos hercúleos y brazos de líneas viriles", que relaciona con la sangre "de las razas primitivas" (21). Para mayor denigración, refiere que despiden un hedor a "carne de negros; penetrante y molesto en sumo grado" (32).

Pero sin duda, quienes manifiestan una opinión más descarnada y humillante sobre los nativos son Rodríguez Barrera y Bartolomé Soler. El primero escenifica, como Más Laglera, la diferencia entre los negros fernandinos y los autóctonos: "[Los fernandinos] habían logrado […] disponibilidad económica suficiente para darse vida de europeo" (Rodríguez 1931: 56). Respecto a la desigualdad entre blancos y negros, describe cómo en el sistema colonial los españoles se reservaban los empleos de más exigencia, mientras el "personal indígena" se encargaba de los que no precisaban "el esfuerzo intelectual o responsabilidad, que es la forma de trabajo característica de europeo" (1931: 62). De los braceros tiene una percepción tan degradante como la de Más Laglera, pero alcanza su postura más extrema cuando denuncia el mestizaje entre blancos y negros:

> (Nos referimos a los) inconvenientes y trastornos que produce con frecuencia la mezcolanza de las razas blancas y negra, hija de un impulso sexual irreflexivo con grave detrimento de la pureza y perfección que debe existir siempre en la obra de la naturaleza. (Rodríguez 1931: 152)

Soler (1951), por su parte, es sumamente despiadado en sus menciones a los nativos, cuya inferioridad reafirma a cada ocasión. A modo de muestrario, algunas de las expresiones que emplea para aludirlos son: "cinturón de carne negra" (86), "humanidad de hollín y de cochambre" (22), "ejemplares conservados en alquitrán" (18), "piara de cerditos que corren sobre dos patas" (94), "residuos de la caverna" (18), "humanidad irracional y troglodita" (29). Si bien el menosprecio es la tónica común entre los autores coloniales, en él hay un retroceso tanto por su radicalismo como por el nulo esfuerzo que muestra en conocerlos. Este desinterés se refleja en varios momentos, como cuando corta una conversación con el rey benga Santiago Uganda por mera desgana: "Ni escucho lo que el traductor entiende que no debo ignorar. Le corto, incluso, con un ademán breve y tajante" (1951: 117).

Su incomprensión de los nativos, lejos de espolearle la curiosidad, le causa una frustración que vuelca sobre ellos. Ocurre, por ejemplo, cuando el idioma de los remeros que conducen su cayuco le hace sentirse abrumado:

> Me veo como entre una dotación de alienados, y sospecho que mi superioridad racial la desdeñan esos cuatro ejemplares conservados en alquitrán […]. El miedo de hace unos minutos se me convierte […] en un afán de agredir, de azotar, de revolverme contra estos residuos de la caverna, sobre cuyas espaldas me parece ver aún la huella del látigo de los antiguos negreros. (1951: 18)

Soler también va un paso más allá en la consideración de la esclavitud. Mientras el resto de autores manejados la rechazan sin paliativos, él se permite trivializarla: "Sólo el ansia imitativa los acerca exteriormente al hombre, para que al menor rasguño salga otra vez su querencia a la esclavitud" (1951: 105). Lo único que les concede, como los demás escritores coloniales, es la virtud de la fuerza física: "Sus brazos me recuerdan la dureza y el brillo de las astas negras, y cada tórax me anuncia el triunfo físico de esta raza desventurada y miserable" (1951: 18).

8. La selva guineana: una *femme fatale* para los autores coloniales

La naturaleza, y en especial la selva, están presentes en todos los libros de viaje a la colonia. Cobra un papel protagónico en Guinea, que "muestra desde el principio su fascinación por la naturaleza" (Alás-Brun 2007: 290) y en Más Laglera, y más accesorio en Iradier, Rodríguez Barrera y Soler. Los cinco coinciden en retratarla como una suerte de *femme fatale*, manantial de belleza hipnótica y de peligros que los deslumbra e intimida al mismo tiempo.

Se confiesan cautivados por la frondosidad de sus bosques y por la luz y el color que desprenden. Para Más Laglera, el verdor que inunda el paisaje es "una fiesta para los ojos enamorados de la luz" (1919: 73). Al llegar a Fernando Póo, le sobrecoge la "fertilidad prodigiosa" de una vegetación que "canta un himno de fuerza y de vida" y revela la "impetuosa lujuria de la naturaleza tropical" (1919: 76). Rodríguez Barrera también señala "la exuberante vegetación en que los árboles gigantes al juntar sus majestuosas copas cierran completamente el paso a los rayos solares" 1931: 102, y para Guinea la selva "encierra en una unidad magnífica todos los valores estéticos que el hombre ha llegado a discernir, y es como una infinita matriz o cantera del arte eterno" (1947: 78). También repara, como Más Laglera, en la fuerza del color verde, cuyos matices

"convierten en un mosaico abigarrado aquella colosal masa de follaje" (Guinea 1947: 42). Para Soler, el verde "estalla con una violencia metálica" y convierte el entorno en un "mundo de color de menta y de alfalfa" (1951: 7) dentro de una "exuberancia que grita su riqueza, su abundancia y su vitalidad" (1951: 8).

Sus descripciones también ensalzan el sol. Para Más Laglera, "hace palpitar la vida en un exceso prodigioso" (1919: 90), pero también causa un calor tan penetrante que aletarga el ritmo de la ciudad: "Se introduce en las casas un vaho cálido que enerva a sus habitantes como una fuerte dosis de opio" (1919: 166). Para Guinea, el sol también infunde vida y esplendor al paisaje:

> Los contraluces dan unos esmeraldas y amarillos maravillosos, y por las laderas cubiertas del bosque se desparrrama la luz del fuego del sol, con un murmullo sordo de vida pletórica que deja un olor acre, intenso y excitante. (1947: 45)

Una particularidad de Guinea, tal vez por su condición de botánico, son los alegatos que hace en favor de la preservación y la integridad de la naturaleza frente a la intervención humana. Articula un discurso que se anticipa a las reivindicaciones ecologistas que surgirán mucho después y que contradice la filosofía colonial, basada en la explotación de los recursos naturales: "La selva virgen es un complejo vital, espontáneo y ajeno al hombre que este está destruyendo para beneficiar su materia prima" (1947: 17), y donde han sido "taladas a capricho grandes superficies sin que se tuviera en cuenta lo que podía resultar de aquello" (1947: 25).

Los cinco autores también se sienten amedrentados por la inmensidad de la selva cuando cae la noche o acechan tempestades y peligros. Iradier, el más valeroso, tiende a desafiarlos. Entre otros atrevimientos, atraviesa un camino poblado de leopardos, sigue las huellas de un elefante y participa en la caza de un búfalo. Sin embargo, una tormenta tropical consigue alterarle el ánimo:

> El bosque, que me parece por momentos incendiado, se presta a todos los delirios de la imaginación exaltada: mi cuerpo postrado por el cansancio: el *rru, rru, rroi* triste del *damán*, indicando al merodeador nocturno de las selvas. (1878: 37)

A Más Laglera le inquieta la noche en la selva, que a la luz de la luna se convierte en un paraje misterioso y espeluznante: "La isla empezó a tomar un aspecto fantástico. Los árboles y las puntas de tierra […] parecían brazos inverosímiles y torsos de gigantes: algo alucinador, de ensueño y de pesadilla" (1919:

117). Rodríguez Barrera relata un paseo nocturno en términos similares: "Tomás veía en las sombras de las palmeras, plataneras, cacaos y demás árboles tropicales, fantasmas que le salían al paso burlándose de sus quimeras y ensueños" (1931: 160). Dormir bajo la oscuridad de la selva impresiona hondamente a Guinea, para quien "la entraña negra de la noche en la selva cobija con su hondura todos los gritos de los animales y todos los ruidos alarmantes" (1947: 60). Y Soler, tan vanidoso durante gran parte del libro, se reconoce empequeñecido frente ante la exuberante vegetación: "Me abruma tanta grandeza. Creo que soy una hormiga que camina al azar, un enano pretendiendo escalar alturas que sólo pertenecen al viento y a las águilas" (1951: 155).

9. Conclusiones: los libros de viaje, una puerta a la literatura hispanoafricana y un espejo de la colonización española en Guinea

Este trabajo ofrece un punto de partida para investigar y entender la mentalidad metropolitana española durante la colonización de Guinea Ecuatorial, que condicionó e influyó las primeras producciones de la literatura guineoecuatoriana. No en vano, los primeros autores de esta narrativa, entre los que se encuentran Leoncio Evita Enoy o Daniel Jones Mathama, escribieron bajo el influjo colonial del momento. Conocer el pensamiento de la metrópoli, reflejado con fidelidad en los libros de viaje, permite comprender las motivaciones, temas e inquietudes de los primeros escritores guineanos.

Los libros de viaje a la Guinea Española revelan una realidad colonial contradictoria con el discurso oficial de la época, que insistía en la españolidad del territorio (elevado a autonomía en 1964 para mitigar el afán independentista) y en la integración del elemento nativo. Por el contrario, las obras aquí manejadas presentan la colonia como un paraje inhóspito y exótico objeto de explotación económica, de investigación científica o de deleite aventurero en el que los españoles adolecen de una profunda nostalgia por su país y tienen plena conciencia de encontrarse fuera de su hogar nacional. Además, dan cuenta de un régimen oficioso de segregación racial donde el nativo queda relegado a súbdito del blanco y a permanecer bajo su tutela. Mientras tanto, el español ocupa los cargos burocráticos y maneja la producción agrícola, el comercio y, en el caso del clero, la evangelización de los nativos.

Los escritores de libros de viaje asumen unánimemente la lógica colonial de la *civilización* contra la *barbarie*: blancos, autoridades y misiones católicas frente a los aborígenes que se resisten a la aculturación occidental. Todos los autores miran al autóctono con paternalismo y con un muestrario de prejuicios

que solo se repliega ante los nativos europeizados. Por lo general, sus descripciones los retratan animalizados, como bestias de carga con la única virtud de la fuerza física. Pese a lo que pueda parecer, la visión supremacista de los escritores coloniales no cede con el avance de los años. Al contrario, se aprecia mayor tolerancia en Manuel Iradier que en algunos de los últimos autores que viajaron a la colonia, y en particular en Bartolomé Soler, que supone el mayor retroceso en la aceptación del elemento indígena. Esto no implica que no hubiera autores capaces de desembarazarse del racismo colonial, pero fueron minoría y no trabajaron la literatura de viajes. Se puede destacar al etnólogo Íñigo de Aranzadi y Cuervas-Mons, que se integró en la cultura fang e hizo numerosas publicaciones sobre sus costumbres y su tradición oral.

Además de la empresa colonial y el elemento aborigen, los dos grandes temas de los autores de viaje a la Guinea Española son la propia expedición, que narran de forma autobiográfica, y la naturaleza, condensada en la impresión que les provoca la selva. Al relatar su expedición, los escritores proyectan una autorrepresentación de su rol de viajeros en la que se perciben a sí mismos como 'robinsones desterrados', es decir, como trotamundos caracterizados por la conciencia del destierro (nostalgia de su tierra y sentimiento de soledad), por la intrepidez (valor y determinación ante las adversidades) y por el temor a la enfermedad y a la muerte. La selva virgen guineana cobra algún protagonismo en todos los libros de viaje y es para los autores un espacio de fascinación e intimidación al mismo tiempo, de belleza exuberante y de peligros.

La literatura de viajes, por último, proporciona algunas claves para entender el olvido que Guinea Ecuatorial ha sufrido en el imaginario colectivo español. Tanto los autores como los colonos que aparecen retratados desprenden un alejamiento espiritual del territorio, una incomprensión de los nativos y una visión utilitaria del proyecto colonial, dado que abanderan una única perspectiva, la del colonizador, en lugar de la pluralidad y riqueza de la realidad cultural del territorio, lo que tal vez explique la pronta ruptura sentimental entre los dos países. Ruptura que comenzó con la independencia y que, triste es decirlo, persiste hasta hoy.

Bibliografía:

Obras analizadas:

Guinea, Emilio, 1947. *En el País de los Pamues*. Madrid: Inst. de Estudios Africanos.

Iradier-Bulfy, Manuel, 1878. *Fragmentos de un diario de viajes de exploración en la zona de Corisco.* Madrid: Impr. de Fortanet.

Más Laglera, José, 1919. *En el País de los Bubis. Escenas de la vida en Fernando Póo*. Madrid: Sanz Calleja Editores.
Rodríguez Barrera, José, 1931. *Viaje, vida y costumbres de Fernando Póo*. Barcelona: Vila, Aleu & Domingo.
Soler, Bartolomé, 1951. *La selva humillada*. Barcelona: Ediciones G. P.

Bibliografía teórica:

Alás-Brun, Montserrat, 2007. "Tras los pasos de Conrad: la literatura de viajes sobre Guinea Ecuatorial en la narrativa española de posguerra", en: *Rilce, Revista de Filología Hispánica*, 23(2)/2007, 285-298.
Arroyo Calderón, Patricia/Miampika, Landry-Wilfrid, 2010. *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum.
Bolekia Boleká, Justo, 2020. "Panorama de la literatura en español en Guinea Ecuatorial", en: https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_05/bolekia/p01.htm [05.07.2022].
Campoy-Cubillo, Adolfo/Sampedro Vizcaya, Benita, 2019. "Entering the Global Hispanophone: An Introduction", en: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20(1-2)/2019, 1-16.
Castro Antolín, Mariano De/Ndongo-Bidyongo, Donato/Martínez Carreras, José Urbano, 1998. *España en Guinea*. Madrid: Sequitur.
Llosa Sanz, Álvaro, 2005. "Los viajes y trabajos de Manuel Iradier en África: género e hibridismo textual en el relato de viajes del siglo XIX", en: *Revista de Literatura*, LXVII/2005, 557-584.
Mengue, Clarence, 2014. *El contexto colonial y poscolonial en la narrativa hispanoguineana*. Universidad de Alcalá. Departamento de Filología, Comunicación y Documentación, en: https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/22582 [14.11.2022].
Ndongo-Bidyogo, Donato, 2020. "Escribo para comunicar (entrevista)", en: http://www.afrocubaweb.com/antonioromero/boletinafrohispana11-2009.pdf [05.07.2022].
Ngom, Mbaré, 1993. "La literatura africana de expresión castellana: la creación literaria en Guinea Ecuatorial", en: *Hispania*, 76(3)/1993, 410-418.
Odartey-Wellington, Dotothy, 2014. "Equatorial Guinea is different: literatura colonial de Guinea Española en África Occidental", en: *Revista Iberoamericana*, LXXX/2014, 763-776.
Quijano Junquera, Carlos, 2021. "El explorador Manuel de Iradier y la conquista del Muni", en: *Revista Digital Guerra Colonial*, 8/2021, 95-120.

Sánchez Molina, Raúl, 2002. "*Homo infantilis*: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial", en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LVII(2)/2002, 105-120.

Tofiño Quesada, Iñaki, 2013. "Donacuige, la literatura como excusa", in: *Revista de Filología Románic*a, 30/2013, 273-283.

Unzueta y Yuste, Abelardo De, 1944. *Guinea continental española*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Urdapilleta-Muñoz, Marco/Núñez-Villavicencio, Herminio, 2014. "Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana", en: *La Colmena*, 82/2014, 31-40.

La presencia del pensamiento feminista en la sociedad y la literatura guineoecuatorianas: una lucha por la emancipación de la mujer

Pedro Bayeme BITUGA NCHAMA/Rebeca Nsuru ONDO MIBUY/
Pablo Eló OSÁ BINDANG, Bata[1]

Resumen:
El propósito de este artículo es analizar la presencia del pensamiento feminista dentro de la sociedad y la literatura guineoecuatorianas. Es decir, estudiar si en la literatura guineoecuatoriana se puede encontrar indicios de posturas o planteamientos que se puedan denominar feministas y que están presentes, asimismo, en la sociedad. Para lograr este objetivo, el presente estudio se enfoca en la novela *El llanto de la perra* (2005), publicada por Guillermina Mekuy, y la novela *Allí abajo de las mujeres* (2019), publicada por Trifonia Melibea Obono Ntutumu. Estas dos escritoras, siguiendo la temática de la novela *Ekomo* (1985) de María Nsue Angüe, la primera mujer de la literatura guineoecuatoriana en usar la novela como espacio de reivindicación por los derechos de la mujer, visibilizan el sistema patriarcal de la sociedad guineoecuatoriana y su obra evidencia un pensamiento feminista que busca crear conciencia y eliminar todo tipo de discriminación contra las mujeres.

Palabras clave: emancipación, feminismo, literatura, movimiento, mujer.

1. Introducción

La presente investigación tiene el objetivo de analizar la presencia del pensamiento feminista en la literatura guineoecuatoriana, a partir de dos novellas en las que se puede apreciar un testimonio por la emancipación de la mujer: *El llanto de la perra* (2005) de Guillermina Mekuy y *Allí abajo de las mujeres* (2019) de Trifonia Melibea Obono Ntutumu. Las mujeres han estado ausentes en literatura guineoecuatoriana hasta 1978, cuando aparece publicado el poemario

[1] ORCID ID: 0000-0003-2310-5879 (Bituga Nchama); 0000-0002-3301-5888 (Ondo Mibuy); 0000-0002-1890-6674 (Osá Bindang).

Ceiba, de Raquel Ilombé, convirtiéndose así en la primera mujer guineoecuatoriana en publicar una obra literaria. No obstante, este poema no se centraba en la mujer, es decir, no reflejaba los problemas de la mujer guineoecuatoriana. Fue hasta 1985, con la publicación de *Ekomo* por María Nsue Angüe, cuando por vez primera aparece una novela que se centra en analizar la problemática de la mujer dentro de su cultura. En esta novela, la autora critica aspectos como el *Akus*, un rito cultural de la etnia fang donde la mujer viuda es sometida a varias palizas con la justificación de purificarla. Así, *Ekomo* se convierte en la primera novela feminista de la literatura guineoecuatoriana, porque analiza los aspectos socioculturales que oprimen o subordinan a la mujer en su contexto cultural.[2]

La literatura guineoecuatoriana está dominada por los hombres, es decir, hay más escritores que escritoras y, sobre todo, son los hombres que escriben que a menudo obtienen más visibilidad internacional que las mujeres. Existen en la actualidad varias mujeres en Guinea Ecuatorial que se dedican a la literatura –entre ellas, Trifonia Melibea Obono Ntutumu, Isabel Mikue Rope, Anita Hichaicoto Topapori y Juliana Mbengono, para solo nombrar algunas–, pero no todas sus producciones literarias pueden ser calificadas como feministas. Las obras que se analizan en esta investigación reflejan un contenido feminista porque proponen cambios sociales que impactarían la situación de la mujer guineoecuatoriana. Ante esta problemática, este artículo, primero, resume las tendencias principales del feminismo en general y en un contexto africano en particular. Segundo, se plantea la cuestión de si se puede hablar de feminismo dentro de la literatura guineoecuatoriana partiendo de textos de dos autoras que destacan entre las autoras feministas de Guinea Ecuatorial.

2. El pensamiento feminista: una aproximación conceptual

Antes de hablar sobre la presencia del pensamiento feminista en la literatura guineoecuatoriana –un tema poco tratado hasta hoy pero que merece mayor atención–, conviene hacer un recorrido sobre lo que es el movimiento feminista. Bucear sobre el pensamiento feminista no es tarea fácil, puesto que existe una amplísima literatura sobre el particular. Existen argumentos afines y en contra del movimiento feminista, pero es innegable su arraigo en todos los sectores.

[2] Para una visión conjunta de la literatura guineoecuatoriana, véase p.ej. Lewis (2007) o Ngom (2012).

El feminismo como tal aparece en Europa en el siglo XVIII y cobra fuerzas en el siglo XIX como un movimiento social consolidado. Ahora bien, desde algunos postulados, hablar de movimiento social:

> Sólo es útil si permite poner en evidencia la existencia de un tipo muy específico de acción colectiva, aquel por el cual una categoría social, siempre particular, pone en cuestión una forma de dominación social, a la vez particular y general, e invoca contra ella valores, orientaciones generales de la sociedad que comparte con su adversario para privarlo de tal modo de legitimidad. (Touraine 2000: 100)

Desde este planteamiento, podemos decir que el feminismo es un movimiento, porque se trata de un colectivo social que reivindica sus derechos, los cuales han estado violentados a lo largo de la historia. Las demandas del feminismo del siglo XVIII no son las mismas que las actuales, y aunque ha habido cambios sociales en cuanto a los derechos de las mujeres, tanto sexuales como reproductivos, es innegable que todavía faltan espacios por conquistar. En este orden de ideas, Miguel Álvarez sostiene que el feminismo:

> […] como teoría y como movimiento social ha recorrido un largo camino repleto de dificultades hasta llegar a redefinir la violencia contra las mujeres como un problema social y político. […] Una de las tareas decisivas del feminismo ha consistido en descubrir y desarticular las múltiples y a veces contrapuestas formas de legitimación ancladas en nuestra sociedad. (2005: 232)

Los propósitos del feminismo implican acabar con todas las formas de discriminación hacia las mujeres, aquellas que están naturalizadas y legitimadas por un sistema patriarcal que aventaja a los hombres. La perspectiva androcentrista del mundo hace que hoy, más que nunca, el feminismo esté presente en todos los ámbitos. Siguiendo este argumento, Piedra Guillén enfatiza que:

> El feminismo se fundamenta en la vivencia de las mujeres e intenta estudiar a las mismas a través de sus vidas presentes o pasadas, documentadas o no; la teoría feminista replantea las explicaciones, los conceptos históricos, económicos, religiosos, biológicos, artísticos y antropológicos. (2003: 44-45)

De acuerdo con la literatura internacional, la historia del pensamiento feminista se puede encapsular o resumir en las llamadas olas feministas. Se trata de tres olas[3] donde el feminismo como movimiento social y político se fue abriendo camino hasta originar lo que hoy en día se conoce como la cuarta ola[4].

Aunque el proceso por el que ha pasado el movimiento feminista occidental no se puede extrapolar a otras latitudes, conviene saber que, gracias a este camino, se pudo consolidar no solo la misma teoría feminista, sino que todas las reivindicaciones han conocido ciertos logros (la participación de las mujeres en los comicios, el derecho a decidir sobre sus cuerpos, el control de la maternidad, el aborto, etc.). A pesar de todos estos logros, hay zonas donde la estructura patriarcal todavía constituye un verdadero problema para las mujeres, "lo que demuestra que, a pesar de la lucha y los esfuerzos de mujeres y hombres por cambiar esta realidad desigual, no ha sido suficiente para cambiar las estructuras sociales patriarcales y androcéntricas que determinan su funcionamiento" (Luengo González/Gutiérrez Esteban 2011: 351).

Por eso, en lugar de referirse al feminismo como un movimiento universal homogéneo, es mejor hablar de feminismos. Todo ello debido principalmente al hecho de que, a pesar de que el movimiento feminista lucha por la emancipación de la mujer, las dificultades por las que pasan las mujeres fuera de occidente no son las mismas. También es importante destacar que aquello no debe entenderse como una guerra interna del feminismo, ya que lo que buscan todos esos feminismos, aunque surjan de realidades socioculturales distintas, es la igualdad de género y la emancipación de la mujer.

---

[3] Cada una de estas olas representa el recorrido del movimiento feminista para conseguir los derechos de las mujeres. En síntesis, sobre las olas del feminismo, cabe señalar que: "Los objetivos y reivindicaciones más importantes de la Primera y Segunda Ola del feminismo que mujeres y hombres feministas consiguieron gradualmente, fueron: El derecho al voto, el derecho a la educación, el derecho a acceder a estudios superiores, el derecho a ejercer todas las profesiones, el derecho a compartir la mujer la patria potestad de los hijos, el derecho a ganar el mismo salario que un hombre en la realización de idéntico trabajo. La Tercera Ola feminista se puede sintetizar en una frase que surge de la mano de la feminista Kate Millett y su obra *La política sexual*: 'Lo personal es político'. Millett, dio visibilidad y denunció, la Violencia de Género que sufrían las mujeres en sus hogares" (Aguilar Barriga 2020: 142).

[4] Esa cuarta ola del feminismo "plantea un feminismo de mayorías, un feminismo lo suficientemente vacío para hacer política de mayorías con él y lo suficientemente definible para dotarlo de «un ethos radical y transformador», que problematiza la categorización binaria hombre/ mujer […] Un feminismo que, mediante las nuevas tecnologías (Internet y las redes sociales), señala que, para llegar a una sociedad justa, el feminismo ha de ser transnacional, antipatriarcal, anticapitalista" (Brunet Icart 2020: 404).

Por ello, en el ámbito político, social, económico, cultural y académico, encontramos una reivindicación de mujeres que exigen cambios profundos en la sociedad. El pensamiento feminista cuestiona el orden social por considerarlo opresor. Es por eso que el pensamiento feminista se ha encontrado a veces con una gran resistencia. Sin embargo, cada vez más se gana terreno al patriarcado.

Dentro de la multitud de definiciones que existen respecto al feminismo, existe una que nos parece muy completa. En ella, se establece que:

> [E]l feminismo es un movimiento social y político que […] supone la toma de conciencia de las mujeres […] de la opresión, dominación y explotación de que han sido y son objeto por parte del […] patriarcado […] lo cual las mueve a la acción para la liberación [a través de la promoción de] transformaciones en la sociedad. (Sau 2000: 122)

El planteamiento de Sau contiene una idea importante: la toma de conciencia de parte de las mujeres. Sin esta toma de conciencia es evidente que no habría nada que reivindicar. Sin embargo, el querer promocionarse y salir de la subordinación, es un propósito que se necesita alcanzar; y para que eso sea posible hay que despatriarcalizar la misma estructura social que crea la división sexual del trabajo, la socialización diferenciada y el control del cuerpo de las mujeres.

Cuando todo esto ocurre, entonces el feminismo se impone como un movimiento social que quiere imprimir y patentizar en la sociedad otra perspectiva que no esté anclada en los valores rancios del patriarcado más exacerbado, donde a los niños se les enseña que asuman roles dominantes y a las niñas que sean sumisas y subordinadas. Desde una postura académica, crítica y social, no se trata de hacer una apología al feminismo, sino más bien considerar que:

> El feminismo es también un pensamiento crítico. Sus objetivos de transformación obligan a actuar en el terreno de las ideas a fin de subvertir arraigados códigos culturales, normas y valores, así como el sistema simbólico de interpretación y representación que hace aparecer normales comportamientos y actitudes sexistas, que privilegian lo masculino y las relaciones de poder patriarcal. (Montero 2006: 171)

Los postulados del feminismo son una respuesta a los problemas con los que se enfrentan las mujeres, tal es el caso del acoso sexual, la brecha salarial de

género, el despido por maternidad, la dificultad para encontrar trabajo, etc. Sin embargo, no es solo un movimiento teórico, sino que tiene una aplicabilidad real y efectiva. Siguiendo a Vázquez Verdera, "el feminismo desmitifica la idea de la supremacía masculina como algo tolerable, y ya observable en los niños varones, caracterizados por la actividad y la competitividad, frente a la docilidad y dulzura de las niñas" (2013: 166).

El sistema patriarcal ha sido fuertemente criticado por varias investigadoras como Judith Butler, Gerda Lerner, Victoria Sau, Nuria Valera, Kate Millet, entre otras, como el origen de la subordinación femenina. Es decir, "el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo" (Millet 1997: 68). Desde la misma tesitura, Valcárcel matiza que "el patriarcado es el sistema de dominación genérico en el cual las mujeres permanecen genéricamente bajo la autoridad a su vez genérica de los varones" (1991: 61). Este sistema de dominación está presente en la mayor parte de las culturas del mundo, pues se observa que, en gran parte de ellas, lo masculino es lo que más sobresale en detrimento de lo femenino, creando así un sistema donde las mujeres quedan confinadas al espacio privado, mientras los hombres se ocupan del espacio público. La cuestión de los espacios ha hecho que existan ámbitos donde la mujer no tenía cabida por considerarla inferior para hacer ciertas actividades, creando así un estereotipo de un ser débil con un *status quo sempiterno* de dependencia.

Las propuestas de cambio de políticas sociales que presentan las feministas, parten del hecho de la asimetría social que existe entre hombres y mujeres desde el prisma de las relaciones de género. Las voces de las mujeres se han oído en todos los ámbitos para reivindicar un trato más igualitario. No obstante, el feminismo todavía no ha logrado todos sus objetivos. Al respecto, Ahmed, señala que "el feminismo es necesario por todo aquello que no ha acabado: el sexismo, la explotación sexual y la opresión sexual" (2018: 18).

El feminismo se ha universalizado, creando otras maneras de entender los diferentes problemas que enfrentan las mujeres a nivel mundial. En este sentido, han surgido los llamados feminismos poscoloniales, decoloniales o feminismos negros, que son vertientes de lo que generalmente se entiende por feminismo. Llegados hasta aquí con el razonamiento anterior, conviene plantearse el siguiente interrogante: ¿Qué es el feminismo africano? Siguiendo determinadas conceptualizaciones, "el feminismo africano es aquel que enfatiza las discriminaciones no solo del sexo/género, sino también, y sobre todo, de la esclavitud, del colonialismo y del racismo" (Zirion Landaluze/Idarraga Espel

2014: 43). No obstante, incluso dentro del contexto africano, no se puede hablar de un solo feminismo, sino de feminismos, porque tampoco existe una vertiente única que aglutine a las mujeres africanas.

Los feminismos africanos –tanto como otros feminismos decoloniales (p.ej. Lugones 2010) –, añaden al movimiento feminista dos categorías que no encontramos en el feminismo occidental, nos referimos a la raza y clase. Una mujer negra africana tiene que enfrentarse a más dificultades, primero por ser mujer y después por ser negra africana. Es decir, no solo sufre una discriminación por su sexo, sino también por su raza o clase. Por eso, en ocasiones el feminismo como término (refiriéndose al feminismo occidental), ha sido rechazado por algunas escritoras africanas, como la senegalesa Ken Bugul, y aceptado por otras escritoras como la nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. De acuerdo con Amaefula, encontramos que:

> Los feminismos africanos abarcan diferentes teorías y esfuerzos dirigidos hacia la mejora de la condición de las mujeres. Sin embargo, el significado y la aplicación de la palabra "feminismo" plantea diversos problemas para las escritoras y críticas africanas, muchas de las cuales se distancian del movimiento ante las etiquetas anti-hombres/anti-religión que se le ha otorgado al feminismo en los últimos tiempos. (2021: 290)

La cartografía de los feminismos africanos tiene que ver con las experiencias vividas desde África, por cada una de las escritoras que se dedican al mundo de la literatura. Por ejemplo, en el caso de la poligamia, muchas escritoras africanas la condenan, incluso pretenden su abolición porque cosifica a la mujer. Por lo tanto, al hacer referencia al feminismo africano, se quiere poner de manifiesto "el abanico de las corrientes feministas que encontramos en África […] y van desde aquellos grupos que se identifican sin rubor con el término feminismo, a los que, por no utilizar el término feminismo, se disfrazan como movimientos sociales" (Sipi Mayo 2018: 55).

Las diferentes corrientes de pensamiento feminista africano son muy diversas y constituyen una alternativa al feminismo porque "proponen corrientes de pensamiento como el *womanism, mothrism, stiwanism, negofeminism, misovire*, etc., que en realidad entran dentro del análisis feminista" (Bituga Nchama 2021b: 66). Todas estas corrientes de pensamiento son las que forman parte de los feminismos africanos, donde se rechaza por completo la ideología feminista occidental. Una de las razones principales por las que se rechazó el término feminismo de tendencia occidental fue porque era "ajeno a la esencia cultural

africana y subordinado a las necesidades de las mujeres blancas. Se requería enmarcar la experiencia propia en otros mecanismos opresivos como fueron el imperialismo, el racismo, el neocolonialismo, los sistemas políticos corruptos, etc." (Arduino 2016: 140). Según esto, es imposible que el análisis del feminismo africano se pueda hacer de acuerdo con los esquemas de pensamiento de la mujer blanca occidental.

No hay motivo para pensar que en África el feminismo es novedoso. La escritora Sipi Mayo, por ejemplo, señala que:

> En África ha habido feminismo siempre, aunque no tenga el nombre de feminismo. Mi madre, mis hermanas, mis tías, mi abuela […] ya eran feministas, reivindicaban los espacios para las mujeres, luchaban para que las mujeres tuviéramos voz y voto. Por eso, tengo que decir a las compañeras del Norte que sí, que aquí hay feminismo, pero que en África lo ha habido siempre también. (2018: 21)

Con este planteamiento se pretende dejar claro que en África el feminismo siempre ha existido las principales representantes de los feminismos africanos destacan Catherine Obianuju Acholonu, Oyèrónké Oyewùmi, Obioma Nnaemeka, etc., quienes han procurado lograr siempre una emancipación de la mujer africana, dentro de un contexto africano caracterizado por el sistema patriarcal que afecta negativamente a las mujeres.

3. Pensamiento feminista y literatura africana

Varias escritoras africanas, como las que se analizan en este artículo, han visto en la literatura un lugar idóneo para reflexionar de manera crítica sobre el *status* de la mujer en la sociedad, las desigualdades y las violencias que sufre por su condición de ser mujer. Pérez Ruiz sostiene que:

> Las mujeres africanas escriben para romper el silencio en el que han estado sumidas tanto tiempo y para acceder a una parcela de poder ya que la escritura otorga poder a la vez que, mediante el acto social de escribir, la escritora pretende ser la voz que represente a todas las mujeres del continente. (2008: 113)

Por tanto, la literatura es un escenario que han utilizados las mujeres precisamente para denunciar las situaciones precarias en las que viven, debido principalmente a la estructura patriarcal de sus sociedades.

La literatura es el espejo por el que nos ha llegado, por medio de narraciones, la odisea que sufren las mujeres dentro de su contexto cultural. En este sentido, dentro del contexto cultural africano la producción literaria es muy frecuente, aunque tal como se verá a la hora de hablar de la literatura guineoecuatoriana, está representada principalmente por hombres, quienes gozan de más visibilidad en el mercado literario (Rodríguez-García 2018: 98).[5] Las mujeres que han decidido incursionar en ese ámbito lo han aprovechado para dar a conocer la realidad de la mujer africana, exigiendo asimismo el abandono de las prácticas culturales nocivas que denigran a la mujer, como es el caso de la mutilación genital femenina, la poligamia, el levirato, la violencia de género, el matrimonio forzado, etc.

Todas estas realidades de la mujer africana han sido llevadas al ámbito de la literatura, sobre todo para crear conciencia en las mujeres, a fin de hacer ver que se trata de mecanismos que utiliza el patriarcado para mantener a la mujer subordinada al hombre, una situación que caracteriza también a la sociedad guineoecuatoriana. En Guinea Ecuatorial, la condición de la mujer se debe fundamentalmente al sistema patriarcal arraigado en la estructura social. Por lo tanto, se hace necesario alzar la voz y reivindicar derechos en pro de la autonomía de la mujer, en la sociedad y en la literatura. Existen escritores que viven en Guinea Ecuatorial y otros que, aun habiendo nacido y residido en este país, actualmente se encuentran en el extranjero por diversos motivos. En Guinea, existe muy poca cultura lectora y crítica literaria, solo los Centros Culturales de España, y recientemente la AEGLE (Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española), están trabajando para difundir la literatura nacional y la de otras partes, para fomentar la lectura de las novelas de escritores nacionales. El que existan muy pocas librerías y editoriales –solo una de momento– no ha impedido que florezca una gran tradición literaria por parte de los escritores de este país. Con relación a ese planteamiento, en algunas investigaciones centradas en la incursión de la mujer en el escenario literario africano, se indica que:

[5] Según postulan algunas autoras, "la literatura de las escritoras guineanas ha recibido hasta ahora, comparativamente, muy escasa atención crítica" (López Rodríguez 2009: 74), un planteamiento que se puede corroborar con la falta de suficientes estudios que se centren en las escritoras guineoecuatorianas.

> El espacio literario se ha convertido en uno de los lugares de propuestas de estrategias fecundas para superar las relaciones de poder masculino, la opresión social, económica y sexual, afirmando las posibilidades de la mujer como sujeto histórico legítimo […] La literatura femenina propone una poética emancipadora del género con el fin de un reencuentro consigo misma […] Dicha poética (re)elabora una nueva redefinición de la identidad femenina, y la necesidad de ser considerada como sujeto histórico en un contexto de violencia estructural y de modernidad inacabada. (Miampika 2002: 178-179)

A raíz de esta tesitura que sostiene Miampika sobre el escenario literario a nivel general, cabe decir que la asimetría de las relaciones de género hace que surjan cuestionamientos sobre la organización sociocultural de los pueblos. Esta es una visión que las escritoras africanas reflejan en sus novelas. La mujer como prioridad dentro de un mundo con perspectiva androcéntrica. Por eso, en la literatura guineoecuatoriana, el pensamiento feminista se manifiesta cuando las escritoras se centran en los temas (la poligamia, la dote, el levirato, la violencia de género, etc.) que afectan a la mujer, una característica que comparten con otras escritoras africanas como Buchi Emecheta, Ken Bugul, Chimamanda Ngozi Adichie, Wangari Maathai, Mariama Bâ, Fatou Diome, Amma Darko, etc. Por lo general, en las novelas de las escritoras africanas que se centran en los aspectos de la vida de la mujer africana, "se relata de distintas maneras la subordinación y dominación de las mujeres en las sociedades africanas, pero también palabras que buscan la emancipación de éstas e incluso en algunas de obras hay referencias expresas al término feminismo" (Fernández Matos 2012: 141). En lo siguiente, vamos a averiguar cómo esto se manifiesta en ejemplos concretos de la literatura guineoecuatoriana.

4. La presencia del pensamiento feminista en la literatura guineoecuatoriana: de Guillermina Mekuy a Trifonia Melibea Obono Ntutumu

Dentro del campo literario guineoecuatoriano, siempre había mujeres que escribían: en la primera *Antología de la literatura guineana*, editada por Donato Ndongo-Bidyogo (1984), se menciona a Raquel Ilonbé como escritora guineoecuatoriana. Solo un año más tarde, María Nsue Angüe es la primera mujer en escribir una novela en Guinea Ecuatorial. Un aspecto que distingue a Nsue

Angüe de los otros escritores de su época es que, ella se centra no necesariamente en los aspectos coloniales y "los años del silencio", sino que se enfoca en la mujer y sus problemas dentro de su cultura. Por primera vez, se nos informa de la asimetría de género que existe en las etnias de Guinea Ecuatorial, concretamente, en la etnia fang. Por eso, es indudable que esta novela contiene los fundamentos del pensamiento feminista dentro de la literatura guineoecuatoriana y representa un modelo para autoras como Juliana Mbengono, Anita Hichaicoto Topapori, Cristina Nchama Ntutumu, etc., que representan una nueva generación dentro de la literatura guineoecuatoriana que hoy en día no solo escribe en la diáspora sino también en Guinea Ecuatorial (véase p.ej. Riochí Siafá 2019; Bolekia Boleká 2019).[6]

La obra *Ekomo* ha tenido una buena aceptación dentro de la literatura guineoecuatoriana, y la verdad es que marca un antes y un después para los temas feministas. De acuerdo con algunas investigaciones:

> *Ekomo* de María Nsue Angüe narra la historia de una mujer fang que, a la muerte de su marido, se atreve a cuestionar y romper ciertos tabúes de una sociedad africana rabiosamente anclada en el patriarcado. La novela plantea el enfrentamiento entre dos visiones de África: la primera, enraizada en sus tradiciones y la segunda que aspira a abrirse un poco más a la modernidad occidental, todo ello bajo las premisas de un latente conflicto de generaciones. (Otabela Mewolo 2014: 891)

La temática de esta obra inspiró a otras generaciones de mujeres como Trifonia Melibea Obono Ntutumu y Guillermina Mekuy, para que desde la novela se pueda exigir cambios socioculturales para lograr la emancipación de la mujer guineoecuatoriana. Sin embargo, las voces femeninas que han incursionado en la literatura guineoecuatoriana, se alejaron de las principales temáticas del período que va de 1950 a 1979, como el caso del período colonial, la independencia, la dictadura y el exilio. Lo que preocupa en este momento es poner de manifiesto los problemas que afectan a la mujer a finales del siglo XX e

[6] La primera información completa sobre la literatura guineoecuatoriana aparece en 1984, con la publicación de la *Antología de la literatura guineana* (Ndongo-Bidyogo 1984). Representa el primer intento de abrir espacio dentro de las otras literaturas escritas en español. Mientras que Raquel Ilonbé es la única mujer mencionada en la primera edición de la antología, en ediciones posteriores se han ido incluyendo más mujeres: Trinidad Morgades Besari, Raquel Ilonbé, María Nsue Angüe, entre otras (Ndongo-Bidyogo/Ngom 2000; Ngom/Nistal Rosique 2012).

inicios del siglo XXI y que constituyen una dificultad para su emancipación. La cultura se convierte en el objeto de crítica para fomentar cambios que acaben o tumben al sistema patriarcal de las culturas de la sociedad guineoecuatoriana.

Las distintas maneras de subordinación que relatan las africanas en sus novelas representan, en primer lugar, una conquista de un espacio que solo ha estado reservado para los hombres y, en segundo lugar, constituyen un gran aliciente para empoderar a las mujeres hacia la autonomía de sus vidas. El pensamiento feminista dentro de la literatura guineoecuatorianaes incipiente, por eso, todavía no existen muchos referentes al respecto, pero las escritoras que hoy podemos catalogar como feministas dentro de esta literatura, han hecho notar sus reivindicaciones sobre el cambio de prácticas culturales que denigran la dignidad de la mujer. Todo ello, conduce a que realmente se pueda admitir que:

> En el continente africano, la ideología feminista que preconiza una nueva forma de pensar y de entender la vida se va ajustado a la realidad que viven las mujeres africanas dentro de su contexto, dando origen a lo que se conoce con el nombre de feminismo africano, el cual ha permitido a todas las mujeres africanas en general, y en particular a la mujer Fang, luchar por el respeto de su dignidad como persona humana. (Bituga Nchama 2020: 25)

A continuación, vamos a elaborar cómo lo realizan las autoras Trifonia Melibea Obono Ntutumu y Guillermina Mekuy, dos voces cruciales del feminismo en Guinea Ecuatorial.

El llanto de la Perra (2005) de Guillermina Mekuy es una novela donde se ven reflejadas distintas situaciones como el abuso sexual y la autoaceptación o la búsqueda de la identidad personal. La joven protagonista, Eldania, se ve inmersa en circunstancias que aparentemente son consideradas como normales, pero que con el tiempo van definiendo su personalidad hasta llegar a marcar el ritmo de su vida. A tal efecto, aparecen ya como esquemas impuestos, los cuales normaliza, y que luego van a condicionar su forma de ser. Ella en su mundo de pasiones, irá conociendo y experimentando realidades que antes tenía idealizadas.

Existen varias ideas en esta novela donde la autora, entre otros aspectos, pone de manifiesto los problemas de la mujer africana respecto a la maternidad. Ella lo explica de la siguiente manera:

> En uno de estos encuentros, Mercedes se quedó embarazada y mi padre no pudo soportar que su santa hija fuera a tener un hijo soltero. A Mercedes tampoco le parecía importarle mucho y solo la presión de mi padre le hizo aceptar un rápido matrimonio con Osmualdo, un chico que estaba enamorado de ella y al que mi padre le hizo entrar en buenas razones apoyando económicamente la boda. Mercedes, al principio, rechazó la idea del matrimonio pero, ante la ira de mi padre y las amenazas de desheredarla optó por el camino más sencillo. (Mekuy 2005: 29)

Este fragmento es un claro ejemplo de un matrimonio por conveniencia o forzado que viven las mujeres en muchas sociedades africanas. A veces, los padres pactan matrimonios sin el consentimiento de sus hijas, tal y como le ocurre al personaje que Mekuy refleja en esta novela. Mercedes se casa por obligación y por miedo a la agresividad de su padre, pues la única manera que tiene para dejar de deshonrar a su padre es casándose con Osmualdo. En la novela, esta parte aparece narrada de la siguiente manera:

> Nos casamos y su educación y su corrección parecía que me iban a permitir salir del mejor modo posible de la situación. Sin embargo, mi negativa a tener relaciones tantas veces como él deseaba le hizo agresivo; en realidad descubrió su brutalidad. Empezó a pegarme, a maltratarme, a amenazarme del peor modo posible. Por miedo, tuvimos dos hijos más, aunque nadie puede asegurar que sean suyos. Yo empecé a beber más de lo normal y a escaparme y tener relaciones con distintos hombres. (Mekuy 2005: 80)

De manera emblemática, la cita demuestra la continuidad de la subordinación de la mujer ya que la opresión de la niña por el padre se transforma en una explotación de la esposa por el marido y, por consiguiente, repite una relación basada en miedo y sumisión. Una relación que aún se amplifica por el nacimiento de los hijos, que no solo aumenta la dependencia de la mujer, sino que, según las normas de la sociedad patriarcal, reduce su cuerpo al mismo tiempo a la función de la reproducción familiar.

En las dos citas, la escritora también muestra cómo dentro de la sociedad patriarcal está muy arraigado el rechazo por ser madre soltera y la violencia de género que sufren las mujeres dentro del matrimonio. Por ejemplo, en la cultura fang, está bien visto que una mujer tenga hijos cuando está casada, porque:

> Los hijos que la mujer hubiese tenido antes de casarse, esto es, antes de que ninguno diera "nsoa" por ella, pertenecen a la familia o clan; de manera que, si se casa después de haberlos tenido así, no los lleva a la familia o al clan de su marido. (Nzé Abuy 1984: 17)

En este sentido, las madres solteras no están bien vistas porque tendrán hijos bastardos. Se trata de una visión machista que hace que el hombre no asuma su rol de padre, porque sabe que el hijo no es legítimo, es decir, no ha sido fruto del matrimonio, por tanto, no pertenece a su clan. De acuerdo con esas tradiciones, socialmente no se le puede exigir responsabilidad al padre biológico del niño, porque sin dote estos hijos no le pertenecen. Sobre todo en la cita anterior, la autora presenta y critica esta idea.

Otro aspecto importante que la novela menciona en este contexto es el rol de cuidadora que ejerce Eldania. Este motivo literario se refiere al hecho de que, en la sociedad guineoecuatoriana, existe un sistema de socialización diferencial donde a las niñas, desde muy temprana edad, se las inculca la tarea del cuidado de los niños, de los hijos menores de sus padres e incluso de los hijos de sus hermanas. Sobrecargada de deberes familiares, así se reduce la libertad y el margen de maniobra de la joven mujer, lo que representa un ejercicio de poder masculino-patriarcal.

Además, en la novela se narran intentos de abuso sexual o de acoso, que a veces no se consideran como actos de violación dentro de la sociedad guineoecuatoriana. El siguiente párrafo recoge cómo se evidencia este aspecto en la novela:

> Me desperté de improvisto al sentir una mano acariciando mis nalgas. Por un momento, pensé que era Mercedes y me sobresalté. Pero mi sobresalto fue aún mayor al encontrar a mi lado a Osmualdo. Era él el que me acariciaba. Me tapó la boca con la mano e intentó tocar mi vulva. Traté de gritar, quitármelo de encima, pero fue imposible. Forcejeando se cayó la lámpara de la mesilla y aproveché para escapar. (Mekuy 2005: 81)

Esas palabras que narra la protagonista son una de las múltiples situaciones despreciables y vergonzosas que claramente definen el estado inferior de la mujer descrito en la novela: no se le considera un sujeto que tiene el derecho de decidir sobre su propio cuerpo, sino como una propiedad del hombre, quien

puede disponer del cuerpo femenino como disparador de su propio deseo sexual. Mientras que la protagonista puede escaparse en la escena citada, Mekuy muestra que es pura casualidad –se cayó la lámpara– y que la sociedad patriarcal en su novela no prevé ningún espacio social de resistencia femenina.

Además, en esta cita se recurre a un problema frecuente en la sociedad guineoecuatoriana, donde el abuso sexual no es la excepción. Una de las consecuencias de cuando los abusos de los cuñados no son frenados ni denunciados suele ser la aceptación de la relación, es de decir, pasa de ser una violación y abuso sexual para convertirse en una pareja legal o, mejor dicho, una pareja pública. No mediante el matrimonio, sino que se le exige al violador para que asuma la responsabilidad de la joven violada, es decir, que se convierta en su pareja reconocida, que después puede terminar en matrimonio. Por consiguiente, algunos hombres consideran que, por casarse con una mujer, ya tienen acceso sexual a todas las mujeres relacionadas a ella. Ese hecho lo justifica la tradición fang: cuando muere la esposa de uno, la misma familia es la que le da la opción de casarse con una de las hermanas de su difunta esposa.

Mientras que la protagonista no parece poder liberarse del papel predeterminado de la mujer que su entorno familiar y social le conceden, la novela de Mekuy no se da por satisfecha con esta representación. Al final, abre un espacio de rebelión femenina que se manifiesta en el personaje de Selene. A Selene se presenta como una mujer muy admirada por su fortaleza y seguridad. En otras palabras, Mekuy la presenta como una mujer emancipada que, contrariamente a la protagonista en las citas arriba, no se deja doblegar por ningún hombre. Este hecho queda evidenciado en la cita siguiente:

> Me di cuenta de que, durante una gran parte de mi vida, me hubiera gustado ser como Selene. Con su independencia, su seguridad su fuerza. Ella jamás se habría dejado dominar por un hombre, jamás se habría convertido en una perra, una esclava de los demás. (Mekuy 2005: 214)

Allí emerge la esperanza feminista que Mekuy plantea en su novela *El llanto de la perra*.

En síntesis, la novela de Guillermina Mekuy denuncia condiciones que denigran a la mujer. *El llanto de la perra* es una novela con la intención de crear conciencia respecto a determinados temas, por ejemplo, el del abuso sexual que le ocurre a la protagonista, un tema de importancia en la cuarta ola feminista que "asienta sus bases teóricas en la lucha contra las formas de violencia hacia la mujer, incluida la violencia sexual y la prostitución" (Aguilar Barriga 2020:

136). Mientras que denuncia a la explotación y sumisión de la mujer guineoecuatoriana, también hemos visto en las citas que las posibilidades de los personajes femeninas sí son limitadas. La particularidad de la novela de Mekuy está en que no ataca directamente a determinadas costumbres de los pueblos africanos, pero detalla las dificultades de una protagonista que, por ser mujer, debe pasar por ciertas atrocidades como el caso del abuso sexual o al matrimonio por conveniencia.

Trifonia Melibea Obono Ntutumu, cuya novela se analiza a continuación, es, desde nuestra perspectiva, la más influyente de la literatura guineoecuatoriana contemporánea. Para empezar, una de las degustaciones que se distingue al leer a Trifonia Melibea Obono Ntutumu es el hecho de que, con solo abrir las primeras páginas de sus suaves y sencillas novelas, se aprecia con notoriedad la problemática de la mujer guineoecuatoriana fang. Pues, esta autora, con mucho estilo, se muestra preocupada por el sistema social fang; un régimen que viola infatigablemente los derechos de la mujer, otorgándola una esfera inferior en comparación al hombre, como ya ha mostrado la autora en su primera novela publicada titulada *Herencia de bindendee* (2016). Desde esta consideración, esta novelista no solo se centra en la manera en que funcionan las relaciones de género en la sociedad guineoecuatoriana actual, sino, más bien, desnuda este escenario desde su propia historia; una historia de una etnia que vive arraigado a su cultura y tradiciones. Por ende, esas tradiciones son las que más fluyen en las novelas de Obono Ntutumu.

Entonces se trata de una literatura que no solo pretende lograr el disfrute de los lectores, ya que, son obras con planteamientos feministas, en tanto guía su atención en criticar la manera en la que la mujer fang es tratada. En este sentido, si "el movimiento feminista surge ante la necesidad de actuar sobre un arraigado conflicto, que atraviesa a la sociedad, determinado por el hecho de nacer mujer o varón" (Montero 2006: 169), por consiguiente, la literatura de Obono Ntutumu se inserta con fluidez en el pensamiento feminista, puesto que la ideología feminista no solo se centra en elaborar teorías, sino que son discursos que se transforman en movimientos de presión que buscan cambios sociales.

La producción literaria de esta autora está reconocida en Guinea Ecuatorial. Sobre todo la novela que vamos a estudiar a continuación, *Allí abajo de las mujeres* (2019), ha sido difundida dentro de los grupos académicos y culturales del país. Por ejemplo, en la Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas del campus de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial en Bata, se ha hecho un análisis crítico de esta novela, desde la asignatura de Sexualidad, Género y

Poder, donde un grupo de estudiantes ha reflexionado, en un seminario, el impacto de esta novela para el movimiento feminista de Guinea Ecuatorial.

En efecto, en la novela *Allí abajo de las mujeres*, el mundo fang se caracteriza fundamentalmente por ser machista dado que describe una comunidad donde todas las decisiones dependen, según la misma autora, del *fam* (hombre). Pues el mundo, según el sistema de pensamiento fang, gira alrededor a él, de allí que sea el *nnomo* (camino) para la mujer, de tal forma que el hombre se convierte en guía para la mujer. Esta realidad es evidenciada en la obra *Allí abajo de las mujeres* de la siguiente forma:

> El *abáa be fam* tocó el *nkúu*. Las niñas sabíamos de la sangre y de quién fue la idea. Como un nido de abejas se pegaban a gritos en la casa de los ancestros. ¿Será una mujer? Los hombres enfurecidos lanzaron gritos de sonido angustiosos contra las mujeres. El género femenino se había callado y ni el caminar de una mosca le percibió en toda la aldea. (Obono Ntutumu 2019: 28)

En esta escena, la autora identifica una muestra de superioridad del hombre: en el pensar del fang no encaja el hecho de que la mujer tenga que replicar contra la palabra del hombre. Más bien, como podemos leer en la novela, se calla. En su texto, Obono Ntutumu describe una sociedad que mantiene un orden de aplicación contra las mujeres en beneficio de los hombres. Se trata de una crítica social y una llamada al cambio de mentalidad al pueblo fang.

La narrativa de Obono Ntutumu es una forma de resistencia simbólica que inserta a la mujer fang dentro de las mujeres guerreras o, como lo dice ella misma, *mina evú kuengem*, mujer rebelde y rechazada por los hombres. Las protagonistas de la escritora protestan contra el poder dispositivo masculino sobre la mujer que, según las normas patriarcales, no podrá casarse debido a la mala educación. De la misma forma, eso la convierte en una hechicera, de modo que no podrá tener familia, porque ningún hombre la aceptará. La demostración de esta inaceptación aparece precisamente en un personaje de la novela: la abuela *Ntó*, la cual se denomina *bruja* en el poblado por su actitud hacia el sistema. Veamos el siguiente párrafo:

> La bruja sí, yo estaba jugando a la comba con otras niñas, la vimos cruzar el *Nseng*. Se paró delante de la casa masculina y delante de ella, lanzó la cesta que le servía de acompañante a la finca. Los varones se levantaron

> para gritarle "bruja". Furiosa empezó la discusión. (Obono Ntutumu 2019: 108)

En este sentido, bruja aquí no implica que la abuela *Ntó* esté haciendo daño a alguien, sino más bien la llaman así por su rebeldía hacía los hombres, ya que en la sociedad fang se entiende que la mujer solo tiene que hacer caso al hombre, de tal forma que sus observaciones no sirven para nada, sobre todo cuando se trata de asuntos que se desarrolla en la casa de la palabra.

La sociedad fang presentada en la novela *Allí abajo de las mujeres* no es más que un mundo desdibujado dentro de una superficie sustentada por la estructura patriarcal[7]. No obstante, Obono no solo toca las relaciones sociales entre los hombres y las mujeres en su obra, sino que también se dedica a una crítica del régimen político del país, el cual evidentemente es ostentado por los fang y se basa en un sistema de poder jerárquico patriarcal-heteronormativo en el cual el hombre es considerado claramente superior a la mujer. La autora expresa este sistema de gobierno guineoecuatoriano como: "*edjue nsut bot ene edjuemeki*" (Obono Ntutumu 2019: 63), esta expresión puede ser entendida de varias formas. No obstante, según el estilo que se expresa en el texto, se trata de una cierta inconformidad acerca del sistema de gobierno negro, el cual es corrupto y se obtiene a través de sacrificios humanos. Es decir, poder aquí es de sangre cuando el individuo tiende a realizar sacrificios humanos tanto para ostentarlo como para mantenerse. Una característica que la autora detecta en los gobiernos negros.

En *Allí abajo de las mujeres*, Trifonia Melibea Obono Ntutumu no solo reclama los derechos de la mujer fang criticando duramente al sistema social de la etnia, sino también denuncia la falta de libertad sexual de la mujer y los motivos del asco que se proyectan en los genitales de las mujeres. Se nota, por ejemplo, cuando la autora explica la manera en la que es acosada por los ancianos de su pueblo por su allí abajo, mientras ella huye del placer de los órganos varoniles:

[7] Según se ha explicado, se trata de una cultura androcentrista donde el hombre es el centro de todo, por tanto, la mujer solo es una acompañante. Hay que reconocer que esto está cambiando debido a la difusión de las ideas de empoderamiento femenino que pregonan las organizaciones de la sociedad civil formadas que tienen el objetivo de generar un cambio en la vida de la mujer guineoecuatoriana. Entre estas organizaciones podemos destacar: la Asociación de Apoyo a la Mujer Africana (ASAMA), Asociación de Igualdad por los Derechos Humanos de la Mujer en África (IDHMA), Mujeres Sin Miedo A Caer (MUSIMCA), entre otras.

> Los curanderos más reputados de la comarca visitaron su entrepierna para averiguar el rechazo de su cuerpo a las cosas varoniles, *bien bifam*, como del abuelo *Ecua* [...] En qué momento mi cuerpo me había convertido en una cosa de atención y agresiones permanentes. Me quería morir. Ya no me gustaba mi cuerpo. Ya no era libre. Ya no disfrutaba del calor del ecuador en cueros. (Obono Ntutumu 2019: 94-97).

Aparte de que su crítica contra la condición de la mujer fang, esta novela igualmente cuestiona otras tradiciones y valores de la sociedad fang, que la autora luce en su texto como un mundo confuso representado por un sistema de pensamiento arcaico. En varias ocasiones, la novela relaciona al hombre o a la sociedad fang con una creación salvaje, esto es, se trata de un modelo de sociedad de hombres antiguos e irracionales. La siguiente escena ilustra la brutalidad de los castigos que se imponían a las niñas fang:

> El *mbóng* de la casa de los hombres, el segundo castigo. De una en una, lo recuerdo muy bien, entonces era una niña que se bañaba desnuda y descalza bajo las gotas de lluvia, los varones tomaron las cuerdas grandes del bosque fang. Con las niñas atadas de los pies, alcanzaron el tejado de *abáa bitom*. Los pies se colgaron arriba, atados al *mbóg*, las manos encogidas con más cuerdas gruesas, las ataron igualmente. (Obono Ntutumu 2019: 102)

Como bien se puede observar en *Allí abajo de las mujeres*, se trata de un perfil de mujer fang, con un enfoque feminista. Esto nos haría denominarla mujer *evú*. Hay que precisar que, para el fang, el *evú* es una fuerza interior que posee todo individuo, en efecto ese potencial cuando es manejado por un ser maligno, un brujo o bruja que hace mal, convierte al joven en una persona mala, pero cuando es manejado por un anciano bueno o anciana buena, el joven alcanza el éxito con mucha rapidez. No obstante, el *evú* que la autora describe en esta novela, consiste en la manera en la que la abuela *Ntó* planta cara a los hombres sin ningún miedo como las demás mujeres, veamos las siguientes palabras: "[…] amanecía, anochecía, la bruja *Ntó* no encontraba en ellos más que a cantamañanas y holgazanes, incapaces de traer agua al pueblo, cuidar de la descendencia, cocinar, cavar pozos de agua, etc." (Obono Ntutumu 2019: 109). Por consiguiente, las mujeres feministas son *evú*, porque no tienen miedo a manifestar su inconformidad hacia el sistema patriarcal.

En líneas generales, tanto la novela de Guillermina Mekuy como la de Trifonia Melibea Obono Ntutumu, dejan claro que:

> El objetivo perseguido hasta ahora por los colectivos feministas de Guinea Ecuatorial es despatriarcalizar la cultura de la opresión o de subordinación y desmintiendo los mitos y estereotipos creados para subyugar a la mujer. Despatriarcalizar la cultura implica inexorablemente desdibujar los espacios privado y público. (Bituga Nchama 2021a: 232)

La literatura guineoecuatoriana se encuentra muy visibilizada dentro del panorama de la literatura hispana, sin embargo, en lo que a las escritoras guineoecuatorianas se refiere, todavía existe muy poca información. A ello hay que añadir que los estudios de género a nivel nacional del país siguen siendo incipientes, puesto que la cuestión de género se estudia muy poco en Guinea Ecuatorial; incluso en la misma Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, existen muy pocas asignaturas donde se aborden temas feministas.

5. Conclusiones

La difusión de la literatura guineoecuatoriana dentro de la cultura hispana y universal ha permitido un mayor conocimiento de la creación literaria de este país. Sin embargo, los estudios sobre las escritoras guineoecuatorianas son muy escasos. Asimismo, también son muy pocos los estudios que, como el nuestro, se centran en el estudio del pensamiento feminista dentro de la literatura guineoecuatoriana. Al respecto, se ha puesto de manifiesto que existe una literatura feminista en la sociedad guineoecuatoriana, la cual se inicia con María Nsue Angüe y continúa con Guillermina Mekuy y Trifonia Melibea Obono, entre otras, aunque esta última escritora es la que más ha sabido desarrollar en sus novelas la perspectiva feminista, la cual constituye una manera de criticar aspectos culturales que vilipendian y denigran a la mujer guineoecuatoriana.

Tradicionalmente, la literatura guineoecuatoriana ha sido un espacio privado, en el que solo los hombres han tenido visibilidad, sin embargo, este techo de cristal empieza a romperse cuando las mujeres lo convierten en un espacio público, sin distinción de sexo ni género. Gracias a la literatura, las escritoras guineoecuatorianas han dado a conocer las temáticas que más preocupan a la mujer guineoecuatoriana, como es el caso de la dote, las violaciones sexuales y físicas, el matrimonio forzado, la poligamia, el levirato, etc. El sistema patriarcal de la sociedad guineoecuatoriana ha sido el principal blanco de críticas para

muchas escritoras guineoecuatorianas, entre ellas, Guillermina Mekuy y Trifonia Melibea Obono Ntutumu, dos mujeres que describen desde diferentes perspectivas los problemas de la mujer, pero coinciden en que son necesarios los cambios sociales para implementar políticas de empoderamiento o de igualdad. Los resultados de esta investigación muestran que existen planteamientos feministas en la literatura guineoecuatoriana, pretenden difundir a toda la población. Por tanto, para futuras investigaciones podría ser bueno investigar si ese pensamiento está siendo aceptado por la mujer guineoecuatoriana y por la sociedad en general.

Bibliografía:

Aguilar Barriga, Nani, 2020. "Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola", en: *FEMERIS: Revista multidisciplinar de estudios de género*, 5(2)/2020, 121-146.

Ahmed, Sara, 2018. *Vivir una vida feminista.* Barcelona: Bellaterra.

Amaefula, Rowland Chukwuemeka, 2021. "African Feminisms: Paradigms, Problems and Prospects", en*: Feminismo/s*, 37/2021, 289-305.

Arduino, Eugenio, 2016. "Mujeres y feminismo en África poscolonial", en: *Claroscuro: Revista del centro de estudios sobre diversidad cultural*, 15(15)/2016, 129-147.

Bituga Nchama, Pedro Bayeme, 2021a. "De lo privado a lo público: Estudio de las relaciones de género en el sistema patriarcal Fang de Guinea Ecuatorial", en: *Asparkia: Investigació feminista*, 38/2021, 217-233.

Bituga Nchama, Pedro Bayeme, 2021b. *Las relaciones de género en el sistema patriarcal fang: Una aproximación al estudio del feminismo en la sociedad ecuatoguineana dentro del contexto africano.* Buenos Aires: Biblos.

Bituga Nchama, Pedro Bayeme, 2020. "La conflictividad de la ideología feminista en la cultura fang: una aproximación al estudio del patriarcado en Guinea Ecuatorial", en: *Revista Cátedra*, 3(1)/2020, 15-27.

Bolekia Boleká, Justo, 2019. *Quién es quién entre los escritores de Guinea Ecuatorial.* Madrid: Sial Ediciones.

Brunet Icart, Ignasi, 2020. "La cuarta ola del feminismo", en: *Revista internacional de organizaciones*, 24/2020, 403-420.

Miguel Álvarez, Ana de, 2005. "La construcción de un marco feminista de interpretación: la violencia de género", en: *Cuadernos de trabajo social* 18/2005, 231-248.

Fernández Matos, Dhayana Carolina, 2012. "Mujeres africanas escritoras: el derecho a tener derechos", en: *Humania del Sur: Revista de estudios latinoamericanos, africanos y asiáticos*, 7(12)/2012, 123-145.

Lewis, Marvin A., 2007. *An Introduction to the Literature of Equatorial Guinea: Between Colonialism and Dictatorship*. Columbia: University of Missouri Press.

López Rodríguez, Marta Sofia, 2009. "Escritoras guineanas: breve crónica de un cuarto de siglo", en: *Palabras. Revista de la cultura y de las ideas*, 1/2009, 73-96.

Luengo González, María Rosa/Gutiérrez Esteban, Prudencia, 2011. "Los feminismos en el siglo XXI: pluralidad de pensamientos", en: *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 35/2011, 335-351.

Lugones, María, 2010. "Toward a Decolonial Feminism", en: *Hypatia*, 25(4)/2010, 742-759.

Mekuy, Guillermina, 2005. *El llanto de la perra*. Barcelona: Plaza y Janés.

Miampika, Landry-Wilfrid, 2002. "Autobiografías ficticias: identidades y subversiones femeninas en el África negra", en: Martín, Aurelia/Velasco, Casilda/García, Fernanda (eds.), 2002. *Las mujeres en el África subsahariana: antropología, literatura, arte y medicina*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 162-182.

Millet, Kate, 1997. *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

Montero, Justa, 2006. "Feminismo: un movimiento crítico", en: *Psychosocial Intervention*, 15(2)/2006, 167-180.

Ndongo-Bidyogo, Donato/Ngom, M'bare (eds.), 2000. *Literatura de Guinea Ecuatorial (Antología)*. Madrid: Sial Ediciones.

Ngom, M'bare, 2012. "Introducción", en: Ngom, M'bare/Nistal Rosique, Gloria (eds.), 2012. *Nueva antología de la literatura de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Sial Ediciones, 17-39.

Ngom, M'bare/Nistal Rosique, Gloria (eds.), 2012. *Nueva antología de la literatura de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Sial Ediciones.

Nzé Abuy, Rafael María, 1984. *Nsoa o Dote africana*. Madrid: Instituto Politécnico Salesianos.

Obono Ntutumu, Trifonia Melibea, 2019. *Allí abajo de las mujeres. Djí ené bina bito así*. Barcelona: Wanafrica Ediciones.

Otabela Mewolo, Joseph-Désiré, 2014. "Resistencia política y creación literaria en Guinea Ecuatorial", en: *Revista Iberoamericana*, 80(248)/2014, 883-898.

Pérez Ruiz, Bibian, 2008. "Mirar al mundo con ojos nuevos: escritoras africanas", en: *Cuadernos, África, Fundación Sur*, 21(3)/2008, 1-15.

Piedra Guillén, Nancy, 2003. "Feminismo y postmodernidad: entre el ser para sí o el ser para los otros", en: *Revista de Ciencias Sociales*, 101-102/2003, 43-55.

Riochí Siafá, Juan, 2019. *Nuevas voces de la literatura de Guinea Ecuatorial. Antología (2008-2018)*. Madrid: Diwan Mayrit.

Rodríguez-García, Alba, 2018. "África en femenino: una aproximación a su(s) literatura(s)", en: *Revista atlántida*, 9/2018, 91-105.

Sau, Victoria, 2000. *Diccionario ideológico feminista: Vol. I*. Barcelona: Icaria.

Sipi Mayo, Remei, 2018. *Mujeres africanas más allá del tópico de la jovialidad*. Barcelona: Wanafrica Ediciones.

Touraine, Alain, 2000. *¿Podremos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica.

Valcárcel, Amelia, 1991. *Sexo y Filosofía sobre mujer y poder*. Barcelona: Anthropos.

Vázquez Verdera, Victoria, 2013. "Nuevos retos para combatir la violencia de género desde el sistema educativo", en: *Asparkía. Investigació Feminista*, 24/2013, 162-174.

Zirion Landaluze, Iker/Idarraga Espel, Leire, 2014. "Los feminismos africanos: Las mujeres africanas 'en sus propios términos'", en: *Relaciones Internacionale*, 27/2014, 35-54.

Mujer y transvaloración del poder en *Ekomo* (1985) y *Le pacte d'Afia* (2009)

Danielle ADA ONDO, Libreville[1]

Resumen:

Los movimientos feministas y la cuestión de género están en el centro de la actualidad en diferentes sociedades. En las sociedades tradicionales africanas, en general, y la fang, en particular, la mujer es la piedra angular sin la cual el edificio social se desmoronaría. La mujer fang tradicional es la depositaria de la tradición y a ella le incumbe la tarea de perpetuarla. Pero su papel parece menospreciado y la sociedad falocéntrica le niega el derecho a expresarse públicamente. Sin embargo, con el paso del tiempo, un comportamiento nuevo caracteriza a las jóvenes mujeres casadas, deseosas de aportar cambios importantes en el funcionamiento de la comunidad. Están listas para imponer sus puntos de vista, hasta ahora velados y ocultados por una sociedad machista. Las literaturas gabonesa y guineoecuatoriana, a través de dos de sus novelas, nos permiten apreciar esta situación. En efecto, se nota una puesta en tela de juicio de los valores ancestrales tanto en *Le Pacte d'Afia* como en *Ekomo*. El trastorno del orden social tradicional masculino en estas obras se hace posible por medio de la transgresión, por parte de las mujeres, de unas leyes fundamentales que siempre han regido el funcionamiento de la sociedad tradicional fang. Las mujeres protagonistas de estas obras, a través de sus acciones, atestiguan la transvaloración del poder como trataremos de demostrar en este artículo.

Palabras clave: *Ekomo*, *Le pacte d'Afia*, Mujer, María Nsue Angüe, Maurice Okoumba Nkoghe, poder, transvaloración.

1. Introducción

Este trabajo se ocupa de dos novelas africanas, una de Gabón y otra de Guinea Ecuatorial. En éstas, los autores se revelan comprometidos con temas como la emancipación de la mujer y la sexualidad. Las dos obras se articulan alrededor de problemáticas donde se superponen crisis sociales y morales en torno a las relaciones de poder. Este tema, ya ha sido reconocido por otros

[1] CRAHI / Université Omar Bongo.

investigadores que se ocupan de textos guineoecuatorianos y gaboneses. Algunos ejemplos son "De la dictature de Macías Nguema à l'abus d'autorité d'Afia Evormbi: Analyse comparée de *Los poderes de la tempestad* (1997) et *Le pacte d'Afia* (2009)", y "Les représentations de la femme dans *Ekomo* (1985) de María Nsue Angüe et *Hija de la fortuna* (1998) d'Isabel Allende (2013)" del gabonés Hubert Edzodzomo Ondo, por un lado, y la publicación de Joanna Boampong (2015) titulada "Mujer, voz, poder, sexualidad: la miliciana Ada dentro del corpus de la literatura guineoecuatoriana", por otro. En efecto, la cuestión del poder político o místico es recurrente en la literatura africana. Nuestro trabajo hace hincapié en el poder masculino en tanto que oprime a las mujeres. Como ilustran las obras estudiadas, el poder está en manos de un minúsculo grupo de individuos que se imponen sobre el resto de la población. Para ser más claros: el ejercicio del poder en las sociedades gabonesa y guineoecuatoriana es asunto de los hombres y no de las mujeres.

Sin embargo, la nueva generación de mujeres, sobre todo la de las zonas rurales, rechaza esta sociedad falocéntrica, opaca e injusta. Es lo que afirma el articulista Alfonso Armada de la revista madrileña *ABC Cultural* entrevistando a la autora guineoecuatoriana, Trifonia Melibea Obono:

> Algunos personajes, sobre todo porque a menudo hacía preguntas sobre temas relacionados con las mujeres. Por ejemplo, estábamos haciendo una comida en casa. Ella me decía: "eso no lo comas tú, es para tu hermano". Y yo le decía, "¿por qué"? "Porque a la mujer no lo come, porque a la mujer no le conviene, me respondía". (Armada 2016)

En *Ekomo* y *Le pacte d'Afia* [El pacto d'Afia][2], las mujeres toman la palabra en público, cosa imposible en una sociedad tradicional machista. Esta postura es la que calificamos de transvaloración del poder por las mujeres, que buscan poner fin a la dominación masculina, a los comportamientos inicuos y hostiles para dar lugar a nuevos valores tales como la igualdad, la libertad, la democracia y la paz social, entre otros. El objetivo que perseguimos en este trabajo es mostrar cómo el afán del poder por parte de las mujeres ha conducido al trastorno de la tradición y esto es percibido como un atentado contra las "buenas costumbres". Para mejor entender la crisis de los valores sociales y morales en Gabón y Guinea Ecuatorial, nos apoyaremos en las dos novelas citadas arriba.

[2] Importante es señalar que esta novela todavía no tiene una versión castellana. Por consiguiente, todas las citas en español son nuestra propia traducción, igual para las demás fuentes en francés.

Nuestro análisis del tema se hará en dos grandes partes. En un primer lugar, precisaremos el cuadro conceptual y teórico del poder y de la transvaloración. Después, hablaremos del sistema falocéntrico tradicional cuyo disfuncionamiento suscita manifestaciones de contrapoder por parte de las mujeres tal como se puede percibir en ambas novelas.

2. Marco conceptual y teórico

Queremos orientar nuestro tema valiéndonos de los presupuestos teóricos de la sociocrítica de Duchet como instrumento de análisis, que hemos de definir para una mejor comprensión. La sociocrítica es una palabra creada por Claude Duchet en 1971 para tratar de crear "une poétique de la socialité inséparable d'une lecture de l'idéologie dans sa spécificité textuelle" [una poética de la socialidad inseparable de una lectura de la ideología en su especificidad textual] (Duchet 1979: 9). Duchet forja el término "sociocrítica" para designar una forma de intervención crítica que se sitúa entre la sociología de la creación y la de la lectura. Su modelo metodológico aparece, pues, como una sociopoética que considera a la vez la socialidad y su escritura en el texto.

Duchet reconoce el lazo que existe entre el texto literario y lo social, siendo el lenguaje el objeto del enfoque. La sociocrítica, según Duchet, privilegia la relación del texto con el mundo que lo rodea. El objetivo que queremos alcanzar aquí es ver cómo, a partir de las obras literarias, se perciben lo social y lo ideológico. Pues si la literatura es reveladora de lo real de la sociedad, es que el texto es revelador de una ideología. La lectura que pretendemos hacer para nuestro corpus debe desembocar en una "homología de estructuras" entre la obra literaria y la sociedad del escritor. Se trata, pues, de volver recíproco y necesario el lazo entre la creación literaria y la vida social. Por consiguiente, queremos restituir a los textos su contenido sociohistórico fundamental. Así, nuestro estudio se apoya en el principio según el cual un texto literario siempre vehicula las vicisitudes de su época. En su proceso de ficción, el escritor queda influenciado por el sistema político y económico dominante. La crítica social que resulta de esta situación se hace en el nombre de un ideal de justicia y de libertad. De ahí la fuerte connotación social y moral de las obras literarias de nuestro corpus. En efecto, caracterizados por los conflictos multiformes entre los detentadores del poder y el resto de la población, consecuencias de la ruptura social que los gobernantes manifiestan frente a sus gobernados, los textos que estudiamos forman parte de estas novelas cuya trama gira en torno a la destrucción de los valores antiguos.

Por consiguiente, dos conceptos en nuestra temática merecen unas aclaraciones previas para ver el contexto en el que se inscriben. El término "poder" puede definirse de varias maneras, todo depende de la orientación que queremos darle. El poder es la capacidad, la posibilidad de cumplir una acción, de producir un efecto. Este poder puede ser ejecutivo, judicial, legislativo, reglamentario, público, espiritual, etc. El poder es el conjunto de relaciones de fuerzas y de procesos de jerarquización al que están sometidos individuos de una sociedad determinada. En las novelas que examinamos, las mujeres parecen vivir en una sociedad tradicional regida por unas leyes desfavorables a su vivir cotidiano. Esto se ilustra en las prohibiciones que consisten en excluir a los personajes mujeres del consumo de ciertos alimentos únicamente reservados a los hombres o bien, en los castigos a las mujeres por cuestión de adulterio. La transgresión de esta desvalorización de las mujeres emerge en novelas como la única solución para hacerse un sitio en la sociedad tradicional machista, obligando a los hombres a compartir este poder con ellas.

Cabe recordar que el poder es el medio por el cual unos individuos llegan a imponer sus puntos de vista a los demás en varios dominios. Según Achille Mbembe (2000), el concepto de poder implica cierto mandamiento: por consiguiente, sugiere un poder de coerción con todos los instrumentos y los agentes de su puesta en ejecución, es decir, un tipo de relaciones establecidas entre los que mandan y los que tienen que obedecer. Por consiguiente, en este trabajo, hablaremos de la emancipación como una forma de transgresión de las leyes tradicionales.

La "transvaloración" designa, pues, la destrucción de valores antiguos para dejar lugar y sitio a nuevos valores. Este tema está en estrecha relación con la noción del poder. La transvaloración recuerda la época colonial, durante la cual la persona negra padecía los malos tratos de los colonos. Para liberarse de esta injusticia y mala condición, dichas personas negras tanto en África como en América se rebelaban de una manera u otra:

> La transvaluation de toutes les valeurs: destruction des valeurs qui ont existé jusqu'alors entre les hommes, et création de nouvelles valeurs: transmutation de valeurs négatives, hostiles à la vie, en valeurs affirmatives, exaltant la vie (Pimbe 1997: 5-6).

> La transvaloración de todos los valores: destrucción de valores que han existido hasta entonces entre los hombres, y creación de nuevos valores: transmutación de valores negativos, hostiles a la vida, en valores afirmativos, exaltando la vida.

Según nuestro entendimiento, la transvaloración se produce por la destrucción de los valores antiguos. Una definición reforzada presenta Abbé Louis Mpala Mbaboula quien afirma que: "[l]e concept de *transvaluation* signifie *Renversement de toutes les valeurs* (philosophiques, religieuses, métaphysiques) ou mieux *Réévaluation de toutes les valeurs*" [el concepto de transvaloración significa la *Inversión de todos los valores* (filosóficos, religiosos, metafísicos) o mejor la *Reevaluación de todos los valores*] (2015; énfasis en el original). Es lo que ocurre en la sociedad tradicional fang tal como lo describen las dos novelas de nuestro corpus. La nueva generación de mujeres fang de las zonas rurales ya no quiere seguir aguantando el menosprecio del que son objeto y están listas para imponer ciertos cambios en la sociedad. A continuación en nuestro estudio, nos preguntamos en qué medida la sociocrítica de Duchet puede ayudar en la interpretación y comprensión de las obras literarias. En cuanto a la problemática de la inserción del detentador del poder dentro de las sociedades africanas, es tan esencial como la de la imagen general de la mujer.

En efecto, representando la potencia espiritual, política, mística o económica, cada jefe debe de saber preservar la cohesión de su grupo, incluso los valores que lo definen. Pero ¿cómo el afán del poder ha podido conducir al trastorno de las normas sociales en la literatura? Para contestar esta pregunta, nos serviremos esencialmente de las novelas *Ekomo* y *Le pacte d'Afia*. Estas dos producciones llevan en sí mismas los marcos de unas crisis sociales y morales. Partiendo del hecho de que la literatura pretende, a través de lo que comunica, la comprensión de la sociedad en la que se elabora, podemos entrever los elementos de la sociedad real gracias a la expresión artística de cada autora y autor. María Nsue Angüe y Maurice Okoumba Nkoghe tratan temas de actualidad poniendo en relación la literatura y la sociedad. Se trata aquí de demostrar, a partir del método sociocrítico, la remodelación que el poder ejerce sobre los comportamientos de los individuos. En efecto, la sociocrítica se define generalmente como un acercamiento al hecho literario que hace hincapié en el universo social presente en el texto. Se inspira en disciplinas cercanas como la sociología de la literatura. En esta óptica, intentamos establecer la correlación entre lo literario y lo social.

3. De la sociedad falocéntrica a las nuevas ideologías en los espacios literarios gabonés y guineoecuatoriano

La lectura de las dos novelas deja percibir varias ideologías[3] pero, para las necesidades de nuestro estudio, nos centraremos en el poder tradicional, cuyo sistema falocéntrico origina cambios drásticos en su funcionamiento. Dos mujeres están en el centro de estos trastornos y están decididas a cambiar algunas leyes tradicionales para acercarse mejor a la modernidad.

3.1 El sistema falocéntrico

La condición de la mujer es uno de los temas recurrentes en las literaturas africanas de manera general. De esencia patriarcal, las sociedades africanas se caracterizan por los sistemas falocéntricos donde el hombre impone su poder a la mujer. Nuestras novelas pertenecen a dos espacios diferentes –Gabón y Guinea Ecuatorial– que difieren geográficamente, pero albergan pueblos que comparten muchos rasgos culturales de identidad. Es el caso de los bengas y combes de Guinea Ecuatorial, primos de los omienes de Gabón y de los fang, que viven en ambos países, y cuyas representaciones socioculturales de la mujer son cuestionadas por las dos obras que analizamos (Mbomío Bacheng 2018: 117). Aunque ambas obras investigan la condición de la mujer en las sociedades tradicionales, cabe señalar que *Ekomo* se sitúa en los albores de las independencias africanas, mientras que *Le pacte d'Afia* cuestiona el lugar de la mujer en la epopeya del *mvet,* un género muy popularizado entre los fang (Edzodzomo Ondo 2019: 174). Además, notamos que las mujeres quedan bajo el dominio de la sociedad varonil tanto en L*e pacte d'Afia* como en *Ekomo*. Las dos mujeres protagonistas, Afia y Nnanga Abaha, se encuentran en una situación de debilidad y son víctimas de la dominación masculina como el resto de las mujeres de las dos novelas.

Afia es el personaje epónimo de la novela de Maurice Okoumba Nkoghe[4] y tiene dos hijos, habiendo sido castrado su primogénito por su padre, Evormbi. Esta mujer lucha contra la dominación masculina y la imposición de algunas leyes que ya no casan bien con la nueva sociedad que está emergiendo.

[3] Ideologías tales como la falocracia, la dictadura, la emancipación de la mujer, etc.

[4] Maurice Okoumba Nkoghe es un escritor, poeta, nacido el 6 de agosto de 1954 en Alélé, en el sur de Gabón. Después de sus estudios de letras y una estancia en Francia, es desde 1982, catedrático en la Universidad Omar Bongo de Libreville. Ha publicado los poemarios, *Paroles vives écorchées* (1978), *Rhônes-Ogoué* (1980) et *Le soleil élargit la misère* (1980). Entre 1983 y 2010, publica diez novelas, entre ellas, *Le pacte d'Afia.*

La castración de su hijo y la injusticia que tal acto conlleva es la causa de la rebeldía de Afia contra su esposo y contra los hombres. Afia acabará transmitiendo su postura desafiante y agresiva a todas las mujeres para que en su lugar odien a los hombres. En efecto, en el pueblo de Fula-Akok, los ancianos que mandan son parciales e injustos. Por haber intentado violar a la tercera esposa del anciano Anvam, uno de los miembros más influyentes del consejo, Meyo Assa, hijo de Afia y de Evormbi, es castigado cruelmente. Por su acto de cobardía, debe ser castrado y desterrado. Mientras su madre, Afia, pidió perdón al consejo y a las víctimas de este acto bárbaro por ser su hijo un drogadicto notorio, ninguna indulgencia le fue concedida. A pesar de que muchos afirmaban que la mayor parte del tiempo Meyo Assa era inconsciente, fue emasculado. Una decisión del consejo que se aplicó sin consultar previamente y de forma privada a las mujeres como lo recomienda la sabiduría africana:

> Une femme doit développer l'écoute. Elle doit apprendre à se maitriser, à savoir écouter son mari et ainsi 165aura-t-elle en retour lui donner de bons conseils. La fameuse nuit qui porte conseil, c'est qui? C'est toi, femme. […] Il ne viendra pas à un homme de solliciter les conseils de sa femme en public sinon, il est taxé de dominé, de faible où la nuit qui cache tout. De jour, chacun fait semblant de ne pas solliciter les avis de sa femme alors que tout le monde le fait, mais personne ne l'avoue officiellement. Le pouvoir de la femme c'est l'oreiller. (Eyi Menye 2005: 74)

> Una mujer debe desarrollar la escucha. Debe aprender a dominarse a sí misma, es decir, a escuchar a su esposo y así podrá darle buenos consejos a cambio. La famosa noche que trae consejos, ¿quién es? Eres tú, mujer. […] No le tocará a un hombre buscar el consejo de su esposa en público; de lo contrario, se le acusa de dominado, débil o la noche que lo oculta todo. Durante el día, todos fingen no buscar las opiniones de su esposa, mientras que todos los demás lo hacen, pero nadie lo admite oficialmente. El poder de la mujer es la almohada.

En la novela, el marido de Afia, Evormbi, acepta la castración de su hijo sin defenderlo como un padre. Peor aún, no consultó a su esposa. Esta actitud está mal vista por Afia, que no vacila en manifestar públicamente su cólera. Trató a su esposo de cobarde, sinvergüenza e irresponsable. Lo que acabó por valerle una violenta paliza después de las amenazas de Evormbi que venimos traduciendo de este modo: "qui t'a poussé à me parler ainsi" [¿quién te ha inci-

tado a hablarme así?] (Okoumba Nkoghe 2009: 36) y este propósito casi injurioso "Pauvre femme" [Pobre mujer] (36) justifican su estatuto de subalterna en una sociedad en la mandada los hombres. Las frases "Je vais te donner une bastonnade qui va te garder au lit pendant trente jours" [Te voy a dar una paliza que te va a dejar en la cama durante treinta días]; "les coups tombèrent sur la femme avec force et précision" [los golpes caían sobre la mujer con fuerza y precisión] (36).

El trato que acaba de recibir Afia por parte de su esposo muestra cómo el sexo masculino despliega su poder sobre la mujer. En este universo, la mujer está considerada como un no ser, es decir, un ser inferior carente de todo derecho y eso atestigua la condición de sufrimiento y de sumisión de las mujeres en este universo ficticio. El menosprecio de Evormbi para con su mujer demuestra su comportamiento bárbaro y justifica los abusos del poder masculino en esta sociedad patriarcal. La brutalidad masculina desvela la situación conflictiva entre ambos sexos dentro de la comunidad como en el pasaje siguiente:

> Elle suffoquait de colère […] Afia laissa éclater sa rage […] Je le traite comme j'ai traité son aîné que tu as castré par couardise. Fong est encore enfant, tu ne le porteras pas au Conseil, tu ne sauras le proteger. (36)
>
> Ella se encendía de ira […] Afia dejó estallar su ira […] Le trato como he tratado a su primogénito que has castrado por cobardía. Fong es todavía niño, no le llevarás al Consejo, no sabrás protegerle.

La reacción de Afia confirma aquí su posición de madre que defiende a su hijo cueste lo que cueste sin importarle las consecuencias. Al tratar a su esposo de cobarde, al no poder proteger al niño, Afia expresa su cólera y niega a su marido el estatuto de cabeza de familia digno y responsable. En su reacción, la protagonista de la novela del gabonés Okoumba Nkoghe pone en tela de juicio la concepción del mundo tradicional dominado por los tabúes, al mismo tiempo que denuncia cierta inseguridad vivida por la mujer en esta sociedad.

En *Ekomo* también se hace patente la injusticia contra la mujer. Tres situaciones merecen ser subrayadas aquí. Se trata primero de la vuelta de Ekomo a su pueblo tras pasar mucho tiempo en la ciudad. En este aspecto preciso, la voz narradora, Nnanga Abaha padece una frustración afectiva. Tras esta larga estancia en la ciudad, su esposo, Ekomo no le ofrece ninguna explicación o justificación. De ahí, su cruel frustración afectiva. Es, en palabras de Hubert Edzodzomo Ondo (2013: 261), la frustración afectiva una situación en la que la esposa insultada o maltratada por su esposo o su pareja se revela impotente. En

las líneas que siguen, recordaremos la situación de Nchama, una mujer adúltera, y para acabar la opinión general sobre la condición de la mujer fang. Es esta situación general de las malas condiciones en las que vive la mujer en *Ekomo* lo que nos conduce a examinar dos situaciones, en primer lugar, la del fallecimiento de Ekomo lejos de su tierra natal en Ebolowa, en Camerún y, en segundo, la de la titrología de la obra guineoecuatoriana.

En efecto, cuando fallece Ekomo en Camerún, su esposa se siente impotente. No sabe si debe tocar el cadáver de su difunto esposo o no, dado que la tradición africana –y la fang en particular– lo impide rotundamente. Sin embargo, al constatar que el cadáver empieza ya a descomponerse, Nnanga Abaha lo toca al fin y al cabo para cumplir las formalidades del entierro. Un acto humano y de amor que nunca su familia política se dignará a perdonarle.

La titrología de la obra guineoecuatoriana, *Ekomo*, nos enseña que al hombre le importa controlarlo todo. En efecto, aunque la obra es una crítica acerba de toda la hegemonía del patriarcado de la sociedad fang, es un hombre quien la asume. En su pueblo, Ekomo es considerado como un hombre fuerte, orgulloso y testarudo. Así es como Ekomo es percibido tanto por sus hermanos y amigos como por su esposa, Nnanga Abaha. De ahí que, cuando se fue a la ciudad para las fiestas, no se preocupara por su esposa, a la que dejó en su pueblo sin más noticias. Cuando acabaron las fiestas, Ekomo no regresó al pueblo como lo hicieron sus hermanos, con quienes se había marchado a la ciudad. Aunque la obra no especifica claramente el nombre de la ciudad o el del barrio de la misma, se comenta que Ekomo estaba viviendo un amor profundo con una mujer de mala vida, o sea, una prostituta. Cuando decidió regresar por decisión propia, se negó rotundamente a dar la mínima información a su esposa sobre la razón de su ausencia del pueblo durante tres meses. A Ekomo le importa poco que su esposa esté enfadada: "Bien sabía yo lo poco que a él le importaban mis enfados, como más tarde me lo certificaron sus hermanos al reírse a coro" (Nsue Angüe 1985: 27). Incluso el mismo Ekomo se niega a dar explicaciones a su madre. De ahí que Nnanga Abaha deba contentarse solo con el cinismo de su esposo y las burlas de todo el pueblo:

> Ven aquí, sinvergüenza, y cuéntanos los encantos de esa mujer que te ha tenido raptado durante tanto tiempo. La letanía de madre se interrumpe de golpe mientras mi corazón late con fuerza sin saber si es de alegría, tristeza o simplemente furia. Escucho las voces que me vienen de fuera y veo a mi marido, aquel hombre que, tras marcharse con sus hermanos a la ciudad para ver las fiestas, se quedó allá embrujado por otra. Un calor extraño me sube por la cara, orejas y las mejillas, y la voz de

> Nnanga me viene a la mente diciendo: –Debería de picarle la conciencia como avispas. A mí sí me pica el corazón como una avispa y espero. Por fin oigo su voz decir: –A callarse, charlatanes. (6-7)

Como Afia en la novela de Maurice Okoumba Nkoghe de Gabón, Nnanga Abaha y Nchama en la obra guineoecuatoriana *Ekomo* padecen en silencio los maltratos e injusticias del aparato patriarcal, la casa de la palabra. Tildada de mujer liviana, Nchama es acusada por su propio hijo, Nnegue, de adulterio en el bosque. Pese a muchas incoherencias en su acusación, como el hecho de que el niño identifique al adúltero no por su nombre sino por "coco", una especie de espantapájaros o ser imaginario (Edzodzomo Ondo 2013: 254) y que la acusada no tuvo tiempo de defenderse –recordando este dicho popularizado en el pueblo y que es al mismo tiempo la opinión general de la condición de la mujer: "Los hombres hablan, las mujeres callan. Escuchan los jóvenes y los niños juegan" (Nsue Angüe 1985: 17)–, es condenada severamente.

Las injusticias padecidas diariamente por las mujeres en la sociedad condujeron Nnanga Abaha a afirmar que junto a su esposo o su hermano la presencia de una mujer no equivale sino a una ausencia:

> Yo no soy más que un perfil recortado contra el contorno que me rodea, que es el de la selva. Mi presencia, poco advertida, no es sino una presencia-ausencia cuya importancia nada tiene que ver con el proceso normal de los acontecimientos. Vivo y respiro con la conciencia de mi propia impotencia. (20-21)

Excepto la presencia-ausencia que caracteriza a la mujer, los ejemplos subrayados ponen de manifiesto no solo la marginación de la mujer en su sociedad, sino también la desigualdad o desproporcionalidad de la justicia consuetudinaria. El estudio de la cuestión de la infidelidad de Nchama y el coco en *Ekomo* permite aseverar que la justicia no se aplica de la misma manera en la sociedad fang según que el acusado sea un hombre o una mujer. Si el acusado es un hombre, es castigado recordando que ha faltado a sus obligaciones como padre y como ser que existe, si parafraseamos al filósofo francés René Descartes (1637) y su *cogito ergo sum*, "Pienso, luego existo". Por su lado, a la mujer que falta a sus obligaciones, se le recuerda que es un ser desprovisto de toda razón humana. Así, más allá de la injusticia en el tratamiento de una sentencia se evidencia una deshumanización social de la mujer:

> – ¡Queda esta sentencia! –gritó el viejo– Para la adúltera, cincuenta palos en el trasero. Y –continúa diciendo mientras carraspea– para el adúltero, dos cabras, treinta mil bikwele y ciento cincuenta palos. Porque la mujer es como un niño. No tiene conciencia de fidelidad. Y su culpa, por lo tanto, es menor. Todos recordaréis que se dijo en la antigüedad: "No busques a la mujer de tu hermano". Y con eso se quiso decir que el hombre no debe incordiar a la mujer ajena, porque ella es como las hojas de los árboles: ama según la dirección en la que le viene el viento. Pero el hombre es consciente de su propio mal en este sentido. (Nsue Angüe 1985: 18)

Una equiparación entre las obras, *Ekomo* de Guinea Ecuatorial y *Le pacte d'Afia* de Gabón, sobre los castigos reservados al hombre y a la mujer si cometen errores o delitos permite notar una gran diferencia de tratamiento entre ambos. En *Le pacte d'Afia* y *Ekomo*, cuando la responsabilidad de la transgresión del hombre es de sobra demostrada, a veces no es castigada. En la novela gabonesa, los hermanos gemelos, el anciano y patriarca de los Eboro, Mvome Nzok y Meleba, mantuvieron una relación amorosa sin que nadie la condenara públicamente. Dieron aun a luz a un hijo, Angone-Nzok: "Mvome Nzok est ton oncle, mais il est aussi ton géniteur. Tu es le produit d'une union incestueuse. Ta mère et son frère jumeau sont amants depuis leur tendre enfance" [Mvome Nzok es tu tío, pero es también tu progenitor. Tú eres el producto de una unión incestuosa. Tu madre y su hermano gemelo han estado enamorados desde su niñez] (Okoumba Nkoghe 2009: 102).

Cabe recordar que en *Ekomo*, la escena del incesto aparece muchas veces (Nsue Angüe 1985: 28). Aquí recordaremos solo dos situaciones hartamente discutidas en la obra. Se trata, en primer lugar, de la joven mujer que acudió al curandero por haber sido embarazada por su propio padre. Según comenta el propio curandero, Ondo el Divino, tenemos la impresión de que la joven es responsable del acto peligroso de su padre. La joven no es considerada como la víctima, sino como la que provocó el acto incestuoso.

En la misma novela, *Ekomo,* se comenta también la relación incestuosa entre dos hermanos del que es denominado como el ancestro del continente negro, África, Afirikara. Se comenta que tuvo siete hijos que representaban las ramas de las tribus, entre las que se encuentran fang Afri, el primogénito, Okak Afri, Mevu me Afri, Nden Afri, Bulu Afri, Ngue Afri –que dio a luz antes de casarse a Ewondo Afri– y el último Ntum Afri (Nsue Angüe 1985: 112-113). Ngue Afri es condenada por haber seducido a uno de sus hermanos, como se

condenó a la mujer por haber llevado al tótem, la encarnación del mal y la desgracia al pueblo:

> Selon le guérisseur, la légende raconte que c'est la femme, la fille de Fang Afri, aîné du patriarche Afri Kara qui introduit cette calamité au village après que l'Evus l'ait convaincue dans la forêt interdite de la doter de pouvoirs surnaturels en guise de reconnaissance de son acte. (Edzodzomo Ondo 2019: 182*)*

> Según el curandero, la leyenda cuenta que es la mujer, la hija de Fang Afri, el primogénito del patriarca Afri Kara, quien introduce esta calamidad en el pueblo después de que el Evus la haya convencido en el bosque prohibido de dotarla de poderes sobrenaturales como reconocimiento de su acto.

En un caso u otro, la situación de la mujer ante el incesto o el adulterio no es del todo envidiable. Se ve claramente que el sistema falocéntrico entre los fang de Gabón y Guinea Ecuatorial se revela como una gangrena social. No es por mera casualidad que fallezca Ekomo a consecuencia de una gangrena en la pierna.

Partiendo del estudio de las obras que ponen en situación dos tipos de sociedades, una todavía muy tradicional que se basa mucho en la verdad ontológica de los mitos y leyendas –la del *Le pacte d'Afia*– y otra que ya está independizándose –la de *Ekomo*– se nota que la condición de la mujer en estos dos periodos no ha evolucionado mucho.

Vemos, a través de las novelas estudiadas, cómo frecuentemente un sujeto masculino hace alarde de su fuerza para saciar su obsesión sexual sobre un personaje femenino sin su consentimiento. La mujer es un ser vulnerable en la sociedad tradicional y vive en una angustia permanente por no poder actuar libremente. La mujer en la sociedad patriarcal se percibe como un ser débil que el hombre puede aniquilar en cualquier momento, que manipula a su antojo. La brutalidad de la denigración, así como la violencia a la que están confrontadas Mengue, Afia y las demás mujeres del corpus de este estudio traducen la posición marginal de la mujer, víctima del patriarcado de coerción.

La falocracia como sistema de gobierno en la sociedad tradicional aniquila a la mujer o la mantiene en una categoría inferior, una especie de "aislamiento simbólico" (Bourdieu 1982: 47). La existencia de las mujeres gira en torno a su hogar al punto que parecen habitar un universo carcelario. La dictadura, la brutalidad, la barbarie de que son víctimas estas mujeres obligan a los autores de

estas novelas a denunciar este modelo social. Tanto en *Le pacte d'Afia* como en *Ekomo*, la sociedad machista aparece como fuente de divisiones y factor de desigualdades sociales, las cuales conducen a una toma de conciencia por parte de las nuevas generaciones de mujeres deseosas de acabar con el "androcentrismo", cuya visión del mundo y de las relaciones sociales, está centrada en el punto de vista masculino (Sáez del Álamo 2004).

En esta primera parte que acabamos de analizar, se destacan dos ideas esenciales: la mala condición de la mujer fang de las obras estudiadas, *Ekomo* y *Le pacte d'Afia,* y cómo solucionarla. El patriarcado hegemónico que ha investido todos los dominios de la sociedad es una de las razones fundamentales de esta situación. Sin pertenecer a las mismas épocas, las protagonistas de una y otra obra intentan mejorar su situación. Si con orgullo y determinación Afia se opone al sistema patriarcal, la actuación de Nnanga Abaha nace de una situación casual.

3.2 El contrapoder: la emancipación de la mujer como instrumento de transvaloración del poder

El contrapoder es un poder que se organiza en contra de una autoridad establecida. Es una fuerza política, social o espiritual que tiene como meta restringir el ejercicio del poder y propone una solución alternativa a las decisiones tomadas por una autoridad. Quedando en este contexto, el contrapoder sería una potencia particular que se opone a una soberanía. Esta oposición puede llevar de varias maneras al acto de la rebeldía, cuando indica que la revuelta es un "soulèvement contre l'autorité établie" [levantamiento contra la autoridad establecida] ("La révolte").

Tras padecer muchas injusticias en la sociedad, las mujeres adoptan unas decisiones para cambiar de forma rotunda de paradigma, de estado. En *Le pacte d'Afia* de Maurice Okoumba Nkoghe, Afia es acogida en el pueblo de Fula-Akok, al final de su exilio forzado con su hijo emasculado, Meyo Assa, como una verdadera reina. Huelga subrayar que la población aldeana que había padecido desde hacía mucho tiempo las atrocidades de los ancianos machistas e irresponsables acoge con júbilo los cambios y reformas de Afia.

Se trata, entre otros, del abandono de la ley del levirato, muy popular entre los Eboro. El levirato consiste en la tradición de que una mujer, cuyo esposo acaba de fallecer, se queda con otro miembro de la familia. De ahí que, después de la muerte de sus esposos, Anvam y Nvome Zok, Afia y Engogome se negaran a casarse con otro miembro de la familia de su esposo difunto. Su decisión fuerza cierta admiración en su aldea:

> Depuis la mort de leurs époux, les deux veuves habitaient ensemble. Fières d'une liberté retrouvée, elles avaient refusé de se laisser prendre par un quelconque héritier. Ce qui leur valait une grande admiration des autres femmes, pour lesquelles elles étaient devenues des modèles. (Okoumba Nkoghe 2009: 145)

> Desde la muerte de sus esposos, las dos viudas vivían juntas. Orgullosas de una libertad recuperada, se habían negado a dejarse capturar por cualquier heredero. Lo que les valió una gran admiración por las otras mujeres, para las que se habían convertido en modelos.

Pero, no basta con acabar solo con el levirato, las mujeres exigen más cosas en su sociedad. También las mujeres desean participar de manera activa en el gobierno de la sociedad y poner fin a ciertas injusticias que impiden a los individuos expresarse libremente. Ello se manifiesta por los cambios drásticos en los comportamientos de las mujeres.

La palabra *emancipación* viene del latín "emancipare", y puede significar liberar a una persona esclavizada de sus cadenas. Por extensión, en el lenguaje moderno, *emancipar* significa independizarse de una dominación, de una sumisión, de una servidumbre, de una obligación moral. En las dos novelas que estudiamos, unos personajes manifiestan una toma de conciencia, y sobre todo una voluntad de escaparse de su condición de servidumbre: se trata de unos personajes femeninos. Así en *Le pacte d'Afia*, Eva, Mfono y Afia lideran un combate para permitir a las mujeres de Fula-Akok ser independientes, libres, autónomas al mismo nivel que los hombres. El discurso pronunciado por estas jóvenes mujeres explica esta evolución moral y social de la mujer:

> On ne lutte pas contre l'homme, on le contourne. Soyons félines, car la panthère se cache pour surprendre le buffle. […] Les hommes sont nos fils. C'est à nous de les former. Eva dévoila alors sa stratégie. Désormais, derrière chaque homme se tiendrait une femme, discrète agissante et l'obéissance à son époux serait la pierre angulaire du combat. Hypocrite ou sournoise, la femme dirigerait tout. (184-185)

> No se compite contra el hombre, se le esquiva. Seamos felinas, pues la pantera se esconde para sorprender al búfalo. […] Los hombres son nuestros hijos. Somos nosotras quienes los formamos. Eva reveló entonces su estrategia. Desde ahora, detrás de cada hombre se encontraría

> una mujer, discreta, activa y la obediencia a su esposo sería la piedra angular del combate. Hipócrita o solapada, la mujer lo dirigiría todo.

La mujer encarna desde entonces el poder protector, vela sobre el hombre y lo educa. Aun discreta, la mujer se vuelve una fuerza que actúa, y la emancipación empieza por el acceso a los platos prohibidos. Mfono llega a convencer a su marido Assa para quebrantar las barreras de la antigua prohibición consistente en impedir a las mujeres de Fula-Akok comer animales salvajes, hasta entonces reservados a los hombres:

> Autorise les femmes à manger les gibiers qui leur sont interdits. Le lendemain, sans avoir pris le temps de réfléchir, le nouveau chef du village convoque le conseil et proposa à ses pairs la levée de la vielle interdiction. (191)

> Permite que las mujeres coman la caza que les está prohibida. Al día siguiente, sin haber tenido tiempo de reflexionar, el nuevo jefe de la aldea convocó al consejo y propuso a sus pares el levantamiento de la antigua prohibición.

El acceso a los platos masculinos es un paso decisivo hacia la transformación social y moral de la sociedad tradicional. Es, además, el signo de un cambio emancipador de las mujeres de antaño:

> Il lui fallait traduire en acte le verdict du Conseil et donner solennellement aux femmes les plats défendus hier […]: gorilles, civettes, chathuant et fauve abattus […]. Il appela Mfono, son amie. Il mit dans sa bouche un quartier de civette. En son avidité et fierté d'avoir triomphé des tabous. La plus heureuse des dames mâcha et avala […]. (196)

> Tenía que traducir en hechos el veredicto del Consejo y dar solemnemente a las mujeres los platos prohibidos ayer […]: gorilas, civetas, cárabo común y fieras sacrificados […]. Llamó a Mfono, su amiga. Puso en su boca un pedazo de civeta. En su codicia y orgullo de haber triunfado sobre los tabúes. La más feliz de las damas masticó y tragó […].

Los detentadores del poder en la sociedad de Fula-Akok se preparan para otros cambios, como hace entender el jefe Assa en su discurso a la población: "J'agis dans le sens de la cohésion retrouvée. Les femmes d'hier n'étant plus

celles d'aujourd'hui" [Estoy actuando en el sentido de la cohesión recobrada. Las mujeres de ayer no son las de hoy] (123). La decisión del jefe anuncia ya el nuevo universo y en éste la voz de la mujer será audible contestando a las voces masculinas.

Afia y sus amigas, en su impulso de libertad encontrada, imponen hasta la homosexualidad nunca practicada antes en la comunidad:

> Ce qu'il vit sur le lit des veuves le surprit. Comme d'énormes lianes, deux énormes pythons se frottaient l'un contre l'autre. […] Où étaient passées Afia et Engongome? D'où sortaient ces reptiles? Pendant le court instant où Angone-Nzok avait l'arme brandie, les pythons, interrompant soudain leurs ébats, le fixèrent de leurs yeux ovoïdes. Il remarqua alors quelque chose de tout à fait extraordinaire, qu'aucun être au monde n'avait eu à observer avant lui: lentement, sous son regard, les deux gros reptiles prirent des visages de femmes. Les traits se précisant, il reconnut les deux veuves. (145)

> Lo que vio en la cama de las viudas le sorprendió. Como lianas enormes, dos enormes pitones se rozaban entre sí. […] ¿Dónde estaban Afia y Engongome? ¿De dónde venían esos reptiles? Durante el breve instante en que Angone-Nzok llevaba el arma blandida, las pitones, interrumpiendo de repente sus juegos, lo miraron con sus ojos ovoides. Entonces notó algo muy extraordinario, que ningún ser en el mundo había tenido que observar antes que él: lentamente, bajo su mirada, los dos grandes reptiles tomaron rostros de mujeres. A medida que los rasgos se aclaraban, reconoció a las dos viudas.

Al contrario de lo que ocurre en *Le pacte d'Afia*, se veda la libertad de Nnanga Abaha y de todas las mujeres en *Ekomo*. La narradora de la novela guineoecuatoriana cobra la libertad de manera circunstancial. Esta libertad es ocasional en la medida en que se produce involuntariamente. Ella viola los tabúes de su tradición por estar lejos y sola en tierras camerunesas cuando fallece su esposo por la gangrena. Nada o nadie puede aseverar que el resultado de la violación de la prohibición tradicional habría sido efectiva si su familia política hubiera estado presente. Sin embargo, podemos hablar de la libertad de la mujer, pero es condicional. Es posible que esta situación se explique por el hecho de que la novela *Le pacte d'Afia* sea más actual y en esta actualidad involucra el pensamiento y el avanzamiento del feminismo de manera general.

En el nuevo universo en *Le pacte d'Afia*, Mfono y Eva representan a las mujeres que militan por el funcionamiento equilibrado de la sociedad. La emancipación de la mujer aboga por una nueva forma de organización social y favorece la construcción de una sociedad solidaria, más libre, cuyo símbolo sería la "unidad". El viento de la emancipación permite a la mujer ser más autónoma e independiente, tanto en la sociedad real como en la ficticia. La emancipación es una apertura que suscita esperanza y propone una nueva forma de organización tanto en la sociedad ficcional como en la real. La obtención de esta libertad ha necesitado por parte de las mujeres poner en marcha algunas maniobras cuya eficacia depende de la adopción de unas estrategias: la sumisión a los maridos, pero sobre todo el pacto firmado con "Neme" para obtener la dominación total sobre los hombres.

En *Ekomo*, este afán de tomar las riendas de la sociedad cueste lo que cueste se manifiesta distintamente. Las desviaciones de unas leyes tradicionales, "transgresión de unas normas oficiales" como reza Bourdieu (1982: 139), son atenuadas por Nnanga Abaha. No se trata aquí de revolucionar la sociedad, sino de mejorarla con las aportaciones de hombres y mujeres voluntarios. Todo lo contrario de la obra gabonesa de Maurice Okoumba Nkoghe, que anhela con el gobierno de Afia crear una sociedad nueva por y para las mujeres en la cual los hombres sirven solo para hacer niños. *Ekomo,* en cambio, es unidad, armonía y respeto de la diferencia:

> Ekomo, en fang viene del verbo Akomo, que significa elaborar, arreglar, reparar, preparar, subsanar, sanear, sanar y curar. Este sustantivo atraviesa varios campos semánticos en el espacio discursivo de la oratoria fang. De esa construcción dialéctica, positivista y afirmativa, se puede extraer valores ético-morales como la pacificación y la reconciliación, en suma, el Ubuntu, base y esencia de la filosofía negro-bantú. Ubuntu en África significa vivir libre y plenamente, con y en los demás. (Mbomío Bacheng 2017)

Este respeto a la diferencia y la tolerancia entre los seres humanos es materializa a través de unas palabras de la obra de María Nsue Angüe. Si tomamos además en cuenta no solo el título sino también el protagonismo de la obra, alcanzamos esta filosofía de la armonía y de la simbiosis. Por ejemplo, según la clasificación de las lenguas bantúes –y el fang en particular hablado en Gabón y Guinea Ecuatorial– establecida por M. Guthrie (1953), el fang consta de seis variantes que son: el ntumu A75a; el okak A75b; el məkɛ A75c; el asti A75d; el

nzaman A75e y el mvɛny A75f. Sin embargo, entre las seis enumeradas, elegimos el fang-ntumu por ser la variante a la que nosotros pertenecemos y que es la de ambos autores[5] de las obras que analizamos en este trabajo. Nos puede motivar a indagar en el significado de los apellidos.

El apellido Nnanga Aba'a es muy significativo en la cultura fang. Un estudio onomástico revela que "Nnanga", "Ninè", "Na'a", en idioma fang significa 'madre', la variación en la pronunciación depende del subgrupo fang al que uno pertenece. La madre es la que concentra amor, armonía, comprensión, tranquilidad y paz entre los hombres. Pero al asociar esta palabra con otras como la de "Aba'a", uno puede confundirse o equivocarse, sobre todo si no pertenece a la etnia fang. En efecto, en su primer sentido es "Aba'a" la casa de los hombres, es decir, el lugar donde se encuentran diariamente. Lo que remite, sin lugar a dudas, a la concertación y la armonía, la paz entre los hombres. Sin embargo, otros ven en ello algún "lugar por excelencia del machismo" (Eyi Menye 2005: 33) dado que es un sitio dónde las mujeres no están admitidas. Pero, la misma palabra "Abaha", "Abè", "Abè'e", polisémica, puede significar también 'cortar' o 'romper'. Si nos quedamos en la lógica onomástica, Nnanga Abaha sería la madre que rompe, la que va a transgredir los códigos de su género. Es quizá este comportamiento, que no fue voluntario sino circunstancial el que le va a suponer el maltrato que recibió durante el ritual de la viudez, como hemos dicho anteriormente. Sin embargo, pese al sufrimiento, la protagonista de la novela *Ekomo* ha conseguido su libertad, al superar este suplicio. Este personaje simboliza, pues, la resistencia frente a las injusticias de las que son víctimas las mujeres y como prueba del disfuncionamiento de las sociedades textuales, reflejo de las sociedades patriarcales fang de referencia. No es por casualidad que la obra se titule *Ekomo,* con un patrónimo masculino, mientras que la instancia narradora sigue siendo desempeñada por una mujer, Nnanga Abaha, como arriba ya se comentó. Es, según pensamos, para resaltar la coherencia, la armonía, la paz y el respeto que venimos comentando desde el inicio.

Tras oponerse durante largo tiempo, los hombres y las mujeres de Fula-Akok, en *Le pacte d'Afia*, acabaron por acordar un gobierno de desarrollo común de la comunidad. Assa es el símbolo de esta colaboración. Mfono ha trabajado mucho para llegar a este compromiso sociopolítico. Afia pacta con "Neme" para ejercer más poder sobre su marido, Evormbi, y todos los hombres de Fula-Akok. En contrapartida, "Neme" pide que le ofrezca el esperma de su marido, que es su alimento esencial: "Afia exulta. Monstre ou pas monstre, cet être lui

[5] Recuérdense que Nkoghe Mvé Orion Moïse, el padre del escritor gabonés, pertenecía a la provincia de Woleu-Ntem (norte de Gabón) poblada de fang.

donnait la possibilité d'arrêter cette vie de la soumission passive, où la femme était l'esclave du mâle" [Afia se alegró mucho. Monstruo o no monstruo, este ser le daba la posibilidad de acabar con esta vida de sumisión pasiva, donde la mujer era esclava del macho] (Okoumba Nkoghe 2009: 64).

Afia manifiesta su deseo de firmar su alianza con este ser. Deseando que cada marido quede cegado bajo el poder de su mujer, Afia decide compartir el poder místico que acaba de recibir de "Neme" con otras mujeres del pueblo. Por consiguiente, invita a su compañera Engongome a jugueteos, única manera de transmitirle este poder. Se desnudan y "couchées sur le dos et sur le ventre, serrées l'une contre l'autre, les deux amies se donnaient du plaisir…" [tendidas de espaldas y boca abajo se estrechaban, las dos amigas se daban placer…] (154). Teniendo en cuenta lo que había sucedido, el sexo de la mujer se vuelve un medio de transmisión del poder y efectivamente, el poder místico de Afia toma su fuerza en sus prácticas ocultas. Además, la escena erótica, en la fuente de agua que alimenta el pueblo, durante la que se deleitan las dos mujeres, es reveladora de otro tabú cuya transgresión es condenada entre los fang; la homosexualidad. Pero las mujeres, en su determinación para cambiar las cosas, se dedican a esta práctica sexual sin temer a nadie. Al practicarlo abiertamente, ambas mujeres trastornan las leyes que han regido siempre esta sociedad, para tratar de liberar la mujer de la situación de explotada, de discriminada y de excluida. El agua simboliza la purificación y, al sumergirse en el agua, las mujeres se deshacen del dominio de sus maridos. Este cambio de estatus se traduce en la adquisición de un poder hasta entonces negado a las mujeres.

Otro acto místico practicado por Afia y Engongome es cuando consiguen tomar el esperma de sus maridos durante las relaciones sexuales para ofrecerlo a "Neme". El objetivo es tener más ascendencia sobre sus esposos. Efectivamente, después del acto sexual, los dos hombres se someten a sus mujeres. Así *Le pacte d'Afia* pone de manifiesto la transvaloración del poder por la mujer en la sociedad ficcional. Animada por el deseo de ser cabeza de la comunidad, Afia trastorna los códigos naturales y sociales. El sexo, utilizado como arma de seducción y de conquista por la mujer, participa en el reequilibrio de las fuerzas en las relaciones sociales. Con Afia como jefa, el pueblo Eboro cayó de aquí en adelante bajo el control directo de "Neme". Todos los atributos del poder, a partir de este momento, se encontraban entre las manos de las mujeres. Los hombres ya no servían para nada, sino para trabajar en las fincas y dar niños. La transferencia del poder no sigue el mismo ritual en la obra de María Nsue Angüe. En *Ekomo*, las mujeres toman las riendas del poder solo cuando los hombres se habían vuelto incapaces de resolver el enigma de la caída de las ramas de la ceiba, el árbol totémico del poblado. Las mujeres son consultadas

para contestar a la pregunta de quién ha de morir para apaciguar el enojo de los ancestros. Como nadie quería morir, las mujeres bailaron de noche la danza sagrada para conjurar la desgracia (Nsue Angüe 1985: 33-34). Durante este rito, las mujeres mandan y dan una orientación de la comunidad precisa que a veces es rechazada por muchos.[6]

Se nota, sin embargo, una ambivalencia de lo que los hombres piden realmente a las mujeres en su comunidad. Al confesar su impotencia para solucionar todos los problemas de la sociedad, los hombres consultan a las mujeres sin realmente fiarse en ellas. Este baile ritual del que Hubert Edzodzomo Ondo (2013) cree que tiene su equivalencia en el mundo real con el nombre de *Mevung*, es rechazado tanto por unas mujeres como por unos hombres. Se trata sobre todo de las jóvenes generaciones, los llamados "besamuel". Rechazan este baile ritual porque permite a los jóvenes tener relaciones sexuales solo el lapso de tiempo del baile con personas que ya son viejas. Si la idea encanta a muchos viejos, a los jóvenes no se les gusta cumplir con este ritual porque consideran que no tiene ningún fundamento moral ni ético:

> Esta noche bailaremos al son de los tambores. Bailaremos todos juntos, los jóvenes y los mayores. Cuando el llanto de la fiera se calle tras el monte, bailaremos todos juntos al son de los tambores. ¿Habrá sacrificios? No habrá sacrificios. Sólo bailaremos desnudos en las sombras. La danza sagrada me aguarda al encuentro con mis viejos. […] Haré el amor con mi suegro, haré el amor con mi padre. Pues esta noche bailaremos al son de los tambores. […] Debo danzar con mis suegros. Debo danzar con los viejos; debo unir mi sexo al abuelo para purificarme. Debo bailar y entregar mi cuerpo a la luz de la hoguera (Nsue Angüe 1985: 28-29).

Así es como la autoridad de las mujeres viene manchada por unas mujeres y por unos hombres quee dudan de su ciencia. Para imponer respeto, las organizadoras del baile ritual drogan a los que se niegan a aplicar la ley de los ancestros: "Ahora sé que el alcohol y la droga me aguardan en la cita con los ancestros. Haré el amor con mi suegro, haré el amor con mi padre" (28).

[6] La danza sagrada que consistía en que los jóvenes mantuvieran relaciones sexuales con las ancianas y viceversa, fue hartamente combatida en el pueblo.

4. Conclusión

El análisis que acabamos de realizar nos ha permitido repasar el uso del poder en la sociedad tradicional fang, tanto en Guinea Ecuatorial como en Gabón. Aunque veinticuatro años separan *Ekomo* (1985) y *Le pacte d'Afia* (2009), la imagen de la mujer que nos transmiten merecía ser analizada en profundidad. Sostenemos que en ambas obras, además de cuestionar la condición de la mujer fang, etnia mayoritaria en Gabón y Guinea Ecuatorial (Okome-Beka 2018: 27), se observa cierta evolución en esta condición. En la obra gabonesa, el protagonismo femenino reivindica una sociedad más justa e igualitaria. Lo mismo en *Ekomo* de María Nsue Angüe. En efecto, mediante sus actuaciones, la mujer fang traduce el malestar que es su pan de cada día en las sociedades donde la voz de la mujer permanece callada. Por consiguiente, aguanta todas las formas de humillación sin quejarse. Reivindicativa, anhela un modelo social donde las mujeres lo dominen todo. Pero una sociedad parecida no existe en ningún lugar en el mundo. Los fracasos de los gobiernos de Afia y Engongome sucesivamente ilustran los límites de esta política. *Ekomo,* por su parte, aboga por un mundo de hombres y mujeres voluntarios, animados por un espíritu de solidaridad y tolerancia. De ahí que la condición de la mujer en la obra guineoecuatoriana sea tributaria de los esfuerzos del hombre y de la resistencia de la mujer en superar los obstáculos. *Ekomo* es armonía y tolerancia. Sin embargo, la actuación de su heroína, Nnanga Abaha, cuando su esposo fallece accidentalmente –toca su cadáver sin quererlo, acción que está prohibida para la mujer–, deja entender que el porvenir emancipador de la misma depende en gran parte de la tolerancia varonil y de las instituciones que maneja a su antojo, como la casa de la palabra. Como supo explicarlo Dorothy Odartey-Wellington (2007: 166), la emancipación de la mujer africana en general y de la fang en particular, es el resultado de una negociación permanente entre ella, por un lado, y el hombre y sus instituciones, por otro.

Bibliografía:

Armada, Alfonso, 2016. "Trifonia Melibea Obono: En España me llaman 'la negra', en Guinea Ecuatorial 'la españolita'", en: *ABC Cultura*, 15 de diciembre de 2016, en: https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-trifonia-melibea-obono-espana-llaman-negra-guinea-euatorial-espanolita-201612121313_noticia.html [18.11.2022].

Boampong, Joanna, 2015. "Mujer, voz, poder, sexualidad: la miliciana Ada dentro del corpus de la literatura guineoecuatoriana", en: Miampika, Landry-Wilfrid (ed.), 2010. *África y escrituras periféricas. Horizontes comparativos*. Madrid: Verbum, 52-58.

Bourdieu, Pierre, 1982. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Éditions Fayard.

Descartes, René, 1937 [1637], *Le discours de la méthode*. Paris: Gallimard.

Duchet, Claude, 1979. *Sociocritique*. Paris: Nathan.

Guthrie, Malcom, 1953. *Bantu Languages of Western Equatorial Africa*. London: Oxford University Press.

Edzodzomo Ondo, Hubert, 2019. "Le mythe de l'Evus dans *Le pacte d'Afia* de Maurice Okoumba Nkoghe du Gabon et *Ekomo* de Maria Nsue Angüe de la Guinée Equatoriale", en: Danaï Oyaga, Ouaga-Ballé (ed.), 2019. *Le mythe. Unité et transversalité d'un genre*. Paris: L'Harmattan, 171-192.

Edzodzomo Ondo, Hubert, 2018. "De la dictature de Macías Nguema à l'abus d'autorité d'Afia Evormbi: analyse comparée de *Los Poderes de la Tempestad* (1997) et *Le Pacte d'Afia* (2009)", en: *Revista Communitas*, 2(4)/2018, 165-188.

Edzodzomo Ondo, Hubert, 2013. *Les représentations de la femme dans* Ekomo *(1985) de Maria Nsue Angüe et* Hija de la fortuna *(1998) d'Isabel Allende*. Tesis doctoral, Universidad François Rabelais, en: http://www.applis.univ-tours.fr/theses/2013/hubert.edzodzomoondo_3514.pdf [22.11.2022].

Eyi Menye, Narcisse, 2005. *Au nom du père*. Libreville: Les Éditions le Komo.

"La révolte est-elle nécessaire?", 2018. Apéro philo de la Maison des jeunes et de la cultures de Monteux, 11 de octubre de 2018, en: http://www.mjclateliermonteux.fr/medias/files/la-revolte-est-elle-necessaire-11-10-18-converted.pdf [24.11.2022].

Mbembe, Achille, 2000. *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.

Mbomío Bacheng, Joaquín, 2018. *Se fue la independencia*. Madrid/Vienne: Ediciones en auge.

Mbomío Bacheng, Joaquín, 2017, "*Ekomo* se fue, murió María Nsué Angüe, la hispanoguineana", en *BIRDLIKE*, 2 de marzo de 2017, en: http://www.asodeguesegundaetapa.org/ekomo-se-fue-murio-maria-nsue-angue-la-hispanoguineana-por-joaquin-mbomio-bacheng-birdlike/ [22.11.2022].

Mpala Mbabula, Abbé Louis, 2015. "Postmodernité et transvaluation des valeurs traditionnelles africaines. Plaidoyer pour une nouvelle société africaine", en: http://www.louis-mpala.com/index.php/2015/06/24/248-

postmodernite-et-transvaluation-des-valeurs-traditionnelles-africaines [17.11.2022].

Nsue Angüe, María, 1985. *Ekomo*. Madrid: Ed. UNED.

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

Okome-Beka, Véronique Solange, 2018. "Prólogo", en: Mbomío Bacheng, Joaquín, 2018. *Se fue la independencia*. Madrid/Vienne: Ediciones en auge, 7-33.

Okoumba Nkoghe, Maurice, 2009. *Le pacte d'Afia*. Libreville: La Maison Gabonaise du Livre.

Pimbe, Daniel, 1997. *Nietzsche*. Paris: Hâtier.

Sáez del Álamo, Javier, 2004. *Teoría Queer y psicoanálisis*. Barcelona: Ed. Síntesis.

Tras el rastro del *evú*: los discursos de la homofobia en *La bastarda* (Obono 2016) y *Juntos antes que anochezca* (Ada 2018)

Danae GALLO GONZÁLEZ, Giessen[1]

Resumen:
En 2016 se publicó la novela *La bastarda* de la escritora guineoecuatoriana Melibea Obono. Dos años más tarde, en 2018, Chris Ada debutó en el mundo editorial con *Juntos antes que anochezca*. Ambas novelas tienen en común ser las primeras en incluir temática homosexual en la trama principal. Gran parte de la crítica académica sobre estas obras pioneras se ha centrado en examinar la colonialidad del género como la causa de la importación de la profunda homofobia que reina en el país y que impregna ambas novelas. Este artículo pretende matizar esta tesis en base a una lectura atenta de la articulación de la homofobia en el país en relación con la representación de la naturaleza, en particular del espacio de la selva. Este análisis literario-cultural de los discursos de la homofobia se apoyará en estudios antropológicos sobre los ekang, su concepción de la homosexualidad y del *evú*: un pólipo visceral y energía vital que poseen algunas personas elegidas y que proviene del bosque. Se pretende así contribuir a alcanzar un entendimiento profundo de los elementos que sustentan la estigmatización de la homosexualidad en Guinea Ecuatorial más allá de dicotomías que centran el foco de la culpa en el polo español-colonial o en el polo guineoecuatoriano-pre- o postcolonial. Desde una concepción de la literatura que sustenta su función poiética, se argüirá que solo una lectura anti-dicotómica podrá activar la potencialidad poiética de la literatura y crear mundos plurales que transformen la brutal realidad del colectivo LGTBQI+ en Guinea Ecuatorial.

Palabras clave: Homofobia, *evú*, bosque, selva, colonialidad, Guinea Ecuatorial

Este artículo analiza las dos primeras novelas guineoecuatorianas de temática homosexual en la trama principal: *La bastarda* (2016), la primera novela que

[1] ORCID ID: 0000-0001-5679-2711.

escribió Melibea Obono,[2] publicada en la Flores Raras y *Juntos antes que anochezca* (2018), la primera novela de Chris Ada, publicada en ediciones Baphala. Bajo la premisa de que la literatura no solo ilustra, sino que también crea potencialmente mundos plurales en su discursividad poiética (cf. Ette 2004, Nünning et al. 2016) se examinará, cómo las novelas representan la vida de las personas homosexuales en el país africano. Tras una contextualización de la legislación y la situación del colectivo LGTBQI+ de Guinea Ecuatorial se hará una lectura atenta de los discursos de la homofobia entramados en las obras en torno a las retóricas de la patologización, la epidemialización, la satanización o posesión maléfica y la racialización de la homosexualidad. Así, en base al concepto que vertebra los artículos de este dosier, se da visibilidad a la complejidad de los "mundos plurales" entretejidos en los discursos de la homofobia más allá de los binarismos "hispanos" y "guineanos" de resonancia colonial y que, como se argüirá, consignan a seguir el rastro al ambivalente concepto ekang del *evú*: un pólipo visceral y energía vital que poseen algunas personas elegidas y que proviene del bosque.

Algunos estudios de estas novelas o temas relativos a la heteronormatividad en Guinea Ecuatorial escritos en el Norte Global hacen hincapié en lo que Lugones denominara la 'colonialidad del género' como la matriz de la profunda homofobia del país (cf. Maroto Blanco 2020: 272; 2021: 62; Santamaría 2020: 197; Veysey-White 2020: 67). Asimismo, tienden a culpar unilateralmente a la colonización española de la importación del "modelo heteronormativo" y, por lo tanto, de la homofobia, e inclinan, así, "la balanza de la culpa" al polo "hispano" del binarismo. Existen estudios antropológicos y/o decoloniales que han demostrado la existencia de concepciones de género y de prácticas sexuales ajenas al dispositivo género-sexual occidental en algunas culturas precoloniales africanas (cf. p.ej. Herskovits 1937; Oyewumi 1997; Evans-Pritchard [1970] 2008; Murray y Roscoe 1998; Epprecht 2004; Hoad 2007; Martin y Xaba 2013). No obstante, la mayoría de estos estudios se refieren a países anglófonos, cuyos resultados no se pueden aplicar de manera acrítica a otro contexto cultural. Los estudios sobre la homosexualidad y más específicamente sobre la homosexualidad en África Central, África Ecuatorial o en las culturas de Guinea Ecuatorial son una excepción. Destacan los estudios del etnólogo Günter Tessmann de principios del siglo XX (cf. Tessmann [1911] 1998) y los más recientes, que al

[2] La primera novela que publicó Obono fue *Herencia de bindendee* (2016) en la editorial austriaca Ediciones en auge. No obstante, en una charla en Montpellier en 2021 la autora afirmó que *La bastarda* la escribió durante la adolescencia tardía (cf. Obono 2021).

igual que hiciera el investigador alemán, se centran en los y las ekang de Camerún.[3] Todos ellos coinciden en el gran calado homófobo que encierran su cosmología y sus ritos.[4]

Este artículo cubrirá, pues, un hueco en los estudios literario-culturales sobre Guinea Ecuatorial y mostrará, por un lado, en línea con estudios sociológico-antropológicos recientes realizados por africanos de África ecuatorial (cf. Bituga-Nchama 2020; Awondo 2019; Edzodzmo Ondo 2018), que la homofobia en las novelas no aparece representada como una importación puramente española. Por el otro, se argüirá que la lectura que se ha hecho hasta el momento de la selva como espacio resignificado y apropiado de liberación y harmonía decolonial, queer y/o no-heteronormativa, casi utópica (cf. Maroto Blanco 2021: 417; Picazo Sanz 2020: 43; Veysey-White 2020: *apud*), debe ser matizada teniendo en cuenta las idiosincrasias de Guinea Ecuatorial. Se mostrará, asimismo, que siguiendo el rastro del concepto ekang del *evú* que (re)velan las novelas, se descubren "redes de significados autóctonos" –tomando prestado el término de Achile Mbembe (1996: 147)– que han conservado huellas de imaginarios precoloniales, si bien estos no han quedado intactos del contacto entre colonizadores y personas colonizadas (cf. Awondo 2019: n. pág.). De este modo, este artículo ilustrará, en concordancia con el concepto de este dosier, los "mundos plurales" de Guinea Ecuatorial en su articulación de la homofobia "en el sentido de continuidades, interdependencias y zonas de superposición complejas que no solo se refieren o deben ser reducidos al violento encuentro colonial".

[3] Los y las ekang son un grupo étnico bantú compuesto por los y las beti, los y las fang y los y las bulu (cf. Mallart i Guimerà 2012: 13). Los y las fang son la etnia mayoritaria en Guinea Ecuatorial, pero también viven en zonas de Camerún, Gabón y La República del Congo. Sobre los y las ekang en Camerún, véase por ejemplo Awondo 2019; Guebogio 2006; Eboussi Boulada y Akana 2007.

[4] Un ejemplo sería el ritual del *Ngi*, *Ngui*, o *Ngii,* dependiendo de las transcripciones de cada especialista. Tessmann habla del *Ngi* (cf. Tessmann 1998: 156). Víctor Borrego lo transcribe como *Ngui* (gorila) y lo describe como un rito de penitencia para equilibrar los actos buenos y malos de la sociedad y restaurar el orden (cf. 2001: 161). López Vicario afirma que el rito se llamaba *Ngii* y que se llamaba así "en simbolismo del mono más grande del bosque, el gorila, el 'ngi'" (1988: 198), en el que se trataba de curar a alguien de un maleficio, si bien podía acabar en la muerte del "pecador". Nótese que Tessmann es el único que relaciona explícitamente este ritual con la homosexualidad.

1. *Fám e mina* y "*Mina e fam*": el colectivo LGTBQI+ en Guinea Ecuatorial

El Código Penal de Guinea Ecuatorial no sanciona "la homosexualidad" de manera oficial, lo que –en teoría– convierte a este país africano en una de las pocas excepciones del continente (Ministerio de Asuntos Exteriores 2021: n. pág.; Naciones Unidas 2019: 3).[5] En la práctica, la variedad de personas incluidas bajo el apelativo coloquial hiperónimo 'homosexual'[6] –toda persona no heteronormativa referida en el acrónimo LGTBQI+–, se ven detenidas, juzgadas, encarceladas y, en ocasiones, torturadas y/o asesinadas con total impunidad, tanto por la población civil, como por funcionarios del estado (cf. APDHE et al. 2018: 3; Allan 2019: 15).

Un año después de la publicación del libro de Chris Ada, 2019, supone un hito en la gestión de la homofobia en el país. Hasta entonces, esta fobia, que, como en gran número de países africanos, vive una ola sin precedentes en el siglo XXI (cf. Awondo 2019: n. pág.) era claramente estructural. Sin embargo, se tendría a silenciarla de manera oficial para cumplir con los derechos humanos consensuados por las Naciones Unidas, organización a la que Guinea Ecuatorial pertenece desde su independencia en 1968.

Este giro surge poco después del Examen Periódico Universal en el que la ONU recomendaba al ejecutivo guineoecuatoriano que legislara para proteger a este grupo de la población. En septiembre del mismo año, el *Diario Rombe* filtraba la noticia de que se había constituido por el decreto 94/2019 una comisión en Kogo para la redacción del Anteproyecto de ley reguladora de la prostitución y el derecho de las personas homosexuales en la República de Guinea Ecuatorial (cf. Diario Rombe 2019: n. pág.). El mismo medio filtró en marzo de 2020 el borrador de este anteproyecto, una adaptación de la ley de peligrosidad social franquista a las tradiciones de Guinea Ecuatorial que prevé regular la "visibilidad" de este fenómeno.[7]

Según reza el texto, la homosexualidad atenta contra "la identidad moral de nuestra sociedad", por ello, la legislación tiene el fin de evitar "una respuesta

[5] Sobre la legislación de la homosexualidad en el continente africano, véase: Matebeni y Pereira 2014: 7; Dunton y Hoad 2014: 477-478; Amnesty International 2021: 31.

[6] Véase el borrador del proyecto de ley de la República de Guinea Ecuatorial contra la "homosexualidad", en cuyo título se lee "homosexual", si bien la ley se refiere a todo grupo "no-heteronormativo". Esta metonimia es un hecho común en otros países africanos (cf. Msibi 2012: 55).

[7] Patrick Awondo señala que las leyes africanas contra la homosexualidad suelen ser una copia de las leyes que estaban en vigor durante la colonia (cf. 2019: n. pág.).

hostil espontáneamente ejercida por individuos aislados o grupos descontrolados" (Gobierno de la República de Guinea Ecuatorial 2020: 2). Por ello, y de manera muy resumida, la ley prohíbe toda expresión pública de la "homosexualidad", prevé centros de reeducación para "los arrepentidos" y crea una red que obliga a la denuncia de cualquier "homosexual", practique o no su orientación sexual. La pandemia del COVID-19 ha frenado su ratificación, pero la difusión de esta noticia ha dado base para la legitimización de la violencia extrema que sufrían los *fám e mina* –"el hombre es mujer"– y las "*mina e fam*" –"la mujer es hombre"– los homosexuales masculinos y su variante femenina inexpresable en fang.[8]

2. La patologización, la epidemialización, la racialización y la satanización o posesión maléfica en *La bastarda* y en *Juntos antes que anochezca*

La bastarda y *Juntos antes que anochezca* cuentan una historia de amor entramada alrededor de las constricciones homófobas a las que se enfrentan sus protagonistas, Okomo y Dashis respectivamente. La homofobia interiorizada no juega un gran papel en los y las protagonistas-instancias narrativas autodiegéticas: se entregan al placer de los actos sexuales con personas del mismo sexo con una naturalidad que deja de lado toda trama de aceptación de la propia homosexualidad.[9] En estas novelas a lo que se enfrentan los y las protagonistas es a la profunda estigmatización de la sexualidad no normativa de la cultura fang en particular, en el caso de la novela de Obono, y de la sociedad guineoecuatoriana en general, en la novela de Ada.

Así pues, los discursos de la estigmatización de la homosexualidad se expresan en ambas novelas focalizados a través de otros personajes. En *La bastarda* estos discursos convergen en el personaje de Marcelo, el tío de Okomo; "un ser aislado, que estaba fuera de la sociedad, ya que era un hombre-mujer, o

[8] Existen muchas más denominaciones, como '*cuan-dengue*' (cf. Ada 2018: 9). También se usa '*be kébe fe fám* y *obuan a fám'* para hablar de los hombres homosexuales y '*ayé nvén*' para las mujeres homosexuales (cf. Obono 2020: n. pág.).

[9] En el caso de *La bastarda*, solo tras su primer encuentro homosexual con un cuarteto de mujeres, Obono, la instancia narrativa autodiegética de *La bastarda*, hace un breve comentario sobre la vergüenza que sentía por su atracción hacia otras mujeres antes de esta experiencia: "Aquel sentimiento siempre me había causado mucha vergüenza. Estoy enferma, me repetía con frecuencia a mí misma, enferma del pecado, avergonzada de mis ojos que no eran capaces de separarse de los encantos femeninos" (Obono 2016: 66). No obstante, el sentimiento de culpa se disuelve completamente tras su iniciación.

fám e mina" (Obono 2016: 40). Esta denominación pone de manifiesto la naturalización en la cultura fang de la genitalidad de una persona con una función reproductiva y social heteronormativa y una orientación sexo-afectiva heterosexual que encierran los signos '*fám*' [hombre] y '*mina*' [mujer]. En este proceso, toda persona que rompa con cualquiera de los elementos de la cadena de atributos que se naturalizan dentro del signo '*fám*' o del signo '*mina*' pasa a ser denominada no únicamente con el signo opuesto, 'mina' en este caso, sino con una oración: "el hombre es mujer"/"*fám e mina*". Esta oración sirve, a su vez, para recordar la transgresión de los atributos asignados a su genitalidad y que constituyen, por ende, su estigma.

Es la abuela de la protagonista la que –aun sin saber todavía nada de la homosexualidad de su nieta– comienza a articular el discurso de la patologización de lo homosexual. Esta le advierte a Okomo que se aleje de su tío porque "constituía una mala influencia para mí porque no llevaba una vida normal, así que debía abandonar de inmediato las visitas a su domicilio. Y si me encontraba de casualidad con él tenía que tratar de esquivarle como fuera" (Obono 2016: 46). La abuela avisa del peligro que supone el contacto físico con una persona estigmatizada, por ello Okomo debe tratar de esquivarle. No obstante, no arguye con la reputación que puede adquirir su nieta si alguien la ve con él. Como sugiere la palabra 'esquivar', que supone evitar con un movimiento corporal la cercanía física de una persona, la justificación de la abuela implica un miedo a una especie de contagio, sea este biológico, espiritual o, como se argüirá más adelante, teniendo en cuenta la cultura fang en la que se inscribe *La bastarda*, un contagio "biológico-espiritual". En el mismo campo semántico del contagio, la tía de Okomo confirma a su sobrina que Marcelo "está enfermo" (Obono 2016: 85).

Juntos antes que anochezca comienza la trama con una conversación de Dashis con su madre. Este acaba de volver a casa después de haber pasado la tarde con su amiga heterosexual Elisa, que suele pasar sus veranos en España y que está a punto de irse a estudiar a dicho país con una beca. En esta ocasión, ambos hablan de que la única salida para las personas homosexuales como Dashis es salir de Guinea Ecuatorial para evitar el continuo maltrato al que se ven sometidas. El maltrato, insisten, ocurre incluso en el seno de la familia, como muestran "las marcas de látigo en el brazo que recibía a manos de mi padre" (Ada 2018: 10). Nada más entrar en casa, su madre le persigue para imprecarle que haya vuelto a ver a Elisa, puesto que, afirma, el contacto con ella es el causante de que su hijo se haya "vuelto gay": "Tú no eras así, Dashis" (Ada 2018: 10). Por ello, tanto ella, como su padre intentan "apartarme de todas esas amistades" (Ada 2018: 10). Nótese la elección del verbo "apartar" y sus implicaciones de

distancia corporal, en este caso, no para evitar el contagio –puesto que sus padres ya saben de su homosexualidad– sino para intentar su curación y evitar nuevos contagios.

Sus esfuerzos serán vanos. Los padres de Dashis acabarán echándole de casa y este se verá abocado a la prostitución hasta conocer a Alex, con el que acabará en Guantánamo, nombre coloquial muy sugestivo de un edificio que alberga las fuerzas policiales en Malabo.[10] El motivo de su detención lo expresa en estilo directo un general: "No queremos a homosexuales en este país. Nuestro pueblo no conoce esas cosas. […] La gente que apoya esta conducta está llevando al caos del mundo" (Ada 2018: 51). El arresto, la posterior tortura y el intento de asesinato de Dashis son una medida extrema para erradicar este mal que se justifica con el discurso de lo que voy a denominar con un neologismo, la "epidemiologización" de la homosexualidad. Con este discurso se pretende instigar miedo a la sociedad hacia lo patologizado, la homosexualidad, una enfermedad que se semantiza con un grado de contagio preocupantemente imparable, tanto, que pone en jaque al país y de manera hiperbólica "al mundo" entero, provocando una verdadera pandemia homosexual.

Sin embargo, en este caso, el agente infeccioso, no es una persona homosexual, como en el caso de *La bastarda.* Elisa es heterosexual, pero los padres de Dashis la consideran peligrosa por sus estancias en España, donde –siguiendo el campo semántico– se contagia de ideas y "costumbres" no africanas. El discurso de la patologización del "otro-homosexual" no es ni nuevo, ni específico de Guinea Ecuatorial. En Europa, en paralelo y entrelazado al surgimiento del racismo biológico, se fue forjando desde mediados del siglo XIX un discurso "científico" que consideraba que la persona "homosexual" –al igual que la persona "negra", que eran propensos a una "sexualidad perversa" contagiosa (cf. Fuss 1995: 160)– eran seres defectuosos física y moralmente en una ecuación de lo moral y lo genético-biológico. Esta rama de pensamiento experimentará su auge con la estabilización de la eugenesia como medida higiénica (cf. Romero Bachiller 2007: 149). El entendimiento ekang de la enfermedad muestra ciertos paralelismos con esta corriente europea decimonónica en tanto en cuanto la considera no solo un acontecimiento biofísico, sino también sociosimbólico y socio-cultural (cf. Mallart i Guimerà 2012: 10).[11]

Es decir, que las enfermedades se interpretan como afecciones del cuerpo relacionadas con fenómenos de la naturaleza y/o con acontecimientos socio-

[10] Esta prisión hace alusión a la prisión *Black Beach* de Malabo, conocida popularmente como "Guantánamo" por su brutalidad.

[11] Mallart i Guimerá desarrolla el sistema médico evuzok en profundidad en los dos tomos de *La forêt de nos ancêtres* (2003).

religiosos, como los infortunios o la brujería que ponen en jaque la estabilidad del grupo. Por lo tanto, el discurso de la patologización del "otro-homosexual" en la actualidad no puede considerarse una mera importación europea absorbida de manera acrítica por las personas colonizadas. Por su parte, el discurso científico europeo derivará a lo largo del siglo XX la retórica de la patologización y lo que propongo denominar la "racialización de la homosexualidad" del "otro negro" al ámbito de la psiquiatría y la psicología de la perversión (cf. Llamas 1994: 144-150). Como veremos a continuación, en las dos novelas de las que se ocupa este artículo se engarza el discurso de la patologización –cuyo análisis se retomará más adelante– con el de la racialización de la homosexualidad y otras disidencias sexuales y de género a la inversa, la del "otro blanco".

En *La bastarda*, también se señalan los efectos perniciosos que conlleva haber estado en España. La anormalidad de Marcelo se explica en estos términos: "tras irse a la tierra de los *mitangan* [blancos] se malogró" (Obono 2016: 85). Según la RAE, malograrse significa "no llegar a su natural desarrollo o perfeccionamiento" (RAE 2022), lo que implica que el ambiente español hizo que se desviara de su condición de *fám*, de hombre fang. Si bien malograrse implica algo irreversible, los padres de Dashis tratan de curar a su hijo para que deje de ser '*fám e mina*', tratar de des-estigmatizarlo, haciendo que abandone los atributos que le confieren el estigma: "Esas cosas no son costumbres nuestras, sino de los blancos. Y esto no es Europa, es África" (Ada 2018: 10). "Tú no eras así Dashis! ¡A ningún padre le agradaría saber que su hijo es follado por el culo! ¡Esas costumbres no son africanas!" (Ada 2018: 23). Este discurso naturaliza un atributo estigmatizado –la homosexualidad– y una práctica sexual tildada de costumbre que se establece como homosexual –la penetración anal– de un grupo que vive en una determinada geografía –Europa– y que se racializa en base al color de su piel –"blanca". En este proceso se adapta el discurso de la "racialización de la homosexualidad" introducido por el colonialismo europeo en África a finales del siglo XIX de manera inversa: España y las personas blancas son transmisores de la homosexualidad, a la que son propensos.[12]

Aunque no lo llame de esta manera, Chantal Zabus (2013: 2) ubica el origen del discurso de la "no-africanidad de la homosexualidad" en los años noventa del siglo XX. Neville Hoad, lo sitúa un poco más tarde, en 1995 (2007:

[12] El término se inspira en los comentarios de Xavier Livermon sobre la homosexualidad en el Suráfrica post-apartheid en los que señalaba una dinámica similar para el contexto de lo que denominaba la racialización del cuerpo *queer* como blanco y la sexualización del cuerpo negro como heterosexual (cf. 2012: 302).

xi-xii).[13] Según estos estudios, este discurso sirve para reforzar alrededor del africanocentrismo el sentimiento de unión de la comunidad imaginada poscolonial caracterizado por "la herida colonial" (Maroto Blanco 2019: 1). A causa de esta herida, la comunidad imaginada se constituye estableciendo al occidente como un "otro" desviado moralmente (cf. Zabus 2013: 5). Esta persona desviada se semantiza, por su parte, como radicalmente contraria a "lo africano", y, por tanto, desde el entendimiento etiológico socio-simbólico y cultural de la enfermedad de los y las ekang, como corruptor de la moral y las tradiciones africanas. Como evidencia el anteproyecto de ley del gobierno de Obiang Nguema, estos discursos experimentan un gran apogeo en Guinea Ecuatorial en la actualidad.

En *La bastarda*, la abuela de la protagonista añade un atributo más al discurso de la estigmatización de la homosexualidad cuando establece que Marcelo –*muán o moló* ("hijo desobediente") (cf. Obono 2016: 54)– haya incinerado a su padre en vez de seguir los rituales de enterramiento tradicionales fang como la causa de la maldición que se ha apoderado del clan.

> –Y como su hijo no le obedece […] el muerto desde su mundo ha decidido desgraciar las cosechas.
> –¿Y eso cómo lo hace abuela? […]
> –¡Desde el más allá! Además, el espíritu ha reducido el número de peces de los ríos; los animales del bosque; ¡las cosechas!; el clima ha cambiado porque ya no llueve ni el sol sale como antes. Incluso el hermano de tu difunta madre, Marcelo, ha quedado estéril por culpa de la maldición que desde el mundo de la muerte envía el espíritu del hermano de tu abuelo (Obono 2016: 48).

Maroto Blanco interpreta esta cita como una alusión de la abuela de Okomo a las consecuencias nefastas de la colonización española y su explotación de los recursos del país y del cambio climático –la falta de lluvia y de sol que arruinan las cosechas y la escasez de animales– (cf. 2020: 267) para la subsistencia fang tradicional.[14] Para los fines de este artículo, habría que resaltar la explicación de tipo animista a la que recurre la abuela para trazar la causa de

[13] Según Hoad, este proceso comienza tras la expulsión de la organización LGTBQIA GALZ de la feria nacional del libro en Zimbaue de 1995 (2007: xi-xii). Véase también: Aarmo 1999.

[14] También Celaya Carrillo ve elementos ecocríticos en la obra de Obono (2019: 70).

este tipo de desastres naturales, resultados materiales del colonialismo y la colonialidad: la desobediencia de "Marcelo" –quien se había "malogrado" en España y por ello, siguiendo las tradiciones occidentales, no ha enterrado a su padre– resulta en un castigo-maldición del muerto a la comunidad fang. Llegado a este punto, puede observarse que a los discursos de patologización y racialización se le añade otro más sobre el carácter contagioso de un atributo "blanco" de tipo espiritual maligno, que provisionalmente, y a falta de una palabra menos eurocentrada o precisamente por las zonas de superposición complejas entre creencias occidentales, "redes de significados autóctonos" y/o sincretismos, llamaré el discurso de la posesión maléfica o de la satanización de la homosexualidad. La elección de este último término se basa en algunos extractos de la novela de Ada. El primero se ubica al principio de la novela, poco después de la primera discusión de Dashis y su madre por haber pasado la tarde con su "contagiosa" amiga Elisa. Después de la cena, el padre de Dashis le ordena que se vista para ir con él a "un lugar". Ante la falta de especificidad de adónde se dirigen, la instancia narrativa comenta: "sabía que no iba a ser un lugar agradable. La última vez que escuché aquellas palabras mi padre me llevó a una *iglesia para exorcizarme* y sacar aquellos *demonios* responsables de lo que me estaba ocurriendo" (Ada 2018: 11, énfasis mío). En esta cita, a diferencia de la responsabilidad por la catástrofe social que asigna la abuela de Okomo a Marcelo por su patología en *La bastarda*, el padre de Dashis determina que la culpa la tienen unos demonios que poseen a su hijo y que hay exorcizar en base a creencias que, por la elección de palabras del narrador, podríamos considerar cristianas y/o sincréticas.

El tópico del viaje para revelar el significado de la homosexualidad es recurrente en *Juntos antes que anochezca.* En otro extracto, el narrador describe cómo lleva a su novio español, Alex, a un lugar especial: una cascada en plena selva cerca del Pico Basilé. Acto seguido, en estilo directo, Dashis revela el significado de aquel espacio:

> –Cuando era pequeño, mi madre me contaba historias sobre este lago. En la antigüedad, las personas homosexuales se casaban aquí. Cuando la tribu se enteraba de que uno era homosexual lo desterraban. Lo consideraban una práctica satánica. Muchos de ellos encontraban paz, libertad y amor en este lugar –le expliqué (Ada 2018: 44).

Esta cita sugiere la existencia, tanto de la homosexualidad, como de la homofobia previa a la colonización, lo que se materializa en el destierro del/de la

homosexual a la selva. Además, se modula la creencia de la "tribu" en un sustrato espiritual maligno de la homosexualidad a través de una retórica cristiana: "prácticas satánicas". No obstante, Dashis sitúa algo anacrónicamente esta creencia a partir del relato de su madre "en la antigüedad", lo que podríamos interpretar como un momento histórico previo a la colonización y, por lo tanto, al contacto con el cristianismo impuesto con violencia institucional y epistémica.

En la novela de Obono, la abuela de la protagonista deja de lado la retórica cristiana y articula el discurso en torno a la maldición de manera más general, cuando advierte lo siguiente: "[…] mi abuela aseguró que el espacio donde vivía Marcelo estaba impregnado de maldición, entre otras cosas porque acogía a personas poco normales" (Obono 2016: 41). Nótese que, en este caso, es el espacio el que contiene la maldición y la causa no es únicamente que acoja a personas estigmatizadas, como bien marca la expresión esquiva "entre otras cosas". Este espacio que la abuela denomina el "santuario de la maldición" (Obono 2016: 48) es la selva en la que las personas homosexuales y otras personas no normativas se ven obligadas a refugiarse para evitar la violencia de la sociedad mayorizada[15], como señalaba la obra de Ada, y como ocurre al final de *La bastarda*, con Marcelo, la prostituta Restituta, Okomo y otras lesbianas. La homosexualidad de Okomo y de sus amigas lesbianas sale a la luz porque dos de ellas, celosas y relegadas de la relación monógama de Okomo y Dina con las que estas últimas rompen con el pacto poliamoroso, deciden poner en marcha un plan correctivo para las monógamas desde su punto de vista "*queer*-normativo". Así Pilar y Linda acusan de homosexualidad a Okomo ante su abuela, pero la acusación comportará castigos ejemplares para todas las implicadas, antes de su huida a la selva: "el único refugio de las personas que no encontraban sitio en la tradición fang" (Obono 2016: 116).

En *Juntos antes que anochezca*, para Dashis, la huida a España, sorteando a la muerte *in extremis* tras una redada policial y días de tortura en la prisión Guantánamo en Malabo, es también la única salida. Su madre, que le ayuda a huir, será condenada a cinco años de prisión y a su padre se le expulsará de las fuerzas

[15] "mayorizado" y "minorizado" se utiliza como adjetivo o sustantivo en lugar de "mayoría" y "minoría" para subrayar que estos grupos se han constituido discursivamente como tal, pero que esta designación oculta el hecho de que tachar a un grupo como mayoría o minoría no se basa en criterios cuantitativos (por ejemplo, a menudo se designa a las mujeres como minoría, pero cuantitativamente no suelen serlo). Este término subraya que el uso acrítico de la palabra "minoría" crea la ficción de una minoría numérica real, lo que contribuye a diversos modos de deslegitimación de ciertos grupos. Véase, por ejemplo, Ferreira 2006: 81.

armadas: "Ellos también recibieron su castigo por haber tenido un hijo homosexual" (Ada 2018: 75). Como se ha mostrado, en estas novelas, la estigmatización de la homosexualidad –en torno a los discursos de la patologización genético-biológica de calado socio-moral, la epidemiologización con los que se alerta del grado de contagio y la alarmante desestabilización social producida por el y la homosexual, una "costumbre", que, en el discurso de la racialización de la homosexualidad, se establece como unívocamente "blanca"– justifican todos los medios para acabar con el estigma que desestabiliza la sociedad mayorizada en Guinea Ecuatorial.

3. Resultados en perspectiva múltiple: tras el rastro del *evú*

Este artículo ha analizado los discursos de la homofobia que se entretejen en las dos primeras novelas de temática homosexual de Guinea Ecuatorial. Se ha dilucidado cómo las retóricas de la patologización y de la epidemologización en su vertiente biológico-moral-social, altamente entrelazados con las de la racialización de la homosexualidad, presentan ciertos paralelismos entre el discurso occidental-colonial y el discurso pre- y poscolonial. Se ha argumentado, además, que estos paralelismos no pueden explicarse como resultado unívoco de la violencia epistémica y física del encuentro colonial con la importación de la homofobia por parte de la colonización. Sin embargo, el discurso de la satanización o de la posesión maléfica entretejido a los anteriores, si bien no extinto en España, puede ubicarse en un pasado más remoto en la historia del continente europeo y establecerse, por lo tanto, como un elemento diferencial en la articulación de los discursos de la homofobia en Guinea Ecuatorial. De hecho, los resultados del análisis de las zonas de superposición entre la retórica cristiana, la animista o la intersección de ambas en la estigmatización de las personas homosexuales con el que se terminaba el análisis dan pistas sobre la perspectiva que pueden tomar futuras investigaciones sobre este tema, y que arguyo, deberían indagar el rol del *evú*.

En primer lugar, porque la maldición de la selva a la que se refiere la abuela de Okomo en *La Bastarda* evoca –si bien de manera altamente oblicua– el mito de origen del *evú*. Según el mito, el *evú* fue creado por Nzama[16], "el primer ancestro, el originador del hombre, el gorila y el chimpancé, la primera causa, una

[16] Según Tessmann, el Nzama es una de las tres fuerzas que componen la fuerza divina. El primer componente es el Nzama, la materia; el segundo, el Nka, la esencia corporal que manifiesta la vida, y el tercero, el Mebege, el espíritu (cf. 1913 II: 12). No obstante, Tessmann ha sido criticado por imponer una epistemología occidental a estos conceptos. Véase a este respecto Laburthe-Tolra 1985: 25.

especie de eslabón entre el hombre y Dios" (Borrego 2001: 112). Tras su creación, Nzama relegó al *evú* a vivir en la selva alejado de los humanos, pero una mujer desobedeció y lo trajo al poblado de los humanos (cf. Marti Pérez 2012: 224). El *evú* es un "pólipo visceral" (Mallart i Guimerà 1981: 46) que vive en el vientre humano (cf. Mbana 2004: 31) con el que nacen algunos elegidos, que sirve de principio energético ambivalente en sus polos positivo-social y negativo-antisocial (cf. Mbomío Bacheng 2019: 12). En el marco del entendimiento ekang de la enfermedad como acontecimiento biológico, social y simbólico, en caso de que en un *evú* prevalezca el polo antisocial, este desestabiliza la sociedad de manera alarmante (Mallart i Guimerà 2012: 4). A pesar del carácter ambivalente del *evú* en sus dos polos, como ya apuntaba Laburthe-Tolra en los ochenta (1985: 80) y ha demostrado hace poco Josep Marti Pérez, las generaciones más jóvenes relacionan el *evú* con su signo negativo, "la amoralidad, lo negativo y una actitud anómala de comportamiento y malos hábitos" (2012; 224, traducción mía).[17] Según Mallart i Guimerà, la creencia sobre la posesión del *evú* ha ido tomando cada vez mayor relieve en África ecuatorial, precisamente por la desestructuración planificada del ámbito religioso y social fang que trajo consigo la colonización (cf. 2012: 156). De manera paralela, la brujería, "una interpretación en el ámbito simbólico de todo aquello que pueda aparecer contrario al orden establecido por los antepasados" (Mallart i Guimerà 2012: 156) se entiende en la poscolonia cada vez de manera más significativa como consecuencia nociva de los procesos de occidentalización provocados por la (neo)colonización y la desestructuración de la sociedad tradicional que estos conllevan (cf. Mallart i Guimerà 2012: 156). Por lo tanto, la interpretación que hasta ahora se ha hecho de la selva en *La bastarda* de Obono como lugar utópico de liberación *queer* parece poco matizada, si se tiene en cuenta desde una perspectiva decolonial la idiosincrasia de esta epistemología fang en transformación en Guinea Ecuatorial: país en el que la selva es el espacio originario del *evú*, lo que conlleva la consecuente asociación de la homosexualidad con la selva y de esta última con una amenaza para la sociedad.

En segundo lugar, en el anacronismo que introduce Dashis al hablar de exorcismo y de las prácticas satánicas en la "antigüedad precolonial" se revelan zonas de superposición en el discurso de la homosexualidad que se pueden remontar como mínimo a los años ochenta del siglo XX. En 1985 el antropólogo Philippe Laburthe-Tolra afirmaba que un informante suyo asimilaba el *evú* con satán (cf. Laburthe-Tolra 1985: 101) y en otro apartado de su libro analizaba la sexualidad "contra natura" en los y las beti de Camerún como síntomas

[17] Véase también Mbana 2004: 31.

de un *evú* activo (cf. Laburthe-Tolra 1985: 170). En base a estos resultados antropológicos considero pertinente acercarse a la insinuación de la abuela de Okomo sobre el santuario de la maldición y a la satanización a la que se refiere Dashis desde el prisma del *evú*. La tendencia a la desambiguación contemporánea del *evú* en Guinea Ecuatorial y en otros países de África Central hacia uno de los polos, el maléfico, y su relación con la amoralidad y la alarmante desestabilización social producida por el contagio "blanco" anima a ver en el concepto del *evú* una huella de las "redes de significados autóctonos" (Mbembe 1996: 147) sobre la homosexualidad en Guinea Ecuatorial.

En consecuencia, entre otras posibles ramificaciones de este trabajo, sería necesario continuar la ruta del *evú* desde diferentes perspectivas disciplinares y/o otras novelas, películas u otros medios a partir de una aproximación profundamente decolonial. Esta aproximación, sugiero, debe encargarse de ahondar en las huellas de las epistemologías precoloniales invisibilizadas o acalladas por la construida "universalidad" del conocimiento occidental. Asimismo, tal esfuerzo no puede limitarse a asumir o a echar la culpa de la herida colonial a Occidente, cayendo así en la reinstauración de dicotomías "hispanas"/"guineanas". Afirmar que la homofobia es una imposición epistémica colonial reconoce la responsabilidad de Occidente frente a la poscolonia, pero también niega indirectamente agencia y autoridad a las voces africanas que señalan la homofobia autóctona en base a las tradiciones étnicas, resta valor a estas epistemologías e impone, irónicamente, una nueva epistemología sobre los orígenes de la homofobia en Guinea Ecuatorial, en muchos casos escrita y publicada en el Norte Global. Solo desde un entendimiento profundo de los elementos que sustentan la estigmatización de la homosexualidad más allá de dicotomías, y que, como se ha mostrado, (re)velan las novelas analizadas, será posible destilar el elemento diferencial del discurso de la homofobia que reina en Guinea Ecuatorial y que, yo arguyo, como hipótesis operativa, sigue la ruta del *evú*. De este modo podremos activar la potencialidad poiética de la literatura y la que surge en el acto de lectura de esta y crear mundos plurales que transformen la brutal realidad del colectivo LGTBQI+ en Guinea Ecuatorial.

Bibliografía:

Aarmo, Margaret, 1999. "How Homosexuality Became 'Un-African': The Case of Zimbabwe", en: Blackwood, Evelyn/Wieringa, Saskia E. (eds.), 1999. *Female Desires: Same Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. New York: Columbia University Press.

Ada, Chris, 2018. *Juntos antes que anochezca*. Madrid: Baphala Ediciones.

Allan, Joanna, 2019. *Silenced Resistance: Women, Dictatorships, and Genderwashing in Western Sahara and Equatorial Guinea*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Amnesty International, 2021. "Rapport 2020/21: la situations des Droits humains dans le monde. Index: POL/10/3202/2021", 6 de abril de 2021, en: https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/sites/8/2021/05/POL1032022021FRENCH.pdf [21.10.2021].

APDHE/EG Justice/ E'Waiso Ipola/IDHMA/ SEJOF, 2018. "Guinea Ecuatorial. Examen Periódico Universal: Tercer Ciclo 33va Sesión. Informe sobre la situación de los derechos de la mujer y del colectivo LGTBIQ+", 4 de octubre de 2018, en: https://assets.website-files.com/5c5b3d21055de3235de4f742/5ca5ddb841698e4a49fc1eba_Informe%20EPU%20Mujeres%20y%20LGBTI%20rv%20EPR%202018.10.02.pdf [31.10.2021].

Awondo, Patrick, 2019. *Le sexe et ses doubles. (Homo)sexualités en postcolonie*. Lyon: ENS Éditions, en: http://books.openedition.org/enseditions/14529 DOI: https://doi.org/10.4000/books.enseditions.14529 [14.11.2022].

Bituga-Nchama, Pedro, 2020. "Gender Stereotypes in the Construction of Fang Women: a Patriarchal Education for Submission", en: *Revista Cátedra*, 3(3)/2020, 145-162.

Borrego, Víctor, 2001. "*Visión" y conocimiento: el arte fang de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Celaya Carrillo, Beatriz, 2019. "Feminista y *queer* en Guinea Ecuatorial: la vulnerable persistencia de Melibea Obono", en: *Ámbitos feministas,* VIII/2019, 61-77.

Diario Rombe, 2020. "Se filtra el anteproyecto de ley con polémicas medidas persecutorias contra la homosexualidad", 2 de abril de 2020, en: https://diariorombe.es/se-filtra-el-anteproyecto-de-ley-con-polemicas-medidas-persecutorias-contra-la-homosexualidad/ [21.10.2021].

Diaro Rombe, 2019. "Guinea Ecuatorial prepara un anteproyecto de ley para penalizar la homosexualidad", 24 de septiembre de 2019, en: https://diariorombe.es/politica/guinea-ecuatorial-prepara-un-anteproyecto-de-ley-para-penalizar-la-homosexualidad/ [16.11.2021].

Dunton, Chris/Hoad, Neville, 2014. "African Literatures", en: McCallum, E.L./Mkoo, Tuhkanen, (eds.)., 2014. *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 477-497.

Eboussi Boulaga, Fabian/Akana, Parfait D. (eds.)., 2007. "L'homosexualité est bonne à penser", en: *Terroirs,* 1-2/2007.

Edzodzomo Ondo, Hubert, 2018. "Reconocimiento, negación y exclusión de las identidades en *le Pacte d'Afia (2009)* y *La bastarda (2016)*", en: *Educación y exclusión Aportes y Perspectivas de la Educación Comparada para la Equidad*. La Laguna: Universidad de la Laguna. Servicio de Publicaciones, 299-306.

Epprecht, Marc, 2004. *Hungochani: The History of a Dissident Sexuality in Southern Africa*. Montréal, McGill: Queen's University Press.

Ette, Otmar, 2004. *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlín: Kadmos Kulturverlag.

Evans-Pritchard, Edward E., [1970] 2008. "Sexual Inversion among the Azande", en: *American Anthropologist*, 72(6)/2008, 1428-1434.

Ferreira, Ricardo Alexino, 2006. "Negro midiático: construção e desconstrução do afro-brasileiro na mídia impressa", en: *Revista USP*, 80-91.

Fuss, Diana, 1995. *Identification Papers*. New York y London: Routledge.

Gobierno de la República de Guinea Ecuatorial, 2020. "Anteproyecto de ley reguladora de la prostitución y el derecho de los homosexuales en la República de Guinea Ecuatorial", en: https://diariorombe.es/wp-content/uploads/2020/04/Anteproyecto-de-ley-prostituci%C3%B3n-y-homosexualidad.pdf [16.11.2021].

Gueboguo, Charles, 2006. *La Question homosexuelle en Afrique: le cas du Cameroun*. París: L'Harmattan.

Herskovits, Melville, 1937. "A Note on Women Marriage in Dahomey", en: *Africa*, 10(3)/1937, 335-341.

Hoad, Neville, 2007. *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Laburthe-Tolra, Philippe, 1985. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun: Les mystères de la Nuit*. París: Ed. Karthala.

Livermon, Xavier, 2012. "Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Post-Apartheid South Africa", en: *GLQ*, 18(2-3)/2012, 298-324.

Llamas, Ricardo, 1994. "La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida", en: Bañuelos Madera, Camen, (coord.). "Monográfico sobre: Perspectiva en Sociología del Cuerpo", *Reis*, 68/1994, 141-171.

López Vicario, Máximo, 1988. *En Guinea Ecuatorial, historiando sus venturas y desventuras*. Valencia: Máximo López Vicario.

Mallart i Guimerà, Lluís, 2012. *La danza de los espíritus. Itinerario iniciático y prácticas terapéuticas de un chamán africano: Mba Owona.* Vic: Ceiba Ediciones y Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial.

Mallart i Guimerà, Lluís, 2003. *La forêt de nos ancêtres.* Tervuren: MRAC, 2 tomos.

Mallart i Guimerà, Lluís, 1981. *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie evuzok.* París: Société d'Ethnographie.

Maroto Blanco, José Manuel, 2021. *Representaciones sociales, prácticas represivas y discursos de resistencia de la población negroafricana en la españa colonial y poscolonial (1953-2019).* Universidad de Granada. Tesis Doctorales, en: https://digibug.ugr.es/handle/10481/67837 [16.11.2021].

Maroto Blanco, José Manuel, 2020. "Entre la 'herida colonial' y 'occidente' como espacio de oportunidad: historias de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana", en: García Andrés, César/Cuadrado Bolaños, Jara/Arconada Ledesma, Pablo (eds.), 2020. *Africa, un continente en transformación. Enfoques interdisciplinares.* Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 259-274.

Maroto Blanco, José Manuel, 2019. "Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España identificación de una literatura producida desde la 'herida colonial'", en: *Tonos digital: Revista de estudios filológicos,* 36/2019, 1-27.

Martí Pérez, Josep, 2012. "The Evu Belief in Today's Equatorial Guinean Society", en: Boampong, Joanna, (ed.), 2012. *Out of Africa: Exploring Afro-Hispanic, Luso-Brazilian, and Latin-American Connections.* New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 216-238.

Martin, Karen/Xaba, Makhosazana (eds.)., 2009. *Queer Africa Vol. 1: New and Collected Fiction.* Braamfontein, South Africa: MaThoko's Books.

Matebeni, Zethu/Pereira, Jabu, 2014. "Preface", en: Matebeni, Zetu/Pereira, Jabu, (eds.), 2014. *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities.* Johannesburg: Modjaji Books, 7-9.

Mbana, Joaquín, 2004. *Brujería fang en Guinea Ecuatorial.* Madrid: Sial/Casa de África.

Mbembe, Achile, 1996. "La 'chose' et ses doubles dans la caricature camerounaise", en: *Cahiers d'Études africaines*, 141-142/1996, 143-170.

Mbombío Bacheng, Joaquín, 2019. "Trifonia Melibea Bastarda y Pasionaria. Comentario de Josquín Mbombío Bacheng", en: Obono, Trifonia Melibea. *Allí debajo de las mujeres. Djí ené bina bito así.* Barcelona: Wanafrica ediciones.

Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, 2021. "Recomendación de Viaje. República de Guinea Ecuatorial", en:

http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/ServiciosAlCiudadano/SiViajasAlExtranjero/Paginas/DetalleRecomendacion.aspx?IdP=78 [16.10.2021].

Msibi, Thabo, 2012. "'I'm Used to It Now": Experiences of Homophobia among Queer Youth in South African Township Schools", en: *Gender and Education*, 24(5)/2012, 515–533.

Murray, Stephen O./Roscoe, Will (ed.)., 1998. *Boy-Wives and Female Husbands, Studies in African Homosexualities*. New York: Palgrave.

Naciones Unidas, 2019. "Summary of Stakeholders' Submissions on Equatorial Guinea. Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. A/HRC/WG.6/33/GNQ/3", 20 de febrero de 2019, en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/045/45/PDF/G1904545.pdf?OpenElement [21.10.2021].

Nünning, Ansgar/Nünning, Vera/Neumann, Birgit (eds.)., 2010. *Cultural Ways of Worldmaking: Media and Narratives*. Concepts for the Study of Culture,1. Berlin, New York: de Gruyter.

Obono, Trifonia Melibea, 2021. "El bosque fang le canta a la Bastarda", en: Colloque International. *Afrohispanismos contemporaneos. Historia, culturas y literaturas de Guinea Ecuatorial.* Université Paul-Valéry Montepllier 3 y Université de Nîmes.

Obono, Trifonia Melibea, 2020. "Malabo conmemora el WorldPride 2020 con un anteproyecto de ley que derogará la personalidad jurídica de las personas homosexuales", en: *Blog de Trifonia Melibea Obono*, en: https://trifoniamelibea.weebly.com/publicaciones/archives/06-2020 [16.11.2021].

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

Oyewumi, Oyeronke, 1997. *Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Picazo Sanz, Patricia, 2020. "Identidad transnacional y decolonialidad en *La Bastarda*, una novela de Trifonia Melibea Obono", en: Martín-Cabello, Antonio/ García Manso, Almudena/Anta Félez, José Luis (eds.), 2020. II Congreso Internacional de Estudios Culturales *Interdisciplinares. Culturas locales, culturas globales.* Madrid: Ommpress Bookcrafts, 35-43.

RAE, Real Academia Española, 2022. "Malograrse", *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en: https://dle.rae.es/malograr [9.2.2022].

Romero Bachiller, Carmen, 2005. "Poscolonialismo y Teoría Queer", en: Córdoba, David/Sáez, Javier/Vidarte, Paco (eds.), 2005. *Teoría queer, políticas bolleras, maricas, trans, mestizas.* Madrid: Editorial EGALES, 149-164.

Santamaría, Sara, 2020. "Una nación moderna. Masculinidades españolas post-imperiales", en: *Studia Histórica. Historia contemporánea*, 38/2020, 175-199.

Tessmann, Günther, 1998 [1911]. "Homosexuality among the Negroes of Camerroon and a Pangwe Tale", en: Murray, Tephen O./Roscoe, Will, (eds.), 1998. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 149-162.

Tessmann, Günther, 1913. *Die Pangwe: völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes.* Ergebnisse der Lübecker Pangweexpedition 1907-1909 und früherer Forschungen 1904-1907. Berlín: E. Wasmuth, 2 tomos.

Veysey-White, Isaac, 2020. "Liberatory Queer Performance and the Coloniality of Gender in Melibea Obono's *La bastarda*", en: *Spanish and Portuguese Review* 6/2020, 67-78.

Zabus, Chantal, 2013. *Out of Africa: Same-Sex Desire in Sub-Saharan Literatures and Cultures.* New York: Boydell & Brewer Group Ltd.

El diálogo con la muerte en la poesía de Justo Bolekia Boleká

Ineke PHAF-RHEINBERGER, Giessen[1]

Resumen:
En esta presentación, se discuten seis volúmenes de poesía, publicados de 1999 hasta 2019, de Justo Bolekia Boleká. Este autor escribe en español para "literaturizar" la lengua bubi y sus rituales ceremoniales del pasado en el presente. Para adelantarse a su desaparición, no es suficiente dar clases de lengua y escribir gramáticas, sino también es importante esforzarse para dar forma poética a su mundo espiritual de antaño en el paisaje acuático de Guinea Ecuatorial. Para conseguir este efecto, Bolekia Boleká opta por usar el diálogo, al igual que Juan de Valdés, el clásico humanista español, influido por el renacimiento italiano. A su vez, el renacimiento de Bolekia Boleká consiste en memorizar la espiritualidad bubi conectándola con el español. Sobresalen las figuras femeninas en su poesía, como ondina o personaje verdadero. Sobre todo, sus lectores africanos se sienten aficionados a esta contextualización compleja y las metáforas que el autor aplica. El poeta inventa diferentes maneras de diseñarlas en su medio ambiente audiovisual, aplicando un purismo lingüístico en el que no interviene ninguna otra lengua en el diálogo del bubi con el español y del español con el bubi.
Palabras clave: Diálogo bubi-español, renacimiento en la literatura africana, la memoria ceremonial, dimensión femenina, espiritualidad del agua.

Hace una década, publiqué una primera aproximación a la poesía de Justo Bolekia Boleká, en la que la denomino como una poesía en busca "de un nuevo perfil de la comunidad bubi" (Phaf-Rheinberger 2012). Esta definición resultaba de la revisión de sus publicaciones numerosas de cuentos, gramáticas, ensayos, diccionarios y narrativas orales de este pueblo al que la isla Bioko de Guinea Ecuatorial debe su nombre. Mis lecturas confirman que, de alguna manera, el poeta está tratando de dar forma a sus recuerdos del pasado para darles un lugar en el presente. En aquel momento, al escribir el texto en 2011, se habían publicado tres tomos de su poesía: *Löbëla* (1999), *Ombligos y raíces. Poesía*

[1] ORCID ID: 0000-0002-8424-5595.

africana (2006) y *Las reposadas imágenes de antaño* (2008). A partir de entonces, aparecían dos más: *Los callados anhelos de una vida* (2012), *Miradas invertidas vs percepciones alteradas* (2015) y, finalmente, la segunda edición de *Löbëla* (2019), con la que se cierra un ciclo de veinte años.

De acuerdo con esta primera aproximación, el tema prevaleciente en esta poesía es la lucha contra la "Sprachtod", una expresión lingüística que refiere a la desaparición de una lengua, cuando ya no existen personas que la hablan. Al adelantarse al *horror vacui* de su lengua bubi en peligro de extinción, Bolekia trabaja incansablemente para evitar este escenario, una de cuyas actividades consiste en escribir poesía, relacionándola con su propio horizonte cultural y, sobre todo, con el de sus ancestros. En este último aspecto se encuentra otra dimensión protagonista de su obra, el continuo diálogo del yo lírico con los miembros muertos de la comunidad y sus rituales y costumbres tradicionales bubi. Para dirigirse a ellos en su horizonte poético, Bolekia diseña una noche visionaria casi mística, en la que el yo lírico dialoga no tanto con la noche oscura de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, sino con una noche "negra" para indicar que se trata de una noche más allá de la existencia material durante el día, a la que el yo lírico se dirige como a un "tú".

En consiguiente, se considera este diálogo como constitutivo de la obra poética de este escritor al poner el acento sobre sus propias palabras explicativas al respecto. Como buen maestro, en sus volúmenes de poesía, Bolekia comienza con una "presentación" que anticipa sus poemas, además de incluir a veces breves comentarios en su texto.

A fin de elucidar este "diálogo con la muerte", es decir, del poeta con los ancestros y su cultura, lo investigamos primero en las dos ediciones de *Löbëla*, para seguir luego analizándolo en los cuatro volúmenes publicados en el medio y, por último, con interpretarlo en su obra poética como si se tratara de un renacimiento contemporáneo al recordar su cultura bubi desaparecida en el mundo global de hoy en día.

Las dos ediciones de Löbëla

Löbëla es el primer volumen de poesía de Bolekia publicado en la colección Casa de África de Sial Ediciones.[2] Como dice el nombre, esta colección se dirige a un público interesado en temas africanos, así que las cubiertas de sus volúmenes se diseñan para llegar a este tipo de lectores. Los editores escogen imágenes

[2] Todos los libros de poesía del autor han sido publicados por esta editorial.

para estas con el intento de enfatizar lo africano. Sial Ediciones vuelve a publicar una nueva edición de *Löbëla* en 2019 y, al tener las dos ediciones en mano,[3] la diferencia de las imágenes en las cubiertas llama la atención. En la edición de 1999, se reproduce el busto de una mujer desnuda, con tatuajes y su pelo hecho a la manera africana. En el libro se explica que es una talla en madera de la colección privada de Basilio Rodríguez, titulada "Doncella". En español, una doncella es una mujer joven, muchas veces virgen, una palabra que según Joan Corominas (1976: 222) viene del diminutivo de "domina" en latín, una dueña pequeña. Esta doncella de madera introduce al imaginario de Löbëla, de la que se lee en la dedicatoria del poemario que es la "síntesis de mujer cuya vida busco en grutas y chozas, entre gritos y danzas, entre secretos y fortuna" (Bolekia 1999: 11). Al mirar la segunda edición de *Löbëla* se nota un cambio. Ahora, la cubierta muestra la fotografía de una joven mujer negra contemporánea, sonriendo, con un tatuaje del perfil del mapa de África en su hombro izquierdo, con las líneas y signos tradicionales pintados en su cara y sus brazos, y con un objeto de madera en sus manos. Se trata de la fotografía de una persona que se llama Rëhá, el nombre de la abuela, de la madre de la madre de Bolekia, como el poeta menciona en otro lugar (2003: 17).

De esta manera, la dimensión femenina queda obvia desde el principio. Bolekia Boleká, en su poesía, se concentra en este aspecto, en la diferencia entre una mujer soñada del pasado y las mujeres relacionadas con su propia vida privada. En la dedicatoria escribe que Judith Morgades Trillo fue la primera en leer sus versos en 1979, versos de un individuo, "creador de la historia y transformador de su realidad" (1999: 8), con quien ella se casó después. Esta mención de la historia personal en relación con su poesía sugiere cierta movilidad: la relación entre el pasado y el presente no es estática. Es un itinerario y un camino en el que el poeta coge sus remos y su barca y

> en recordando todas las vidas condensadas en un solo verso, surcaré las turbulentas aguas que la bruma y el viento vespertino enfurecieron, mientras una pareja eternamente negra se esculpe en la roca que antaño poseyó a las doncellas jaraneras que vivieron en las desaparecidas aldeas culturales moradas de los héroes humanos hoy entronizados (1999: 8-9).

[3] En realidad, existen tres ediciones, si contamos la traducción al inglés por Michael Ugarte, publicada en 2015, como un volumen bilingüe (Bolekia Boleká 2015a).

Löbëla está dividido en tres apartados: "Gritos plegados," "La ondina Löbëla," y "Versos furtivos," cada uno de ellos con quince poemas sin rima e introducido con una página en prosa en letra cursiva. El poeta se dirige a un "oyente-lector", suponiendo que se activan sus sentidos del "oído" y de la "vista" al enterarse de los versos. En "Gritos plegados", presenta a personas del pasado con sus nombres, como al anciano Böekka, hablando del adiós, del desaparecer, o de la última doncella que cantó una romanza en bubi. Este panorama se sitúa en un mundo onírico con grutas, brumas, barcas, fiestas, gritos, hombres y mujeres, con chacras llenas de lágrimas. El español se alterna con el bubi –con o sin traducción– y, aparentemente, reina una atmósfera translúcida. En el segundo apartado, el poeta enfoca la ondina Löbëla, una ninfa, intentando responder la pregunta: ¿Quién es? Le dedica sus cantos a ella, incorporándolos en "La balada de Löbëla" (44-45). Luego, en "Versos furtivos", el yo lírico se pregunta por la ausencia de este mundo de bailes, aguas negras, de personas poseídas, abrazos, pechos, y lágrimas furtivas, para terminar en el "epílogo" con tres poemas sobre las "doncellas de antaño", el "mirar adentro" y con los "ojos hundidos". Dice que se niega a ser un poeta, "nunca fue ni será mi propósito presentarme como poeta", sino aspira expresar que "nosotros somos la lengua, y la lengua es el mundo de cuanto vemos, vimos o veremos, sea bubi o española" (75).

La segunda edición de *Löbëla* no sólo tiene una cubierta diferente, sino que también su contenido se ha ampliado con un "prólogo del autor a la segunda edición", un poema adicional –"Amor"– en el epílogo, y una "Adenda. Recuerdos entre memorias" que contiene cuatro poemas nuevos. En su prólogo a la segunda edición, Bolekia da más información sobre su propio desarrollo. Cuenta que empezó a hablar con Basilio Rodríguez Cañada en 1997 (o 1998) en el Colegio Mayor Universitario "Nuestra Señora de África" en Madrid, cuando ya estaba dedicándose a la docencia y con varias publicaciones de libros y ensayos. En aquel entonces, Basilio, junto con José Ramón Trujillo, estaba por iniciar una serie de publicaciones de autores africanos. Así ocurrió que, en 1999, se publicó la primera edición de *Löbëla* junto con otro libro de Bolekia, *Aprender el bubi. Método para principiantes*.[4] Estos libros se agotaron pronto y aún siguen siendo solicitados. Según Bolekia, *Löbëla* se ha convertido en "uno de los centros gravitatorios de escritores africanos" que escriben en español, no

[4] Trujillo escribe que Bolekia no se dio cuenta de haber incluido el poemario en el diskette con el manuscrito de su libro *Aprender el bubi.* Al descubrir y leerlo, el editor le llamó diciendo que quería publicarlo (Trujillo 2019: 14). Esta explicación enfatiza el carácter privado de la poesía de este poeta.

solo los de Guinea Ecuatorial sino también de otros países como Gabón, Camerún, Senegal, Ghana, Marruecos, Costa Marfil, Benin, etc. (Trujillo 2019: 28). De ahí que Basilio, José Ramón y Justo trabajan juntos desde que se empieza a publicar la serie en Sial Ediciones/Casa de África y la obra de Bolekia resulta ser tan importante que, a partir de 2016, los editores inauguraban un premio "Bolekia Boleká" para promover manuscritos inéditos de autores africanos y afrodescendientes en lengua española.[5]

Esta segunda edición de *Löbëla* comienza con el ensayo "Espacios míticos y construcción de una memoria postcolonial. Justo Bolekia y el bosque de canciones y relatos" de Trujillo quien, aparte ser editor, ocupa una cátedra de literatura en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). En su opinión, en la década de 1990, el Colegio Mayor fue un centro pionero para visibilizar la presencia africana, un primer paso para descolonizar, ofreciendo una plataforma y promocionar la creación africana y de afrodescendientes, en español y en sus lenguas vernáculas.

Menciona que *Löbëla* ya es un clásico de la literatura africana en español y que la "transmisión de la tradición en África es una misión de memoria colectiva que implica a toda la comunidad" (Trujillo 2019: 18). Consiste en una triple tarea: recoger las historias y cantos del pueblo bubi en su propio ámbito, estudiar su lengua y cultura y, como tercer punto, servirse de ellas "para dar respuestas personales al conflicto existencial del individuo bubi, de muy distinto perfil que los sujetos poscoloniales de ámbito francófono o anglófono" (18). Al explicar la calculada estructura del volumen en tres partes, Trujillo caracteriza el primer apartado como un canto, una exclamación ahogada ante la pérdida del mundo ancestral. En el segundo, como dicho antes, el poeta se centra en la ninfa Löbëla, en la importancia del linaje matrilineal del pueblo bubi y su lugar en las celebraciones rituales, para luego incluir, en "Versos furtivos", la traducción al español de un poema escrito en bubi, enfatizando en el epílogo la presencia de estas asociaciones y recuerdos en el mirar adentro de un individuo bubi que vive en el presente.

[5] Los ganadores a partir de entonces son: 2017, Medardo Afrias Satizábal (Colombia) con *El chachacha del diluvio*; 2018, Trifonia Melibea Obono (Guinea Ecuatorial) con *Las mujeres hablan mucho y mal*; 2019, Angela Nzambi (Guinea Ecuatorial) con *Mayimbo (Paseos)*; 2020, Narcisse Fomekong Djeugou (Camerún) con la *Antología de voces camerunesas de expresión española: entre oralidad y lirismo*; 2021, José-Fernando Siale Djangany (Guinea Ecuatorial) con el libro *Misántropos de ébano y otros relatos*.

Los otros cuatro volúmenes

Mirando las cubiertas de los otros volúmenes de poesía de Bolekia, se visualiza –aparte de lo africano típico– el énfasis en el camino del pasado hacia el presente. En *Ombligos y raíces* regresa el busto de mujer tallada en madera, con los atuendos tradicionales de tatuajes y pelo a la moda africana, ahora con un recipiente en las manos. En *Las reposadas imágenes de antaño*, se reproduce la fotografía de un cazador bubi con sus tres esposas, una foto aparentemente antigua sin fecha. Y en *Los callados anhelos de una vida* vuelve a aparecer la imagen del mismo busto de una mujer tallada en madera, ahora agachada con un recipiente y vestida con sus abalorios bubis. En 2015, se va modificando esta serie de imágenes "típicas" de la mujer africana al mostrar en *Miradas invertidas vs percepciones alteradas* la fotografía de una mujer negra vestida de manera moderna que, mirando en el espejo, observa a otra mujer, su doble tradicional africana con el recipiente de agua sobre la cabeza, y con tatuajes y ornamentos.

He aclarado la estrategia publicitaria de las cubiertas de la colección Casa de África para mostrar que, obviamente, la obra de Bolekia Boleká se vende bajo el lema de imágenes algo estereotipadas de una "África negra." No obstante, su poesía es todo lo contrario. Tiene un tono de ensueño, muy personal y íntimo, y ceremonial. Las estructuras de estas cuatro obras suyas son menos rígidamente ordenadas que en *Löbëla*.[6] Al cuestionar cuáles de las experiencias personales del autor influyen en su composición, es evidente que, en *Ombligos y raíces*, el hecho crucial es la muerte de su madre, Kono-Juana Boko Ripeu en febrero de 2000. El poeta habla en la primera parte de su muerte, en la segunda de los recuerdos de antaño y la vida "desastrada" de ella por haberse opuesto a los ancianos por lo que le expulsaron de su pueblo, al terminar con algunos recuerdos sueltos. En un pequeño fragmento en prosa colocado encima de los poemas Bolekia describe un recuerdo, como por ejemplo el de la tarea principal de las mujeres de pescar anguila. En el próximo volumen, *Las reposadas imágenes de antaño*, el poeta expresa sus dudas con respecto a su propia poesía por tener la impresión de repetirse todo el tiempo al hablar de sus recuerdos del pasado. En este volumen, la presencia de la lengua bubi es aún más pronunciada hasta

[6] En *Ombligos y raíces*: tres partes con 15, 15, 13 poemas y con un epílogo, respuesta a las tres partes anteriores que contiene seis poemas. En *Las reposadas imágenes de antaño* se reproducen todos los poemas sin divisiones. En *Los callados anhelos* se encuentran la primera parte con 26 poemas, la segunda con 21, y una última parte, "Cerramos", un breve texto en prosa. Y en *Imágenes invertidas,* se divide en dos partes con una cantidad desigual de respectivamente diez y ocho poemas.

ofrecer un canto en bubi "Ë Ribötyö rókaam", con traducción al español, "Nuestra cohesión" (40-43).

Pese a estas dudas, Bolekia publica tres volúmenes más. El libro *Los callados anhelos de una vida* abre con un prólogo de Dosinda Alvite y, luego, en su presentación, Bolekia habla de encuentros con poetas y amigas declarando que no se trata de una indagación psicoanalítica sino de

> 'reconfigurar las subjetividades' que justifican mi imaginario colectivo, primero como africano y bubi; segundo, como un afroeuropeo adoptado y guineoecuatoriano obligado; y, tercero, como hijo, sobrino, padre, exrefugiado, exestudiante, profesor, exesposo, escritor de poesía y relatos cortos, narrador de historias, ensayista, conferenciante, amante librepensador, compañero sentimental, etc. (2013: 15).

Y, seguidamente, en su dedicatoria a *Miradas invertidas vs percepciones alteradas,* el poeta menciona un encuentro personal con Mónica-Sonia Batapa Belope, diciendo que la encontró por primera vez en diciembre de 1991, en el aeropuerto de Malabo, cuando tenía diecinueve años, y volvió a verla en enero de 2014, en Santiago de Baney. El tránsito de tiempo se condensa en dos lenguas, signo de la enculturación que experimentan los lectores de su obra. Bolekia suele usar este concepto enculturación con frecuencia, una síntesis de haber crecido en la cultura bubi en el seno de su familia y de su comunidad, para más tarde, cuando entrar en las instituciones oficiales como la escuela o la iglesia, de sentirse obligado a adaptarse al horizonte español. M'baré N'gom define en el epílogo la singularidad de esta desterritorialización "a través de la interacción" friccionando "distintos niveles entre el bubi y el castellano" (2015: 66). Otra vez, se incluyen versos en bubi que el poeta traduce al castellano, hasta reproducir un diálogo entre un espíritu y una madre que busca a su hija.

El papel del diálogo con la muerte

Como se ha mencionado antes, los poemas de Bolekia están escritos en forma de un diálogo entre un yo lírico y un tú, es decir, la noche negra y su tradición bubi del pasado, desaparecida y callada porque sus protagonistas ya murieron, con un mundo inmaterial más allá de la existencia concreta del momento. En la historia de la literatura española, este género del diálogo dirige la mirada inmediatamente al renacimiento, cuando el humanismo comenzó a extenderse en España, un resultado del intercambio de sus hombres "doctos" con Italia. El *Diálogo de la lengua* (1535, escrito en Nápoles, y publicado por primera

vez en 1736) de Juan de Valdés es uno de los textos paradigmáticos de aquel período de una circulación más amplia de saberes nuevos e inquietudes analíticas. La intención de Valdés era situar la lengua castellana al mismo nivel que la lengua latina, otorgándole sus características propias del habla, de la gramática y de la capacidad literaria. En esta misma línea se puede entender la poesía de Bolekia, porque enfatiza de forma repetida que quiere modificar el español con saberes nuevos al confrontarlo de manera poética con una sensibilidad espiritual y sus características lingüísticas bubi.

De acuerdo con Trujillo, este tono renacentista, un tono clásico contemporáneo, se sitúa en el bosque, en la naturaleza de la isla de Bioko. Sin embargo, hay que añadir otra dimensión importante. Por ejemplo, en *Los callados anhelos de una vida*, el poeta divide su volumen en dos partes, de las cuales la primera se llama "En la frontera del agua". Bolekia menciona que el hábitat de los bubis en Bioko es el lugar donde más llueve en el mundo y que la mujer, "aparte de ser madre y conservadora de vida era gobernante tanto a nivel de su familia horizontal como de su comunidad" (2013: 20). Agua, niebla, bruma, río, gotas, humedad, lluvia, todas estas palabras desempeñan un papel importante para crear una atmósfera transparente y mítica. Löbëla es la guía, la que adelanta a las muchachas para ir a bañarse en el agua del mar, para purificarse, mientras que canta en bubi. En "Horizonte concluido" (2013: 35-36), el poeta le dedica su canto a esta ondina y, a veces, en sus presentaciones públicas, él mismo suele cantar sus versos en bubi, para leer sus textos en español en voz alta.[7]

Estas dobles dimensiones –español/bubi, leer en voz alta/cantar– se amplían más aún en uno de los cuatro poemas de la "Adenda" en la segunda edición de *Löbëla*, en el poema "Rocas que perforan gotas" (2019: 115-117). Bolekia escribe una parte del texto en español y otra en bubi. El texto en bubi primero aparece impresa en letras latinas y, luego, reproducida como escrita a mano con su firma. La parte en español termina con los versos:

> Hoy quiero contar los versos que no recuerdo, /
> Quiero ser la reliquia del llanto que callan las olas, /
> Tus olas, /
> Mis mares caídos […]. (115)

[7] Lo hizo, por ejemplo, en su lectura nocturna durante el II Congreso Internacional de Estudios Literarios Hispanoafricanos "África y escrituras periféricas en español", el 8 de octubre de 2010, en Madrid.

Los "mares caídos" pueden sugerir un panorama infinito de mares estáticos /olvidados/deprimidos, solo revitalizados en el recuerdo, en el que vuelven a moverse sus olas rompiendo contra las rocas que las perforan. El poeta usa tres modos personales en este fragmento: el yo lírico, la primera persona singular, es el que cuenta; la segunda persona plural, "tus olas", significa que su relato se dirige al mar; y, en el último verso, el poeta/cuentista habla de las reliquias del llanto en los mares para darles un lugar en el presente. Bolekia siempre indica por medio del marcador de dos puntos que el texto en español es la introducción/inauguración a sus textos en bubi, funciona como introito de la evocación de la existencia de este horizonte cultural.

De acuerdo con estas observaciones y pese a que Trujillo escribe que "aparece apenas" (2019: 22), el mar es un elemento indispensable en estas memorias poéticas que cumplen con las condiciones de ser obras clásicas coetáneas: ocupar un lugar destacado dentro del canon de su comunidad, tener la capacidad de proporcionar múltiples perspectivas y lecturas, tener la flexibilidad para incorporar en sí la huella de textos previos, suscitar continuamente "un incesante polvillo de discursos críticos", configurándose como un universo en sí mismo en el que reflejarnos y definirnos (15-16). En el mundo soñado de Bolekia el agua del mar y sus olas tienen características humanas: hay golpes, gemidos, cepos, labios desnudos. Además, se menciona otra connotación. El poeta explica que "la mujer bubi frecuentaba regularmente el mar, aunque después interrumpiría su presencia en ella al convertirse en un lugar peligroso, donde eran raptadas por los buscadores de esclavos" (Bolekia 2013: 70). Con sus referencias repetidas al mar, como en "El Callado Camino del Mar" (2003: 97-98), "Sombras en el mar" (2008: 22), o "Los mares de tus ojos" (2015: 63-64), Bolekia diseña una espiritualidad del agua (*water spirituality*) como articulada en la literatura africana y americana.[8] Confiere al agua rasgos humanos, sea al mar, al océano, a los ríos, a los lagos, a las lagunas, todos caminos acuáticos que conectan con lluvia, tibieza, nubes y neblinas. Bolekia contextualiza este panorama en sus textos también con el tráfico esclavo transatlántico. Trujillo confirma en su ensayo que la comunidad bubi era muy consciente de las "expediciones esclavistas" (2019: 22) de los holandeses e ingleses y, en "Abandono del hogar" (2015: 54-55), Bolekia recuerda no solo su habilidad de surcar el mar y sabiendo del camino en el mar antes de Colón, sino

Mis definidos ancestros fueron desarraigados y removidos,

[8] Muchas veces, el agua recibe un nombre propio y está incorporado en los rituales de veneración del panteón de los dioses (Phaf-Rheinberger 2017: 207-211).

Violentados y arrancados de sus tierras y hogares,
Llevados entre grilletes y amasados en bodegas enfangadas:
No hablaron,
No volvieron (54).

Las referencias a este pasado sugieren que el yo lírico se dirige a las bocas, brazos y cuerpos marítimos y el poeta se caracteriza a sí mismo como "El sereno de las olas" (2013: 60-61), en que se alzan los versos "que perforan neblinas negras" y "los salmos de las olas que van y vienen, / Crecen y perecen, / Y vuelven" (60). En este sentido, su poesía se junta con los versos de poetas como Kamau Brathwaite, Édouard Glissant, Nancy Morejón o Derek Walcott, entre muchos otros poetas más en el Caribe, para dar voz a esta espiritualidad. Con atenerse al mundo oceánico, Bolekia amplía sus herramientas poéticas, distinguiéndose del camino de Ngugi wa Thiong'o de Kenia quien, en un momento dado, optó por abandonar el inglés y escribir en su lengua nativa, o del nigeriano Chinua Achebe, al hablar en *Things Fall Apart* de la confrontación del pasado con el presente (Odartey-Wellington 2005: 165). El presente de Bolekia es la modernidad de un mundo interconectado con sus Smartphones, Internet, y medios sociales. En contraste, en su poesía los medios de comunicación son relatos orales, cuentos, refranes, épicas, salmos, baladas, cantos y romanzas, acompañadas por tambores y otros instrumentos.

Esta interconexión de y, al mismo tiempo, separación entre el español y el horizonte bubi es un procedimiento típico de la poesía de Bolekia. La diosa, madre y amante Löbëla siempre renace cuando el poeta la evoca desde su perspectiva de un mundo urbanizado en la que la necesita para crear un momento de estabilidad en su existencia individual y comunitaria. En este mundo ideal no hay lugar para la *culture technique* y las maravillas de sus innovaciones tecnológicas sino la innovación radica en visualizar y dejar oír la voz bubi, como trasladada por los bisabuelos, abuelos, madre, padre, tíos, y otras personas de la comunidad en que creció, para sentirse completamente a gusto. En su poesía, no menciona las dificultades de la lengua bubi en la vida real de Bioko, debido a la competencia feroz con el "pidgin inglés" que todos hablan, y con el fang, el francés y el inglés (Odartey-Wellington 2005: 169), lenguas cuyas palabras no aparecen en sus poemas. Como dice en una entrevista en ocasión a la publicación de su último libro, *Los verbos bubis y su conjugación*, con el programa de radio, "La voz de los sin voz", escribir poesía es su manera de "significarme", "de decir que soy yo" (Bolekia Boleká 2021). Recordar en el presente es mostrarse vivo –a pesar de las ausencias, de estar callado, de las partidas, de los adioses, de no volver, de no hablar, del silencio–, todas metáforas para aludir a la muerte

que, como expone en una entrevista, convoca a toda la familia para quedarse con el difunto durante ocho días (García-Alvite 2013: 189), dándole su despedida.

En resumen, es cierto que el poeta se repite, pero siempre lo hace con variaciones que dan a su poesía su carácter auténtico. Para este objetivo, refiere solo esporádicamente a las tensiones dentro de la misma cultura bubi, como en el caso de la historia de la expulsión de la comunidad de su madre, en su poemario. En contraste, en entrevistas, Bolekia admite que la comunidad bubi seguía un patrón en que la mujer y el hombre tenían cada uno un lugar propio: "Había una presión social fuerte, y una diferencia entre los mundos de hombres y mujeres" (García-Alvite 2013: 182). La transgresión de normas no es su tema sino le interesa el mundo de una espiritualidad desaparecida, a dejarla renacer y establecer contactos con el presente. Logra hacerlo y no solo para lectores africanos. Para alguien familiar con la cultura del Caribe que lee sus diálogos con la muerte, por ejemplo, inmediatamente viene a la memoria una asociación con el cuadro famoso "El velorio" (1893) de Francisco Oller, un pintor puertorriqueño, mostrando a un niño muerto rodeado por su familia y los miembros de su comunidad como en una fiesta. Y otra asociación sería con la crónica sobre *El entierro de Cortijo*, escrito por Edgardo Rodríguez Juliá (1983) de Puerto Rico. Los funerales de Rafael Cortijo, el 6 de octubre de 1982, igualmente se parecían a un ritual festivo del pueblo al despedirse del músico más venerado y popular de la *plena*. En la poesía de Bolekia, los performances comunitarios de fiesta, música y ritual devoto siempre se expresan en los versos en bubi, ya que el poeta aspira a "literaturizar" (Odartey-Wellington 2005: 174) su propio pasado.[9] Aspira a difundirlo lo más ampliamente posible y, para comprobarlo, en la presentación de su último volumen el poeta reproduce mensajes recibidos por correo electrónico de personas desconocidas de otros lugares, en que se elogia su poesía.

La obra de Bolekia ocupa un lugar único en la tradición literaria, no exclusivamente de la africana y de habla castellana. Este "nuevo perfil" de los bubis no necesita una estrategia visual en las cubiertas para hacerlo "más africano". Tiene un valor universal ya que, al traducir sus versos en otra lengua, sólo se traducen sus textos escritos en español, dejando los poemas y frases en bubi en su estado original, como es el caso en la traducción al inglés (2005)[10] y al alemán (2017). Por medio de su estrategia estilística bilingüe, por lo tanto, Bolekia se

[9] "Es decir: todo lo que yo te he dicho antes me lo enseñaron, me lo hablaron, me lo dijeron y eso lo que, de alguna forma, intento reconstruir en mi obra. Trato de literaturizarlo en mi obra. Es fundamental" (Odartey-Wellington 2005 174).

[10] En este caso, con una bella imagen abstracta en color en la portada.

opone a la "Sprachtod" (o a la muerte lingüística) y al olvido de la cultura de las personas de la comunidad en que creció. De tal manera, puede estar seguro de haber preparado el camino para incorporar este diálogo entre el español y el mundo espiritual del bubi en la herencia cultural de nuestro tiempo.

Bibliografía:

Bolekia Boleká, Justo, 2021. Entrevista con Justo Bolekia Boleká, en: Youtube: #Lallave#lavoz de los sin voz, en: https://www.youtube.com/watch?v=53WvhNsD4do&t=1187s [26.09.2021].

Bolekia Boleká, Justo, 2020. *Los verbos bubis y su conjugación*. Barcelona: Editorial Mey.

Bolekia Boleká, Justo, 2019. *Löbëla*, edición e introducción de José Ramón Trujillo. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 2017. "Die verschwiegenen Begierden eines Lebens", trad. Ineke Phaf-Rheinberger, en: *poet. literaturmagazin*, 22/2017, 72-73.

Bolekia Boleká, Justo, 2015. *Miradas invertidas vs percepciones alteradas*, epílogo M'baré N'gom Faye. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 2015a. *Löbëla*, translation and introduction Michael Ugarte. Eugene, Oregon: Editorial Resource Publications.

Bolekia Boleká, Justo, 2013. *Los callados anhelos de una vida*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 2010. "Las identidades minorizadas y la desconfiguración del Estado", en: Landry-Wilfrid, Miampika (ed.), 2010: *La palabra y la memoria Guinea Ecuatorial 25 años después (ensayo, poesía, relatos, teatro)*. Madrid: Verbum, 38-44.

Bolekia Boleká, Justo, 2008. *Las reposadas imágenes de antaño*, prólogo de Dosinda Alvite. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 2003. *Ombligos y raíces. Poesía africana*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 1999. *Löbëla*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Bolekia Boleká, Justo, 1999a. *Aprender el bubi. Método para principiantes*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África.

Corominas, Joan, ³1976. *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

García-Alvite, Dosinda, 2013. "Justo Bolekia Boleká: escritor y guía cultural bubi", en: *Afro-Hispanic Review*, 32(1)/2013, 181-190.

Odartey-Wellington, Dorothy, 2005. "El exilado afrohispano y el debate lingüístico en la literatura de Guinea Ecuatorial: entrevista a Justo Bolekia Boleká", en: *Afro-Hispanic Review*, 24(2)/2005, 165-179.

N'gom Faye, M'baré, 2015. "Epílogo", en: Bolekia Boleká, Justo, 2015. *Miradas invertidas vs percepciones alteradas*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África, 65-66.

Phaf-Rheinberger, Ineke, 2017. *Modern Slavery and Water Spirituality. A Critical Debate in Africa and Latin America*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.

Phaf-Rheinberger, Ineke, 2012. "Justo Bolekia Boleká. Searching for a New Profile of the Bubi Community", en: Heinicke, Julius/Heister, Hilmar/Klein, Tobias R./Prüschenk, Viola (eds.), 2012. *Kuvaka Ukama. Building Bridges*. Berlin: Kalliope, 165-176.

Rodríguez Juliá, Edgardo, 1983. *El entierro de Cortijo*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

Trujillo, Juan Ramón, 2019. "Espacios míticos y construcción de una memoria poscolonial. Justo Bolekia y el bosque de canciones y relatos", en: Bolekia Boleká, Justo, 2019. *Löbëla*. Madrid: Sial Ediciones/Casa de África, 9-26.

Vaciando una dictadura: el funcionamiento de los vacíos en la obra de Ramón Esono Ebalé

Anita BRUS, Leiden[1]

Resumen:
Se ha demostrado que el artista guineoecuatoriano Ramón Esono Ebalé (1977, Nkoa-Nen Yebekuan) crea 'vacíos', no sólo en los globos de sus cómics, sino también en figuras y espacios de sus otros dibujos, collages y caricaturas. Se muestra dónde exactamente se encuentran estos vacíos (y cómo se relacionan con los estereotipos y metáforas también presentes en sus obras), pero también cómo inician un 'proceso de verdad' que rompe la verdad cerrada del actual régimen dictatorial en Ecuatorial Guinea, y así lo 'vacía'.
Palabras clave: Vacíos, cómics, caricaturas, arte, lo político, dictadura

Fig. 1 *Mar de mierda*, 2010.

[1] ORCID ID: 0000-0003-0237-9213.

> Le vide: nom propre de l'être: 'Vide' indique le défaillance de l'un, le pas-un, en un sens plus originaire que le pas-du-tout. […] Le nom que je choisis, le vide, indique précisément à la fois que rien n'est presenté, nul terme […]. (Badiou 2006: 69)

Uno de los argumentos de mi disertación titulada *Vacíos de una dictadura* en la que examiné la obra del guineoecuatoriano Ramón Esono Ebalé (1977, Nkoa-Nen Yebekuan),[2] ha sido que los vacíos poéticos en el arte y la literatura ofrecen oportunidades para nuevas interpretaciones que, a pesar de que son todavía desconocidas, pueden romper una dictadura. Se ha demostrado que Esono Ebalé crea 'vacíos', no sólo en los globos de sus cómics, sino también en figuras y espacios de sus otros dibujos, collages y caricaturas. Dónde exactamente se encuentran estos vacíos, cómo se relacionan con los estereotipos y metáforas también presentes en sus obras y si representan, usando la denominación de Badiou (2006: 69), *nul terme* o *rien*, han sido unas preguntas cuya respuesta es digna de investigación, tal como la cuestión de cómo esos vacíos afectan a una dictadura como la de Teodoro Obiang Nguema Mbasogo[3], presidente de Guinea Ecuatorial, y también el presidente con más años en el poder en África. De ahí viene la hipótesis de la investigación de que hay varios vacíos y rupturas en la obra de Esono Ebalé que ofrecen posibilidades para interpretaciones aún desconocidas que rompen la verdad cerrada del actual régimen dictatorial en Guinea Ecuatorial.

Hice una investigación de la obra a través de un análisis visual, según la teoría de Alain Badiou sobre los *vacíos* como marco teórico, complementada con la teoría del *disenso* de Jacques Rancière. Este último indica que, a través de un *disenso* o choque, *lo político* hace visible y audible lo que antes no lo era (2015: 46). *Lo político*, según Rancière, se encuentra sobre todo en el arte (148), donde ese *disenso* hace un agujero en *la policía* que no deja ningún espacio abierto (44), o en el Estado como un sistema político cerrado. Según Badiou, sin embargo, no trata de un solo agujero, sino de una serie de ellos o rupturas que juntos dan como resultado lo que él llama *vacío*. Dice que en el vacío hay una *verdad* que tiene lugar según un *proceso de verdad* que se manifiesta no sólo en el arte, sino

[2] *Voids of a dictatorship* –título original *Leegten van een dictatuur*– publicado al servicio de la Universidad de Leiden, Facultad de Humanidades, 2 de noviembre de 2021 con el enlace https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/3245181 [23.08.2022].

[3] Teodoro Obiang Nguema Mbasogo (1942) es el presidente y jefe del Estado de Guinea Ecuatorial desde el golpe de Estado del 3 de agosto de 1979 en el que mató a su tío Francisco Macías Nguema, que había ejercido como dictador desde que el país, antigua colonia de España, se independizó en 1968.

también en la ciencia, el amor y la política (de Bloois/van den Hemel 2012: 45).[4]

Partiendo de los vacíos y rupturas encontrados en la obra de Esono Ebalé, investigué el funcionamiento de su obra como un *proceso de verdad* que supera y vacía la verdad inequívoca de la dictadura. Se trata, por tanto, de un estudio desde el enfoque del arte, la filosofía del arte y lo político. En este artículo voy a describir imágenes, algunas de las cuales se incluyen en el artículo, y otras se pueden ver en la actual página web del artista.[5] A través de esas descripciones voy a mostrar los distintos procesos de vaciado que aplica Esono Ebalé en sus dibujos, historietas y cómics, collages y caricaturas. Mostraré cómo en sus dibujos usa las líneas para llenar la superficie alrededor del vacío, y cómo emplea ciertos 'motivos' con los que elimina (y vacía) otros motivos. También, en sus collages y caricaturas, 'vacía' en cierta forma la dictadura y al dictador dibujándolo como primitivo, diablo, payaso o en una forma sexual y femenina, mientras que en sus historietas y cómics usa otros principios que tienen que ver con formas, colores y espacios en relación con ciertos estereotipos y metáforas. Finalmente, concluiré con unas reflexiones acerca de cómo los vacíos encontrados apoyan el *proceso de la verdad* de las obras analizadas, según los distintos principios empleados por Esono Ebalé.

[4] De Bloois y van den Hemel (2012) se refieren a *Condiciones*, el ensayo de Badiou en el que menciona el arte, la ciencia, el amor y la política como parte de un proceso prescrito por condiciones para la filosofía (Badiou 2002: 62).

[5] https://www.nseramon.com [17.07.2022].

Dibujos como 'un paseo por el vacío'

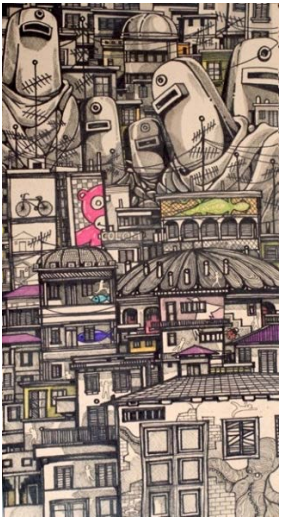


Fig. 2 *La casa de Carlos Colombiano*, de la serie *'Desde el séptimo balcón'*, 2013.

Fig. 3 Dibujo en desarrollo, sin año.

El dibujo *La casa de Carlos Colombiano* de Esono Ebalé parece sobre todo lleno (fig.2), pero mirando detenidamente, se ve en el apilamiento de las figuras robóticas entrelazadas, las fachadas de casas, chimeneas, antenas, peluches, figuras de animales y una bicicleta, una serie de minúsculas figuras humanas vacías, delineadas y ahorradas en el sombreado gris. Su vacío, como el de otras formas abiertas en este dibujo, existe gracias al plano llenado con una red fina de líneas delgadas y gruesas, con una sombra o acento de color aquí y allá. Un dibujo a pluma inacabado (fig. 3) muestra cómo trabaja Esono Ebalé; parece que, mientras dibuja, construye los diversos elementos de la representación con todo detalle. En la esquina superior izquierda de este dibujo en desarrollo, hay vagas líneas de lápiz de probablemente otro dibujo por debajo, pero la imagen a pluma final parece ser el resultado de lo que Norman Bryson describe en *The Stage of Drawing: Gesture and Act* como "[a] walk for a Walk's Sake" (2003: 149). Según Bryson, un dibujo surge de un movimiento que deja líneas desde un cierto punto en diferentes lugares de un plano en blanco. Se refiere al artista suizo Paul Klee quien, a principios del siglo XX, comparó el movimiento hacia adelante de las líneas con "un paseo por el bien de un paseo" (149).

Bryson enfatiza que en las pinturas al óleo las líneas (y planos) desaparecen bajo diferentes capas, mientras que la línea dibujada se encuentra directa e indeleblemente en la superficie, con lo cual el dibujo, a diferencia de una pintura, surge mucho más en el aquí y ahora, y en ese sentido también está más cerca del espectador.[6] Además, según Bryson, en el arte europeo se entiende el plano de una pintura más como *all-over* donde cada centímetro del lienzo debe estar cubierto, mientras que eso no sería el caso con un dibujo, o mucho menos. Esono Ebalé, sin embargo, también cubre sus dibujos por todas partes, a pesar de que también son el resultado de un proceso de creación en el aquí y ahora. Sin embargo, ese 'lleno' no solo está presente en su obra como un 'paseo' a través del plano, en el que parece 'pisar' ciertos vacíos (figuras vacías) o 'caminar' en torno a ellos: también llena sus dibujos con motivos muy diferentes derivados de diversos 'mundos'. En su ensayo, Bryson menciona los dibujos de William Blake (1757-1827), que según él resultaron de un 'mundo visionario' (2003: 157). Para Esono Ebalé, parecen aplicarse más principios; sus textos y dibujos muestran que él, como Blake, intenta estar en contacto con otro mundo (visionario); un mundo que compone a partir de elementos derivados de la historia del arte (europea) y de la cultura visual popular o no popular que tiene sus repercusiones en revistas e internet.[7]

Concluyendo, se puede comprobar que Esono Ebalé llena sus dibujos donde 'camina' dibujando sobre todo el plano en su 'paseo por el bien de un paseo' (fig. 2 y 3) o donde agrega ciertas figuras derivadas de distintos 'mundos'. A la vez, así 'caminando', vacía formas donde las deja abiertas, o donde quita ciertas formas colocando otras sobre ellas. En definitiva, Esono Ebalé crea vacíos precisamente a través de lo que llena y así, dibujando en el 'aquí y ahora' (según la idea de Bryson), establace un contacto directo con el espectador que se ve impulsado a pensar en lo que se ha omitido.

[6] "If painting presents Being, the drawn line presents Becoming. […] Line can no more escape the present tense of its entry into the world than it can escape into oil paint's secret hiding places of erasure and concealment. This fundamental condition can bring it, therefore, much closer to the viewer's own situation than can the image in paint" (Bryson 2003: 150).

[7] En la página de Facebook que tenía entre 2010 y 2015, Esono Ebalé colocaba pinturas de El Bosco, junto a esculturas de faraones y figuras derivadas de la mitología africana, héroes de cómics y dibujos de artistas de renombre internacional.

Historietas y cómics con 'contenedores' vacíos

En *The aesthetics of comics*, el crítico cultural y filósofo David Carrier llama globos a una especie de 'contenedores' que no son vistos (sino escuchados) por los personajes del cómic y que sólo son visibles para el lector (2000: 30-31).[8] Pueden contener palabras o imágenes, pero también pueden estar vacíos. En varios cómics e historietas de Esono Ebalé encontramos globos en formas redondas y rectangulares que a menudo están vacías.[9] Por lo general, son blancos, pero también hay en sus cómics ejemplos de globos vacíos, negros o grises con un borde blanco. Carrier afirma que los globos vacíos se utilizan a menudo para mostrar que las figuras no tienen pensamientos (31). Y, excepto los globos vacíos, las obras también presentan figuras vacías, enmarcadas en un fondo, delineadas o no (así como en los dibujos). Cuando se trata de figuras humanas, hay una diferencia entre las que son todas blancas, sin ningún relleno, y figuras que claramente tienen rasgos humanos. Las figuras con rasgos humanos también podrían verse como personas con un color de piel blanca, pero dado el contexto de estas historietas, aquí pueden considerarse vacías y sin llenar, así como parte de una cabeza 'agrietada' en *Mar de mierda* (fig. 1), o formas de armas y tanques, enmarcadas en un fondo rojo sangre en *Etiopía* (fig. 5). En *Cordón umbilical* (fig. 4) hay figuras vacías de hojas, mariposas y de todo tipo de fantasía.

La pregunta es por qué Esono Ebalé, además de los globos blancos (y negros), también deja estas formas blancas. Quizás no sea casualidad que estas formas enmarcadas sean figuras anónimas o que toman una posición especial hacia su entorno. Las formas vacías en *Cordón umbilical* también podrían verse como puras o inocentes y anónimas, frente a los globos negros u oscuros como el lado oscuro de la historia.

[8] Carrier se refiere a Bruno di Giovanni, del que se dice que fue el inventor del globo en Florencia en el siglo XV; el globo que surgió de lo que los caricaturistas italianos llamaron "fumetto" (una bocanada de humo) y que, según Giorgio Vasari, resultó de una falta técnica de la imagen que así necesitaba palabras para contar una historia (2000: 41).

[9] Las historietas de Esono Ebalé consisten en láminas sueltas, que van desde 3 (*Cordón Umbilical*), 6 a 15 (otras historietas presentes en el blog del artista). Tiene más cómics en forma de tebeo como, entre otros, *La Pesadilla de Obi*.

Fig. 4 *Cordón umbilical*, 2015.

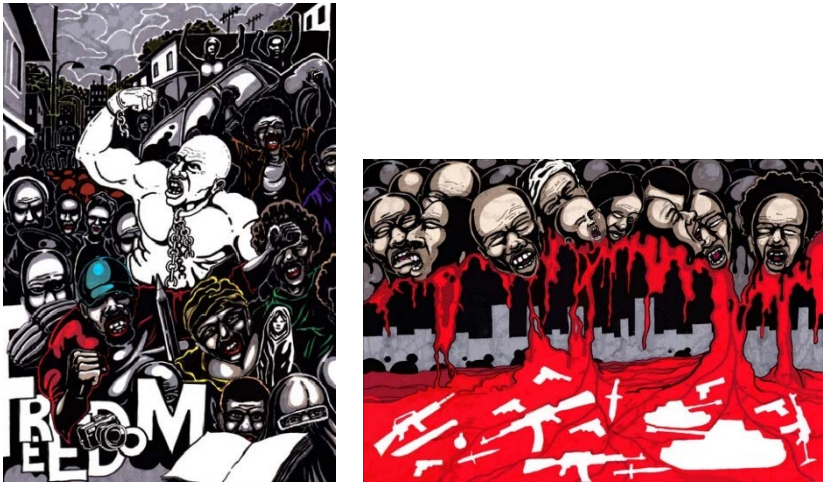


Fig. 5 *Etiopía, La Historia de África en 6 dibujos*, 2009.

Mar de mierda, Dictadores y Etiopía

Fig. 6 *Dictadores*, 2010.

En *Mar de mierda* (fig. 1) la figura blanca sigue siendo la única limpia de lodo que recorre las calles como 'vómito' de ladrones, corruptos y tiranos, según el texto escrito en rojo. Ese texto se refiere a figuras históricas que en el pasado se enfrentaron a la 'suciedad' en su entorno, y a los "pequeños héroes que continúan viviendo, sobreviviendo, luchan y sueñan". En la imagen, sin embargo, la descripción también parece referirse a la figura blanca y anónima, que aparece como un solitario, esté o no peleando o soñando junto a un inodoro en flor, y mientras disfruta de un cigarrillo y una cerveza.

Una situación similar ocurre en *Dictadores* (fig. 6) donde personas como las ratas (con cabezas de rata) son alentadas a la fuerza por otras, que parecen cucarachas (con antenas), a votar por el partido de C (cucaracha). En todas partes hay notas y carteles con la letra C, pero en la última viñeta de esta historieta (que se muestra aquí en la cuarta lámina) una mujer aparece de pie como solitaria contra una multitud de siluetas negras de cucarachas con una bandera escrita en ella: "Puedo votar a otro partido que no sea el de las cucarachas". También llaman la atención aquí los globos vacíos y sólo rectangulares, lo que sugiere que no se trata de diálogos perdidos y sugeridos, sino más bien de comentarios en blanco. El único comentario en el único globo al final con texto dice: "HOUSTON… ¡tenemos un PROBLEMA!" La situación de las "ratas votantes" y las "cucarachas dictatoriales" puede proyectarse sobre la de Guinea Ecuatorial, o la de África en general, en la que los dictadores con interferencia extranjera determinan cómo votar. El solitario se resiste a esto, no manteniéndose alejado de la suciedad como en *Mar de mierda*, sino mediante una cierta acción.

Además, la elección de cucarachas y ratas como representantes de partidos dictatoriales y subyacentes, también puede entenderse metafóricamente: las cucarachas son intrusivas, se arrastran sobre las paredes y se sientan detrás de las ventanas y, por lo tanto, son difíciles de erradicar, mientras que las ratas y los ratones son más propensos a huir. Esos rasgos (negativos) aquí se proyectan a ambos partidos, en un mundo oscuro de edificios y mazmorras con muchas criaturas rojas, negras y grises y, de vez en cuando, también mecánicas y robóticas. Por otro lado, está la mujer al final –ni rata ni cucaracha ni robot– que se rebela.

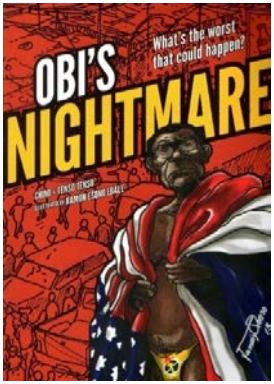
Etiopía, La Historia de África en 6 dibujos (fig. 5) también puede entender metafóricamente, reforzada por símbolos estereotipados. La segunda lámina (de un total de seis) de esta historieta muestra una cruz cristiana y una figura encadenada y con los ojos vendados que puede ser vista como una persona esclavizada, como un símbolo de la esclavitud, dirigida por una figura blanca en un traje tropical que puede considerarse un símbolo del poder occidental. Estos diferentes elementos, excepto como símbolos y estereotipos separados, pueden verse juntos como una metáfora del poder (occidental/ colonial) contra el cual uno se rebela luchando por la FREEDOM (libertad, escrita en letras que forman parte de la imagen). A esto le sigue la lámina con armas guardadas en el rojo de la sangre que, en combinación con las cabezas 'cortadas' que flotan arriba, pueden servir como metáfora de toda la violencia (colonial) que ocurrió en África. La metáfora se refuerza en la imagen porque las formas blancas de las armas perforan 'agujeros' en el rojo de la sangre y muestran como formas vacías todo y nada al mismo tiempo, algo que junto con las cabezas refuerza el horror de la escena.

En última instancia, la pregunta es si en los globos como 'contenedores' vacíos y en las figuras vacías sólo se expresa la ausencia de pensamientos (según Carrier) o la censura (como sería obvio en una dictadura), o si estos vacíos también están, según la terminología de Rancière y Badiou, vinculados a una situación en la que tiene lugar una ruptura política o una 'ruptura de eventos'.[10] En *Mar de mierda*, y sobre todo en *Dictadores*, se destaca críticamente el papel del individuo como un solitario (vacío) dentro de una situación de abusos sociales y opresión política. Además, las formas vacías también parecen exponer el silencio y el anonimato o la inocencia de figuras que quedan fuera del orden hegemónico. En *Etiopía*, por otro lado, las formas de armas y tanques ahorradas

[10] Badiou explica lo que es un 'evento' y su ruptura relacionada en "L'Idée du communisme" (2012a: 286).

en un fondo rojo de sangre y la historieta sobre la esclavitud y la colonización pueden verse de otra manera, refiriéndose a la violencia.

La Pesadilla de Obi



Portadas de las versiones en castellano e inglés.

Una de las características de un cómic es el elemento de la repetición. Esto significa que muchas imágenes ocurren como clichés o estereotipos, que son imágenes fijas de cierto tipo de persona o grupo (de población) que vuelve repetidamente. En *La Pesadilla de Obi* (2015), que se lanzó simultáneamente en la versión inglés como *Obi's Nightmare*,[11] se repiten distorsiones caricaturescas y exageraciones de un determinado tipo de persona, de Obiang y su hijo Teodorín,[12] o de un determinado grupo poblacional, como el estereotipo de la mujer negra con pechos grandes y trasero de tamaño uniforme, y el estereotipo del médico blanco americano con barba o bigote rojo (Esono Ebalé et al. 2015: 14). Al principio vemos cómo una fotografía de Obiang se edita en varias líneas en una 'distorsión de la semejanza' estereotipada que permanecerá a lo largo del cómic (6). En esa adaptación el rostro se acerca en la misma página en varias viñetas consecutivas, hasta que solo vemos sus pómulos y ojos cerrados de

[11] Las páginas que se citarán aquí son de la versión en español de *La Pesadilla de Obi*.

[12] Teodorín es el apodo de Teodoro Nguema Obiang Mangue (1968), el hijo y posible sucesor de Obiang, que fue condenado en octubre de 2017 por el Tribunal Superior de París a tres años de prisión condicional y una multa de 30 millones de euros por blanqueo de dinero.

cerca. En cinco recuadros leemos el texto que anuncia la historia con la pregunta central de qué podría asustar aún al presidente. ¿Perder su fortuna, un golpe de Estado, su enfermedad o tal vez algo más? El texto nos lleva como lector a la historia, así como el *close up* de *Obi*. Es el comienzo de lo que le espera a continuación. Después de que se le permite continuar un rato en su vieja y lujosa vida como dictador, se despierta en una pesadilla como 'guineano ordinario' en el mundo que él mismo ha creado fuera de toda la riqueza presidencial.

El dibujante y escritor de cómics Will Eisner describe los cómics en *Comics and sequential art* como una serie de imágenes repetitivas y símbolos reconocibles (2008: 2). Según Eisner, si estas imágenes y símbolos se utilizan una y otra vez para transmitir las mismas ideas, forman su propio lenguaje (o literatura) con el que se crea una "gramática del arte secuencial". David Carrier también enfatiza en *The aesthetics of comics* el orden y la narrativa de las imágenes en la descripción de un cómic como "una secuencia narrativa con globos de habla" (2000: 4), en la que el texto y la imagen se fusionan entre sí. Además llama a los cómics un medio masivo en tamaño libro que está abierto a un gran público semianalfabeto (74). Carrier, Eisner, así como el periodista de cómics holandés Joost Pollmann en *De stripprofessor. Vijftig colleges over tekenkunst* (2016) ('El profesor de cómics. Cincuenta conferencias sobre dibujo'), también toman en consideración las características de una imagen, como las viñetas que juntas dan lugar a un formato de una página con espacios intermedios, las diferentes formas de los globos y la forma en que se llenan (o no), el diseño del texto, el uso de diferentes tipos de líneas y la representación del espacio. Carrier afirma que dos imágenes ya pueden formar una historia porque una secuencia es posible. Según él, los espacios entre los marcos juegan un papel importante en esto porque permiten al espectador transformar las imágenes individuales en un todo de una sola idea. Los espacios intermedios actúan como cemento que mantiene unidas las viñetas y, según Carrier, forman parte activa del conjunto (2000: 51). En este sentido, los espacios intermedios también podrían entenderse como vacíos que importan.

En *La Pesadilla de Obi,* Obi se mueve por los diferentes 'mundos' de la vida cotidiana (el mercado, el bar, el taxi, la escuela de su hijo, el hospital, la comisaría y finalmente la prisión), donde es continuamente humillado y se encuentra con todo tipo de abusos. Sus ojos sobresalen constantemente, mientras que él 'rellenando el marco' está gritando en letras grandes que debe despertar de esta pesadilla (Esono Ebalé et al. 2015: 84-85). Aquí, tanto los textos como las figuras salen de los bordes de los recuadros para que esas viñetas no solo marquen el límite entre la imagen en el interior y el 'vacío' exterior, sino también involucren directamente al lector en la acción (Eisner 2008: 48-49). Los 'vientos de

diarrea' de Teodorín (Esono Ebalé et al. 2015: 15) que aparecen fuera de las viñetas en la página también enfatizan lo absurdo de esta escena, al igual que los 'papeles barridos fuera del recuadro' enfatizan las acciones brutales de los militares en el régimen dictatorial (24). Entonces parece como si las formas salieran del recuadro hacia un espacio vacío, convirtiendo a la viñeta un límite tangible entre el interior y el exterior, mientras que el espacio comienza a funcionar como un vacío que es más que solo cemento.

Al final, Obi termina, sucesivamente, en la cárcel, el infierno y el cielo donde los colores cambian. En las escenas de tortura, desaparece tanto el texto como todo el color (99): solo vemos grises y el blanco de los ojos saltones de Obi. Luego, el color en la celda de la cárcel solo se refleja en la ropa de Obi y ocasionalmente también en sus globos oculares, así como en la planta del pie ampollada de un compañero de cárcel y una foto de alguien con una pierna ensangrentada representada en la parte inferior de la viñeta como el pensamiento de Obi (101). Llama la atención el uso de fotografías en el cómic, no solo como 'pensamiento', sino también en pantallas de televisión, en edificios públicos (como el retrato fotografiado de Obiang[13]) y en el infierno. Allí todo es rojo, excepto los pantalones y la camisa de Obi, los colores de las banderas y los de algunas fotos 'pegadas' en pantallas que rodean a los exdictadores presentes en el infierno (99,109,110,113). Esos dictadores (además de los africanos Mobutu, Idi Amin, Bokassa, Gaddafi, también incluido Franco) están dibujados, como casi todas las formas y figuras en el cómic, en lo que Joost Pollmann en su ensayo llama *la línea clara*, como un estilo con líneas uniformes, sin engrosamientos ni diluciones, sin sombras ni sombreados (2016: 18).

Esono Ebalé hizo el cómic junto con otros y en el prólogo describen cómo la idea se originó en algún lugar a mediados de 2011, un domingo por la mañana, en una terraza de un bar en Malabo, cuando la música fue interrumpida repentinamente por un discurso de Obiang y mientras disfrutaban de una sopa con pimienta y algunas cervezas (Esono Ebalé et al. 2015: 3).[14] En ese discurso, Obiang mencionó la riqueza del país con un producto nacional bruto sin precedentes, mientras que mirando a su alrededor ellos solo veían barro y negligencia. Así que su presidente simplemente se reía de su gente, mientras que lo que sería justo es que la gente se riera de él, por lo que se les ocurrió hacer un

[13] En el hospital, la foto enmarcada de Obiang cuelga junto a la de Fidel Castro con banderas cruzadas de ambos países entre ellos y debajo el texto *VIVA LA AMISTAD GUINEO-CUBANA* (Esono Ebalé et al. 2015: 91).

[14] Además de Esono Ebalé, el prólogo también menciona a Chino y Tenso Tenso como escritores que prefirieron permanecer en el anonimato y revelar sus nombres solo como seudónimos.

cómic de 125 páginas protagonizado por Obiang. El hecho de que los creadores eligieran la forma de cómic está en línea con la afirmación de Carrier de que es un medio masivo en tamaño de libro (2000: 74), abierto a un gran público (semianalfabeto), donde el cómic no se puede vender.[15] Lo que Pollmann llama la *línea clara* (2016: 18), contribuye a la claridad y, por lo tanto, también a la legibilidad del cómic, mientras que el estereotipo y la caricatura radican en la 'distorsión de la semejanza' que contribuye al efecto risible. La situación en Guinea Ecuatorial se expone de una manera tan dolorosa como risible, en la que Esono Ebalé utiliza muchos medios (diseño de las letras, las viñetas, y texto e imagen que salen de las marcas, etc.) que, según Carrier y Eisner, intensifican la expresividad de una historia y aumentan la participación del lector en ella. En la representación de las escenas carcelarias, el infierno y el cielo, la intensificación de la historia se expresa más claramente, no solo por la omisión o limitación del color (casi solo gris o solo rojo o azul), sino también por los fondos lisos en espacios vacíos (101,107,123).

Debido a que las escenas de tortura tienen lugar en espacios vacíos que parecen extra 'vacíos' por la ausencia de color, también se enfatiza lo espantoso de esas escenas. En el infierno, casi todo el color tiende al rojo, lo que intensifica las escenas del infierno y en el cielo solo hay azul, mientras que al final parece que no queda nada para Obi sino el espacio incoloro de la nada total, en el que se pregunta dónde está (*¡kieeeee! ¿dónde estoy?)* (124) Los vacíos se enfatizan aún más al involucrar los espacios fuera de la imagen en la historia, donde las figuras o letras salen de las viñetas. Debido a que la figura o el texto fuera de la imagen entra en el espacio vacío, se produce una conexión con el espectador/lector que a través de esa figura o ese texto, y a través de los espacios vacíos intermedios, es absorbido en la imagen y por lo tanto está involucrado en la acción.

[15] El cómic fue publicado por EG Justice en los Estados Únidos, inicialmente impreso con una tirada de 3000 ejemplares en Barcelona y una tirada de 500 en Canadá (versión en inglés). También hay una versión gratuita en internet: https://pubhtml5.com/owts/ndmk [21.11.2022].

Vaciando la dictadura a través de collages y caricaturas

Fig. 7 *¡No soy pobre mental!*, 2013.

Fig. 8 *Estoy orgulloso de mi negro*, 2013.

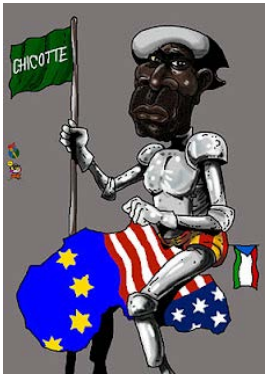


Fig. 9 *Blindaje reformista para el dictador Chicotte*, 2011.

He investigado cómo Esono Ebalé reúne elementos heterogéneos e incompatibles en sus collages y caricaturas, en lo que Rancière llama un 'montaje dialéctico' (2010: 62),[16] y cómo esos collages y caricaturas pueden ser vistos como un acto subversivo, exponiendo ciertos aspectos del régimen en Guinea Ecuatorial y así vaciándolo. Se puede observar que todos los collages y caricaturas aquí tienen un título, una nota corta (generalmente en un tipo de letra más grande y de color diferente), a la que sigue un texto que se relaciona con la imagen y, por así decirlo, la complementa, como si todavía hubiera un vacío que 'llenar' junto a la imagen. La mayoría de esas imágenes fueron creadas digitalmente,[17] aunque Esono Ebalé también utiliza técnicas de dibujo. Combina elementos que juntos ciertamente son alienantes, pero que en términos de estilo sí forman un todo.

[16] Rancière menciona el "ensamblaje dialéctico" como resultado de un método dialéctico que, según él, aplica el poder de lo caótico en la creación de lo que describe como "pequeñas máquinas de lo heterogéneo" (2010: 62). Según Rancière, tal máquina crea colisiones a través de la fragmentación y la división, y distribución de elementos que se atraen entre sí, o viceversa, al reunir y vincular elementos heterogéneos e incompatibles (con una referencia al surrealismo en el arte y la conocida regla de De Lautréamont "tan hermosa como el encuentro casual de un paraguas y una máquina de coser en una mesa de corte").

[17] Esono Ebalé publicó casi todos sus collages digitales en un blog que mantuvo del 23 de junio de 2011 al 24 de julio de 2014 agosto, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/ [21.11.2022].

No soy pobre mental (fig. 7) muestra una cabeza sonriente representada frontalmente en la que se unen varios elementos (de la imagen) como una foto de la cabeza del presidente (Obiang) y la de su hijo (Teodorín); en la parte superior de esta cabeza, están los contornos de varios edificios transparentes, una grúa o torre de perforación con una llama negra y una antorcha con llamas amarillas/rojas. Sobre las llamas yace, parcialmente visible, un cuenco dibujado en que se encuentran unos cerebros fotografiados de los que proviene una columna blanca de humo. Además, la cabeza tiene cejas que consisten en las letras H2020 en un lado y PDGE en el otro, de las cuales la E cae parcialmente detrás de un candado grande, blanco y negro delineado. La cabeza en su conjunto destaca por su color marrón oscuro sobre un fondo de áreas grises/beige que se ensanchan en dirección diagonal, creando el efecto de una especie de halo. En la combinación de los diversos elementos presentes en la cabeza y el título se encuentra la crítica al régimen. H2020 (*el Horizonte 2020*) se refiere a la perspectiva de que Obiang y su partido el PDGE le hayan dado a su pueblo un futuro mejor en 2020. Los rendimientos del petróleo ennegrecido (la antorcha del petróleo) deberían conducir a esto, pero en las llamas de la antorcha (el símbolo del PDGE), con la que se corona la cabeza, el cerebro se convierte en humo. Además, la cabeza está bloqueada, como lo demuestra el gran candado en el lado derecho que puede verse como una referencia a la censura. El título se refiere a una declaración que Obiang hizo en una entrevista de radio de la BBC en 2012, en la que calificó a su propia población como "pobres mentales" (mentalmente desfavorecidos).[18] Esono Ebalé provoca y activa al espectador, no solo por los elementos opuestos en la imagen, sino también por mencionar *pobre mental* en el título y en el texto que le acompaña:

> Si crees de [sic] que ésta imagen no te representa, entonces eres un pobre mental. Si crees de [sic] que no eres un pobre mental, entonces trata de imaginarte sin esos elementos de la imagen en tu cabeza. (Esono Ebalé 2013f)

La forma en que se dirige al espectador en este texto (dirigido a los residentes en Guinea Ecuatorial), significa que el espectador no puede permanecer

[18] "En este país nosotros no conocemos lo que es pobreza. ¿Por qué? Podemos decir…eh… faltas que son normales. En el país, toda la gente vive de acuerdo a su mentalidad; porque existe la pobreza mental. Es aquella pobreza que, aun dando posibilidades a una persona, siempre se queda en el mismo lugar." Esta es una declaración de Obiang en una entrevista de la BBC con Stephen John Sackur, en diciembre de 2012 [el enlace en BBC ya no está disponible].

pasivo. El artista le sostiene un espejo cuando mira esta imagen y del que no puede escapar, con o sin los elementos (opuestos) de la imagen en su propia cabeza. El espectador se despierta de su letargo y se involucra en el proceso político al contraponer elementos con los que se enfrenta (la riqueza petrolera y las promesas de Obiang frente a la cabeza que está 'bloqueada' y los cerebros llevados por la antorcha ardiente del régimen 'se convierten en humo'); según el texto, el carácter heterogéneo de las partes fusionadas del collage o fotomontaje debe provocar irritación en el espectador que fomente el pensamiento y la participación en el propio proceso político. A través de este collage, Esono Ebalé formula una crítica frente al régimen desde el espectador y la autocrítica, y así vacía su cerebro de las ideas impuestas por el régimen.

En los dos collages o montajes (fotográficos) *Estoy orgulloso de mi negro* (fig. 8) y *Blindaje reformista para el dictador Chicotte* (fig. 9) hay elementos derivados de diferentes culturas que están vinculados entre sí. En *Estoy orgulloso de mi negro,* Obiang camina sobre un corredor con los colores de la bandera española con un gran retrato de Franco al fondo y en *Blindaje reformista para el dictador Chicotte* Obiang 'cabalga' dentro de la armadura de Don Quijote y con los colores de la bandera de España como un Chicotte el 'caballo' compuesto por las banderas de la ONU, Estados Unidos y Guinea Ecuatorial. En los textos que acompañan a estas imágenes, Esono Ebalé aclara las conexiones; en *Estoy orgulloso de mi negro*, Franco mira con orgullo a su 'alumno' Obiang, que siguió su formación militar en Zaragoza. Según el texto, si siguiera vivo, Franco estaría aún más orgulloso de su antiguo "alumno negro" que del antiguo rey de España. De hecho, si viera de lo que ese estudiante es ahora capaz, sin duda decidiría "vivir entre los negros" (Esono Ebalé 2013b). Y en el texto del *Blindaje reformista para el dictador Chicotte*, Esono Ebalé se refiere por medio de la armadura de Don Quijote a la armadura de las reformas prometidas por Obiang a su pueblo y con las que legitima los lazos internacionales. El artista da un giro diferente a la frase inicial de Don Quijote "En un lugar de La Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme […]" en el texto adjunto:

> En el lugar de la MANCHA NEGRA de cuyo nombre SÍ quiero acordarme vivían embajadores y representantes de países que vieron casi 50 años cómo un DON CHICOTTE hacía desangrar a todo un pueblo impunemente y sin ninguna vergüenza. (Esono Ebalé 2013h)

Esono Ebalé permite que elementos tanto políticos como culturales choquen aquí, exponiendo el cierre de ojos de España, Estados Unidos y la ONU a un dictador que, en sus palabras, como un Chicotte podría extorsionar a todo

un pueblo con impunidad y sin vergüenza, y así vacía al dictador de su buena apariencia.

A lo largo de 2013, Esono Ebalé realizó caricaturas del presidente en todo tipo de apariencias: como un diablo o animal, en combinación con los genitales, como un hombre salvaje, como una cabeza en descomposición, como un asesino y con sangre en sus manos, en una apariencia artística o en todo tipo de roles femeninos más o menos sexuales y como travesti. En casi todas estas caricaturas, la figura de Obiang aparece en el centro del plano, generalmente distorsionada, en combinación con ciertos objetos o vestida de cierta manera y colocada sobre un fondo que se divide en tiras incluso de color pastel que corren hasta el borde del marco como una especie de halo, y contra el que contrasta la figura.

Mientras que Esono Ebalé en unos de sus dibujos 'vacía' cabezas poniendo otros objetos en su lugar, en sus caricaturas va un poco más allá en ese vaciado, por ejemplo despojando totalmente a Obiang de su cuerpo y reemplazándolo por un pene con sólo su cabeza en *¡¡¡ERES LA POLLA!!!* (fig. 10). Sin embargo, el vaciado también se ha visto socavado aquí al representar literalmente "la polla" –en español el nombre vulgar para el pene, pero también una expresión para alguien que es 'duro'– acompañada del texto irónico:

> Y como fuimos colonizados por los españoles. Y seguimos dependiendo de la España actual a nivel socio político, entonces no podemos equivocarnos si usamos el dicho: ¡¡ES LA POLLA!!! al referirnos a él. […] Y he aquí la imagen histórica. Para que vivan el tiempo que vivan ustedes, jamás se les olvide de que LA POLLA ES EL DICTADOR. (Esono Ebalé 2013a)

El texto y la imagen hacen de todo un acto subversivo porque Obiang está 'expuesto', tanto de manera literal como figurativa y, por lo tanto, también despojado (vaciado) de su estado. Además, la imagen, como la mayoría de las caricaturas, está (digitalmente) dibujada con precisión con sombreado y efectos realistas de luz y sombra, y estas imágenes, así como los ya tratados collages, casi siempre van acompañadas de un texto que complementa aún más lo que permanece abierto o vacío. Asimismo, estas caricaturas, al igual que sus collages o fotomontajes, están compuestas por diversos elementos (chocantes), con el ingrediente principal de la figura del presidente, vaciado de diversas maneras.

Obiang vaciado a través de lo sexual y carnavalesco

Fig. 10 *¡¡¡ERES LA POLLA!!!*, 2013.

Fig. 11 *DEBLEO*, 2013.

Fig. 12 *KING LEON*, 2014.

Mikhail Bakhtin señala en *Rabelais and His World* que el diablo en su forma cómica se vuelve inofensivo (1984: 20). También señala el efecto degradante y materializador de la risa popular dirigida al *underbelly* (abdomen). Según él, esa sonrisa derriba todo lo que es alto, espiritual, ideal o abstracto y trae el objeto 'a la tierra' y de vuelta al carnal (20). Pero la risa también purifica según Bakhtin (23). Purifica a través de lo que llama "el estrato corporal inferior material" (41), es decir, a través de todo relacionado con los placeres terrenales como comer, los actos sexuales y la defecación. Dice que la parte inferior del abdomen y la defecación también son un símbolo de un alivio espiritual; de liberarse de cierta falsa seriedad, ilusiones y "sublimaciones inspiradas en el miedo" (367). Según Bakhtin, la descarga liberadora del 'abdomen' y la risa son los componentes principales de lo carnavalesco, payaso y grotesco que forma parte de la cultura popular occidental. Describe el Carnaval como un festival que está conectado con antiguos festivales paganos y agrícolas que se celebran en períodos de descanso o en tiempos de crisis. Son interrupciones de un ciclo natural: momentos de muerte y de nacimiento, de cambio y renovación que siempre condujeron a una concepción festiva del mundo (1984: 9).

DEBLEO (fig. 11) muestra a Obiang de tres cuartos girado, brazos cruzados, uñas afiladas, cuernos y una cola diabólica parcialmente fuera de la viñeta. El texto que acompaña a la estatua se titula *LA DESCONFIANZA DE DIOS "… MI PROPIO DEMONIO"* y se puede ver en el contexto del estatus divino

que Obiang se atribuye a sí mismo.[19] Esono Ebalé contrasta este estatus divino con el diablo, porque: "a todo Dios le toca su Diablo" (2013d). A través del título y el texto, indica que no se puede confiar en una persona que asume un estatus divino sin reconocer su lado diabólico. Además, Obiang como un diablo con gafas y cola oscilante es más risible que aterrador, convirtiéndolo en su forma cómica se vuelve inofensivo (Bakhtin 1984: 20). Obiang es desactivado por Esono Ebalé de todas las maneras posibles, sin salvar el 'abdomen'. En una de sus caricaturas, lo pone de piernas abiertas con la parte inferior del cuerpo desnuda 'cagando'. La caricatura lleva el título *Mierda*, con el subtítulo: "Por favor, ¿Hay algún pobre mental que pueda limpiar toda esta mierda?… o sea, toooooda la mierda. El lugar debe de quedar limpio" (Esono Ebalé 2013e).[20] De nuevo aquí va junto con la descripción "pobre mental", que se refiere a la forma en que Obiang describió a su pueblo, como ya hemos mencionado antes. El texto que acompaña explica que el lío que Obiang quiere que el pueblo limpie consiste en sus ministerios incapaces y corruptos como, por ejemplo, el Ministerio de Educación, que ofrece una calidad educativa "lejos de una calidad mínima" y el Ministerio de Deportes, que se describe en el texto como "el circo para el pueblo". La defecación (mierda) puede ser vista así como una metáfora de una defecación política y social y hay una doble descarga, porque "simultáneamente se materializa y descarga" (Bakhtin 1984: 376); el presidente con su defecación es traído a la tierra, lo que lleva al espectador a ser aliviado mentalmente del miedo y la intimidación que emana del régimen dictatorial de Obiang.

En otras caricaturas, el enfoque también está en el órgano sexual. Por ejemplo, le da forma a la nariz o al cuerpo, o se acentúa con una 'gorra' roja en Obiang que, como una especie de bufón, envuelto en la bandera de Santo Tomé (con la que Guinea Ecuatorial firmó un tratado petrolero), sostiene a su 'hijo bébé' Teodorín con la misma gorra en su pene en *KING LEON* (fig. 12). En este collage digital, en el que las cabezas de Obiang y Teodorín están incluidas en un dibujo digital, el hijo también lleva gafas de sol y un sombrero con orejas de burro, mientras hace un gesto de aplauso y se ríe (jijiji). Su padre pronuncia el texto: "Tomad, os dejo a este burro. Creo que conmigo no podréis. Fin del maldito diálogo nacional" (Esono Ebalé 2014), lo que significa que uno tiene que lidiar con su estúpido hijo burro (el burro que significa 'estúpido') porque él mismo no pone fin a su gobierno (o "diálogo nacional"). El título *KING*

[19] La radio oficial guineoecuatoriana lo proclamó como "el Dios" en Malabo el 24 julio de 2003 a las 12h13.

[20] Caricatura y texto están disponibles en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/10/mierda.html?m=1 [23.08.2022].

LEON se refiere a la película y musical *Lion King*[21]. Este contiene una canción que trata sobre 'un ciclo infinito' y que es según el título y el texto que lo acompaña "lo que no debe ocurrir" (Esono Ebalé 2014). Por lo tanto, la imagen puede verse como una advertencia empaquetada de payaso. En lo carnavalesco y el clownesco, el 'ciclo natural' se rompe, creando espacio para la innovación según Bakhtin (1984: 9). Con la imagen carnavalesca y el texto que la acompaña, Esono Ebalé rompe el ciclo de 'heredero al trono'. Al hacerlo, también 'vacía' el poder y el estatus de Obiang aquí al retratarlo como un bufón, mientras que una vez más llama la atención sobre lo que Bakhtin describe como "el estrato material corporalmente inferior". Las gorras rojas en los penes también aumentan el efecto alegre y eso hace que el miedo al dictador (y a su hijo) desaparezca, porque (según lo que dice Bakhtin) la sonrisa también libera del miedo y la intimidación y, por lo tanto, hace que el dictador sea inofensivo.

Obiang vaciado a través de lo primitivo

Fig. 13 *BUSMAN*, 2013.

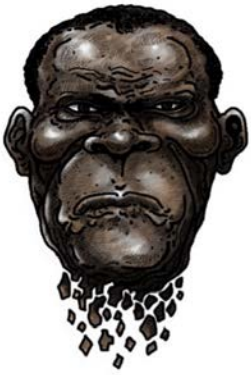


Fig. 14 *OBIANG DESINTEGRADO*, 2013.

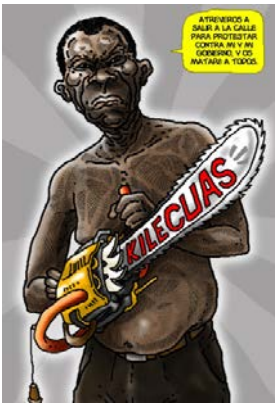


Fig. 15 *THE KILLER*, 2013.

En *BUSMAN* (fig. 13), Obiang parece ser un mono que se hace grande, sin cuello y con ambos hombros hacia atrás, con los puños cerrados y un vientre hinchado, con (de nuevo) testículos demasiado grandes y con patas extra

[21] El *Lion King* es una película animada estadounidense de 1994 producida por Walt Disney Feature Animation. La historia tiene lugar en la sabana africana, donde el rey de los animales, el león, es señor y amo. Todos los animales están humanizados de tal manera que pueden hablar y pensar como humanos.

peludas. El animal también se enfatiza en su rostro, que es claramente visible en *OBIANG DESINTEGRADO* (Obiang desmoronándose, fig. 14); sus pequeños ojos yacen (como un mono) en lo profundo de las cuencas de sus ojos, su nariz está acortada y corre paralela a sus pómulos óseos, con el énfasis en lo que llamaríamos 'cara de mono', con espacio adicional entre la nariz y el labio superior y con labios excesivamente estrechos. Erik van de Ligt señala en su tesis de maestría *Dieren in politieke cartoons. Onderzoek naar het gebruik van dieren als brondomein van visuele metaforen* ('Animales en caricaturas políticas').

La investigación sobre el uso de animales como dominio fuente de metáforas visuales') que, en el mundo occidental, alguien al que se compara con un simio parece estúpido y primitivo; una imagen que, según él, probablemente surgió del conocimiento de que el hombre se ha desarrollado más allá de los simios y que los simios, de hecho, se quedan atrás con respecto al desarrollo humano (2006: 40). En la representación de Obiang como un mono, las características de este animal se proyectan sobre él; Obiang se vuelve tan estúpido y primitivo como ellos. Su apariencia caricaturesca también va en contra del ideal clásico de belleza de la cabeza estándar académica 'hermosa' que se utiliza en la historia del arte. De acuerdo con estos estándares, Obiang no solo es primitivo y feo, mientras su cabeza se desmorona, y en otras caricaturas Esono Ebalé lo asocia también con violencia, como en *THE KILLER* (fig. 15), representándolo con una motosierra, o en combinación con sangre. El Obiang con motosierra hace (en el globo del discurso) una amenaza: "Atreveros a salir a la calle para protestar contra mí y mi gobierno, y os mataré a todos". Va acompañada del texto: "Obiang tranquilo… tranquilo Obiang. ¿Ndjúe bot es capaz de matar a pacíficos manifestantes en protesta por la forma que tienen él y sus colegas de gobernar el país?"(Esono Ebalé 2013g). Así también lo humillan, dirigiéndose a él como te diriges a un perro con "tranquilo", y así la imagen es vaciada de su amenaza. Por lo tanto, también se quita un obstáculo para salir a las calles en acción de protesta.

Obiang vaciado a través de lo femenino

Obiang juega un papel completamente diferente en *SWEET NDJÚE BOT* (dulce líder, fig. 16) como dulce y femenino, ataviado con un vestido sin *halter*, con un llamativo pendiente y un peinado de aspecto femenino que parece inspirado en el de la artista visual nigeriana Yinka Shonibare. Esono Ebalé realizó numerosas caricaturas en las que muestra a Obiang como mujer o travesti, a veces solo acentuando la cabeza, pero también refiriéndose a figuras

más o menos conocidas y en todo tipo de poses femeninas, envueltas en prendas femeninas. En *Vested interests: cross dressing & cultural anxiety* Majorie Garber conecta la transición de un sexo a otro o de un color de piel a otro, llamada *crossover*, con el estereotipo del hombre negro como símbolo de potencia sexual: "la sobredeterminación del falo, tanto como significante de la hipersexualidad fantasmal de los hombres negros en los ojos y las mentes de los observadores blancos" (1992: 300; traducción de la autora).[22] Según Garber, las estrellas del pop como Little Richard, Michael Jackson y Prince se hicieron 'inofensivas' al vestirse con ropa femenina y extravagante con maquillaje.[23] Esono Ebalé también juega con los clichés de lo femenino, y al retratarlo como una mujer estereotipada, despoja a Obiang de su masculinidad y representa al presidente como inofensivo.

Fig. 16 *SWEET NDJÚE* BOT, 2013.

Fig. 17 *KISSSSSS*, 2013.

Fig. 18 *¡¡¡OOOH MY GOD…*, 2013.

En *KISSSSSS* (subtitulado "Kiss from a rose") (fig. 17), muestra al presidente con maquillaje y boca roja brillante, dando un beso (irónico) a todos los que no han captado todavía la "D" de su partido:

[22] "the overdetermination of the phallus, both as a signifier for the phantasy hypersexuality of black men in the eyes and minds of white observers".

[23] Garber cita a Little Richard: "We decided that my image should be crazy and a way-out so that the adults would think I was harmless." [Decidimos que mi imagen debería ser loca y una salida para que los adultos pensaran que era inofensivo] (1992: 302; traducción de la autora).

> Teodoro Obiang Nguema Mbasogo, Jefe de Estado y del Gobierno, Presidente Fundador del Partido Democrático de Guinea Ecuatorial os manda un cordial beso a todos los que no habéis captado todavía que la "D" de su partido político significa "DICTADURA". Ya que si significase DEMOCRACIA, no lo estaría ensayando en pleno 2013 cuando ya llevamos más de 20 años con el famoso MULTIPARTIDISMO a cuestas. R-E-F-L-E-X-I-O-N-A-R es gratis. (Esono Ebalé 2013c)

Y, en otra imagen, la representación caricaturesca de Obiang como Marilyn Monroe en *¡¡¡OOOH MY GOD…* (fig. 18), es una extensión de esto; desde la rendija del metro bajo el vestido de verano levantado de Marilyn[24], una línea de texto también 'explota' en letras llenas de los colores nacionales de Guinea Ecuatorial con el mensaje: "Obiang vete y…". Esa línea se complementa en el título de la imagen con: "y llévese a Teodorín, a Gabrielín, a Constantinita, a Armengolín, a celestinita [sic]" (Esono Eblale 2013i), lo que significa que entonces incluso a su hijo Teodorín y al resto de su familia tiene que llevárselos consigo bajo el grito *¡¡¡Oooh my God… !!!*.

Muchas de estas caricaturas se refieren a la situación política de Guinea Ecuatorial, pero también hay algunas que exponen los vínculos entre el régimen y ciertos diseñadores de moda, cantantes o personalidades conocidas. Según la teoría de Garber, las caricaturas que Obiang coloca en roles y poses femeninas lo hacen 'inofensivo' como un hombre negro estereotipado al vaciarlo de su masculinidad, por así decirlo, al mismo tiempo eso expone la situación política, así como los lazos que el partido de Obiang tiene con personalidades conocidas localmente.

Los vacíos en la obra de Esono Ebalé como *proceso de la verdad*

Se ha demostrado que Esono Ebalé crea 'vacíos' en sus dibujos de dos maneras diferentes; por un lado, lo hace utilizando la superficie de dibujo 'all-over' y llenándola en un 'paseo lineal' (a lo que Bryson se refiere como "un paseo por el bien de un paseo"), 'caminando' alrededor de ciertas formas que, por lo tanto, permanecen abiertas o vacías. Cuanto más camina alrededor de esas formas, más completo es su dibujo, pero más vacías son esas formas. También, como en sus collages y caricaturas, elige diferentes formas (o figuras), derivadas de la historia del arte (europea) y de la cultura visual –popular o no–,

[24] Aquella famosa sesión de fotos de Marilyn Monroe tuvo lugar en una estación de metro de Nueva York en 1954, promocionando una de sus películas.

con las que elimina otras formas, y así las vacía. Pero, cuando aplica este mismo proceso de vaciado en sus caricaturas de Obiang, lo lleva aún más allá; por ejemplo, si representa a Obiang en su totalidad como un pene en erección, en combinación con el texto lo despoja de su 'duro papel' como dictador. El efecto subversivo en esto también se expresa en la forma en que representa al presidente con connotaciones diabólicas y carnavalescas y en roles primitivos o femeninos. Al representar al presidente sexualmente teñido, como diabólico, primitivo o carnavalesco, lo baja a la tierra, y le quita su estatus. O sea, Esono Ebalé así está vaciándolo como un símbolo de estatus. Además, la risa que va junto con la parte inferior del abdomen actúa como una descarga y en lo carnavalesco –con lo que, según Bakhtin, se rompe el *ciclo natural* (1984: 9)–, también hay espacio para la innovación; lo que en este contexto puede entenderse como un espacio para una posible renovación de la situación política en Guinea Ecuatorial. El 'vaciar' también se realiza mediante (lo que Garber describe como) *crossover*; cambiar de un sexo a otro. Ella afirma que es muy doloroso para un hombre negro ser representado como una mujer debido a la "sobredeterminación del falo" por parte de otros (blancos) (Garber 1992: 300). Como resultado, Obiang sería humillado aún más si se le coloca en un papel femenino estereotipado, lo que le vacía de la hipermasculinidad que suele poner en escena como presidente del país, y también así le incapacita o desactiva.

En "Troisième esquisse d'un manifeste de l'affirmationnisme" Badiou llama a la 'configuración artística' en la que, según él, lo sin forma se elimina o justo se hace forma, "hasta el momento en que, en ausencia de evidencia, en ausencia de impureza, nada real permanezca" (2012b: 84; traducción de la autora). Según Badiou, el arte se dedica a la purificación de lo impuro, y en ese proceso "está cada vez más comprometido con su deber de hacer visible, contra toda la evidencia de lo que [ya] es visible" (83; traducción de la autora). Cuando Esono Ebalé en sus caricaturas le quita a Obiang su estatus, poder o masculinidad, podría entenderse como 'purificación' (política) relacionada con la purificación en sus historietas. En estas, las figuras dibujadas en blanco aparecen como formas inocentes en un entorno narrativo (la historia de metáforas y símbolos) en el que no muestran 'nada' a través de su vacío, que, según Badiou, equivale a todo lo que permanece oculto y, por lo tanto, también enigmático, y en el que al mismo tiempo se produce una purificación en la que tiene lugar la verdad.

En *Le noir. Éclats d'une non-couleur* (*BLACK: The brillance of a non-color*) Badiou (2017) considera que el blanco y el negro son dos caras de la misma moneda porque no son colores: el blanco es la luz en la que coinciden todos los colores y el negro es precisamente la falta de luz y por tanto también de color. Los lados

oscuro y claro de la vida son, por lo tanto, intercambiables, dice Badiou, así como el blanco y el negro que representan tanto todo como nada (2017: 35). Esto también permitiría que el blanco y el negro (o gris) en los globos de las caricaturas de Esono Ebalé se consideren 'todo o nada' y las dos caras de la misma moneda. La ausencia de texto en los bocadillos blancos, grises o negros puede verse como una referencia a la censura (o a personas que no tienen pensamientos), pero también expone el silencio sobre el todo (o nada) que cae fuera del orden hegemónico. Los globos vacíos con paralelos a las figuras vacías, inocentes o anónimas, y a la vez solitarias, que caen fuera del orden social (en, por ejemplo, *Mar de mierda*) hacen un agujero en la situación con la que, según Rancière, se crea *disenso* o ruptura política y (2015: 46), según Badiou, una *ruptura de eventos* (2012a: 286). Sin embargo, en la última escena de *Etiopía*, *Etiopía, La Historia de África* como representación de una situación de violencia, las figuras vacías no son inocentes, sino que son tipos de armas que funcionan de manera extraordinariamente poderosa porque son huecos en el rojo de la sangre que gotea de las cabezas cortadas.

El rojo también tiene una función especial en las letras escritas en este color en *Mar de mierda* y en los espacios vacíos del infierno en *La pesadilla de Obi*, así como los grises en las escenas de tortura. Al reducir u omitir detalles y colores y 'purificar' el espacio, estas escenas se vacían hasta su núcleo, por así decirlo, y por lo tanto son más penetrantes. La figura ya pobre de Obiang, después de haber perdido todo su estatus y poder al comienzo de la historia, se encuentra solo en situaciones cada vez más desgarradoras, hasta que finalmente termina en un vacío general (Esono Ebalé et al 2015: 124). El lector está involucrado en esto, no solo por el color, las líneas claras, las exageraciones caricaturescas y las elecciones con respecto al diseño de las viñetas, sino también porque las letras y las figuras salen de sus recuadros hacia el espacio vacío. De esta manera, el lector es 'absorbido', por así decirlo, desde el espacio exterior vacío y más allá de los espacios intermedios e igualmente vacíos, de modo que así se consigue que esos espacios y el lector también estén involucrados en la acción.

En sus collages, Esono Ebalé permite que elementos políticos y culturales choquen entre sí, causando irritación al espectador, que así se ve estimulado a pensar y se involucra en el proceso político en Guinea Ecuatorial de una manera diferente (que en *La pesadilla de Obi*, por ejemplo). Estos collages pueden considerarse *montajes dialécticos* según la terminología de Rancière. Con su teoría del *disenso*, Rancière se refiere a estrategias políticas que hacen visible lo invisible o cuestionan lo visible, creando nuevas relaciones y significados (Rancière 2015:

46, 149). Ahí radica la ruptura política (*disenso*), que hace de los collages y caricaturas de Esono Ebalé un acto subversivo. Sin embargo, lo subversivo radica en sus dibujos, historietas y cómics, especialmente en omitir o vaciar. A través de las diferentes estrategias de vaciamiento, como vaciar a la persona de Obiang de su estatus de diferentes maneras, o vaciar el color, espacios y ciertas formas, no solo se hace visible lo que antes no era visible, sino que estos espacios, formas y figuras, según lo que Badiou indica al respecto, también se purifican o intensifican. Esta intensificación se produce aún más por lo que está 'lleno' a su alrededor; totalmente dibujado, lleno de símbolos y metáforas, de color o de detalles. Y precisamente minimizando todo lo que está presente en los espacios de *La pesadilla de Obi*, quitando color y omitiendo texto (en contraposición a lo que está lleno), surge el vacío que expone la verdad del infierno o de los siniestros métodos de las cámaras de tortura. Aquello a lo que Rancière se refiere como *disenso* y Badiou considera como una *ruptura eventual* en la que tiene lugar un 'proceso de verdad', se halla en las obras de Esono Ebalé, en lo que choca en sus collages y caricaturas, pero aún más en lo que él vacía en sus dibujos, historietas, cómics, collages y caricaturas. La figura pura y vacía que coloca como un solitario contra los abusos sociales y políticos puede verse como una metáfora de la situación social y política actual en Guinea Ecuatorial. En ella y en los otros vacíos de su obra se produce una purificación con la que el artista rompe la censura y el orden político de su país, lo que abre la posibilidad de una nueva situación (política).

Bibliografía:

Badiou, Alain, 2017. *BLACK: The brillance of a non-color*. Cambridge: Polity Press.

Badiou, Alain, 2012a. "L'Idée du communisme" [2009], traducido por Joost Beerten: "De Idee van het communisme", en: de Bloois, Joost/van den Hemel, Ernst (eds.), 2012. *Alain Badiou. Inesthetiek: filosofie, kunst, politiek*. Amsterdam: Octavo, 279-297.

Badiou, Alain, 2012b. "Troisième esquisse d'un manifeste de l'affirmationnisme" [2004], traducido por Joost Beerten: "Het Affirmationistische Manifest. Derde ontwerp voor een manifest van de affirmationistische kunst", en: de Bloois, Joost/van den Hemel, Ernst (eds.), 2012. *Alain Badiou. Inesthetiek: filosofie, kunst, politiek*. Amsterdam: Octavo, 70-87.

Badiou, Alain, 2006. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2*. París: Editions Du Seuil.

Badiou, Alain, 2002. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Bloois, de, Joost/van den Hemel, Ernst (eds.), 2012. *Alain Badiou. Inesthetiek: filosofie, kunst, politiek*. Amsterdam: Octavo.

Bakhtin, Mikhail, 1984. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.

Bryson, Norman, 2003. "A Walk for a Walk's Sake", en: de Zegher, Catherine/Newman, Avis (eds.), 2003. *The Stage of Drawing: Gesture and Act. Selected from the Tate Collections*. Londres: Tate Publishing, 149-158.

Carrier, David, 2000. *The Aesthetics of Comics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Eisner, Will, 2008. *Comics and Sequential Art. Principles and Practices from the Legendary Cartoonist*. New York: W.W. Norton.

Esono Ebalé, Ramón, 2014. "Lo que no debe ocurrir…", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 24 de julio de 2014, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/ [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013a. "¡¡Eres la polla!!!", 30 de noviembre de 2013, en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/eres-la-polla.html [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013b. "Estoy orgulloso de mi negro", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 16 de noviembre de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2011/10/ya-es-casi-un-dios-le-queda-morir-como.html [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013c. "Kiss from a rose", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 29 de noviembre de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/kiss-from-rose.html?m=1 [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013d. "La desconfianza de Dios", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 27 de julio de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/07/la-desconfianza-de-dios.html?m=1 [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013e. "¡Mierda!", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 13 de octubre de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/10/mierda.html?m=1 [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013f. "¡No soy pobre mental!", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 25 de agosto de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/08/no-soy-pobre-mental.html?m=1&zx=9a7425b731fd4733 [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013g. "Obiang tranquilo… tranquilo Obiang", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 28 de noviembre de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/obiang-tranquilo-tranquilo-obiang.html?m=1 [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013h. "Ya es casi un dios… le queda morir como cristo", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 31 de octubre de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/16-de-novimebre.html?m=1 [21.11.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2013i. "…Y llévese a Teodorín, a Gabrielín, a Constantinita, a Armengolín, a celestinita [sic]", en: *LOCOStv de Jamón y Queso*, 3 de abril de 2013, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/04/y-llevese-teodorin-gabrielin.html?m=1 [22.11.29022]

Esono Ebalé, Ramón/Chino/Tenso, Tenso, 2015. *La pesadilla de Obi*. Washington: EG Justice.

Garber, Marjorie B., 1992. *Vested Interests: Cross Dressing & Cultural Anxiety*. New York: Routledge.

Ligt, Erik van de, 2006. *Dieren in politieke cartoons. Onderzoek naar het gebruik van dieren als brondomein van visuele metaforen*. Tilburg: Universidad de Tilburg, Mastertesis.

Pollmann, Joost 2016. *De stripprofessor. Vijftig colleges over tekenkunst*. Amsterdam: Podium.

Rancière, Jacques, 2015. *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, traducido y editado por Steven Corvoran. Londres: Bloomsbury.

Rancière, Jacques, 2010. *De toekomst van het beeld*, traducido por Walter van der Star. Amsterdam: Octavio publicaciones.

Lista de ilustraciones:[25]

Fig. 1: Esono Ebalé, Ramón, 2010. *Mar de mierda*, en: https://nseramon.com/portfolio/dictadores-2010/ [23.08.2022].

Fig. 2: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *La casa de Carlos Colombiano* de la serie *'Desde el séptimo balcón'*, en: https://nseramon.com/portfolio/jamon-y-queso-desde-el-septimo-balcon/ [23.08.2022].

Fig. 3: Esono Ebalé, Ramón, sin año. Dibujo en desarrollo. Ya no disponible en internet.

[25] Las ilustraciones se reproducen con el permiso de su autor, Ramón Esono Ebalé.

Fig. 4: Esono Ebalé, Ramón, 2015. *Cordón umbilical*, en: https://nseramon.com/portfolio/cordon-umbilical/ [23.08.2022].
Fig. 5: Esono Ebalé, Ramón, 2015. *Etiopia, La Historia de África en 6 dibujos*, en: https://nseramon.com/portfolio/etiopia-la-historia-de-africa-en-6-dibujos-2009/ [23.08.2022].
Fig. 6: Esono Ebalé, Ramón, 2010. *Dictadores*, en: https://nseramon.com/portfolio/dictadores-2010/ [23.08.2022].
Fig. 7: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *¡No soy pobre mental!*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/08/no-soy-pobre-mental.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 8: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *Estoy orgulloso de mi negro*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/16-de-noviembre.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 9: Esono Ebalé, Ramón, 2011. *Blindaje reformista para el dictador Chicotte*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2011/10/ya-es-casi-un-dios-le-queda-morir-como.html [23.08.2022].
Fig. 10: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *¡¡¡ERES LA POLLA!!!*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/eres-la-polla.html [23.08.2022].
Fig. 11: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *DEBLEO*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/07/la-desconfianza-de-dios.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 12: Esono Ebalé, Ramón, 2014. *KING LEON*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com [23.08.2022].
Fig. 13: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *BUSMAN*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/07/obiang-son-goku.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 14: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *OBIANG DESINTEGRADO*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/07/lee-los-ojos-del-dictador.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 15: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *THE KILLER*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/obiang-tranquilo-tranquilo-obiang.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 16: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *SWEET NDJÚE BOT*, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/bubu.html?m=1 [23.08.2022].
Fig. 17: Esono Ebalé, Ramón, 2013. *KISSSSSS*, en: htttps://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/11/kiss-from-rose.html?m=1 [23.08.2022].

Fig. 18: Esono Ebalé, Ramón, 2013. ¡¡¡OOOH MY GOD…, en: https://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/2013/04/y-llevese-teodorin-gabrielin.html?m=1 [23.08.2022].

Acercamientos alternativos en la construcción de la literatura guineoecuatoriana: el aporte del blog de Juan Tomás Ávila Laurel

Joanna BOAMPONG, Acra[1]

Resumen:

El estudio de la literatura de Guinea Ecuatorial se ha basado, en su mayor parte, en la que se presenta de forma "tradicional", o sea, novelas, poesía, drama, y ensayos publicados como libros o en antologías. La gran mayoría de los escritores y las escritoras fundacionales de la literatura guineoecuatoriana, así como los recientes, se conocen mayoritariamente por lo que han logrado publicar con casas editoriales y por los medios tradicionales, sean impresos, televisión o radio. Partiendo de la premisa de que el término "literatura" tiene un sentido más amplio, y abarca más de lo publicado tradicionalmente en libros, revistas, o periódicos, nos proponemos efectuar un estudio de un cuerpo de textos comunicados por uno de los medios digitales que últimamente han cobrado más importancia en el estudio de las letras: el blog. En la exploración de la heterogeneidad y los mundos plurales por los que navega la literatura guineoecuatoriana consideramos imprescindible examinar los escritos comunicados por este medio que, hasta muy recientemente, han quedado fuera de la atención de la crítica. Presentan otras perspectivas desde las que se puede acercar a la exploración de la diversidad en la literatura de Guinea Ecuatorial. Específicamente, nos proponemos estudiar una selección de entradas del blog de Juan Tomás Ávila Laurel, *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel* publicadoen la revista digital española *FronteraD*. Dadas su importancia y contribución al desarrollo de la literatura de Guinea Ecuatorial, un estudio de su blog contribuye a una mayor matización de las perspectivas y la variedad de acercamientos que en su conjunto constituyen la literatura guineoecuatoriana.

Palabras clave: medios digitales, literatura guineoecuatoriana, el blog, mundos plurales, Juan Tomás Ávila Laurel

[1] Universidad de Ghana. ORCID ID: 0000-0002-2586-9189.

Introducción

Entre los escritores y las escritoras que han contribuido al crecimiento del corpus literario de Guinea Ecuatorial, destaca Juan Tomás Ávila Laurel por ser el más prolífico, más polifacético y traducido (Justo 2021). Quizás más notable debería ser este escritor por ser uno de los que más abiertamente se ha enfrentado al régimen dictatorial de su país en sus textos. El ámbito de su intervención literaria no solo abarca obras de los géneros "tradicionales" como son la poesía, el teatro, el ensayo y la novela, sino que también incluye medios antes denominados "alternativos" como la blogosfera. En este trabajo nos proponemos emprender una exploración de sus escritos en su blog *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel*, con la finalidad de demostrar el simbolismo de este acercamiento alternativo y la importancia de su contribución a la construcción de un cuerpo literario multifacético sobre Guinea Ecuatorial. Para este fin, primero examinamos el campo literario de Guinea Ecuatorial y los desafíos que les aquejan a sus escritores para tener publicados sus obras por los medios tradicionales. A continuación, resaltamos las posibilidades que abren los blogs para los escritores y grupos marginados antes de entrar en el estudio de las entradas del blog de Ávila Laurel. El blog de Ávila Laurel, que se centra principalmente en resaltar los asuntos de Guinea Ecuatorial, está albergado en la revista digital española *FronteraD* y sigue vigente desde que comenzó a publicarse en 2009.[2]

Las publicaciones del blog se presentan como los artículos de opinión que figuran en los periódicos y sirven como medio para llamar la atención de políticos y responsables en la toma de decisiones. Por otro lado, se pueden considerar como aquellos tipos de ensayos (cortos) que, según Aldous Huxley, son "a literary device for saying almost everything about anything" [una herramienta literaria que sirve para decir casi todo sobre cualquier cosa] (1960 v).[3] Scholes y Klaus apuntan que "an essay is most essayistic when it comes to us as an argument, an explicit argument to persuade in which the author addresses us directly, much as any public speaker would address an audience" [un ensayo es más ensayístico cuando nos llega como argumento, un argumento explícito para persuadir en el que el autor se dirige a nosotros directamente, como haría

[2] Además de la *FronteraD* se pueden encontrar también una selección de artículos del blog de Ávila Laurel publicada en el portal de *Bitácora Africana,* página dirigida por el Centro de Información y Documentación sobre África de la Universidad Complutense de Madrid (CIDAF-UCM): https://cidafucm.es/avila-laurel-juan-tomas [18.11.2022]. Por falta de acceso a la página de web de *FronteraD* y el blog de Avila-Laurel mientras elaborábamos el trabajo en 2022, hemos tenido que referirnos también a la página de CIDAF-UCM.

[3] Traducciones propias excepto aviso contrario.

cualquier orador público] (1960: 83). Esta práctica caracteriza un número notable de las entradas del blog de Ávila Laurel, que cubre toda una gama de asuntos, aunque su enfoque principal es Guinea Ecuatorial y su presidente. En su enunciación en las entradas del blog, Ávila Laurel emplea elementos ensayísticos como: dirigirse a un destinatario específico, desarrollar sistemáticamente el asunto que señala y emplear discursos persuasivos con motivo de convencerle al público. Como veremos en los ejemplos citados a continuación, pretende alcanzar tanto a las autoridades como a la gente común y corriente, y suele dirigirles su discurso directamente, sea para llamar su atención a la cuestión que trata, o para proponer soluciones, sea porque esté involucrado en alguna práctica dañina o en una loable, sea para protestar alguna ocurrencia o para informar al público.

Por citar solo unos ejemplos, tomemos primero su "Carta a la reina Isabel por Juan Tomás Ávila Laurel" (16 de julio de 2021). Trata la cuestión de los abusos raciales que recibieron Marcus Rashford, Jadon Sancho y Bukayo Saka, tres futbolistas ingleses afrodescendientes que fallaron los penaltis de la final de la Eurocopa 2020. Empieza así:

> Su Graciosa Majestad: Me he enterado por los medios de información que tus súbditos controlan tan concienzudamente que miles de ciudadanos tuyos, todos ellos individuos de melanina atenuada, eso que antiguamente se llamaba white people, han querido demostrar su desilusión por no haber alzado la copa en el evento futbolístico de Europa centrado su ira en tres jóvenes que, faltando pocos minutos para el final de aquel evento, erraron sus penaltis. ("Carta a la reina")

A continuación, se refiere a la reina Isabel como "querida abuelita" y "Majestad Graciosa" ("Carta a la reina") y le señala que "la cuestión aquí es que si no hubierais llevado siglos diciéndoles que no valían para nada, no hubiera sido necesario que se tirara los penaltis, pues con la ayuda de los otros hubieran resuelto la papeleta que tenían demostrando sus habilidades, sabedores, además, de que vuestro país alcanzó la final precisamente gracias a ellos" ("Carta a la reina"). Al dirigirse a la reina en lo referente a cuestiones raciales, alude a los efectos de la colonización del imperio inglés, e imputa los fallos de los jugadores a los discursos hegemónicos europeos que caracterizan de inferiores a los afrodescendientes.

Como segundo ejemplo, la entrada del 21 de septiembre de 2015, titulada "El 3 de agosto o la irremediable necesidad de hacer justicia", trata del trigésimo sexto aniversario del gobierno del presidente de Guinea Ecuatorial y tiene la

siguiente declaración inicial: "Mira, general Obiang: ya sabemos que hay infinitos periodistas entre comillas, opositores domesticados, funcionarios de otros países y lacayos que leen por ti, así que sabemos que nos lees y haces fotocopias de todo lo que sale sobre ti" ("El 3 de agosto"). Aparte de esta invocación inicial al presidente, le dirige palabras directamente varias veces: "te decimos lo que viene a continuación", "Mañana, cuando cojas el micrófono, y te secunden los infames palmeros que te alaban la estulticia, diréis lo de siempre", "Dime, Obiang, general que fue conductor de tanques en la España franquista" ("El 3 de agosto").

Por otra parte, el artículo, "Guinea Ecuatorial: sin la ciencia no es posible", del 28 de septiembre de 2018, se dirige a los guineoecuatorianos y proclama: "Queridos guineanos: Desde que pisamos la senda de la infelicidad que se instaló en nuestras vidas, eso en octubre de 1968, hemos estado bajo la medieval incultura impuesta por los dictadores que hemos tenido la mala suerte de soportar" ("Guinea Ecuatorial"). Como sugieren las palabras preliminares, el escrito lamenta que haya poco esfuerzo de eliminar el analfabetismo en el país, fenómeno que denomina de varias maneras: "el destierro del saber", "el desprecio por el saber", "[e]l aborrecimiento del saber" o "el rechazo al saber" ("Guinea Ecuatorial").

De hecho, el ensayo es un género que ha cultivado Ávila Laurel aun antes de empezar a escribir el blog, en el que emplea su destreza en el manejo de este género con buen efecto. Además, muchos de los temas que trata en el blog ya los ha tratado en sus ensayos. Como vemos en los ejemplos arriba citados, igual que en un ensayo, Ávila Laurel identifica asuntos y dirige su discurso directamente a las personas o entidades afectadas o a las involucradas en su ocurrencia. Ensayos importantes en su colección de obras incluyen *El derecho de pernada* (2000),[4] *Cómo convertir este país en un paraíso* (2005), y *Guinea Ecuatorial: Vísceras* (2006), una colección de ensayos; todos ellos se centran principalmente en Guinea Ecuatorial y en su situación socioeconómica y política.

Aunque hay otros blogs que están enfocados en Guinea Ecuatorial también, el de Ávila Laurel es anterior a ellos, se publica con más regularidad, y ha durado más tiempo. Se pueden mencionar *Opinión desde Guinea Ecuatorial* de Eyi Nguema, que también estaba albergado en un periódico español, *El País*. Según Sá (2018), este blog se dedicaba a los asuntos sociopolíticos de Guinea Ecuato-

[4] En una entrevista publicada en la revista *Espéculo: Estudios Literarios* de la Universidad Complutense de Madrid, el autor indica que "es un breve ensayo sobre la realidad de mi país y la identificación de algunas causas de su subdesarrollo. Yo creo que este libro es muy importante. Ha caído bien a cierta gente interesada en el problema africano".

rial, pero dejó de publicarse en 2011. Además, existe *Malabo News*, un blog publicado en francés desde 2012. Existente hasta hoy, presenta las reflexiones del periodista Samuel Obiang sobre las noticias de Guinea Ecuatorial.[5] Otro blog que cabe mencionar es *Monte Bata*. De carácter político e histórico, también es publicado desde 2012 por Bokung Ondó Akum. Deben incluirse en esta lista *Locos TV* (de Ramón Esono Ebalé y Mulá Omar), y *Radio Macuto,* dirigido por Josimar Oyono Eseng (Sá 2018).[6] Ambos tratan cuestiones sociopolíticas, en su mayoría relacionadas con Guinea Ecuatorial.[7] Como el blog de Juan Tomás Ávila Laurel, todos estos se dedican a proveer un medio alternativo a través del cual la voz de los guineoecuatorianos pueda oírse. Se inscriben en la tendencia que describe Georgiou como "growing shift away from singular spaces of communication and controlled information" [un alejamiento creciente de espacios únicos de comunicación e información controlada] (2013: 90-91). La plataforma virtual que prestan dista mucho de la prensa controlada que típicamente se encuentran en sociedades gobernadas por regímenes dictatoriales, como es el caso de Guinea Ecuatorial. Desmienten la narrativa que el régimen dictatorial busca propagar y dan a la gente la oportunidad de expresarse y presentar su perspectiva. Como bien apuntan Borst y González, el ciberespacio tiene el potencial de servir como "space where otherwise marginalised groups can gain visibility and raise their voices to promote empowering narratives and alternative knowledges that challenge the hegemony of Eurocentric perceptions of Black people in Europe" [espacio donde grupos marginados puedan visibilizarse y alzar su voz para promover narrativas motivadoras y conocimientos alternativos que cuestionen la hegemonía de percepciones eurocéntricas sobre la población negra en Europa] (2019: 287). Sin embargo, es imposible acceder a algunos de estos blogs, o varios ya dejaron de publicarse. El blog *Monte Bata* no se encuentra y, según indica Sá (2018), *Opinión desde Guinea Ecuatorial* dejó de publicarse en 2011.

[5] https://coupdegueuledesamuel.blogspot.com/2012/ [18.11.2022].

[6] Según la página del blog se propone comunicar noticias de Guinea Ecuatorial que otros no se atreven a publicar. Se declara como objetivo principal, "desenmascarar a muchos maliciosos, traidores, mentirosos y mentirosas que provocan el dolor de tantos 'indefensos' e 'inocentes', y que mantienen y alimentan la dictadura en nuestro país" (http://radiomacutoge.blogspot.com/2012/ [18.11.2022]).

[7] *Locos TV*: http://laslocurasdejamonyqueso.blogspot.com/ [11.11.2022]. *Malabo News*, http://coupdegueuledesamuel.blogspot.com/?m=1 [11.11.2022]. *Opinión desde Guinea Ecuatorial*: http://lacomunidad.elpais.com/eyi-nguema/posts [enlace inactivo; véase Sá 2018]. *Radio Macuto*: https://www.radiomacuto.net/ [11.11.2022].

El recorrido difícil de la literatura de Guinea Ecuatorial

Para un mejor entendimiento del valor de emplear un medio alternativo como el blog para difundir obras literarias de Guinea Ecuatorial, es imprescindible hacer un recorrido breve por la historia literaria del país, que revela elementos que la distinguen de la de la mayoría de los países al sur del Sáhara. Aparte de ser la única escrita en español, no exhibe las típicas fases de desarrollo de la mayoría de los países africanos anteriormente colonizados. Por ejemplo, muy notable es el hecho de no hallarse un corpus anticolonialista. Según Mbaré Ngom (2000), "[t]ampoco hubo una literatura de combate, o anticolonial, en la Guinea española, como fue el caso en las antiguas colonias francesas, británicas o portuguesas" (18). Además, su crecimiento ha sido relativamente lento y su desarrollo ha tenido que depender, en gran medida, de intereses exógenos. Después de la publicación de las primeras novelas, *Cuando los Combes luchaban,* de Leoncio Evita en 1953, y *Una lanza por el boabí* (1962) de Daniel Jones Mathama, las únicas obras que según Donato Ndongo-Bidyogo fueron publicadas por guineanos en 190 años de presencia colonial española, no se llegaron a publicar las siguientes obras hasta los años ochenta (Saenz-Roby 2011). La persecución y consiguiente gran huida de la gente de letras con la llegada al poder del régimen de Francisco Macías Nguema después de conseguir el país la independencia en 1968, sentó las bases para el desarrollo relativamente lento de su literatura, una situación que luego la dictadura de Teodoro Obiang ha empeorado. De hecho, es de notar que hasta tiempos relativamente recientes la promoción de las letras ha recaído en las espaldas de los centros culturales establecidos por el gobierno español en Malabo y Bata. Presentando un retrato revelador de la historia literaria de Guinea Ecuatorial, Mischa G. Hendel (2011) demuestra los distintos factores que han marcado el desarrollo de la literatura del país. Como bien registra Hendel (2011), en primer lugar, en Guinea Ecuatorial no hay editoriales que alienten ni publiquen las obras de los escritores del país. Por consiguiente, es el Centro Cultural Español de Malabo el que ha tomado el papel de promotor de la literatura y editorial para muchos nuevos autores. El escritor Juan Tomás Ávila Laurel reitera este punto con la siguiente afirmación:

> Se podría simplificar el asunto diciendo que el Centro Cultural Español, a través de la Cooperación Española, hace una actividad de promoción muy importante de la literatura de Guinea. Porque si no fuese, al menos hasta ahora, por la Cooperación Española, muchos escritores no se darían a conocer. (2011: 158-159)

Por añadidura, los autores que llegan a publicar se encuentran con las dificultades de la difusión de sus obras, y la falta de interés de un público lector en Guinea Ecuatorial. En su trabajo "La edición en Guinea Ecuatorial" publicado en la Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, Justo Bolekia y Melibea Obono informan que "[t]enemos, pues, dos tipos de editores y editoriales en Guinea Ecuatorial. Los que operan directamente en el exterior, que son los que soportan el grueso del libro literario guineoecuatoriano, y los que intentan hacerlo desde el propio país, pero que terminan por enviar sus maquetas para que sean impresas en el exterior" (sin año). Entre los basados en España están Pángola (Barcelona) y Malamba (Ávila). Como indican, Mares de Guinea es uno que no imprime sus obras en Guinea Ecuatorial. Aparte de los indicados por Bolekia y Obono, a partir de 2021 la editorial Ediciones Esangui comenzó a publicar en Bata. Pero, si como se indica en Juan Ramón Aranzadi Martínez y Gonzalo Álvarez Chillida (2020), el país tuvo su primera auténtica librería en el año 2012,[8] se puede apreciar la gravedad del problema.

Otro factor que afecta de modo preponderante a la producción literaria del país son los regímenes represivos sucesivos que han perdurado desde la independencia. Como afirma Hendel, "la mayoría de los autores e intelectuales guineanos se ve hasta la actualidad obligada a escapar de la persecución y de la pérdida de cultura" (2011). Entiéndase por pérdida de cultura la falta del ambiente en el que podría florecer la intelectualidad y la creatividad artística. De hecho, la gran mayoría de los escritores de Guinea Ecuatorial cuya labor ha hecho posible la existencia de la literatura hispanófona han tenido que exiliarse del país en algún momento o sigue en el exilio, sobre todo en España, el antiguo poder colonial. Según observa Sá (2018: 189), tres de los mayores exponentes de los medios alternativos de Guinea Ecuatorial actualmente no viven en el país. Se refiere a Ramón Nsé Esono Ebalé, Josimar Oyono Eseng y Moises Nvumba responsables de los blogs *Locos TV*, *Radio Macuto*, y la estación de radio *La Voz de los Sin Voz*. Como añade Sá, recibieron amenazas constantes por ejercer su derecho a la libre expresión al criticar la dictadura de Teodoro Obiang Nguema. Como ejemplo del peligro claro e inminente que presenta la crítica del régimen, se puede citar el encarcelamiento en 2017 de Ramón Esono

[8] Se refiere a la Librería de Bata ubicada en el Centro Cultural de España en esta ciudad. Según hipermedula.org, plataforma digital de arte y cultura iberoamericana, pertenece a la asociación guineoecuatoriana "Página de Luz" que la ha establecido con una subvención CAP (Ayudas de convocatoria abierta y permanente para actividades de cooperación y ayuda al desarrollo) de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), en: http://hipermedula.org/2012/06/primer-libreria-en-guinea-ecuatorial/ [18.11.2022].

Ebalé, quien además de bloguero es dibujante y novelista gráfico. Exiliado desde 2011 en Uruguay por el peligro que corría con su joven familia, fue detenido cuando regresó a Guinea Ecuatorial para renovar su pasaporte. Aunque las autoridades citan el blanqueo de dinero como motivo de su detención, hay consenso general que es a causa de la publicación de su novela gráfica, *La pesadilla de Obi* (2014) en la que se hace una presentación caricaturesca del presidente Teodoro Obiang.

Pero cabe notar que los escritores guineoecuatorianos que viven en el extranjero aún se encuentran con desafíos a la hora de publicar sus obras. El hecho de vivir en países donde prevalece la libertad de expresión no significa tener publicados sus escritos. De hecho, hasta 1975, los autores localizados en España tuvieron que sufrir las consecuencias duraderas de la declaración de "materia reservada" sobre los asuntos de Guinea Ecuatorial impuesta durante la dictadura del general Francisco Franco. Autores pioneros de la literatura guineoecuatoriana como Donato Ndongo-Bidyogo, Paco Zamora, Juan Balboa Boneke y Ciriaco Bokesa tuvieron que enfrentarse con la realidad de no encontrar casas editoriales que publicaran sus obras. Este hecho se destaca cuando Donato Ndongo-Bidyogo lamenta: "nuestra antigua metrópoli, en la que los detentadores de los poderes culturales en la edición, en la crítica, en los medios de comunicación, difusores de la creación intelectual, siguen ignorándonos de forma desdeñosa" (2000: 53-54). Las palabras que acabamos de citar marcan la dependencia de la producción literaria de "fuerzas" ajenas que quizás no se interesen mucho en los asuntos guineoecuatorianos.

Unos veinte años después de hacer Donato Ndongo-Bidyogo la proclamación a la que hacemos referencia arriba, parece que persiste el problema de no encontrar el apoyo esperado para la publicación, difusión y la crítica de las obras de los escritores guineoecuatorianos. Refiriéndose al caso específico de Juan Tomás Ávila Laurel, Alicia Justo observa que "[s]in embargo, a pesar de escribir en castellano y de que sus obras se traducen en otros idiomas como en inglés o francés, Ávila Laurel no tiene editora en España y a veces sus libros se venden exclusivamente fuera de nuestro país" (2021). El propio Juan Tomás Ávila Laurel hablando de la dificultad que tuvo que enfrentar para tener publicada su obra *El juramento de Gurugú* (2017) recalca este hecho y se hace eco de las palabras de Donato Ndongo-Bidyogo que rezan así:

> Que se hable de los africanos que están en el monte Gurugú no sé si altera mucho el pensamiento. Quizá a alguien le moleste, pero esos africanos van a seguir ahí. Esto lo hablo desde un punto de vista lógico.

> Pero sabes que las posiciones de las políticas no son lógicas nunca. Posiblemente el hecho de que no se haya encontrado editoras españolas que tengan interés, puede ser debido a que no quieren tocar ese tema. (citado en: Justo 2021)

Lo arriba citado es buena indicación de una situación donde, a menos que el escritor se conforme con las condiciones impuestas por las casas editoriales, no verá publicadas sus obras. Si bien es cierto que las casas editoriales tienen sus políticas operativas y no pueden publicar a todo autor que les traiga una propuesta, resulta curioso que la obra de Ávila Laurel no haya suscitado el interés de ninguna editorial en España. La obra trata un tema de rabiosa actualidad como es la inmigración de africanos a Europa desde la perspectiva de los mismos inmigrantes cuyas historias suelen quedar sin contar.

Hay que mencionar, además, la escasez de lectores para la literatura de Guinea Ecuatorial tanto dentro como fuera del país. En el interior, este problema surge como la consecuencia natural de la inexistencia de casas editoriales, y la falta de promoción de las artes de parte de las autoridades que deben cultivar el patrimonio cultural del país. Por otro lado, se debe considerar la falta de medios económicos para conseguir libros. Justo Bolekia Boleká, uno de los escritores fundacionales de Guinea Ecuatorial, afirma que el problema surge porque los guineoecuatorianos carecen de los medios para adquirir libros: "Por eso ves que en Guinea no hay editoriales para editar libros, la gente no lee, la gente no tiene estanterías con libros, enciclopedias. ¿Por qué? Porque el dinero que se va a gastar para comprar un libro, lo tiene que gastar para comer" (Hendel 2011: 140). O sea, que la gente se ocupa de cubrir sus gastos básicos, por lo que adquirir libros es un lujo que no se puede permitir. Incluso si no hubiera problemas pecuniarios, como la mayor parte de los escritos que se llegan a publicar lo hacen fuera del país, sería difícil que se encuentren las obras en Guinea Ecuatorial. Por consiguiente, y como afirma Hendel, "[l]os autores de Guinea Ecuatorial escriben para un público internacional bien limitado, además de haber perdido o nunca haber tenido muchos lectores dentro de su país. Ningún escritor procedente de Guinea Ecuatorial puede vivir de sus escritos" (2011: 133). Esta idea de escribir para un público internacional es reforzada por Justo Bolekia Boleká cuando dice que "[e]ntonces, hasta ahora el escritor guineoecuatoriano escribe para los occidentales. Los guineoecuatorianos no pueden leer, no es que no quieran leer, no pueden leer" (Hendel 2011:140).

A pesar de las dificultades con las que se han enfrentado y se siguen enfrentando los escritores guineoecuatorianos, han persistido en su labor y se desprende una gama de temáticas y una variedad de modos por los que nos llegan

sus textos. Aparte de los textos tradicionales como la poesía, el teatro, la novela, el ensayo, y el cuento, han surgido medios alternativos como los blogs, *vlogs*, los tebeos, los murales, el arte grafiti por los que los autores, especialmente los marginados, transmiten sus mensajes. De hecho, dados todos los desafíos que acechan a los escritores de Guinea Ecuatorial, es de esperar que la exploración de otros medios sea necesaria y de gran utilidad. Y muy notable es el hecho de que Juan Tomás Ávila Laurel, su escritor más prolífico y traducido, se sirva del blog para comunicar sus ideas. A través de las entradas del blog, Ávila Laurel hace una gran contribución a la construcción de la pluralidad literaria de su país. El empleo de este medio digital posibilita la ampliación de los ámbitos desde donde el escritor puede hacerse oír.

El aporte de los medios digitales para la ampliación de los ámbitos de relación

Hace unas décadas, el blog se consideraba uno de los medios alternativos que empleaban grupos marginados para hacerse oír. Según Fernanda Corrales García e Hilda Gabriela Hernández Flores, estos son "aquella no autoritaria que surge de la necesidad de comunicar la realidad de la vida social" (2009). Consisten en modos de comunicación diferentes de los ya establecidos y regidos por las autoridades, y sirven para comunicar perspectivas distintas. Según Corrales García y Hernández Flores (2009) se produce el auge de los medios alternativos en el mundo en la década de los años sesenta debido a los cambios ideológicos y estructurales que ocurrieron en todo el mundo. El contexto social y político de aquella época es el que dispone a los individuos a concebir nuevas maneras de comunicar que prima el cambio y la participación. Según afirman:

> pareciera ser la opción que surge de y para la comunidad; se origina en las mentes de individuos que, inspirados por la realidad, proponen una mirada ajena a la del poder, que por lo regular resulta más crítica que la difundida por los medios tradicionales y controlados. Es así como se visualiza, que la comunicación alternativa es resultado de un proceso social alternativo, que difiere en forma, función y contenido al proceso social propuesto por el sistema dominante, generalmente guiado por la relación del gobierno y los medios de comunicación tradicionales. El gran acierto de los medios alternativos es que nacen a partir de la visión de los propios individuos, aquéllos que en su diario existir son partícipes de la realidad social. (Corrales García/Hernández Flores 2009)

Lo citado arriba subraya el desarrollo de los medios alternativos como contrapunto a los medios tradicionales establecidos, regidos e influidos generalmente por las potencias sociopolíticas. Estos medios tienen su génesis en la gente común que ve la necesidad de comunicar perspectivas críticas ausentes de los medios tradicionales. En estos nuevos medios de comunicación se dan cabida tanto a las experiencias individuales como a las colectivas de la población. Y, aunque hoy en día han cobrado mayor importancia y son de uso mucho más común, no dejan de ser los medios por los cuales grupos minoritarios comunican su realidad. Refiriéndose específicamente al uso de los medios digitales en África, Vergès observa: "Yet as African 'digital natives' have shown, social networks and the digital can be re-appropriated and used to connect peoples through the continent and beyond" [Sin embargo como los 'nativos digitales' africanos han demostrado, las redes sociales y lo digital pueden ser reapropiados y usados para conectar a la gente dentro y fuera del continente] (2017: 46).

El advenimiento de la tercera revolución industrial que conlleva el desarrollo de tecnologías comunicativas, especialmente el internet, ha dado un gran empuje al desarrollo de los medios alternativos. La comunicación se pone al alcance de la gente común y no depende siempre de "autoridades" o intermediarios partidarios del canon o el orden establecido. Hablando de las formas en que se dan los medios alternativos, Corrales García y Hernández Flores anotan que "[e]n la actualidad, gracias a las nuevas tecnologías y a su inminente desarrollo, nos reconocemos inmersos en una nueva era de comunicación alternativa, personificada en los nuevos medios de la alternancia y la participación: sitios web, blogs, podcast, foros y chats…" (2009).

Por su parte, David Shanik muestra las diversas denominaciones que se dan a los medios alternativos dependiendo de la perspectiva desde la cual se describen: "pueden ser llamados medios alternativos, medios ciudadanos, medios radicales, entre varias otras connotaciones" (2009: 11). Subraya que existe una relación de poder que hace que surjan los medios alternativos. Por una parte, hay las poderosas compañías de comunicación masiva, y, por la otra, los débiles que se componen de la audiencia, minorías sociales y los pobres. Los medios alternativos, que surgen de los débiles, buscan rellenar los huecos de información en los medios de comunicación centralizados (o convencionales), presentar otras perspectivas o corregir información sesgada. Cita como ejemplos "los blogs, podcasts, radio online, comunidades virtuales, sitios para subir videos (como Youtube) o fotografía (como Flirck), el Twitter, entre otras" (2009: 13).

Hoy en día los medios digitales, donde están disponibles, forman parte integral del intercambio de información y juegan un papel esencial, dado que permiten a la gente comunicar las experiencias vividas individualmente y en comunidad:

> La maravilla del internet consiste en que todo individuo con acceso a un teclado es capaz de lanzar su voz al ciberespacio, con la esperanza cierta de que alguna persona la escuchará al leer esas palabras en una pantalla de su región, nación e incluso del mundo. (Corrales García/Hernández Flores 2009)

Aparte de posibilitar mayor participación de la gente en los asuntos que les conciernen y que en muchos casos les es negada, también hace posible llegar a un público más amplio de manera eficaz, a costo relativamente bajo, y a un ritmo veloz. Aun siendo conscientes de que el acceso a la red puede ser escaso en muchas partes del sur global, no es menos cierto que hace posible el conocimiento de otros mundos y presenta la oportunidad de conectarse con personas de cada rincón del mundo. El internet vincula a las personas, es símbolo de interconexión y de interacción social. Por ende, el desarrollo de las nuevas tecnologías ha llevado, como consecuencia, la posibilidad de mayor interconectividad y comunicación entre gente de todas partes. Corrales García y Hernández Flores agregan que:

> Los medios alternativos significan para muchos la esperanza materializada en documentos, imágenes, videos y audios que dan la palabra a los individuos que en un intento de movilización social buscan la concientización por las vías del convencimiento informativo e ideológico. (2009)

Como los medios de comunicación alternativos no solo invitan a una concienciación, sino que también inspiran la participación de la gente en los asuntos de su sociedad, puede fomentar una ciudadanía responsable. Un elemento muy importante que hay que notar es el hecho de que también ayudan a establecer redes de comunicación, redes de difusión y crean un mundo alternativo que promueve el pluralismo. Más aún, impulsan el potencial de producir cambios en los sistemas que rigen. Como veremos más en adelante en este trabajo, esto es fundamental en el contexto de Guinea Ecuatorial, el país con la dictadura más duradera de África y donde, según Sá, Obiang "is at the head of a

regime that controls the right of association (whether political, social or cultural) and the scarce media that does exist" [Obiang encabeza un régimen que controla los derechos de asociación (sea política, social o cultural) y la escasa prensa que existe] (2018: 189). Viviendo en un país con los desafíos editoriales que ya hemos señalado, donde el gobierno controla la libertad de asociación en todas sus manifestaciones y los escasos medios de comunicación que hay, surge la necesidad de explorar otras salidas para difundir información y la producción literaria. Dadas todas las ventajas que ofrece la blogosfera, quizás no debería extrañar que un autor de Guinea Ecuatorial tan importante como es Juan Tomás Ávila Laurel lo emplee. Sin embargo, no se debe perder de vista que se dificulta el acceso a la red a la mayoría de los guineoecuatorianos por ese mismo hecho. Los controles gubernamentales llevan a la escasez, mala conectividad, y el costo simplemente prohibitivo para la gente común acceder a la red.

El Blog de JTAL: una llamada a acción

A pesar de los desafíos con los que se enfrentan los escritores de Guinea Ecuatorial para publicar sus obras, destaca Juan Tomás Ávila Laurel por producir un cuerpo muy copioso de escritos publicados por los medios "tradicionales" como son la novela, la poesía, el teatro y el ensayo. Además, también utiliza uno de los modos más representativos de los medios digitales, un blog. Se titula *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel* y está albergado en la revista digital *FronteraD* de España desde 2009, cuando ya había conseguido reconocimiento crítico como autor y vivía en Guinea Ecuatorial. Aunque ha tenido que abandonar el país, sigue con la publicación del blog y su enfoque no ha cambiado.

Como apunta Ana Lúcia Sá, el blog, que empezó a escribir por invitación de la revista digital *FronteraD*, tiene el objetivo de resaltar las condiciones bajo las cuales vive la gente de su país (2018: 190). Emplea el blog para traer otra faceta a la construcción de las letras guineanas. Su exploración del mundo cibernético añade otro nivel desde el cual aborda las cuestiones que de una manera u otra ya trataba en sus otras obras. Se aprovecha de los beneficios que le brindan el internet y el blog para exponer al mundo, llamar la atención, y tener presentes los asuntos que afectan su país. El blog aborda toda una gama de cuestiones que conciernen a Guinea Ecuatorial, desde su historia y cultura, las condiciones socioeconómicas, la gestión de los recursos naturales, hasta su política de relaciones internaciones. A pesar de que las cuestiones abordadas en su blog en su mayoría forman parte de las que se encuentran tratadas en sus escritos transmitidos por los géneros tradicionales, las entradas del blog suelen

emprender una reflexión detallada sobre un tema o dos a la vez. Esto le da al autor la oportunidad de subrayar la cuestión sobre la que busca llamar la atención de los lectores.

A través de las entradas de su blog, se puede trazar el perfil de un escritor/autor observador, comprometido, crítico y sensible a las ocurrencias de su tiempo y su entorno. Efectivamente, el blog cimienta el activismo de Ávila Laurel como escritor que más directamente se ha enfrentado con el régimen de Teodoro Obiang.

Por su naturaleza, el blog resulta ser una herramienta versátil para Ávila Laurel. Aunque la selección del tema que abordar es de la elección del bloguero, el blog presenta la oportunidad para que otros opinen o comenten los asuntos. Cualquier persona que se interese puede proporcionar más información, dar o pedir aclaraciones, e incluso presentar opiniones diferentes a las del autor. De esta manera, se crea una sociedad de otra dimensión que es más democrática porque permite la expresión de opiniones variadas. Es un espacio abierto que se presta a la libre expresión de la gente, algo que el orden establecido por el gobierno guineoecuatoriano le niega. Se crea un mundo o una comunidad alternativa en la que no se repiten las represiones, los abusos y los excesos que se viven en la sociedad guineoecuatoriana. A diferencia de los medios tradicionales como la televisión (controlada por el gobierno guineoecuatoriano) y los libros, se abre un espacio para una comunicación multidimensional y, en gran medida no controlada. También, como promueve el intercambio de opiniones e ideas diversas sobre las cuestiones, presenta la posibilidad de mejor entendimiento entre personas. Aunque se encuentran escasos comentarios a las entradas, no se quita de la importancia de este espacio y las posibilidades que brinda para quien quiera aprovecharse de ello.

Es más, el blog funciona como intersticio para rellenar los lapsos de la comunicación de información sobre asuntos que les afectan o pueden interesar a los ciudadanos de Guinea Ecuatorial, especialmente los que se encuentran en la diáspora. No solo les es más fácil tener acceso al blog, sino también, con la censura y el control de los medios de información por el gobierno de Obiang, se sirven del blog para informarse de los asuntos cotidianos de la gente común y reprimidos de Guinea Ecuatorial. De este modo, el blog presenta la oportunidad de dar a conocer las experiencias de los ciudadanos corrientes. Por este medio digital se exponen los asuntos de su entorno al mundo global y de este modo lo introduce como tema y partícipe en las conversaciones globales. A través del blog se elevan los asuntos cotidianos o microsociológicos de Guinea Ecuatorial a una escala global para darles importancia y quizás llamar la atención de la comunidad internacional. Se trata de cierta "glocalización" donde las

cuestiones locales se proyectan sobre una escena global. Les da importancia a las historias y experiencias personales de la población guineocuatoriana y los asuntos nacionales exponiéndolos en su plataforma que tiene atención internacional. Como si Ávila Laurel buscara compensar por todos los años durante los cuales Guinea Ecuatorial permaneció como "materia reservada", el blog no pasa por alto ninguna esfera de conocimiento sobre su país. El blog expande los mundos sociales de su gente hacia otras personas que se encuentran distantes pero conectadas a la vez. Como queda patente, aunque la mayoría de los temas tratados en el blog de Ávila Laurel versan sobre Guinea Ecuatorial, comenta también las ocurrencias globales. Como ya hemos señalado arriba, siguiendo las pautas del modo ensayístico, Ávila Laurel suele dirigirse a un público declarado que comprende una gama muy amplia de personas.

El medio del blog le permite comunicar su mensaje de manera sucinta, rápida y eficiente. A diferencia de una novela que tarda más tiempo en publicarse y requiere un tiempo relativamente largo para leerse, las entradas del blog se publican con una frecuencia de entre unos días a varios meses. Son de extensión relativamente corta, y transmitidas en un lenguaje coloquial, no requieren de una lectura larga. Más importante aún, el medio del blog le permite comunicar a su manera, sin intervención ni censura directa o indirecta de otros.

Con el objetivo de demostrar el aporte del blog de Juan Tomás Ávila Laurel a la pluralidad de las letras guineoecuatorianas, nos centramos en los artículos producidos por el autor. Indagamos en la variedad de asuntos que Avila Laurel resalta en sus escritos y efectuamos un análisis temático y estilístico. Aun conscientes de que los escritos se pueden dividir en dos épocas –los elaborados mientras Ávila Laurel vivía en Guinea Ecuatorial y los elaborados después de su fuga del país– en principio, analizamos las entradas del blog en su conjunto. Primero, recordemos que aun cuando vivía y escribía desde Guinea Ecuatorial, se publicaba en España y no pasaba por la censura gubernamental. Además, aunque se elaboran en distintas épocas, tratan asuntos de la misma índole y no muestra gran diferencia en la manera en que comunica sus pensamientos. Así, por ejemplo, mantiene el mismo objetivo y la esencia de sus intervenciones queda igual.

La primera entrada del blog de Ávila Laurel, fechada el 30 de noviembre de 2009, ya da buen indicio de las preocupaciones del autor y sienta las pautas para las posteriores. El blanco del autor recae directamente sobre el tema que más resonancia ha tenido en la historia y desarrollo social, económico y cultural del país desde la independencia: la política. Titulada "En Malabo habla el rey", trata la dinámica asociada con las elecciones venideras y las artimañas del presidente para mantenerse en poder. La denominación que hace del presidente

como "rey" lo sitúa dentro de un sistema monárquico donde no existe la democracia de las elecciones. Como se sabe, la autoridad del rey es absoluta y sigue siendo rey hasta que muera, a menos que abdique o renuncie la posición. Además, en el sistema monárquico se cambia al rey por sucesión, no surge la cuestión de elecciones. Como bien observa Sá, "[t]he country is not a republic, but a regime personalized around the president and with monarchic features, since the president has two possible heirs among his sons, Teodoro Nguema Obiang Mangue and Gabriel Mbega Obiang Lima" [El país no es una república, sino un régimen personalizado en el presidente y con características monárquicas, ya que el presidente tiene dos posibles herederos en sus hijos Teodoro Nguema Obiang Mangue y Gabriel Mbega Obiang Lima] (2018: 190). Con la referencia a Obiang como rey, Ávila Laurel consigue trasmitir la autoridad y dominación del jefe de Estado tanto literal como simbólicamente. Así mismo, y quizás más importante, subraya el hecho de que las elecciones son toda una farsa. Como es patente, el artículo trata de manera sucinta este aspecto de las elecciones en regímenes autoritarios, una cuestión que ha afectado y sigue afectando a muchos países poscoloniales.

Desde esta primera presentación, se ve una intención clara del autor de despertar la conciencia de la gente sobre toda una gama de asuntos socioeconómicos y políticos de su país. Así, por ejemplo, llama la atención a sus compatriotas sobre la pobreza y las condiciones precarias bajo las que vive la mayoría de la gente, la falta de facilidades y servicios básicos, la ausencia de infraestructura, la falta de libertad, la represión, las relaciones étnicas y la corrupción. Sin embargo, se puede desprender del blog que la gran mayoría de los escritos versan sobre el jefe del Estado y las maquinaciones del régimen dictatorial.

Una característica distintiva de los escritos en el blog de Ávila Laurel es el uso constante del pronombre "nosotros", una indicación de que el autor se inclina hacia la inclusión y se posiciona como partícipe de las circunstancias o experiencias que viven sus conciudadanos. De este modo sutil, busca hacer que la gente se conecte con sus pensamientos y emociones. Pongamos por caso la entrada "Masié apela a la cordura de los guineanos", del 1 de agosto de 2020, en la que afirma lo siguiente: "La realidad es que el régimen de Obiang es una continuación del de Macías, y nos callamos porque mientras los adultos de aquel tiempo se tomaban un respiro, el hoy general en jefe nos engatusó con buenas palabras" ("Masié"). El escritor se posiciona como parte del colectivo decepcionado por el régimen de Obiang que se suponía diferente del anterior que derrocó.

Además, crea una relación entre un "nosotros" por una parte y un "ellos" por otra. Como se puede suponer, "ellos" hace referencia al jefe del Estado

guineoecuatoriano y sus cómplices, que Ávila Laurel prefiere llamar "lacayos". "Nosotros" se compone del autor y sus compatriotas, pero también incluye a todos aquellos que se encuentran victimizados por las maquinaciones del orden establecido del estado guineoecuatoriano. Es un "nosotros" observador de las ocurrencias en su entorno y comentarista de los sucesos con el objetivo de cambiar su situación. Al emplear "nosotros", Ávila Laurel habla por sí mismo, pero también habla en nombre de sus compatriotas. Expresa lo visto y lo vivido por la gente. No se debe tomar el hecho de hablar en nombre de sus conciudadanos como una apropiación de su voz, sino como un intento de involucrarlos. De este modo, discursivamente hace partícipes a sus compatriotas en la reclamación y denunciación de los males de su país. Se puede relacionar la insistencia del autor en usar "nosotros" al dicho popular en el contexto estadounidense de "we the people" [nosotros el pueblo], las tres primeras palabras fundacionales sobre las cuales se erige su constitución. Son palabras simbólicas que buscan otorgar libertad y autoridad a los ciudadanos en el mando de su Estado. De igual modo, el empleo constante de "nosotros" en las entradas del blog simbólicamente les da voz a sus conciudadanos anónimos de la oportunidad o el derecho de articular sus pensamientos.

Como se ha indicado, aunque el blog de Juan Tomás Ávila Laurel trata temas de distinta índole y de distintas partes del mundo, Guinea Ecuatorial, a la que el autor denomina "la no-República de Guinea Ecuatorial", es el tema central. La mayoría de las entradas atiende a asuntos relacionados con Guinea Ecuatorial, y todo lo que le afecta cultural, social, económica y políticamente. En fin, el blog se compone de estudios o análisis forenses que hace el autor de los asuntos del país. Aunque los temas tratados varían y algunos son recurrentes, usualmente el blog trata asuntos de rabiosa actualidad. Pongamos por caso el mes de marzo de 2010. En aquel mes se registran cinco entradas en las siguientes fechas con los siguientes títulos: el 2 de marzo: "Pueblo entero de Guinea: ¡descanseeeen, armas!"; el 9 de marzo: "Sucias aguas guineanas"; el 15 de marzo: "Guinea monumental"; el 20 de marzo: "Los papeles del vecino"; y el 30 de marzo encontramos "El asalto a la dignidad en Guinea". Como se ve, cuatro de los cinco títulos llevan la palabra "Guinea" o su gentilicio y dan una buena indicación de lo que se ocupa el autor. Por limitarnos a examinar algunas de las entradas de ese mes, veamos primero "Sucias aguas guineanas", que trata el problema de la contaminación y la falta de agua potable en Guinea Ecuatorial. Según el autor "Hablamos tanto del agua porque es un elemento imprescindible y porque es muy cara en Guinea" ("Sucias aguas"). Pero más allá de

señalar la ausencia de este elemento esencial para la vida, aprovecha para denunciar la falta de acción de parte de las autoridades que deberían encargarse del problema.

> Miren, señores, ¿si estos señores están beneficiándose del hecho de ser guineanos, no es justo que se preocupen un poco por Guinea? Pues no lo hacen. Ministros, miembros del ejército, diputados, policías, jueces, curas y empresarios son los que tienen poder en este país. Y están viendo cómo aquí la gente se comporta como unos salvajes y cuando no toca a alguien de su familia no abren la boca. Para qué cobran. ¿Cómo justifican su sueldo mensual y la protección que exigen para su familia si aquí todo está sin hacer? ("Sucias aguas")

Por su parte, la entrega titulada "El asalto a la dignidad guineana" retoma la cuestión del agua, pero esta vez trata el tema con relación a una paradoja que los decretos de las autoridades plantean. Se trata de un fotógrafo que se enfrenta con problemas cuando decide contar una historia fotográfica de la población malabeña en busca de agua en un sitio llamado Colwatá. Nos recuerda Ávila Laurel que "[o]curre que en nuestros tiempos actuales la mentalidad no ha cambiado y una cámara siempre es una amenaza" ("El asalto"). Como se ve en la descripción detallada que Ávila Laurel hace del lugar, las condiciones son precarias:

> Los habitantes de aquel sitio, del que ya dijimos que está al noreste de Malabo, recogían el agua en la suciedad. En un montón de excrementos humanos, pieles de antílopes, tripas de chicharro, mondadura de plátano, huesos de gallo y restos de piel y de uña humanos (productos de la manicura urbana), y esputos. ("El asalto")

La situación que se describe da indicio de las condiciones abyectas bajo las cuales vive la gente, pero según el bloguero "El artista aquel tenía que poner mucho cuidado en que no se viera la realidad, porque eso hería la dignidad de los guineanos" ("El asalto"). Como bien señala, tener que vivir bajo las condiciones descritas ya es un asalto a la dignidad de la gente. Por lo tanto, es paradójico que la presentación de la realidad sea lo que se considere un atento contra la dignidad de la gente. La entrada ilustra una maquinación usada para amordazar a quienes aspiran a pintar la realidad de lo que vive la gente.

Para llegar a describir la escena que al fotógrafo le impiden captar, el blog sirve como portavoz. El blog hace un desglose de los asuntos que afligen a los

ciudadanos, en gran parte, como impacto de los dos regímenes dictatoriales que han gobernado Guinea Ecuatorial después de su independencia. La penuria social y económica que sufren los ciudadanos, la ausencia de infraestructura básica, la desigualdad y la injusticia, la violencia, la represión, y la falta de libertad son temas recurrentes.

Dicho lo anterior, un estudio del blog no deja lugar a dudas que el asunto predilecto del autor es el jefe del Estado de Guinea Ecuatorial, Teodoro Obiang. Tanto de manera directa como indirecta, trata todo lo que tiene que ver con el presidente de su país: desde su intelecto hasta sus políticas, desde su esposa y sus hijos hasta sus relaciones con otros países. El presidente se presenta como el eje fundamental de todo lo que tiene que ver con el país. El artículo "Obiang", del 30 de enero de 2013, se dirige directamente al presidente en reacción a una declaración suya que "el país desarrollará en 2020" ("Obiang"). En un tono a la vez mordaz e irónico, cuestiona la validez de la declaración. Con la réplica, "Sí, esta vez tendremos de todo en el año 2020. Es el cacareado Horizonte 2020" ("Obiang"), se sugiere que no es la primera vez que el presidente hace una declaración semejante, y esta, como las anteriores, tiene poca posibilidad de cumplirse. A continuación, se recurre a la lógica para explicar lo insinuado en la cita anterior "Y eso porque desde hace 20 años no se ha hecho nada positivo en toda la Guinea Ecuatorial" ("Obiang"). La idea de la ineptitud del gobierno se repite en la afirmación "no ha habido manera humana de sacar a los guineanos del pozo de pobreza en el que viven" ("Obiang"). El uso de la expresión "pozo de pobreza" es significativo, porque usualmente se cava un pozo para conseguir agua. Por ende, vivir en el pozo de pobreza significa que se ha cavado un pozo, pero en vez de agua, lo que sale es la pobreza. De este modo la expresión refuerza el problema de la ausencia de agua que repetidas veces el blog comenta.

Por añadidura, se tratan con la misma insistencia asuntos sociales de falta de empleo, falta de oportunidades, cuestiones étnicas, la desigualdad, la represión, la violencia, las desapariciones, los horrores de la cárcel de fama cuestionable llamada "Black Beach", el abuso de poder, la apropiación fraudulenta de los fondos petroleros, la presencia de compañías extranjeras que explotan los recursos, entre muchos otros asuntos cotidianos. Es común ver expresiones como "hemos dicho repetidas veces" "como insistimos", "no dejaremos de decir", etc.

En "Habimálati unkung", que publicó el 5 de marzo de 2013, Ávila Laurel interroga "¿Cómo se comenta el hecho de que empresas que se dedican a lo que se dedican pueden dedicar muchos millones para apuntalar algo que nadie sabe lo que es, pero que recibe el apelativo final de Obiang?" ("Habimálati").

Esta pregunta retórica, una entre varias que formula el bloguero, emplea un juego de palabras que hace hincapié en el uso cuestionable de fondos. La expresión "empresas que se dedican a lo que se dedican" implica que no se sabe realmente la línea de trabajo de las empresas. Asimismo, aquellas empresas de negocios turbios se gastan un dineral en un proyecto misterioso con la aprobación del mismo presidente.

Un elemento presente en todas las entregas es el uso de lenguaje colorido, lleno de imágenes, dichos y alusiones. Emplea también la ironía, el sarcasmo, el eufemismo, doble sentidos a veces humorísticos y otras serios para cumplir varios propósitos. Entre los que se vinculan con la literatura, se encuentran la expresión de sentimientos, la transmisión de una enseñanza de tipo moral o práctico, y el de influir en la sociedad mediante la crítica social o el comentario político. Si son funciones que cumplen las unidades de la literatura "tradicional" entendidas como la poesía, la narrativa, el teatro y el ensayo, de igual modo son características que se ven ilustradas en las comunicaciones del blog de Juan Tomás Ávila Laurel. Indiscutiblemente, estos escritos del blog buscan cumplir varias funciones, entre las cuales se pueden destacar las siguientes: 1) informar, 2) educar y crear conciencia, 3) inspirar y animar, y 4) protestar y denunciar.

1) Informar. En la "Carta abierta a Obama" del 29 de junio 2011, Ávila Laurel finge informar al presidente de los EE. UU.:

> Hermano Obama, el simple hecho de ser galardonado con el Nobel de la Paz le impide ignorar que en Guinea ocurren muchas atrocidades injustificables si se asocian todos los elementos. No debería ignorar que hace unos años, siete cadáveres de negroafricanos fueron encontrados en un vertedero de Bata sin que se supiera las circunstancias de su muerte y las órdenes recibidas por los testigos para que dichos cuerpos tuvieran aquel final. ("Carta abierta")

En la publicación aludida, el escritor emplea la repetición para enfatizar la necesidad de mantenerse informado Barack Obama. Aparte de las expresiones "le impide ignorar" y "no debe ignorar" que vemos en la cita de arriba, otras variaciones que se encuentran son "le impide desconocer" y "le impide saber".

2) Educar, crear conciencia e interés. En "Aturdidos por Macías", la entrada del 7 de marzo de 2012, el público puede informarse sobre la historia política de Guinea Ecuatorial. Se presenta la sorprendente selección de Francisco Macías como primer presidente de Guinea Ecuatorial, las condiciones represivas que vivió la gente bajo su gobierno, su derrocamiento por Obiang y

la continuación de las mismas condiciones represivas. Como pregunta "¿Alguien puede sorprenderse de que 33 años después estamos en las mismas condiciones, con la gente cantando por obligación y con dolor y que vivimos en una miseria inaceptable?" ("Aturdidos"; oración incompleta). A través de la pregunta retórica e irónica llama atención sobre las circunstancias del país, para crear conciencia e interés.

3) Inspirar, animar, e incluso incitar a acción. En "Los muertos de todos nosotros", publicada el 3 de septiembre de 2012, postula que "[d]eberá llegar el día en que todos sumemos los muertos y digamos con una voz que ha sido demasiado" ("Los muertos"). Añade que ante los malos tratos y matanzas irracionales de los militares "los restantes viajeros deberían unirse y hacer que las autoridades pertinentes conozcan que se ha cometido un sucio asesinato, y exigir responsabilidades" ("Los muertos"). Anima a que las personas que presencian los hechos que ocurren en su entorno reclamen y busquen justicia. Recalca en la entrada del 9 de mayo de 2013, "A la pizarra, guineanos, y por nuestro país", que "[e]s hora de que entendáis que lo de Guinea tiene que ver algo con vosotros y que es una situación que espera de vuestra acción. Acción. ACCIÓN. Y como ya lo dijimos, no hacer nada es una traición" ("A la pizarra"). Con un toque vanguardista emplea una retórica visual con la palabra "acción" que va creciendo visualmente en la página y ayuda a destacar la importancia de actuar y no permanecer callados.

4) Protestar, denunciar. La protesta y la denuncia son unos de los elementos más característicos de las entregas de *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel*. Esto se hace como reacción del bloguero hacia eventos ocurridos local o mundialmente; pronunciamientos de personas eminentes u ordinarias; y experiencias de otros o las del autor, por mencionar solo unos motivos. De este modo, se establece una relación intertextual y dialógica entre las experiencias/los pronunciamientos y las reflexiones o comentarios en la entrada. Una buena ilustración de este hecho se ve en "Crónica realista desde el país de los pobres mentales", del 19 de febrero de 2013, en la que denuncia de manera sarcástica una declaración hecha por el presidente Obiang en una entrevista con Hardtalk (programa de BBC) el 20 de diciembre, 2012, de que los guineoecuatorianos son "unos pobres mentales". Ávila Laurel sugiere que los funcionarios o los altos cargos políticos en el gobierno ocupan su posición solo por tener alguna relación con el presidente. Es más, condena el hecho de que ninguno ha cuestionado aquel pronunciamiento del presidente. Cuando plantea que "¿Este tío tiene la cara para pensar que alguno puede ser un pobre mental y no ser él?" ("Crónica realista"), expresa de manera irónica su juicio de que el mismo presidente carece de habilidades mentales superiores.

A través del blog, el autor puede comunicar su mensaje en cuanto se le ocurra una idea o cuando ocurra un acontecimiento que vea oportuno comentar. Como señalamos a continuación, Avila Laurel se aprovecha de la mayor inmediatez con la que el blog puede publicarse. Pongamos por caso el artículo que el autor publicó el 21 de septiembre de 2017, titulado "Cárcel, caca, dibujante". Como el autor mismo indica, "[e]n este artículo se habla de la detención de Ramón Esono, dibujante de Guinea Ecuatorial" ("Cárcel"). El artículo sale solo cuatro días después de encarcelar al dibujante que había publicado un cómic sobre el presidente de Guinea Ecuatorial. Cabe mencionar también el artículo que publica el bloguero el 1 de marzo de 2011 titulado "Veto de sangre para Guinea Ecuatorial", tras la visita del presidente del Congreso de los Diputados de España, José Bono, y una delegación de diputados a Guinea Ecuatorial a mediados del mes anterior. El bloguero se suma a la crítica contra esa visita y se dirige directamente al jefe de la delegación con un mensaje claro:

> Si quiere que se lo digamos, José Bono Martínez, es cierto que entre Guinea Ecuatorial y España más cosas nos unen que las que nos separan, pero sepa que los pasos que ha dado públicamente para sostener esta dictadura que nos animaliza quedarán en la memoria de los guineanos y aumentará el número de los ellos que creen que los españoles no son de fiar. Si fuera sólo por esto, dejaríamos esto a cargo de su conciencia, pero sepa que el Gobierno de España tiene una aclaración pendiente a Guinea y al mundo sobre estos negocios tan importantes que deben pasar por encima del gozo de los derechos humanos básicos. ("Veto de sangre")

La publicación no solo comenta el evento recién ocurrido y su importancia, sino que también manifiesta la gran decepción del bloguero. El tono es apenado, pero severo y condenatorio. Notablemente, el bloguero emprendió una huelga de hambre en protesta de la situación y consiguientemente tuvo que abandonar el país.

Otra diferencia considerable entre el blog y los medios escritos tradicionales es la frecuencia con que se publica el blog, ya que como depende principalmente de su autor, puede publicarse tan pronto como el autor tenga acabado su artículo. Hay blogs que salen a diario, semanal o mensualmente. Los hay incluso que se transmiten en el espacio de unos días. En el caso del blog de Ávila Laurel, por ejemplo, en noviembre de 2010, salen cuatro publicaciones: el 1 ("Guinea siempre one") el día 8 ("Ceguera feudal en Guinea Ecuatorial"),

el día 22 ("El rey desnudo en Guinea Ecuatorial") y el día 30 ("Feroz seguidismo nacional"). En agosto del mismo año 2010, sale un artículo cada semana: en el día 2 ("Cuando a Guinea se iba por mar"), el día 9 ("Tejiendo con hilo de seda para marionetas"), el día 16 ("Letras de andar por casa"), el día 23 ("No woman no cry"), y el día 30 ("Dolor plúmbeo en Malabo"). La variedad de asuntos que trata Ávila Laurel en su blog y la alta frecuencia con la que se publica pueden indicar la gravedad de los problemas que acechan a su país y la profundidad del compromiso de Ávila Laurel. Como no puede mantenerse al margen, se dedica a sacar a la luz los problemas con el objetivo de informar, generar mayor conciencia, y en última instancia, ocasionar cambios en la situación del país.

Como se puede notar con los títulos que mencionamos arriba, dentro de una temporada relativamente corta, el blog llega a exponer y comunicar sobre una variedad amplia de cuestiones. Sirve como comentario continuo sobre los asuntos cotidianos y también los históricos de su país y del mundo. El ciberespacio ofrece la posibilidad de que los escritos de Ávila Laurel lleguen a un público amplio con cierta regularidad. Además, la brevedad, y enfoque sobre un asunto a la vez hacen que las entradas del blog se lean de forma relativamente fácil y rápida.

En una entrevista en video en el Instituto Cervantes ("Entrevista a Juan Tomás Avila Laurel", 2014), el escritor guineoecuatoriano resalta el hecho de que, como escritor, tiene voz y que esta llega lejos. Por lo tanto, tiene la responsabilidad de presentar los asuntos de los que no tienen voz. Opina que, como referente y representante de su pueblo, tiene la responsabilidad de usar su voz para denunciar lo malo de su sociedad con la esperanza de que cambien las condiciones de su país. No cabe duda alguna que el blog se concibe como herramienta fundamental en la realización de este objetivo. Cabe notar que los teóricos coinciden en que para que un medio sea realmente "alternativo" debe incorporarse el ímpetu de cambio de estructuras hegemónicas. O sea que se orienta hacia la transformación sociopolítica y la búsqueda de soluciones a problemas que afectan el pueblo. En una sociedad tan represiva como la de Guinea Ecuatorial, donde el gobierno controla los medios de comunicación y busca presentar solo una perspectiva, el blog de Ávila Laurel sirve como plataforma que tiene el potencial de hacer oír una variedad de voces, especialmente la de los ciudadanos cuyos derechos se ven reprimidos.

Hay que mencionar además que muestra la importancia de incluir las ideas y perspectivas de sus compatriotas a quienes se les niega la libertad de expresión y la democracia. Más aún, la regularidad con la que comenta los asuntos de su país le sirve para mantener la conciencia de la gente, y sus compatriotas en

particular, sobre los asuntos que persisten en su sociedad y quizás estimularlos a actuar. Resulta de suma importancia para Ávila Laurel despertar la conciencia de sus conciudadanos y conciudadanas porque en su opinión se han quedado insensibilizados e insensibilizadas a la gravedad de su situación. En una publicación titulada "La Guinea Ecuatorial de Obiang: cuando el diablo te quiere de su parte" y que salió el 14 de junio de 2019, lamenta que: "cuando te enfrentas a la realidad guineoecuatorial te das cuenta de que la dictadura ha penetrado tanto en los huesos de sus habitantes que se han convertido en meras carnes insensibles" ("La Guinea"). Dada la pasividad de sus compatriotas, a Ávila Laurel le urge usar su plataforma y su voz para alentarles a protestar y entrar en acción. Tomamos por ejemplo "Creciendo en la República", entrega del 15 de junio de 2010, que comenta la celebración del Día del Trabajador en su país. Recurre a una analogía entre los trabajadores extranjeros productores de la leche pulverizada que usan las guineanas lactantes, y la población trabajadora de su país para desarrollar un argumento que apela a la lógica. Comunica la relevancia de la alusión con un juego de palabras: "El cuento de la leche viene muy a cuento" ("Creciendo"). Señala:

> Entonces tomamos la palabra y decimos: ya que debemos dar esa leche a los niños, y es una leche hecha por los extranjeros, ¿no es buena idea hacer como ellos y protestar por lo que no va bien? Descartando los enfrentamientos que terminan en heridos graves, ¿no va siendo hora de que los días del trabajador guineano dejen de meter las manos en la manga de esos vestidos coloreados e ir a las calles a cantar las alabanzas de quien manda para luego terminar la jornada con una bebida embriagante? ¿Todo va bien para los trabajadores de Guinea Ecuatorial para que en veinte años no cambien el guión de su celebración? ¿Estaríamos en un paraíso y sólo algunos no nos damos cuenta? ("Creciendo")

Sugiere que si los trabajadores de otros países pueden protestar las malas condiciones en que trabajan, los de Guinea Ecuatorial deberían hacerlo también. Emplea una variación de la expresión idiomática clásica que denota la indiferencia, falta de voluntad e inacción, "meter las manos en los bolsillos" de parte de los trabajadores guineanos que, en vez de protestar, aprovechan la ocasión para adular al dictador y emborracharse. La clara intención de Ávila Laurel de hacer reflexionar a sus compatriotas queda patente con los numerosos interrogantes que figuran en el escrito. Esta intención también se ve en la última frase de la entrega, "El que tiene oídos para oír, oiga" ("Creciendo") que es una alusión bíblica a varios libros de la biblia (Mateo 11:15, Mateo 13:9,

Marco 4:9, Revelaciones 2:29). Con estas palabras, Ávila Laurel incita a la gente a prestar atención y actuar.

Por añadidura, la influencia que tiene el escritor y la trascendencia de su voz significan la posibilidad de alcanzar no solamente a sus conciudadanos que viven en el país, sino también a un público global y los guineoecuatorianos en la diáspora. Si se considera que, a causa de la censura y el control gubernamental de los medios de comunicación, el porcentaje de guineocuatorianos que tiene acceso a la red es relativamente bajo (según Sá (2018) es solo 2%), no estará de más decir que el blog se orienta hacia otros públicos también. O sea, su vista es definitivamente global y se dirige también a los guineoceutaorianos en el exilio, muchos de los cuales viven en el extranjero por cuestiones políticas como él. Como anteriormente se ha señalado, para Ávila Laurel, importa que la comunidad internacional sepa de la realidad de los grupos marginados o del "otro". Recalca esta posición cuando afirma que:

> El verdadero desinterés internacional por los asuntos de Guinea Ecuatorial es la causa de las concepciones erróneas sobre su verdadera situación. Nuestra insistencia descansa en la intención de que paulatinamente se abandone esta actitud de ignorancia voluntaria con un país que no se merece la exclusión de la comunidad internacional. (2011: 46)

Se puede deducir que el escritor cree en la contribución de potencias externas para conseguir los cambios que ve necesarios en su país. El escritor quiere solicitar la intervención o llamar la atención de grupos externos. O piensa que si ha perdurado la dictadura en su país es porque las fuerzas externas han pasado por alto las acciones de la dictadura, no se han preocupado del país ni han tomado medidas que llevaran a la eliminación de la dictadura. Insinúa que las fuerzas externas son cómplices en la dictadura por los beneficios que sacan de la situación actual. En la entrada titulada "Pobreza, racismo e ideas importadas", del 19 de junio de 2012, Ávila Laurel hace la siguiente proclamación:

> Lo que nos extraña, terminamos, de la complicidad de la dictadura con los poderes externos que lo apoyan es que de afuera ya no llegan ideas importadas. Señores, en serio: ¿No va en contra de la lógica que del mundo occidental más desarrollado salga gente que reciba muchos millones al año por hablar bien del régimen caótico de Obiang cuando la mayoría de los servicios sociales que hoy no existen se pondrían en marcha con sólo el 10% de lo que ganan haciendo esta labor? ("Pobreza")

Las palabras citadas arriba subrayan la gran contradicción de la situación guineoecuatoriana. Aunque ese año Guinea Ecuatorial era el país con el PIB por habitante más alto en África, e ingresos similares a algunos de los países más avanzados, carecía, y aún carece, de los servicios sociales más esenciales para sus ciudadanos. Según indica un artículo titulado "La economía de la corrupción de la familia Obiang Nguema Mbasogo" (3 de marzo de 2016), publicado en el diario digital, *Diario Rombe*, fundado en 2012 con el objetivo de ofrecer contenidos alternativos que difícilmente publican los medios principales de Guinea Ecuatorial:

> Todos los guineanos saben perfectamente que con los 26.000 dólares de Renta Per Cápita de nuestro país, similar a la de muchos países desarrollados como Suecia, Dinamarca y Noruega, cada ciudadano de Guinea Ecuatorial debería recibir ingresos similares a los que se reciben en estos países. Aun así, la mayor parte de la población vive en la extrema pobreza. (2016)

Peor todavía es el hecho de que los que benefician de los bienes del país son gente de estos países avanzados donde no rigen dictaduras, y cobran fortunas por proyectar una imagen favorable del presidente.

A modo de conclusión, ¿qué le ofrece el blog que los medios tradicionales no le ofrecen?

El blog le presenta a Juan Tomás Ávila Laurel un medio adicional, y relativamente menos complicado, para tener publicadas sus reflexiones sobre los sucesos y las condiciones de su país y el mundo en general. Dada la ausencia de casas editoriales en su país y el proceso difícil de encontrarlas en el extranjero, el blog se convierte en un medio más disponible y menos complicado. A diferencia de las obras publicadas por los medios tradicionales que deben pasar por el filtro de casas editoriales y editores, el bloguero no tiene que afrontar el problema de la censura o presión exterior para comunicar sus ideas. El autor adquiere más libertad para expresarse y de este modo crea un discurso paralelo al que comunican los medios tradicionales regidos por el gobierno.

Es más, la blogosfera es un espacio desprovisto de la agresión, la represión, y las barreras que caracterizan al mundo no-virtual y los medios controlados por el gobierno. Ávila Laurel busca eliminar las barreras a la libre expresión y difusión de la información, es decir, busca rellenar las lagunas informativas de su país. El blog invita a comentar, opinar, sugerir, cuestionar, aplaudir, apoyar,

etc. Por ejemplo, la entrada del 22 de febrero de 2011, titulada "Curso básico de hipocresía rápida", suscitó el siguiente comentario: "Estoy totalmente de acuerdo con tus comentarios de la hipocrecia de la oea [sic], onu y en especial del imperio yanqui. Fuera los golpistas de Honduras… Viva el FNRP" ("Curso básico"). En aquella instancia el bloguero lamenta la despreocupación de organizaciones poderosas como FIFA por el bienestar de sus aficionados, que viven en malas condiciones ocasionadas por gobiernos ineptos. El comentarista expresa su acuerdo con la opinión de Ávila Laurel. El apoyo demostrado indudablemente podría ser alentador para el bloguero. Más aun, se ve que el comentarista está inspirado por la entrada para expresar él también su propia opinión. Por ahora, sírvase este ejemplo para ilustrar el potencial que tiene el blog para generar un intercambio de opiniones. Reservamos para un futuro estudio más detenido el análisis del contenido de los comentarios generados por las entradas de blog.

Queda patente que la orientación del blog es de inclusión, integración, y diversidad de opiniones. En fin, con el blog el escritor adquiere una pluralidad de papeles: es actor, representante, comentarista, testigo, observador, y alentador. Por su parte, el blog cumple distintas funciones entre las cuales destacan las siguientes: repertorio histórico, comentario sociocultural, crítica, protesta, elogio, archivo sociopolítico, etc. Pretende alcanzar una audiencia global, hacer que se sepa del país, y que no caiga en el olvido, llamar la atención de la comunidad internacional sobre los excesos del régimen dictatorial y ¿quizás suscitar cierta intervención? De todo lo que venimos exponiendo queda patente que el estudio del blog de Juan Tomás Ávila Laurel es imprescindible en la consideración de los elementos que componen las letras de Guinea Ecuatorial. No solo le permite crear espacios plurales, sino que también le permite llegar y navegar por mundos plurales.

Entradas de blog de Juan Tomás Ávila Laurel:

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2021. "Carta a la reina Isabel, por Juan Tomás Ávila Laurel", 16 de julio de 2021, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/carta-a-la-reina-isabel/ [3.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2020. "Masié apela a la cordura de los guineanos", 1 de agosto de 2020, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/masie-apela-a-la-cordura-de-los-guineanos/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2019. "La Guinea Ecuatorial de Obiang: cuando el diablo te quiere de su parte", 21 de septiembre de 2017, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/la-guinea-ecuatorial-de-obiang-cuando-el-diablo-te-quiere-de-su-parte/ [18.11.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2018. "Guinea Ecuatorial: sin la ciencia no es posible", 28 de septiembre de 2018, en https://cidafucm.es/spip.php?article32158 [último acceso: 15 .11.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2017. "Cárcel, caca, dibujante",14 de junio de 2019, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/carcel-caca-dibujante/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2015. "El 3 de agosto o la irremediable necesidad de hacer justicia", 21 de septiembre de 2015, en: *Bitácora Africana,* https://cidafucm.es/el-3-de-agosto-o-la-irremediable-necesidad-de-hacer-justicia-por-juan-tomas-avila-laurel [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2013. "A la pizarra, guineanos, y por nuestro país", 9 de abril de 2013, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/a-la-pizarra-guineanos-y-por-nuestro-pais/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2013. "Crónica realista desde el país de los pobres mentales", 19 de febrero de 2013, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/cronica-realista-desde-el-pais-de-los-pobres-mentales/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2013. "Habimálati unkung", 5 de marzo de 2013, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/habimalati-unkung/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2013. "Obiang", 30 de enero de 2013, en: *Bitácora Africana,* https://cidafucm.es/obiang-por-juan-tomas-avila-laurel/ [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2012. "La muerte de todos nosotros", 3 de septiembre de 2012, en: *Bitácora Africana,* https://cidafucm.es/los-muertos-de-todos-nosotros-por-juan-tomas-avila-laurel/ [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2012. "Pobreza, racismo e ideas importadas", 19 de junio de 2012, en: *Bitácora Africana,* https://cidafucm.es/pobreza-racismo-e-ideas-importadas-por-juan-tomas-avila-laurel/ [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2011. "Curso básico de hipocresía rápida", 22 de febrero de 2011, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/curso-basico-de-hipocresia-rapida/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2011. "Veto de sangre para Guinea Ecuatorial", 1 de marzo de 2011, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/veto-de-sangre-para-guinea-ecuatorial/ [18.11.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Ceguera feudal en Guinea Ecuatorial", 8 de noviembre de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/ceguera-feudal-en-guinea-ecuatorial/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Creciendo en la República", 3 de mayo de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/creciendo-en-la-republica/ [15.06 2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Cuando a Guinea se iba por mar", 2 de agosto de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/cuando-a-guinea-se-iba-por-mar/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Dolor plúmbeo en Malabo", 30 de agosto de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/dolor-plumbeo-en-malabo/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "El asalto a la dignidad en Guinea", 30 de marzo 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/el-asalto-a-la-dignidad-en-guinea/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "El rey desnudo en Guinea Ecuatorial", 22 de noviembre de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/el-rey-desnudo-en-guinea-ecuatorial/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Feroz seguidismo nacional", 30 de noviembre de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/feroz-seguidismo-nacional/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Guinea monumental", 15 de marzo 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/guinea-monumental/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Guinea siempre one", 1 de noviembre de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/guinea-siempre-one/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Letras de andar por casa", 16 de agosto de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/letras-de-andar-por-casa/ [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Los papeles del vecino", 25 de junio de 2010, en: *Bitácora Africana,* https://cidafucm.es/los-papeles-del-vecino-por-juan-tomas-avila-laurel/ [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "No woman no cry", 24 de septiembre de 2010, en: *Bitácora Africana,* https://cidafucm.es/no-woman-no-cry-por-juan-tomas-avila-laurel [02.09.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Pueblo entero de Guinea: ¡descanseeeen, armas!", 2 de marzo de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/pueblo-entero-de-guinea-descanseeeen-armas/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Sucias aguas guineanas", 9 de marzo de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/sucias-aguas-guineanas/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2010. "Tejiendo con hilo de seda para marionetas", 9 de agosto de 2010, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/tejiendo-con-hilo-de-seda-para-marionetas/ [15.06.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2009. "En Malabo habla el rey", 30 de noviembre de 2009, en: *Malabo: el blog de Juan Tomás Ávila Laurel,* https://www.fronterad.com/en-malabo-habla-el-rey/ [15.06.2022].

Bibliografía:

Aranzadi Martínez, Juan Ramón/Álvarez Chillida, Gonzalo (eds.), 2020. *Guinea Ecuatorial (des)conocida: (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. Madrid: Editorial UNED.

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2014. "Entrevista a Juan Tomás Ávila Laurel", en: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2014, http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctt6f7 [18.11.2022].

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2011. "Cuando tu tierra te expulsa", en: Lienhard, Martin (ed.), 2011. *Expulsados, desterrados, desplazados / Expulsos, desterrados, deslocados: Migraciones forzadas en América Latina y en África / Migraçoes forçadas na América Latina e na África.* Fráncfort del Meno: Vervuert, 49-60.

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2006. *Guinea Ecuatorial: Vísceras.* Valencia: Coleccio Novatores, Institucio Alfons el Magnanim.

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2005. *Cómo convertir este país en un paraíso. Otras reflexiones sobre Guinea Ecuatorial.* Malabo: Ediciones Pángola.

Ávila Laurel, Juan Tomás, 2000. *El derecho de pernada.* Malabo: Ediciones Pángola.

Ávila Laurel, Juan Tomás/Luna Escudero-Alie, M. Elvira, 2001. "Entrevista a Juan Tomás Ávila Laurel", en: *Espéculo: Revista de estudios literarios*, 16/2001, https://webs.ucm.es/info/especulo/numero16/jtavila.html [13.09.2022].

Bolekia Boleká, Justo/Obono Ntutumu, Trifonia-Melibea, sin año. "La edición en Guinea Ecuatorial", en: *Biblioteca Virtual de Miguel Cervantes*, sin año, https://www.cervantesvirtual.com/portales/editores_editoriales_iberoamericanos/edicion_en_guinea_ecuatorial/ [18.11.2022].

Borst, Julia/Gallo González, Danae, 2019. "Narrative Constructions of Online Imagined Afro-diasporic Communities in Spain and Portugal", en: *Open Cultural Studies* 3(1)/2019, 286-307.

Corrales García, Fernanda/Flores, Hernández/Gabriela, Hilda, 2009. "La comunicación alternativa en nuestros días: un acercamiento a los medios de la alternancia y la participación", en: *Razón y Palabra* 70(4)/2009, https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520478050/ [29.10.2022].

Diario Rombe, 2016. "La economía de la corrupción de la familia Obiang Nguema Basogo", en: *Diario Rombe*, 3 de marzo de 2016, https://diariorombe.es/274nvestigación/la-economia-de-la-corrupcion-de-la-familia-obiang-nguema-mbasogo/ [14.06.2022].

Esono Ebalé, Ramón, 2014. *La pesadilla de Obi.* Barcelona: EG Justice.

Georgiou, Myria, 2013. "Diaspora in the Digital Era: Minorities and Media Representation", en: *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 12(4)/2013, 80-99.

Hendel, Mischa, 2011. "Las circunstancias de la literatura de Guinea Ecuatorial. Entrevista con Justo Bolekia Boleká y Juan Tomás Ávila Laurel", en: *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 15/2011, 131-163.

Huxley, Aldous, 1960. *Collected Essays.* New York: Bantam Books.

Justo, Alicia, 2021. "Juan Tomás Ávila Laurel: 'España se comporta como un paraíso fiscal para gente de Guinea Ecuatorial'", en: *El Diario*, 23 de julio de 2021, https://www.eldiario.es/canariasahora/sociedad/juan-tomas-avila-laurel-espana-comporta-paraiso-fiscal-gente-guinea-ecuatorial_1_8152310.html [12.08.2021]

Ngom, Mbaré, 2000. "Introducción", en: Ndongo-Bidyogo, Donato/Ngom, Mbaré (eds.), 2000. *Literatura de Guinea Ecuatorial (Antología).* Madrid: Sial Ediciones/Casa de África, 11-29.

Sá, Ana Lúcia, 2018. "From Collected to Collective: Strategies for Social and Political Participation Through the Use of Alternative Media in Equatorial Guinea", en: Almeida Cunha, Ana Stela de/Barros, Miguel de/Martins, Rosana (eds.), 2018. *Hispano-Lusophone Community Media: Identity, Cultural*

Politics and Difference. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona, 189-203.

Sá, Ana Lúcia, 2014. "Las voces de los sin voz: de las cibercomunidades a los movimientos en Guinea Ecuatorial", en: Valencia Rincón, Juan Carlos/Garáa Corredor, Claudia Pilar (eds.), 2014. *Movimientos sociales e internet*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 203-222.

Saenz-Roby, M. Cecilia, 2011. "La literatura de Guinea Ecuatorial: pasado, presente y futuro en la perspectiva del escritor Donato Ndongo Bidyogo", en: *Polifonía*, 1(1)/2011, 141-151.

Sackur, Stephen, 2012. "Teodoro Obiang – President, Equatorial Guinea", en: *BBC Hardtalk*, 20 de diciembre de 2012, https://www.bbc.co.uk/programmes/b01pygy5 [12.08.2021].

Scholes, Robert/Klaus, Carl, 1969. *Elements of the Essay*. London: Oxford University Press.

Shanik, David, 2009. "Alternativas comunicativas: ¿qué son los medios de comunicación alternativos?", en: *Cinzontle*, 2/2009, 10-14.

Vergès, Françoise, 2017. "Digital Africa", en: *Journal of the African Literature Association*, 11(1)/2017, 45-49.

VARIUM

L'oratorio 'Le ceneri di Gramsci' di Giovanna Marini
Una meditazione sulle opposizioni della vita, tra musica e parole[1]

Emanuele GHELFI, Milano

Le ceneri di Gramsci. Oratorio a più voci dal canto di tradizione orale al madrigale d'autore di Giovanna Marini è una composizione vocale (per coro e solisti) sull'omonimo testo poetico di Pier Paolo Pasolini realizzata nel 2005, in occasione del trentesimo anniversario della morte di quest'ultimo. La prima rappresentazione scenica dell'opera ha avuto luogo il 2 novembre 2005, su commissione del centro di ricerca musicale 'AngelicA' con regia di Giuseppe Bertolucci e Luisa Grosso. Il coro per il quale la composizione è stata destinata e al quale sono state affidate sia l'esecuzione sia l'incisione dell'opera è 'Arcanto', diretto da Giovanna Giovannini[2].

L'oratorio è suddiviso complessivamente in nove parti. Sei sono i Canti, che corrispondono agli altrettanti poemetti pasoliniani che costituiscono *Le ceneri di Gramsci*, e nei quali la Marini ha voluto talvolta intrecciare il testo del celebre intellettuale friulano con alcuni brani di tradizione popolare, spesso a tema liturgico-religioso. Le altre tre parti dell'oratorio, *Passione di Diamante*, *Ragazzo gentile* e *Pianto della Madonna*, svolgono invece una funzione di

[1] Questo contributo nasce grazie allo studio effettuato sull'opera della Marini in collaborazione con la dott.ssa Ilaria Milocco, cui va il ringraziamento dell'autore, e alle riflessioni raccolte nel corso della lezione svolta presso l'Università di Vienna nel giugno del 2021 a conclusione del corso del prof. Mario Rossi. Un ringraziamento speciale è rivolto anche a lui per la lungimiranza con la quale ha voluto e saputo conciliare la prospettiva letteraria e quella musicologica nello studio delle opere di Pasolini e della Marini.

[2] La registrazione dell'opera è stata effettuata dal vivo il 6 novembre 2005 presso il teatro 'Giovanni da Udine', nel capoluogo friulano. Nell'opuscolo che accompagna il disco, è stato inserito il testo de *Le ceneri di Gramsci* di Pasolini nonché quello delle altre sezioni dell'oratorio. A questa edizione testuale si fa riferimento nelle citazioni inserite nel presente contributo.

collegamento tra i Canti principali, arricchendo l'opera di espressività e suggestioni. Di seguito la struttura complessiva della composizione.

Numero di sezione	**Titolo**	**Funzione**	**Note**
1	Canto I	Principale	Nel canto viene inserita come citazione una sezione della *Passione di Diamante*
2	Passione di Diamante	Collegamento	
3	Canto II	Principale	
4	Ragazzo gentile	Collegamento	
5	Canto III	Principale	Nel canto viene inserita come citazione una sezione della *Pianto della Madonna*
6	Pianto della Madonna (Stava in pianto)	Collegamento	
7	Canto IV	Principale	
8	Canto V	Principale	Nel canto viene inserita come citazione una sezione di uno *Stabat Mater*
9	Canto VI	Principale	

Si nota chiaramente che *Passione di Diamante*[3] e *Pianto della Madonna* (*Stava in pianto*) sono due composizioni che nell'oratorio compaiono sia come intarsi all'interno dei Canti (come una sorta di meditazione sul più ampio testo pasoliniano) sia come vere e proprie sezioni autonome con funzione di collegamento tra diversi Canti. In particolare, la *Passione di Diamante* è un canto popolare su testo in dialetto calabrese: «"Ohimè che me console 'n gran delore / e già ch'è mort'en croce il mio figliole" - (…) senti 'na voce dietri'a quelle scoglie. / Era Maria che piange il suo figliole: / "Figlio che t'allataie con puro

[3] Si tenga presente che questa composizione era già stata inclusa anche nella *Cantata del secolo breve* di Giovanna Marini nel 2002.

latte / il sangue tuo je sperso per ogni parte"». Più che una riproposizione dei momenti salienti della Passione di Cristo, questa passione si concentra principalmente sulla figura di Maria Vergine, che piange in disparte («dietri' a quelle scoglie») il Figlio morto, avvicinandosi così ai testi delle passioni di tradizione medievale[4]. Di particolare effetto è l'accostamento semantico tra il «puro latte» col quale la Madonna nutrì il piccolo Gesù e il suo «sangue» sparso «per ogni parte», che genera anche un contrasto cromatico tra il colore della purezza e quello della passione. Musicalmente, il testo viene reso sapientemente attraverso una composizione che trasmette la suggestione di un vero e proprio lamento. Una voce femminile s'ode distintamente, come fosse colei che sola scandisce le parole del canto. A lei fanno eco, come pie donne che partecipano al lutto, le altre voci femminili. La vocalità di questa sezione è volutamente forzata, il che rende l'idea del pianto e della sofferenza, non veicolata attraverso alcun filtro retorico bensì diretta e d'impatto. Molto interessante, a questo proposito, la scelta delle frequenti aposiopesi: esse – che peraltro sono utilizzante anche all'interno di parola (come «mort'en croce») – rendono ancora più percepibile all'ascolto l'affanno causato dal pianto, che sembra il responsabile di una scansione inesatta del testo a causa della respirazione scorretta.

Il *Pianto della Madonna* presenta caratteristiche molto simili. Esso consiste in una sorta di traduzione popolare della celebre sequenza dello *Stabat Mater*: «Stava in pianto in gran dolore alla croce del Signore la gran madre Vergine, …» e viene musicato con un *pathos* che ricorda da vicino la *Passione di Diamante*, in cui le voci femminili ricorrono a vocalità, respiri e tempo che richiamano il lamento, espresso attraverso le peculiarità espressive del canto popolare. Interessante notare che questo *planctus* sia già citato nel Canto III: in esso le parole di Pasolini, dopo essere state alternate in un primo momento a quelle del testo religioso, si esauriscono per essere sostituite pienamente dal testo sacro. Dopo l'icastico «scandalo di coscienza» affidato alla voce del solista baritono, infatti, la voce femminile della Madre[5] si abbandona a un lungo melisma cui segue, come una sorta di coda al Canto, il resto del lamento della Madonna. Tale meditazione, che Giovanna Marini ha voluto inserire in un

[4] Sulle caratteristiche della passione medievale e del *planctus Mariae*, cfr. la nota bibliografica a fine contributo, con particolare riferimento ai lavori di Baroffio e Sticca. Curiosa la rassegna di prassi assunte dalla tradizione popolare in occasione della celebrazione della Passione raccolta e presentata da Narzisi (cfr. nota bibliografica). Per una panoramica generale sulla forma musicale in questione, si faccia infine particolare riferimento al testo di Garbini (Garbini 2012: 281-282).

5 Sui 'personaggi' dell'oratorio cfr. *infra*.

passaggio particolarmente intenso del poemetto pasoliniano[6], non può esaurirsi nel Canto III: essa è così riproposta nella sezione successiva dell'oratorio come collegamento con il Canto successivo.

Ragazzo gentile, invece, costituisce unicamente una sezione a sé stante: a differenza dei due brani precedenti, infatti, non viene ripreso o citato nei Canti. Il testo è costituito da due strofe di sei versi ciascuna e da un distico finale (che riprende i primi due versi della prima strofa):

Ragazzo gentile, qui davanti a me
Mi stai a sentire, ma dimmi il perché
Le storie e i fatti della gente e poi
Le croci, gli eroi innalzati da noi
Si son rovesciati con la testa in giù
Stan lì dissanguati, non parlano più

C'è da costruire paesi e città
Buttare via i morti, andare più in là
Spianare montagne e riempire il mar
E chi non lo vuole, aiutarlo a capir
E quanto ha patito la mia città
Chi è vivo lo vede, chi è vivo lo sa

Ragazzo gentile qui davanti a me
Mi stai a sentire, ma dimmi il perché

Come risulta evidente, per quanto breve, il componimento è di particolare intensità e costituisce un appropriato collegamento tra i Canti pasoliniani: esso consiste in un'accorata apostrofe[7] al «ragazzo gentile» all'indomani della conclusione dei tormenti del secondo conflitto mondiale. Rovesciati ormai gli 'eroi' del passato, resi muti e «a testa in giù»[8], si aprono le grandi prospettive della ricostruzione («C'è da costruire paesi e città / Buttare via i morti, andare più in là / Spianare montagne e riempire il mar») in cui rimane ferma la consapevolezza delle sofferenze passate: «E quanto ha patito la mia città / chi è vivo lo vede, chi è vivo lo sa». Musicalmente, Giovanna Marini affida i primi

[6] Quello in cui il poeta riconosce ed esplicita chiaramente la situazione di conflitto e di opposizione che lo caratterizza nel profondo.

[7] Si noti che l'apostrofe al «ragazzo gentile» è ripetuta con le medesime parole all'inizio e alla fine del testo, a creare una struttura ad anello.

[8] Evidente qui l'allusione ai fatti di piazzale Loreto a Milano.

due versi delle strofe a una sola linea melodica di voci femminili. Successivamente la composizione si carica di sonorità grazie all'intervento di tutto il coro che procede sempre con una melodia orecchiabile e delle armonie complessivamente tonali. Il distico finale è invece tutto polifonico, pur mantenendo la medesima linea melodica per il canto. All'ascolto, questa sezione non può non richiamare alla mente le sonorità tipiche del canto popolare o del canto dei cori alpini.

Infine, si nota che lo *Stabat Mater* che si può udire nel Canto V non è stato successivamente riproposto come sezione autonoma. La sequenza liturgica – di cui sono state utilizzate solo alcune strofe del testo[9] – si pone come meditazione sulle ultime parole del Canto (dal v. 67), caricandosi di grandi contrasti. Il testo latino della prima strofa dello *Stabat* è affidato alle voci maschili del coro lirico che, cantando forte e all'unisono la linea melodica, si contrappongono alle voci femminili che portano avanti, quasi *in alternatim*, le parole di Pasolini. Lo stesso tipo di contrapposizione è riproposta una seconda volta per la terza strofa della sequenza: la partitura dello *Stabat* si fa qui però a due voci, pur con la medesima melodia per il canto. Successivamente il coro e i solisti si concentrano solo sul testo di Pasolini che viene concluso: «Mi chiederai tu, morto disadorno, / d'abbandonare questa disperata / passione di essere nel mondo?». La domanda finale del Canto viene ripetuta due volte: prima dal coro con ritmo incalzante, poi dalle sole voci femminili, con linea melodica più tenue. Riprende così lo *Stabat* con il testo della quinta strofa che, pur introdotto dalle sole voci maschili, è ora reso a quattro voci. Ai soli Contralti e Soprani spetta poi l'*Eia Mater, fons amoris* cui si oppone il *Quando corpus morietur* dei Bassi e dei Tenori. Il Canto si conclude con un duplice «Amen» che pure genera una notevole contrapposizione: il primo di essi, infatti, è forte e con una vocalità quasi stridula, che ricorda quella dei cori dilettanti, il secondo piano e meditativo, molto attento alla cura del suono, come quello dei cori lirici.

Dal punto di vista strutturale, l'oratorio nel suo complesso potrebbe apparire parzialmente asimmetrico o irregolare: alla luce dell'organizzazione delle prime sezioni ci si potrebbe aspettare dopo ogni Canto una sezione su testo differente, con funzione di collegamento. Ciò invece non accade, probabilmente in relazione al fatto che la genesi dell'opera è avvenuta in momenti differenti. Da un incontro tra l'autore del presente contributo e la

[9] Si tratta in merito della prima («Stabat Mater dolorosa»), della terza («O quam tristis et afflicta»), la quinta («Quis est homo qui non fleret»), la nona («Eia Mater, fons amoris») e l'ultima («Quando corpus morietur»).

direttrice del coro Arcanto, Giovanna Giovannini, in effetti, è emerso che questa composizione è nata in almeno tre fasi distinte. Il primo canto è letteralmente frutto del lavoro del *genio* compositivo e di un momento di ispirazione della Marini[10], che ha così affermato: «Il primo canto è tutto un ragionamento, vengono cellule musicali contrappuntistiche, nota contro nota, difficili per i poveri cantori, che comunque mi ripagano con una intensa passione e forza di volontà (…) Qui Pasolini si svela interamente, senza pudori, attraverso la poesia. Associazioni di idee e di immagini, parole aggrovigliate, parentesi piene di significati reconditi, e allora penso: questa è una passione, una passione popolare, e mi vengono alla mente quattro bellissime passioni sulle quali costruisco i canti…»[11]. Immediatamente dopo il primo, vennero composti il Canto II e il III, subito accostati a *Passione di Diamante*, *Ragazzo Gentile* e *Pianto della Madonna*. Gli ultimi tre Canti invece videro la luce in una fase successiva, a poche settimane dall'esecuzione pubblica dell'oratorio.

In ogni caso, è doveroso sottolineare che esiste una certa regolarità interna all'opera, che si nota osservando le scelte della Marini nella costruzione dei Canti. Quelli con numerazione dispari (I, III e V), infatti, contengono tutti delle citazioni di temi e forme proprie della musica sacra, come la passione, il *planctus Mariae* o lo *Stabat Mater*. Effettivamente, a livello compositivo – come si vedrà – questi Canti appaiono i più articolati e complessi. Invece, i Canti con numerazione pari (II, IV e VI) si potrebbero definire, forzando leggermente il lessico proprio della musica, come delle sezioni più vicine allo stile del recitativo. Quest'ultimo è da considerarsi come chiave di lettura dell'intero oratorio, intendendolo però non riduttivamente nella sua forma 'tradizionale' bensì come momento profondamente 'corale'. L'intero oratorio, infatti, si pone come un continuo dialogo tra solisti e coro, in un fluire del testo in cui le frasi vengono quasi 'frastagliate' e spezzate per permettere non solo l'unisono di chi canta ma anche per dare a ciascuno la possibilità di sentirsi solista. La resa musicale, dunque, tiene conto sia della naturale sonorità del testo sia dei profondi contrasti e tensioni in esso insiti.

A tal proposito si rivela di particolare interesse la scelta del sottotitolo: *Oratorio a più voci dal canto di tradizione orale al madrigale d'autore*. Il termine

[10] La Marini avrebbe infatti composto il primo canto quasi di getto, nel corso di una notte insonne. Avendo ricevuto la richiesta di una composizione per commemorare la scomparsa di Pasolini ed essendo ancora alla ricerca dell'opera da musicare, si sarebbe trovata per caso tra le mani proprio *Le ceneri di Gramsci* e, leggendo il testo del primo canto e lasciandosi guidare dalla sua musicalità, avrebbe così dato vita alla prima sezione dell'oratorio.

[11] Cfr. https://www.aaa-angelica.com/aaa/ee-extra-eventi/marini-le-ceneri-gramsci/ [04.10.2021].

'oratorio' crea un legame stretto tra l'opera e una forma musicale che, come noto, vide la luce nel corso del Seicento nell'ambito della musica sacra. Eseguiti nel contesto delle para-liturgie o degli esercizi spirituali, i primi oratori, definiti anche come 'dialoghi', avevano una finalità catechetica o comunque 'pedagogica', costituendosi come delle riflessioni su temi allegorici o su episodi significativi di origine scritturistica. Pur derivando dalle sacre rappresentazioni e dai drammi liturgici di origine medievale, gli oratori seicenteschi erano caratterizzati dall'assenza di rappresentazione scenica: essa era completamente sostituita dalla meticolosa attenzione nella resa del rapporto tra testo e musica. Nel corso del tempo questa forma musicale si è evoluta dando origine a soluzioni molto diverse tra loro: dai grandi oratori settecenteschi alle composizioni più meditative del Romanticismo, in cui l'unità narrativa viene spesso frammentata in una serie di singoli 'quadri' giustapposti[12]. Il Novecento invece è stato un secolo di grande sperimentazione, in cui spesso le forme musicali sacre sono parse ai musicisti – soprattutto d'avanguardia – come terreno particolarmente fertile[13]. In quest'ottica, anche la composizione della Marini ben si colloca nella tradizione dell'oratorio in quanto, con un'operazione che sembra guardare ai primordi della forma, pone una vitale attenzione alla resa musicale del testo. L'uno sembra non poter vivere in maniera distinta dall'altra e l'unione tra i due suscita nell'autrice contrasti e suggestioni vitali: «Questo è un poema straordinario, da un lato sembra un classico, dall'altro un lirico moderno, e uno legge, legge e ripete, e sul quarto finalmente arriva in una successione di onde insensate, una serie di cellule musicali da canto alpino, le scrivo, le rileggo, e resto un po'… sorpresa, è una specie di coro di montagna. Non è possibile. Poi mi dico: e perché no?»[14].

Dal sottotitolo dell'opera si apprende inoltre che l'oratorio è *a più voci*. Nella comune accezione, l'espressione fa riferimento a uno sviluppo polifonico della composizione, cosa a chiunque evidente. Eppure, a uno sguardo più attento, questa indicazione può costituire più nel dettaglio un'allusione alla *ratio* generale dell'opera stessa. Giovanna Marini, infatti, ha cercato di rendere musicalmente quel tentativo di dialogo fortemente permeato di contrasti che Pasolini vorrebbe instaurare con le ceneri del defunto Gramsci. Di tale operazione poetica pasoliniana è stata notata a più riprese la contraddittorietà:

[12] Come avviene per esempio con *Die Legende von der Heiligen Elisabeth* di Liszt (S 2) o le *Szenen aus Goethes Faust* di Schumann (WoO 3).

[13] Si pensi per esempio ad *A survivor from Warsaw* di Schoenberg (op. 46), a *Job* di Dallapiccola, all'*Oedipus rex* di Stravinskij o allo *Spiritus Intelligentiae Sanctus* di E. Krenek (op. 152).

[14] Cfr. https://www.aaa-angelica.com/aaa/ee-extra-eventi/marini-le-ceneri-gramsci/ [04.10.2021].

Pasolini evoca l'immagine di sé nel cimitero a-cattolico di Roma, il cosiddetto Cimitero degli Inglesi, mentre si trova davanti al monumento funebre di Gramsci, che riposa – come un esiliato – insieme a numerose personalità influenti e straniere appartenenti alla classe borghese, in un luogo in cui è possibile udire indistintamente i rumori del vicino quartiere popolare di Testaccio. I motivi di contrasto sono evidenti anzitutto nell'accostamento tra Gramsci e le figure borghesi e straniere che lo circondano e, in secondo luogo, nella 'voce' di Testaccio, palese eco del popolo, che si oppone alla quiete 'borghese' del cimitero. Tali antitesi risvegliano in Pasolini quelle tensioni interiori che lo pervadevano, tra adesione razionale e sentimentale all'ideologia marxista da una parte e tendenze irrazionalistiche, decadenti e vitalistiche dall'altra: due mondi diametralmente opposti ma che esercitavano, si può dire, eguale influenza sull'animo dell'intellettuale friulano, il quale non riusciva a far prevalere l'uno sull'altro. Non è dunque un caso se Fortini parla de *Le ceneri di Gramsci* pasoliniane come l'opera in cui si tocca l'apice della 'sineciosi', la figura retorica in cui si esprimono al contempo due contrari ma non con il fine di opporli (Fortini 1993: 22). Da qui si comprende pienamente il bisogno di dialogo che nasce in Pasolini: egli cerca un confronto proprio con Gramsci, ma anche qui si genera un ulteriore motivo di contraddizione. Pasolini, infatti, prova a «simulare un dialogo con chi, per sua natura, non può rispondere, (…) un morto che rifiutava ogni idea di vita ultraterrena». Di fatto quel che egli ottiene è «un soliloquio il cui unico accenno di risposta viene dalla sobria incisione lapidaria: "*Cinera Gramsci*"» (Cettolin 2020: 149 e 168). Questo soliloquio o, forse meglio, monologo interiore nell'oratorio di Giovanna Marini diviene uno spazio in cui *più voci* dialogano tra loro. Le voci soliste infatti si moltiplicano, generando diversi personaggi. Anche il coro non è esente dal divenire un personaggio e dal subire a sua volta delle divisioni e contrapposizioni interne. Si potrebbe quindi affermare che l'oratorio della Marini parte da un monologo e genera un dialogo, cercando di realizzare musicalmente ciò che Pasolini non ha potuto avere. Va precisato, in questo senso, che la dinamicità assunta dalla composizione nella versione eseguita e poi incisa dal coro Arcanto non è frutto del solo estro compositivo della Marini: la direttrice del coro, Giovanna Giovannini, infatti, ha il grande merito di aver contribuito – sempre in accordo con la compositrice – a una revisione e adattamento dell'opera che non solo risponde alle potenzialità espressive del coro stesso bensì è frutto di un'attenta e profonda riflessione sulla

composizione[15]. Dalla proficua collaborazione tra le due musiciste è nato il complesso schema di personaggi che si alternano nei Canti. La voce di Pasolini infatti è stata tripartita tra un Pasolini 1, un Pasolini 2 e un Antagonista, con una simbologia quasi trinitaria. La decisione di proporre questa contrapposizione forte in Pasolini si rivela particolarmente evidente nel Canto III. Qui il poeta esplicita che la profonda opposizione tra i morti sepolti nel Cimitero degli Inglesi – la ricchezza dei quali «affonda nei secoli il suo abominio» – e il vicino «vibrare d'incudini, in sordina» proveniente dal vicino quartiere popolare di Testaccio rispecchia totalmente il forte contrasto che esiste dentro di lui. Non a caso allora, anche a livello musicale, si nota che i personaggi Pasolini 1 e Pasolini 2 si alternano nel canto dei vv. 21-28, come fossero due voci contrapposte che echeggiano contemporaneamente nell'animo del poeta. Ai vv. 29 e segg., finalmente, Pasolini riconosce la sua condizione: «Ed ecco qui me stesso... povero, vestito / dei panni che i poveri adocchiano in vetrine / dal rozzo splendore, e che ha smarrito / la sporcizia delle più sperdute strade, / delle panche dei tram, da cui stranito / è il mio giorno». Musicalmente, su «ed ecco qui me stesso… povero», Pasolini 1 e 2 convergono, cantando insieme ma a distanza di quinta (poi sesta), segno dell'impossibilità, per i due, di trovare un unisono, un punto in comune, metafora evidente di un conflitto inconciliabile. Ad arricchire il tutto di ulteriori sfumature, la scelta di affidare il resto della frase (fino al v. 34) alla voce baritonale dell'Antagonista[16]. I tre Pasolini continuano ad alternarsi costantemente tra i vv. 37-50 finché è di nuovo l'Antagonista ad avere l'ultima parola: «scandalo di coscienza»[17].

Il grande monologo pasoliniano ha evocato nell'animo della Marini e della Giovannini anche la presenza di altri personaggi, come 'la Madre di Pasolini' (a sua volta sdoppiata tra due voci per segnalare l'opposizione tra un 'positivo' e

[15] Cfr. *ibid.*: «Giovanna Giovannini lungi dal preoccuparsi per l'insieme difficile e contrastato sciolse pazientemente i grovigli di note e parole dando fluidità e comprensibilità al tutto, tanto che quando lo udii pensai: "Come ha fatto a fare esattamente quello che avrei voluto fare io?"».

[16] Il tutto, peraltro, si colloca poco dopo la citazione del *planctus* Mariae presente nel Canto III e lascia supporre l'idea per cui siano proprio la divisione e l'ingiustizia che regnano tra gli uomini a rinnovare l'infelicità della Vergine, almeno secondo la prospettiva di lettura che può dare la devozione e la religiosità del coro popolare (cui è affidato il canto del *Pianto della Madonna*) delle contrapposizioni del tempo presente.

[17] È proprio su questa opposizione che s'innesta in maniera molto appropriata l'intarsio del *Pianto della Madonna* come meditazione sulla sofferenza che una tale situazione può generare, richiamando implicitamente anche la figura della 'madre' che per lo stesso Pasolini svolgeva un ruolo cruciale: cfr. *supra*.

un 'negativo') – che interviene, per esempio, proprio nel Canto III dopo il verso 50, con un lamento quasi elegiaco – o le 'Pie donne', cui spesso sono affidati i testi liturgico-religiosi. Il coro stesso, che deve essere inteso come una sorta di personaggio collettivo o di corifeo, con evidente allusione alla tradizione greca[18], è suddiviso tra una sezione lirica (voce dell'animo borghese) e una popolare. Tale contrapposizione, peraltro, è molto ben studiata dal punto di vista vocale: mentre le sezioni affidate al coro lirico vedono una cura particolare per l'emissione del suono, la timbrica e l'impostazione della respirazione e della dizione, le sezioni del coro popolare sono eseguite con una vocalità forzata e un po' calante, che vuole riproporre e simboleggiare le sonorità delle donne devote che frequentano, per esempio, le piccole chiese di campagna. Proprio a questo coro popolare la Marini affida le sezioni come *Passione di Diamante*, sia nella citazione presente nel Canto I sia nella sua versione 'autonoma'. Quanto avviene nel Canto I, in merito, si rivela di particolare interesse: in opposizione al coro lirico cui è affidata la forte allocuzione a Gramsci «Tu, giovane» (v. 16), il coro popolare intona a piena voce e in ottica contrastiva: «Ohimé che me consol'in gran delore (…)», cioè l'*incipit* della Passione di Diamante, adattato da Giovanna Marini sulla base del canto popolare diffuso nell'omonima cittadina calabrese. Al coro popolare vengono dunque affidate note e suggestioni proprie della religiosità e della devozione 'di paese': una forma di dedizione semplice ma non per questo priva di valore, a dimostrazione del fatto che, nonostante nell'oratorio sia netta la contrapposizione tra colto e popolare, è scorretta l'equazione secondo la quale il popolo sia per forza sinonimo di ignoranza. Anch'esso è custode di una saggezza profonda, sedimentata e consolidata da secoli di tradizione orale. Proprio qui si coglie il senso dell'ultima parte del sottotitolo dell'opera: *dal canto di tradizione orale al madrigale d'autore*. La composizione, infatti, nasce come un insieme di stili musicali molto diversi tra loro. Il canto di tradizione orale è voce del popolo, il madrigale d'autore è espressione di una musica più ricercata, alta, colta, fatta di stile contrappuntistico, di nota contro nota, di attenzione alla resa musicale del testo, di madrigalismi. Un sottotitolo dunque particolarmente significativo in quanto chiave di lettura e di interpretazione dell'intero oratorio.

Come si è ormai ben compreso, nonostante l'oratorio sia nato dall'estro compositivo della Marini, esso è stato successivamente rivisto dalla direttrice Giovanna Giovannini, che ha aggiunto un tocco personale all'opera, nella quale

[18] Sui lavori effettuati dalla Marini e dalla Giovannini in merito al teatro greco si vedano le osservazioni di Crespi (Crespi 2017: 8); cfr. anche https://www.giovannamarini.it/bio [04.10.2021] e https://www.aaa-angelica.com/aaa/giovanna-marini-coro-arcanto-festival-bertolucci/ [04.10.2021].

nulla o quasi pare affidato al caso. Si può in particolare notare, come già accennato, una cura meticolosa nella resa del rapporto tra il testo e la musica, con un discreto impiego di figure retoriche musicali e dei cosiddetti madrigalismi, omaggio evidente alla musica d'autore. Nel Canto I, per esempio, non può passare inosservata la contrapposizione ossimorica tra «cieche» e «schiarite» al v. 4: musicalmente, la Marini sottolinea la prima parola con una catabasi di due note e la seconda con un'anabasi di tre, il che suggerisce una profonda attenzione alla parola sia come fatto sonoro in sé sia in relazione alla portata semantica. Accanto a piccole suggestioni, che non influiscono sull'impressione generale che si può ricavare dalla sezione intera, si collocano però delle operazioni più ricche, che riguardano singole parole[19] o intere frasi. Nel medesimo canto, per esempio, colpisce molto la resa musicale delle parole «[gli attici giallini che] fanno velo alle curve del Tevere» (vv. 5-7). L'immagine poetica è chiara: i palazzi alti di Roma impediscono di vedere bene le anse e i meandri del fiume Tevere, costituendo una barriera elevata («velo»). Tale impedimento viene reso attraverso delle note acute che sottolineano in particolare i termini «fanno velo». La sinuosità delle «curve del Tevere», invece, viene resa con note più gravi caratterizzate da un andamento quasi 'ondeggiante' e da un ritmo terzinato che ben sottolinea la vorticosità delle correnti fluviali. A questa suggestione ne segue immediatamente un'altra, di particolare effetto. I «turchini monti del Lazio» (vv. 7-8) sono resi attraverso un chiaro movimento ascendente sia all'interno delle singole voci (in particolare in quella dei soprani) sia nel confronto tra voci diverse: partono infatti le voci maschili con una nota più grave, seguono i contralti con una nota di un grado più acuta e infine i soprani che iniziano il loro canto una quarta sopra i contralti. Tutto ciò non può non richiamare alla mente i versanti scoscesi delle alture. Verso la fine del Canto, inoltre, attira evidentemente l'attenzione la netta opposizione che si crea tra il più che pianissimo di «questo silenzio» e il fortissimo su «qualche colpo d'incudine» (proveniente dalle officine di Testaccio) (vv. 25-30). La medesima contrapposizione, per la verità, è già anticipata musicalmente dai vv. 12-15 («la fine del decennio in cui ci appare tra le macerie finito il profondo ingenuo sforzo di rifare la vita; il silenzio fradicio e infecondo…») che si caricano di grande espressività. Nel testo, Pasolini enuncia chiaramente il senso di profonda disillusione relativo ai grandi – ma falliti – progetti di ricostruzione del Paese che avevano pervaso l'Italia nei primi anni del secondo dopoguerra. Se in un primo momento questa ricostruzione

[19] Emblematica, in proposito, nel Canto II, v. 2, la resa di «dedizioni», in cui le singole sillabe sono separate da pausa per poter essere ben scandite e articolate.

avrebbe potuto dar vita a un'Italia nuova, risorta grazie all'operosità e alla forza del popolo, all'atto pratico, dopo una decina di anni appunto, era ormai emerso chiaramente come tutto si fosse vanificato a causa della rinnovata forza della borghesia e del riformismo più moderato. L'«ingenuo sforzo» iniziale, dunque, che musicalmente viene reso con un ritmo martellante e con note particolarmente acute per ricordare l'*industria* del popolo, viene rallentato – anche in partitura – attraverso un doppio cambio di tempo e successivamente soffocato dal «silenzio fradicio e infecondo», reso con il piano delle voci e un'aposiopesi musicale proprio dopo la parola «silenzio».

In ogni caso, va senza dubbio tenuto presente che l'operazione della Marini non è una pedissequa riproposizione musicale del testo pasoliniano. Nell'impiego della retorica, infatti, ella talvolta segue gli spunti suggeriti da Pasolini, talaltra se ne distacca, suggerendo ulteriori prospettive di interpretazione e di riflessione. Ciò è particolarmente evidente nel modo in cui viene trattato l'*enjambement*: mentre in alcune circostanze esso è reso musicalmente mediante una sospensione della frase musicale in corrispondenza della fine del verso poetico (cfr. Canto IV, vv. 21-22, «mi batto / ogni giorno»), nella maggior parte dei casi esso non ha una sottolineatura musicale (cfr., p. es., Canto I, vv. 8-9, «mortale / pace»; Canto IV, vv. 17-18, «astratto / amore»). L'impressione che se ne ricava è dunque quella di una predilezione della Marini per una certa libertà nella resa musicale della sintassi del testo rispetto alla matrice pasoliniana, per avere la possibilità di frammentarlo in modo personale, così da isolare i segmenti ritenuti particolarmente espressivi. Mentre infatti alcuni sintagmi assumono la stessa rilevanza che Paolini conferisce loro nel testo poetico, in altri casi la Marini utilizza pause o partizioni del periodo musicale per suddividere in modo diverso il fluire del testo[20]. Di grande interesse anche la libertà con la quale la Marini tratta lo schema delle rime e gli accenti tonici delle parole. Il primo infatti non viene particolarmente sottolineato dal punto di vista musicale, anche perché – come detto – lo stile compositivo spesso trascura il procedere del metro e la frase poetica, prediligendo altre suggestioni. Per quel che concerne gli accenti, invece, non

[20] In merito risulta di particolare interesse la resa dei vv. 7-9 del Canto III, in cui l'espressione «le ceneri di Gramsci», che nel testo di Pasolini è preceduta dai due punti e seguita dall'aposiopesi, anche nell'oratorio della Marini è sempre isolata e messa in evidenza. Nei medesimi versi però, si nota invece come la punteggiatura e gli *enjambement* presenti nel testo poetico non sempre sono rispettati o resi musicalmente da respiri o pause musicali. Questa libertà che risulta ormai evidente può trovare una spiegazione nella tecnica compositiva della Marini che pone spesso attenzione alle singole parole o a piccoli raggruppamenti, da lei ritenuti particolarmente pregnanti e quindi meritevoli di attenzione.

sono infrequenti i casi in cui essi dal punto di vista musicale vengono spostati su una sillaba normalmente atona (cfr. Canto I, v. 10, «autunnale»).

Si noti comunque che, nella resa musicale del testo pasoliniano, non risulta mai compromessa l'intelligibilità della frase intera. Quel che tuttalpiù richiede attenzione da parte del fruitore dell'opera della Marini è la combinazione tra il messaggio di Pasolini e, contemporaneamente, delle suggestioni e delle tensioni musicali che l'oratorio contiene e trasmette. Subentra qui il delicato tema del rapporto tra l'*intentio auctoris*, *lectoris* e, si potrebbe dire, *auditoris*. È innegabile infatti che Giovanna Marini, nella scelta di questo testo e nella conseguente resa musicale, abbia aggiunto all'opera pasoliniana le proprie impressioni e la propria riflessione sulle tensioni della vita. La contrapposizione tra popolo e borghesia rimane un punto cardine nell'oratorio: il recitar cantando del coro e dei solisti ripropone la forte dicotomia attraverso una grande attenzione al testo pasoliniano. Particolarmente significativi in questo senso sono i Canti II, IV e VI, veri e propri recitativi 'corali'. Eppure, rispetto alla matrice pasoliniana, l'oratorio ha qualcosa in più, che è caratteristico dello stile e del pensiero della compositrice. Forse sono proprio i Canti I, III e V a permettere di cogliere meglio questo aspetto: essi arricchiscono l'oratorio di una componente ulteriore, data dalle riflessioni musicali prese dal panorama della musica sacra. In particolare, *Passione di Diamante* e *Pianto della Madonna* si pongono come meditazioni al testo affidate a un corifeo, che non è il colto e 'presuntuoso' coro lirico. È piuttosto la voce non impostata di chi non ha studiato ma per questo non deve essere sminuito in quanto ignorante. L'intarsio nel testo pasoliniano di questa nuova voce e di questa saggezza che si fonda sulla tradizione orale costituisce forse il più grande apporto di originalità dato dalla Marini all'opera. Non solo. Le forme musicali sacre da lei scelte sono senza dubbio autorevoli e profonde: tutte hanno attirato l'attenzione di grandi compositori del passato e del presente per le potenzialità espressive in esse insite. Eppure, la Marini ha scelto di utilizzare proprio queste per dar voce al coro delle 'Pie donne', attraverso temi musicali e testi attinti dalla tradizione orale. Non si tratta quindi di nuove *summae* o di opere d'avanguardia, bensì di uno sguardo a ritroso, quasi in chiave etnomusicologica.

L'oratorio della Marini dunque si costituisce come un'opera di particolare interesse per la sua genesi e le scelte compositive su cui si fonda: essa costituisce una meditazione certamente originale e molto profonda sulle opposizioni della vita, in uno stretto connubio tra musica e parole.

Bibliografia, discografia e sitografia

Baroffio, Giacomo, et al., 2011. *Atlante storico della musica nel Medioevo*. Milano: Jaca Book.

Cettolin, Antonio, 2020. *Il sincretismo delle Ceneri di Gramsci*. Esercizi di commento. Venezia: Università Ca' Foscari, in http://dspace.unive.it/handle/10579/17182 [04.10.2021].

Crespi, Paolo, 2017. *Io vorrei*. La lezione di Giovanna Marini. Roma: Castelvecchi.

Fortini, Franco, 1993, *Attraverso Pasolini*. Torino: Einaudi.

Garbini, Luigi, ²2012. *Breve storia della musica sacra*. Dal canto sinagogale a Stockhausen. Milano: Il Saggiatore.

Marini, Giovanna, et al., 2002. *Cantata del Secolo Breve*. Udine: Nota.

Narzisi, Marco, 2017. *La Passione di Cristo e le tradizioni popolari*. Fra devozione e fanatismo. in https://gas.social/2017/04/la-passione-di-cristo-e-le-tradizioni-popolari-fra-devozione-e-fanatismo/ [04.10.2021]

Pasolini, Pier Paolo/Marini, Giovanna. Coro Arcanto – direzione musicale Giovanna Giovannini, 2006. *Le ceneri di Gramsci*. Oratorio a più voci dal canto di tradizione orale al madrigale d'autore. Udine: Nota.

Sticca, Sandro, 2000. *Il Planctus Mariae nella Tradizione Drammatica del Medio Evo*. Arte e Spiritualità. New York: Global Publications, Binghamton University.

https://www.aaa-angelica.com/aaa/ee-extra-eventi/marini-le-ceneri-gramsci/ [04.10.2021].

https://www.aaa-angelica.com/aaa/giovanna-marini-coro-arcanto-festival-bertolucci/ [04.10.2021].

https://www.giovannamarini.it/bio [04.10.2021].

VARIUM

Latenza e epifania di contenuti impliciti attraverso i media delle lingue romanze. Riflessioni didattiche[1]

Mario ROSSI, Vienna

Qualche semestre fa mi sono posto il duplice scopo di abbattere le barriere tra diversi istituti che, da qualche decennio, all'università di Vienna sono contigui, ma che hanno ragioni ben più profonde di contiguità e di realizzare una rete di corsi congiunti per tema ma centrati su mezzi espressivi diversi in modo da favorire il dialogo tra discipline che non spesso collaborano sul piano della didattica. Il secondo scopo, la realizzazione di corsi contigui, doveva fungere da esperimento per la prima più profonda contiguità. Il progetto è stato realizzato in modalità diverse rispetto all'ipotesi iniziale per oggettive inerzie e altrettanto oggettive diversità di interessi tra gli insegnamenti e i docenti ai quali mi ero rivolto[2]. Durante l'ultimo semestre, grazie alle restrizioni delle forme di insegnamento che di fatto imponevano la lezione a distanza, si sono create condizioni favorevoli per una forma variata del medesimo approccio: la disponibilità di mezzi per teleconferenze ha reso possibile una collaborazione a distanza con un docente italiano, Emanuele Ghelfi che insegna storia della musica sacra presso il *Pontificio Istituto Ambrosiano di Musica Sacra* di Milano. Di seguito descrivo le tappe attraverso le quali è passato il progetto e gli esiti delle realizzazioni nella speranza che il resoconto stimoli iniziative volte al medesimo scopo: da un lato, sensibilizzare gli studenti alla percezione della manifestazione del pensiero creativo e, dall'altro, creare le condizioni affinché i docenti possano offrire un intervento che sia fondato, per quanto riguarda la didattica, e arricchente, per quanto attiene ai contenuti.

[1] Il presente saggio rende conto di un'idea didattica e delle sue realizzazioni: perciò la bibliografia è contenuta e volta non tanto alla fitta argomentazione quanto piuttosto a fornire coordinate di riferimento.

[2] Si usa il maschile per l'indicazione dei soggetti includendo tanto soggetti femminili quanto soggetti maschili.

Puntelli

Che tra le diverse forme d'espressione artistica ci sia di fatto relazione è incontestabile: non irrilevanti sono gli esempi di creatori che si sono espressi in diverse forme d'arte (peregrinando a caso tra diversi ambiti culturali, cronologici e artistici, si pensi ad Arnold Schönberg, Carlo Levi, Adalbert Stifter, Pier Paolo Pasolini, Ernst Barlach, Alberto Savinio e Francesco Colonna) e frequentemente si sono strette relazioni tra esponenti di diverse arti in cenacoli e correnti letterarie meno formali (si pensi alla riflessione e alla pratica dell'iconologia e delle imprese i cui rappresentanti principali sono Andrea Alciati, Paolo Giovio e Cesare Ripa[3], al dibattito sul rapporto tra musica e parola nell'epoca d'oro del madrigale, al romanticismo germinato da inquietudini presenti in diversi ambiti della cultura e poi diffusosi in tutte le arti o ancora all'espressionismo, da un lato, e al futurismo, dall'altro). Quanto al fruitore le interconnessioni dei sensi e delle strutture elementari del rapporto col mondo sono esperienza comune, ma la ricerca scientifica ha individuato solidarietà insospettate come quella tra musica, narratività e gesto posta da Nattiez 2011 alla base della percezione della dimensione narrativa nella musica.

Sul piano della riflessione teorica due opere di rilievo nell'ambito dell'indagine del rapporto tra significato di fondo e realizzazione di superficie sono state senza dubbio *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie* di Lessing e *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* di Nietzsche. Se Lessing pone a tema le diverse modalità di percezione dell'oggetto d'arte e della poesia, il giovane Nietzsche indaga non solo le relazioni tra le due forme di espressione nominate nel titolo, ma ricerca anche le relazioni tra generi artistici (rapporto tra poesia lirica e tragedia) e tra diverse esecuzioni strumentali, assegnando alla lira il pensiero raziocinante da collegare al chiaro Apollo, mentre il flauto viene attribuito all'ebbro Dioniso e al suo seguito. Quest'ultima contrapposizione esprime due visioni del mondo contrapposte: da un lato, domina la chiarezza

[3] Cfr. Andrea Alciato, *Il libro degli emblemi secondo le edizioni del 1531 e del 1534,* con introduzione e commento di Mino Gabriele, Adelphi, Milano, 2009, Paolo Giovio, *Ragionamento delle imprese,* Arnaldo Forni, Sala bolognese, 1974 e Cesare Ripa, *Iconologia.* A cura di Piero Buscaroli e con prefazione di Mario Praz, TEA, Milano, 1992. Sul rapporto tra iconologia e imprese e la maniera in cui i due generi possono esser ascritti alla tradizione di pensiero aristotelica e platonica si veda Robert Klein, *La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les imprese, 1555-1612*, in *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne.* Gallimard, Parigi, 1970. Un importante antecedente del collegamento tra immagine e testo è Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di Marco Ariani e Mino Gabriele, vol. I: Riproduzione dell'edizione aldina del 1499, vol. II: Introduzione, traduzione e commento, Milano, Adelphi, 1998.

di pensiero del *principium individuationis* e l'articolazione linguistica, mentre, dall'altro, quello stesso pensiero è dissolto nell'informe vissuto; da un lato lo sviluppo melodico della lira che scandisce e che allo stesso tempo consente l'uso della parola, dall'altro il flautato fluire senza soluzione di continuità della melodia che invece impedisce all'esecutore di esprimersi contemporaneamente con la parola.

Per venire a tempi più recenti e a contributi più filologicamente orientati non può esser passato sotto silenzio il saggio di Carlo Ginzburg *Spie. Radici di un paradigma indiziario*[4] che, se è vero che è un testo di metodologia, è anche vero che per fondare una scienza che sappia cogliere gli indizi più sottili nel mondo delle relazioni umane si richiama a un dilettante della storia dell'arte, Giovanni Morelli, a uno scrittore, Arthur Conan Doyle che ha fatto dell'investigatore Sherlock Holmes l'eroe dell'indagine del particolare volto all'investigazione di eventi criminali, e al fondatore della psicanalisi, Sigmund Freud, uno dei rappresentanti della scuola del sospetto[5]. In ambito strettamente

[4] Pubblicato nel 1979 nella raccolta curata da Aldo Gargani *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, è stato riedito in Ginzburg 1986 :158-209. Per Freud e Conan Doyle non è necessario produrre citazioni, ma per Morelli vale la pena di leggere il seguente passo: "[...] restituire ogni quadro al suo vero autore è difficile: [...] Per far questo (diceva Morelli) non bisogna basarsi, come si fa di solito, sui caratteri più appariscenti, e perciò più facilmente imitabili, dei quadri [...] Bisogna invece esaminare i particolari più trascurabili [...] il lobi delle orecchie, le unghie, la forma delle dita delle mani e dei piedi" (Id : 159).

[5] L'espressione risale a Paul Ricoeur e gli altri due rappresentanti della scuola del sospetto sono Friedrich Nietzsche e Karl Marx. Le inquietudini erano nell'aria visto che poco dopo Umberto Eco e Sebeock avrebbero curato la raccolta di saggi, *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, 1983. Si tenga inoltre presente il saggio di Enzo Melandri, *La linea e il circolo: Studio logico-filosofico sull'analogia*. Il mulino, Bologna, 1968, che individua una genealogia di forme fondamentali del pensiero occidentale in forma diversa rispetto a quella indagata da Foucault e la progettata rivista *Alí Babá* che avrebbe dovuto avere come ispiratori Italo Calvino, Gianni Celati, Enzo Melandri, Guido Neri e Carlo Ginzburg e si sarebbe dovuta muovere in una costellazione di problematiche vicine al saggio di Melandri. Su questo capitolo della politica culturale italiana si rimanda a Barenghi Belpoliti 1998.

critico si possono menzionare tanto l'iconologia di Erwin Panofsky[6] quanto la fenomenologia delle arti di Souriau[7] e filosofia delle arti di Nelson Goodman[8].

Modulazioni pratiche

Come applicare il vasto patrimonio di conoscenze e soprattutto di costellazioni concettuali che può esser attivato attraverso la messa in tensione dei concetti che possono esser filtrati dalle opere di orientamento teorico citate nel precedente paragrafo e altre del medesimo tenore? Anzitutto, poiché il fine dovrebbe esser non tanto la trattazione di un tema interdisciplinare in una singola disciplina quanto piuttosto la trattazione in diverse discipline di temi che possano esser accostati per verificare come dal movente creativo si giunga alla forma pubblicamente disponibile dell'oggetto finito e come l'oggetto finito venga percepito dal fruitore secondo logiche e meccanismi tipici di ogni arte, la forma o, se si preferisce, il formato dovrebbe consistere nella realizzazione di corsi paralleli in diversi istituti che vedano alla fine un confronto tra gli studenti affinché vengano socializzate le competenze e le conoscenze acquisite intorno ai temi di indagine e alle forme artistiche indagate. Questo presuppone la realizzazione di accordi tra i docenti interessati, la pianificazione dei rispettivi corsi in modo che si apra un orizzonte di attesa per il dibattito interdisciplinare e infine un incontro in cui gli studenti dei corsi coinvolti possano presentare le loro letture e possano ascoltare i risultati delle letture effettuate in altri ambiti disciplinari restaurando in questo modo un approccio olistico del fenomeno creativo.

La realizzazione richiede naturalmente notevoli energie. Di seguito, per dare un'idea delle potenzialità dell'approccio, presento un'ipotesi generale, una concreta realizzazione e un intervento in forma di conferenza.

---

[6] Erwin Panofsky *Studien zur Ikonologie.* Monaco, DuMont, 1997. Non è qui possibile trattare i problemi sollevati dalla tripartizione della lettura delle immagini proposta da Panofsky e criticata da diversi autori del *pictorial turn* o *iconic turn* e nemmeno l'eredità tradita o sviluppata del pensiero e del metodo di Aby Warburg. Per una ricostruzione di quest'ultimo si rimanda a Didi-Huberman, 2002.

[7] Jean-Marie Souriau, *La Correspondance des arts: éléments d'esthétique comparée*, Paris, Flammarion, 1947.

[8] Nelson Goodman, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.

L'ipotesi iniziale

Comincio con la presentazione dell'ipotesi di traduzione pratica: se quest'ipotesi non è stata realizzata, quanto meno definisce il quadro ideale nel quale possono esser collocati gli esperimenti concreti.

Poiché l'idea guida è la comprensione le ragioni profonde di un oggetto di creazione a partire da posture nei confronti dello stesso formulate per lo più in ambito diverso da quello della creazione, vale a dire in sede critica, un possibile avvio è la proposizione di affermazioni pregnanti da saggi di riconosciuto valore per invitare gli studenti a riflettere sul rapporto tra le arti. Ecco un elenco esemplificativo di passi[9]:

> Der Begriff gilt als ein Produkt der Vernunft, wenn nicht sogar ihr Triumph, und ist es wohl auch. Das läßt aber nicht die Umkehrung zu, Vernunft sei nur dort, wo es gelungen oder wenigstens angestrebt sei, die Wirklichkeit, das Leben oder das Sein – wie immer man die Totalität nennen will – auf den Begriff zu bringen. (Blumenberg 2007: 9)

> La fonte musicale [...] sfonda le immagini piatte, o illusoriamente profonde, dello schermo aprendole sulle profondità confuse e senza confini della vita. (Pasolini 2001 : 2796).

> I want to treat race as itself a medium in the most straightforward sense of the word—that is, as an "intervening substance" that both enables and obstructs social relationships. I also want to examine the way that the torquing of race transforms it from a merely abstract notion into what I call an "iconic concept," the merging of an ideational complex with individual and collective passions, congealed in forms of totemism, fetishism, and idolatry. (Mitchell 2012: 4)

[9] Si tratta di un elenco solo indicativo e in parte provocatorio: tra gli autori che potrebbero esser chiamati a raccolta possiamo menzionare il Wittgenstein che nelle *Philosophische Untersuchungen* si interroga sul "sehen als", Arasse 2003 per il procedere altalenante dell'osservazione di ciò che apparentemente non c'è, quasi nel senso di una variazione eidetica di stampo husserliano; l'indagine della fenomenologia del "Making music together – a study in social relationship" – *Collected papers II* – La Haye, 1971, 159-178 offerta da Alfred Schütz; Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L' implicite,* Paris, Colin, 1986 offre fini osservazioni sul rapporto tra ciò che in un testo è espresso e ciò che è presupposto o implicato.

> la force n'est jamais rien d'autre que l'énergie qui plie, qui froisse le texte et fait une œuvre, une différence, c'est-à-dire une forme. [...] regarder le tableau c'est y tracer des chemins, y co-tracer des chemins, du moins, puisqu'en le faisant le peintre y a ménagé impérieusement (encore que latéralement) des chemins à suivre, et que son œuvre est ce bougé consigné entre quatre bois, qu'un œil va remettre en mouvement. (Lyotard 1971: 14-15)

> Les images ne disent rien, elles font dire. Pour qu'il y ait de la liberté dans notre relation aux visibilités, encore faut-il qu'elles n'imposent aucune évidence indiscutable, aucune doctrine ou opinion qui établirait un „croire vrai" (Marie-José Mondzain 2003 : 27).

Dai brani sopra riportati possono esser ricavati i seguenti concetti che, riformulati in costellazione e proposti agli studenti, forniscono un filtro di lettura da utilizzare criticamente: concetto (Begriff), ragione (Vernunft), realtà (Wirklichkeit), vita (Leben), essere (Sein), totalità (Totalität); fonte musicale, sfonda(mento), immagini piatte, schermo, profondità confuse della vita; razza (race); abilitare o ostacolare relazioni sociali (enables and obstructs social relationships), nozione astratta (abstract notion), "concetto iconico" ("iconic concept"), totemismo (totemism), feticismo (fetishism), idolatria (idolatry); forza (force), piega (plie), tracciare cammini (tracer des chemins), co-tracciare cammini (co-tracer des chemins), occhio (œi)l, rimettere in movimento; immagini (images), relazione alle visibilità (relation aux visibilités), evidenza indiscutibile (évidence indiscutable), credere vero („croire vrai").

Il nudo elenco dovrebbe esser, come accennato, trasformato in una costellazione concettuale che ha il massimo grado di efficacia se si realizza in dialogo con gli studenti perché in questo modo essi prendono viva coscienza delle potenzialità di concetti che, se considerati isolatamente, potrebbero risultare ovvi, ma, se analizzati in profondità e messi in relazione, manifestano il loro spessore, la loro fecondità ermeneutica e i loro intrinseci limiti. Ecco comunque un'ipotesi puramente esemplificativa di aggruppamenti secondo possibili solidarietà semantiche: concetto, nozione astratta, ragione; evidenza indiscutibile, credere vero, realtà; vita, profondità confuse della vita, abilitare o ostacolare relazioni sociali; forza, piega, tracciare cammini, co-tracciare cammini; razza, essere, totalità; immagini, fonte musicale, sfonda(mento), immagini piatte, "concetto iconico", schermo, occhio, totemismo, feticismo, idolatria, relazione alle visibilità; rimettere in movimento.

I singoli concetti così ricollocati assumono una colorazione diversa per riverbero di sfumature che provengono da altra collocazione di discorso[10]. Ad esempio il concetto di "sfondamento dell'immagine", proposto da Pasolini in riferimento alla sua pratica cinematografica e legato dall'autore alla categoria della metafora in ambito letterario, acquista inaspettate risonanze se accostato al complesso di concetti elaborati da Mondzain anche sulla base delle ricerche di quest'ultima sul rapporto tra parola e immagine nel dibattito tra iconoduli e iconoclasti. La polemica valorizzazione di un concetto come quello di "razza" in ambito iconologico da parte di Mitchell tra gli altri termini aumenta ancor di più il potenziale destrutturante delle categorie date come acquisite che gli stanno accanto.

A partire da questi concetti, in dialogo con gli studenti, si dovrebbero interrogare tanto brani scelti di critica, quanto gli oggetti di creazione qualsiasi con focalizzazione sul mezzo attraverso il quale portano al fruitore una o più idee di base con il mezzo estetico. Gli incontri volti a scandagliare le qualità creative degli artefatti colti nel loro germinare potrebbero esser introdotti da un discorso che dovrebbe rispondere alla finalità di risvegliare un atteggiamento interrogante nei confronti degli oggetti stessi e potrebbe avere il seguente tenore:

> Artefatti di natura creativa, ma non solo questi, sono costruiti sulla base di rapporti semantici che usano concetti (Blumenberg), che ritagliano frammenti di realtà che sono caratterizzati da rapporti di differenzialità (Saussure, Hjelmslev); questo dato di fatto riguarda tuttavia non solo rapporti di superficie ma anche rapporti profondi in modi talvolta del tutto inaspettati (Ginzburg) a prescindere dal fatto che queste vie vengano edificate coscientemente o "incoscientemente" dall'istanza significante. Attraverso la messa a nudo di tali rapporti sorgono rapporti rizomatici (Deleuze – Guattari), la cui localizzazione è compito di un'ermeneutica, che vuole assumere una postura differenziata: un'ermeneutica, che vuole mostrare quali meccanismi portano a un cambio di prospettiva (Wittgenstein). Il corso ha la funzione di

[10] Per una sintetica presentazione del rapporto tra parola, collocazione del soggetto e pratiche sociali si rimanda a Barthes / Flahault 1980. Gli autori mettono in rilievo come il termine greco classico per indicare la parola come atto fosse *προσβολή*, termine contiguo a *σύμβολον* e *διαβολή* che significano rispettivamente concordia e discordia cosicché questa triade metterebbe a tema le possibili variazioni del commercio linguistico (Id : 418 e 431). Per una più ampia collocazione del gioco semantico e strategico nella definizione del senso attraverso la lingua si veda Sormano 2000.

> focalizzare, quali siano i rapporti tra struttura di superficie e struttura profonda tanto in senso dinamico quanto in senso statico (Contini) e collocare tale problema nelle diverse forme di creatività; particolare attenzione viene riservata alle figure che offrono un ampio spazio per produttive ambiguità e in questo modo muovono il lettore verso una cosciente intentio lectoris (Eco) in una ricerca che va al di là dell'implicito depositato a livello di frase (Kerbrat-Orecchioni).

Un paio di commenti esemplificativi sugli accostamenti ad autori riportati tra parentesi e non compresi nel novero degli autori dai quali sono tratte le citazioni. Deleuze e Guattari tanto nel volume *Mille Plateaux* quanto in *Kafka. Pour une littérature mineure* indagano forme di manifestazione di istanze legate da rapporti di solidarietà semantica anche se il percorso che la ricostruisce è problematico e frutto di una forte partecipazione da parte del lettore: si tratta di una procedura che, pur con sfumature ed esiti diversi, può esser riconosciuta tanto in Mitchell quanto in Ginzburg e Pasolini. Il rapporto dinamico e produttivo tra un centro motore di un testo e la sua struttura di superficie può esser ben lumeggiato da ciò che con sprezzo era stato definito come filologia degli scartafacci da Benedetto Croce a proposito dell'ecdotica ed dell'interpretazione praticate da Gianfranco Contini[11] e a questo può esser associata la pratica e la lettura del pentimento in ambito artistico. Non si tratta di individuare attestabili relazioni tra metodologie distanti, ma piuttosto somiglianze di famiglia secondo la fortunata espressione del secondo Wittgenstein (Sormano 2000: *passim*).

Abbiamo menzionato che la chiusura di corsi paralleli e correlati in modo da indagare come contenuti simili vengano messi in forma da manifestazioni diverse è costituita da un incontro comune dei partecipanti ai corsi coinvolti: dopo aver scambiato durante il semestre informazioni sulle analisi, sui problemi e sugli aspetti metodologici, si tratta di manifestare in un foro di pari con competenze diverse il risultato della propria ricerca. È un momento di confronto o di divulgazione di alto profilo in cui gli specializzandi in una certa

[11] Il riferimento è a Contini 1992: il testo pubblicato qualche decennio prima è testimonianza della nascita e del consolidamento di una variantistica militante in Italia (si pensi al sodalizio di Contini con Gadda e Montale). Il problema del rapporto tra il prodotto finale e la sua genesi confina con ciò che oggi si designa con il termine palinsesto che ha avuto la sua consacrazione in Gérard Genette, *Palimpsestes. La Littérature au second degré*. Seuil, Paris 1982, ma che era stato anticipato sul piano del meccanismo dal saggio di Freud sul Wunderblock (Sigmund Freud, Notiz über den „Wunderblock", in Id., *Gesammelte Werke. Band 14, F*rankfurt am Main, S. Fischer, [4]1968, pp. 1–8.

materia, pur condividendo contenuti comuni, comunicano ad altri i risultati raggiunti a partire da metodologie e contenuti di una certa disciplina. In termini concreti un conto è possedere gli strumenti per analizzare un brano musicale secondo consolidate e condivise metodologie sviluppate nella musicologia, altro è invece studiare strategie per render percepibile il risultato raggiunto anche al profano. Si tratta di un momento in cui si devono fare scelte di rilevanza degli elementi raccolti, di trasparenza e di pertinenza. È in gioco lo sviluppo di una sensibilità a una "Kunstvermittlung" caratterizzata da un elevato grado di riflessività sul proprio fare. Questa in linea generale l'ipotesi di lavoro dalla quale sono partito. Vediamo ora due esempi di realizzazione.

Un dialogo tra due istituti di istruzione superiore diversi

Nel semestre invernale 2019 a Vienna si è realizzato un saggio di collaborazione tra l'istituto di Romanistica dell'università e la *Universität für Musik und darstellende Kunst (MDW)*: l'interlocutore era il professore e compositore Lukas Haselböck che teneva tra gli altri anche un seminario di analisi musicale (Musikalische Strukturanalyse 1: Sprache und Musik). Abbiamo scelto come tema specifico la messa in musica di testi linguistici preesistenti, cosicché il quadro presentato nel capitolo precedente è cambiato: si è cercato di verificare come una certa materia linguistica venga trattata da musicisti e come il prodotto finale venga analizzato e percepito da specialisti di materia musicale e da studiosi di letteratura. Io offrivo un workshop a cadenza bisettimanale e a frequenza libera alla Romanistica, vale a dire che gli studenti non avrebbero ricevuto crediti per la frequenza del corso. Si deve tener presente che da un lato gli studenti della Romanistica nel caso specifico non avevano competenze musicali e che frequentavano gli incontri senza la prospettiva della gratificazione dei crediti, mentre sul piano dei contenuti gli studenti della *MDW* non avevano sufficienti competenze linguistiche per la lettura di testi in italiano messi in musica da diversi compositori[12]. Sul piano della problematica che si

[12] I brani scelti di comune accordo sono stati i seguenti: Wolfgang Amadeus Mozart, *Per questa bella mano*, (Anonimo), aria da concerto K. 612 (1791) per basso con accompagnamento di orchestra e contrabbasso obbligato; Claudio Monteverdi, *Il combattimento di Tancredi e Clorinda e Monteverdi* e *Hor ch'el Ciel e la Terra (1637),* dall'*Ottavo libro di madrigali guerrieri et amorosi,* Antonio Vivaldi, *Le quattro stagioni; Kennst du das Land?* (Goethe) nelle realizzazioni di Franz Schubert (D 321); Robert Schumann (1849) e Hugo Wolf (ca. 1875); Franz Liszt, *Sonetti 47, 104, 123* di Petrarca dagli *Années de pèlerinage*; Ildebrando Pizzetti, *I pastori* (Gabriele D'Annunzio) da *Cinque liriche per canto e pianoforte* (1916); Luigi Nono, *Sarà dolce tacere. Canto per 8 soli da "La terra e la morte" di Cesare Pavese* (1960).

intendeva sollecitare è da notare che di concerto con il docente di musica si sono scelti tanto brani che prendono come base un testo sul quale viene sovrapposto il tessuto musicale, quanto brani che secondo le indicazioni di poetica dei compositori prendono spunto da un testo letterario più o meno noto (Vivaldi e Liszt) senza utilizzarne la materia linguistica. Nel caso della traduzione in musica di un unico testo si è potuto osservare attraverso un'analisi comparata come lo sviluppo del discorso musicale nella costruzione del senso possa seguire logiche diverse, anche se parallele rispetto a quelle del discorso testuale: da Schubert a Wolf passando attraverso Schumann si assiste allo sviluppo di un'idea di melodia e contrappunto che guadagnano alla dinamica del discorso musicale una sempre maggior autonomia rispetto al testo, autonomia che produce tensioni che si riverberano sulla percezione del testo letterario. La serie di incontri separati si è conclusa con l'analisi dell'opera di Luigi Nono su testo di Cesare Pavese *Sarà dolce tacere*, un testo che distribuendo in modo frammentato il materiale linguistico a otto voci crea il senso solo sul piano dell'esecuzione collettiva e non su quello della performance della singola voce.

Lo scambio in itinere tra i due gruppi avveniva tramite la mia mediazione. Io guidavo gli studenti della Romanistica all'analisi dei testi letterari: anzitutto si leggevano i testi privilegiando l'aspetto semantico e le figure di suono che si supponeva potessero offrire un appiglio per la riduzione in musica (ritmo, rima, allitterazione); in seguito si ascoltava la resa musicale senza particolari attrezzature nell'ambito dell'analisi musicale, vale a dire facendo un ascolto ingenuo; infine per i musicisti si elaborava una traduzione di servizio del testo; in seguito presentavo agli studenti della *MDW* i risultati prima che loro effettuassero l'analisi dei brani musicali. Tanto per gli studenti della Romanistica quanto per gli studenti della *MDW* ho preparato una breve trattazione delle potenzialità che hanno determinati fenomeni legati al suono e al ritmo nella prospettiva della loro ricaduta sul significato veicolato secondo accreditate

Nell'incontro finale si è discusso il madrigale di Cipriano De Rore *Da le belle contrade d'oriente* (Anonimo). In una prima ipotesi di lavoro erano stati valutati anche i seguenti brani: di Gian Francesco Malipiero, *Tre sonetti del Petrarca* (1922), *Sette canzonette veneziane* per voce e pf., e *Cinque favole;* di Luigi Nono, *La fabbrica illuminata* (Pavese) e *I Turcs tal Friûl* (Pasolini); di Niccolò Castiglioni, – *Così parlò Baldassarre, per voce sola* (1981); di Luciano Berio, *Tre liriche greche* e *Quattro canzoni popolari;* di Bruno Maderna, *La sera fiesolana* (1938-1939, D'Annunzio); di Alfredo Casella, *I sonetti delle fate* (1909, D'Annunzio), *Tre canzoni trecentesche* (1923 Cino da Pistoia), *La sera fiesolana* (1923, D'Annunzio); di Goffredo Petrassi, *Canti della campagna romana* (1927), *Vocalizzo per addormentare una bambina* (1934), *Tre liriche* (1944, Giacomo Leopardi, Ugo Foscolo, Eugenio Montale) e infine di Luigi Dallapiccola, *Fiuri de tapo* (1925) e *Caligo* (1926). Devo una prima scelta dei brani a una discussione con Ilaria Milocco.

elaborazioni teoriche (semiotica, retorica, semantica, ...): la presentazione tuttavia è stata realizzata più con l'intento di suscitare domande che con l'intento di fornire facili ricette da applicare. I diversi temi erano illuminati da esempi tratti dalla storia musica: lo scritto avrebbe dovuto favorire il passaggio da un'area disciplinare all'altra.

Retrospettivamente posso affermare che nel complesso il lavoro non ha funzionato secondo le aspettative, da un lato, per la scarsa propensione alla riflessione teorica di studenti orientati verso la pratica musicale dello strumento e, dall'altro, per il carico di lavoro eccessivo cui sono stati sottoposti gli studenti della Romanistica a fronte di uno scarso rilievo per il profilo del loro corso di studi.

A fine semestre si è comunque verificato un incontro in cui gli studenti della romanistica hanno presentato un esempio di interrelazione tra musica, pittura e letteratura chiedendo agli studenti di musica il loro apporto senza preparazione all'interpretazione dei materiali musicali presentati: le osservazioni da parte degli studenti di musica sono state interessanti e hanno visto l'attivazione della coscienza dell'interdisciplinarità esercitata durante il semestre e delle sperimentate difficoltà della Kunstvermittlung.

A conti fatti la collaborazione ha dimostrato potenzialità e debolezze: le prime consistono nell'apertura di profondità altrimenti non tematizzate in ambiti di esperienza non fuori dal comune, mentre le seconde sono l'inerzia di strutture rigide che difficilmente riescono a riconoscere crediti e dare spazio organizzativo a attività che si collocano al margine dei *curricola*.

Preparazione del terreno ed esperti in ascolto

Se la proposta precedente si è centrata sull'analisi parallela di testo e musica, nel semestre estivo 2020, si sono proposti tanto testi letterari quanto immagini ad essi correlate e traduzioni in musica, recuperando quindi le tre dimensioni artistiche implicate dall'ipotesi generale ma rinunciando alla coordinazione di corsi indipendenti legati ad istituti o istituzioni diversi, per le difficoltà incontrate nelle precedenti esperienze. Tema del corso era l'edificazione di uno spazio urbano secondo le prospettive aperte da Italo Calvino con *Le città invisibili* e da Pasolini con *Le ceneri di Gramsci*. L'elemento artistico era costituito, almeno in fase progettuale, tanto dalle realizzazioni pittoriche dello stesso Pasolini, quanto e soprattutto dalle grafiche e dai quadri di Giuseppe Zigaina. L'accostamento tra Pasolini e Zigaina non è casuale per due motivi: anzitutto Zigaina ha prestato la sua arte per una raccolta di poesie

di Pasolini dal titolo *Dov'è la mia patria* risalente all'epoca dell'Academiuta[13]; in secondo luogo, la sezione de *Le ceneri di Gramsci* che porta il titolo *Quadri friulani* è stata composta come ideale accompagnamento di un'esposizione di opere di Zigaina. A lezione si sono letti in maniera cursoria i testi di *Dov'è la mia patria* e li si è confrontati con le grafiche che accompagnano il testo mettendo in rilievo la presenza di tematiche comuni come la rappresentazione della vita di persone umili, la presenza della musica nell'immagine di suonatori di piazza, la vita dei campi, l'attenzione per l'espressività dei bambini. Durante i saggi di interpretazione che si sono svolti a lezione, si sono commentate in dettaglio le tavole I *Uomini sul fiume* (p. 3), II *Domenica* (p. 9), III *Muratori* (p. 12), IV *Erba per i conigli* (p. 15), V *Bambini che giocano* (p. 19), VI *Incontro di operai* (p. 24), VII *Scioperanti* (p. 28), VIII *I° Maggio* (p. 34). Particolarmente interessante la seconda tanto per il titolo quanto per il testo che la affianca: se nella poesia assistiamo a uno sfogo lirico di un soggetto che grida più volte "alleluja" e si identifica con un angelo, cosicché non si sarebbe portati a pensare a un ambiente socialmente impegnato, ad una lettura attenta della grafica risulta che uno dei personaggi potrebbe rappresentare un suonatore di uno strumento a fiato simile a un clarinetto o una tromba naturale, mentre l'insieme darebbe l'impressione di un composto concilio laico: la postura del suonatore sembrerebbe contraddire l'immagine dell'angelo in quanto la parte finale dello strumento è rivolta verso il basso (di qui l'idea che si tratti di un clarinetto e non di uno strumento da fanfara o da coro angelico). Questo primo testo ha messo in moto l'immagine di un Pasolini che si fa carico delle commistioni e delle contraddizioni della società e del sentire comune che sarebbero emerse nel poemetto eponimo delle *Ceneri di Gramsci*. Preparato il terreno con la lettura cursoria di *Dov'è la mia patria,* è stato possibile affrontare *Le ceneri di Gramsci:* si è proceduto all'ascolto in forma privata dell'opera di Giovanna Marini, si sono raccolte le prime impressioni che indicavano come cifra stilistica una certa solennità, la presenza di un'atmosfera sacra e anche di sonorità orientali[14]. Ad una lettura attenta del testo si sono individuati alcuni elementi formali caratteristici non solo del poemetto eponimo ma anche di altre poesie della raccolta: primi fra tutti l'aposiopesi e

[13] Pier Paolo Pasolini: 1949. Il testo, poco noto anche perché non inserito nelle opere di Pasolini pubblicate nella collana dei Meridiani di Mondadori, è composto da liriche in lingua friulana con traduzione in calce dello stesso Pasolini alle quali sono affiancate grafiche di Giuseppe Zigaina. Per una recente ricostruzione degli anni di formazione di Pasolini e dei suoi primi esperimenti di intervento sociale attraverso l'attività di insegnante e di poeta si veda Venturi, 2020 : 23-52.

[14] Si tratterebbe di ascolto, vale a dire di un passo successivo all'audizione e uno precedente la comprensione. Su queste distinzioni si rimanda a Valle 2004: 176-191.

l'allocuzione e ci si è chiesti se e come fossero state valorizzate da Giovanna Marini. Non solo gli elementi ritmici or ora menzionati, ma anche alcuni elementi spaziali hanno attratto la curiosità della piccola comunità di ricerca che nel corso delle settimane assumeva una configurazione sempre più caratterizzata e uno scambio di opinioni sempre più autonomo e allo stesso tempo sempre più rispettoso dell'opzione interpretativa dell'altro[15].

Ma per l'analisi della realizzazione in musica rimandiamo senz'altro al contributo di Emanuele Ghelfi presente in questo stesso numero.

Bibliografia

Arasse, Daniel, 2003. *On n'y voit rien*. Parigi: Gallimard.

Barenghi, Mario/Belpoliti, Marco (a cura di), 1998. *Riga 14 Alì Babà Progetto di una rivista 1968-1972*. Milano: Marcos y Marcos.

Barthes, Roland/Flahault, François, 1980. "Parola". in: *Enciclopedia Einaudi*. vol. X, Torino: Einaudi, 418-437.

Blumenberg, Hans, 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Contini, Gianfranco, 1992. *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

Didi-Huberman, 2002. *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Parigi: Éditions de Minuit.

Ginzburg, Carlo, 1986. *Miti emblemi spie. Morfologia e storia.*Torino: Einaudi.

Klein, Robert, 1970. "La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les imprese, 1555-1612". in: *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*. Parigi: Gallimard.

Lyotard, Jean-Francois, 1971. *Discours figure*. Parigi: Klincksieck.

Mitchell, Thomas 2012. *Seeing through Race*. (The W. E. B. Du Bois Lectures). Harvard: Harvard U.P.

Mondzain, Marie-José, 2003. *Le commerce des regards*. Parigi: Seuil.

[15] Rimandiamo nuovamente a Arasse 2003 per fare esperienza di un metodo interrogante che fa della ricerca della via il fine della ricerca stessa: istruttivo a questo proposito il primo saggio che col titolo "Cara Giulia" costituisce un dialogo con un ipotetico "tu" proprio sul senso del dialogo in ambito critico (Arasse 2003 : 11-27). La seguente citazione è particolarmente pregnante perché riguarda proprio il rapporto tra velamento e svelamento: "Tu affirmes, par exemple, que Vénus cherche à couvrire sa nudité surprise; mais qu'est-ce qui te dit qu'elle ne la dévoile pas au contraire, cette nudité, pour séduire Vulcain? (Id. :13)

Nattiez, Jean-Jacques, 2011. "La Narrativisation de la musique, La musique : récit ou proto-récit ?", in: *Cahiers de Narratologie*, 21/2011, 1-19.

Pasolini, Pier Paolo, 1949. *Dov'è la mia patria. Con 13 disegni di Giuseppe Zigaina.* Casarsa: Edizioni dell'Academiuta.

Pasolini, Pier Paolo, 2000. "Le ceneri di Gramsci". in: Id., *Tutte le poesie*, a cura e con uno scritto di Walter Siti, saggio introduttivo di Fernando Bandini e cronologia di Nico Naldini. Milano: Mondadori, 773-888.

Pasolini, Pier Paolo, 2001. "La musica nel film". in: Id., *Per il cinema. Volume II*, a cura di Walter Siti e Franco Zabagli. Milano: Mondadori, 2795-96.

Sormano, Andrea, 2000. *Grammatica del senso. Weber, Wittgenstein, Benveniste*. Torino: Libreria Stampatori.

Valle, Andrea, 2004. *Preliminari ad una semiotica dell'udibile*. Tesi di dottorato sotto la direzione di Patrizia Violi. Università di Bologna.

Venturi, Maria Teresa, 2020. *«Io vivo fra le cose e invento, come posso, il modo di nominarle». Pier Paolo Pasolini e la lingua della modernità*. Firenze: Firenze U.P.

Georg Kremnitz

Rezension

Bonnet, Corinne/Courouau, Jean-François/Dieu, Éric (dir.), 2021. *Lux Philologiae*. L'essor de la philologie au XVIII[e] siècle. Genève : Droz, 334 pp.

Gewöhnlich wird der Beginn der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft im frühen 19. Jahrhundert gesehen. Man lässt diese Innovation mit der Entdeckung der Bedeutung des Sanskrit durch Sir William Jones 1786 beginnen, sie mündet in die großen vergleichenden Arbeiten von Franz Bopp ab 1816, Wilhelm von Humboldt steuert vor allem seine sprachtheoretischen Überlegungen bei, kurze Zeit später entwickelt Karl Lachmann seine Kriterien für Texteditionen. Damit hat sich innerhalb weniger Jahrzehnte ein neues wissenschaftliches Paradigma entwickelt, das die älteren Erkenntnisse der Forschung sehr selbstbewusst in den Schatten drängt. Der vorliegende Band bemüht sich, im Gegensatz dazu, anhand von Untersuchungen zu einzelnen Fragestellungen oder Forschern, zu zeigen, welche Ergebnisse die Forschungstätigkeit im 18. Jahrhundert hervorbrachte und inwiefern auch die Neuerer des 19. Jahrhunderts auf den Schultern ihrer Vorgänger standen.

Historische Entwicklungen sind immer durch Kontinuitäten und Brüche – praktisch zugleich – gekennzeichnet, durch die Dialektik von Beharrung und Innovation. Die zweite erregt gewöhnlich mehr Aufmerksamkeit als die erste, eben weil sie jeweils *neue* Wege zu gehen beansprucht. Betrachtet man die Entwicklungen genauer, so zeigt sich immer, dass große Veränderungen ihre Vorläufer haben, dass oft der letzte Schritt zwar vielleicht der von anderen wahrgenommene, nicht aber notwendig der wichtigste ist. Auf der anderen Seite muss man feststellen, gerade im Hinblick auf die Entwicklung der philologischen und Sprachwissenschaften, dass die Vorgänger zwar vieles wussten und erkannten, es ihnen aber oft an der methodischen Sicherheit fehlte, die seit dem beginnenden 19. Jahrhundert nach und nach entwickelt wird. Zwar hat diese sie nicht vor Irrtümern bewahrt – man wird etwa die naturwissenschaftliche Orientierung der Junggrammatik heute weitgehend als Fehlentwicklung betrachten, ihre methodische Genauigkeit im Allgemeinen und viele Einzelerkenntnisse behalten indes ihre Bedeutung. In ähnlicher Weise ist man bei Philologen früherer Zeiten oft von einzelnen Erkenntnissen überrascht, die noch heute Bestand haben, aber sie stehen oft direkt neben Behauptungen, über die wir den Kopf schütteln (die Frage ist dann, ob nicht unsere Nachfahren – sofern wir auf längere Sicht noch welche haben werden – dereinst über unsere

Ansichten lächeln werden). Das weist mitunter auf eine übermäßige Intuition und einen Mangel an Methode hin.

Insofern stellt der Band die Frage nach der Beständigkeit (nicht nur) wissenschaftlicher Erkenntnisse. Er will (und kann) die großen historischen Synthesen, wie etwa zuletzt die von Auroux/Koerner/Niederehe/Versteegh, *History oft he Language Sciences* (Berlin/New York: de Gruyter, 2000-2006, 3 Teilbände), nicht ersetzen, sondern begrenzt sich bewusst auf ausgesuchte Kapitel, die sich mit der Sprachwissenschaft im engeren Sinne wie auch mit der Philologie (als Disziplin der Textedition) befassen. Es handelt sich um punktuelle Erkundungen in die Tiefe. Die Themen wurden offensichtlich exemplarisch ausgewählt. Dabei entscheiden sich die Autorinnen und Autoren für verschiedene Strategien; neben eher synthetischen Übersichten stehen Untersuchungen zu einzelnen Phänomenen oder Personen. Dieses, ich möchte fast sagen pointillistische, Vorgehen kann natürlich nur einen partiellen Überblick über die (sehr diffuse) Gesamtsituation vermitteln; andererseits gewährt es vertiefte Einblicke in Einzelfragen. Außerdem wird das hier präsentierte 18. Jahrhundert ein sehr langes: es reicht weit in das vorherige zurück und beleuchtet oft das folgende.

Die Einleitung der drei Herausgeber (9-36) behandelt relativ knapp aber instruktiv die Arbeiten zum Armenischen, zum Phönizischen und schließlich zum Okzitanischen. Guillaume Ducoeur berichtet danach ausführlich und präzise über das Schicksal der Manuskripte des *Rigveda* im 18. Jahrhundert, wobei er natürlich in das 19. hinübergleiten muss (37-54). Von besonderem Interesse ist die Darstellung der linguistischen und anthropologischen Forschungsreisen deutscher Gelehrter in Sibirien und im Kaukasus (55-73) von Michel Espagne, der nicht nur die Erträge dieser Arbeiten präsentiert, sondern auch das enge Geflecht der (auch persönlichen) Beziehungen zwischen den einzelnen Forschern und deutscher und russischer Forschung überhaupt sichtbar macht. Dieser Text lässt Wissenschaftsgeschichte zum Lesevergnügen werden. David Fabié beugt sich über die altokzitanischen Glossare von Jean-Baptiste de La Curne de Sainte Palaye (75-102). Man kennt Fabiés Arbeiten zur okzitanischen Lexikographie und Grammatikographie des 18. Jahrhunderts; hier liefert er weitere wertvolle Einschätzungen zu den Kenntnissen und Arbeiten Sainte Palayes (auch zu seinen Grenzen), die durch die lückenhafte Kompetenz seines späteren Herausgebers, des Abbé Millot, zu sehr im Dunklen geblieben sind. Es gelingt ihm auch, die Untersuchungen Sainte Palayes in den Zusammenhang des da und dort bewahrten oder neu aufgekommenen Interesses für die Trobadore zu stellen.

Einen ganz anderen Ansatz wählt Sotera Fornaro, die über die „philologische Methode" Winckelmanns und ihre Anwendung auf Michelangelo schreibt (103-118). Sie geht von Friedrich (von) Schlegels Winckelmann-Rezeption aus, der Winckelmann als großen Neuerer auch in der Philologie sieht. Pierre-Yves Lambert widmet seinen Beitrag Edward Lhuyd (oder Llwyd, 1660-1709), den er zu Recht als Pionier der vergleichenden keltischen Sprachwissenschaft bezeichnet (119-144); in der Tat gelingt Lhuyd als erstem eine Gesamtschau der keltischen Sprachen, wobei er von dem damals noch nicht verschwundenen Kornischen ausgeht. Lhuyd selbst ist ein Mensch des 17. Jahrhunderts, seine Arbeiten allerdings können erst im Folgenden ihre Wirkung zeigen. Hervé le Bihan nimmt sozusagen die Fackel auf; er berichtet über zwei bretonische Lexikographen des frühen 18. Jahrhunderts, Dom Louis Le Pelletier und den Pater Grégoire de Rostrenen und ihre Wörterbücher (145-158). Audrey Mathis beschäftigt sich sehr ausführlich mit dem Niederländer Lambert ten Kate (1674-1731), der als einer der ersten einen Überblick über die germanischen Sprachen besitzt (159-205). Auch ten Kate fügt sich als ein Glied in eine Kette ein, seine Forschungen bestechen allerdings durch ihre methodische Genauigkeit und die erstaunliche Verbindung von Diachronie und Synchronie *avant la lettre*.

Wieder einen anderen Aspekt beleuchtet der Beitrag von Romain Menini, der die Edition der Werke Rabelais' betrachtet, die Jacob Le Duchat (1658-1735) 1711 in Amsterdam herausgibt (207-226). Hier kann man beobachten, wie sich die Kriterien für die Edition von Texten verfeinern, zumal postum noch eine zweite erweiterte Auflage erscheint. Menini nennt die Edition Le Ducats den « point culminant de la première réception rabelaisienne » (213). Er sieht das sicher richtig, denn erst die Editionen des 20. Jahrhunderts, vor allem die von Abel Lefranc besorgte (1912-1931), gehen deutlich über Le Ducat hinaus. Auch dieser Aufsatz bereitet, über den konzisen Inhalt hinaus, ein besonderes Vergnügen für den Leser.

Paolo Poccetti widmet sich den Fortschritten in der Erforschung der italischen Sprachen im 18. Jahrhundert (227-253); dabei spielen vor allem die noch immer nicht entzifferten etruskischen Inschriften eine wichtige Rolle, allerdings gewinnen im Laufe des 18. Jahrhunderts auch die anderen nichtlateinischen Sprachen eine zunehmende Bedeutung. Auch hier gelingt es dem Verfasser vortrefflich, ein Beziehungsgeflecht herzustellen, das dem Leser einen plastischen Eindruck des Zusammen- (und manchmal auch Gegen-) Spiels der verschiedenen Initiativen vermitteln kann. Er kann unter anderem zeigen, dass die politische Zersplitterung und Ohnmacht Italiens im 18. Jahrhundert nicht not-

wendig einen Nachteil für die Arbeit bedeutete, denn auf diese Weise entstanden verschiedene (kleinere) Zentren der Forschung, die zu Erkenntnissen führten, die bei einer zentralisierten Kulturpolitik vielleicht im Schatten geblieben wären. Sie hat auch den Kontakt zwischen den Forschern kaum beeinträchtigt. Erst in diesem Jahrhundert treten die nichtrömischen Völker Italiens nach und nach aus dem Schatten der einstigen Weltmacht.

René Sternke zeigt in seinem Beitrag anhand der verschiedenen Editionen der Gedichte von Friedrich von Canitz (1654-1699), wie unsicher die Herausgeber noch über die Kriterien ihrer Editionen sind (257-275). Zwar werden die Kriterien im Laufe der Zeit klarer, aber – etwa verglichen mit der Arbeit Le Ducats – bleiben sie noch deutlich schwankender und subjektiver.

Ausführlich und inhaltsreich ist der Aufsatz von Jean Winand über « Les hiéroglyphes égyptiens après Kircher. La naissance de la philologie orientale au XVIII^{e} siècle » (277-326). Es ist bekannt, dass Athanasius Kircher (1602-1680) sich als einer der ersten den ägyptischen Hieroglyphen und dem Koptischen zugewandt hatte, darin bestärkt von dem großen Provenzalisten Nicolas Fabri de Peiresc (1580-1637), aufgrund mangelnder Vorarbeiten jedoch zu Irrtümern gelangte, die schon manche seiner Zeitgenossen kritisierten, so etwa Descartes. Andere allerdings, wie Antoine Court de Gébelin (1725-1784), stützen sich noch länger auf Kircher. Allerdings sind das zunächst vor allem unterschiedliche *Meinungen*, erst nach und nach wird Kirchers Modell richtiggehend dekonstruiert (288) und seit dem 18. Jahrhundert unter neuen Blickwinkeln betrachtet. So wird die Entdeckung Champollions vorbereitet, allerdings bedarf es zu ihrem Erfolg des Fundes des dreisprachigen Steins von Rosette (1799); erst mit seiner Hilfe kann die Entzifferung gelingen (und wird noch geraume Zeit in Frage gestellt).

Der Band gibt einen reichen Einblick in die philologischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen des 18. Jahrhunderts – an manchen Stellen möchte man, wie Theodor Storms kleiner Häwelmann „Mehr, mehr!“ rufen –, es ist zu hoffen, dass er weitere Forschungen anregen kann. Es wäre schön, wenn auch hier im Schatten gebliebene Aspekte (wie etwa das Erwachen einer modernisierten deutschen Philologie, und in ihrem Schatten das der „kleinen“ Sprachen unter der Dominanz des Deutschen; auch die Anfänge einer erneuerten russischen Philologie in der Zeit, die sich nicht auf Lomonossow [1711-1765] beschränken), vor allem aber die Arbeiten zu wenig gesprochenen Sprachen wie dem Baskischen stärker in das Zentrum des Interesses gerückt würden; die Beschäftigung mit ihnen kann mitunter überraschende Ergebnisse zeitigen. Ein weiterer interessanter Aspekt besteht in dem Aufkommen und Wie-

derverschwinden von Gedanken, die sich oft erst in einem zweiten Anlauf Gehör verschaffen können (159). Wie bei der aufkommenden Sanskrit-Mode Ende des 18. Jahrhunderts muss die Zeit offensichtlich „reif" sein für gewisse Konzepte; sonst werden sie nicht aufgenommen. Es wäre auch interessant, die Verbindungen zwischen Gelehrten aus verschiedenen Ländern zu dokumentieren, denn es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, in wie engem Kontakt sie standen, zu einer Zeit, als die Möglichkeiten dazu viel prekärer waren als heute. In diesem Zusammenhang mag die Frage erlaubt sein, ob das von den Herausgebern gewählte Ordnungsprinzip, nämlich die Beiträge in alphabetischer Reihenfolge der Namen der Verfasser abzudrucken, optimal ist. Manche von ihnen beleuchten (und befragen) sich gegenseitig, vielleicht hätte man sie unmittelbar auf einander folgen lassen können. Auch eine stärkere Berücksichtigung der Chronologie bei der Platzierung der Texte wäre vielleicht sinnvoll gewesen. Aber das sind winzige Randbemerkungen, welche den Wert eines insgesamt sehr gelungenen Bandes nicht schmälern wollen. Er kann aufmerksamen Lesern noch viele Erkenntnisse vermitteln.

Oberwaltersdorf, 21. März 2022

Georg Kremnitz

Rezension

Brassens, Georges, 2021. *Die Chansons*. Französisch/Deutsch. Herausgegeben und aus dem Französischen übertragen von Gisbert Haefs. Berlin/Wien: Mandelbaum, 640 S.

Il suffit de passer le pont,
C'est tout de suite l'aventure !

Rechtzeitig zum einhundertsten Geburtstag und dem wenige Tage später folgenden vierzigsten Todestag von Georges Brassens hat der Mandelbaum-Verlag ein großes Projekt verwirklicht: eine zweisprachige Gesamtausgabe sämtlicher Chansons des Autors ist erschienen; die Übersetzungen stammen von Gisbert Haefs. Zufällig weiß ich, dass Michael Baiculescu, der frühere Chef des Verlages, sich seit Jahren mit diesem Vorhaben beschäftigt hat. Umso schöner ist es, dass es zu einem so markanten Zeitpunkt erscheinen kann.

Ich kenne nur eine frühere Übersetzung Brassens' ins Deutsche von dem Romanisten Peter Blaikner (*1954), doch sie enthält nur eine Auswahl seines Schaffens (Brassens, Georges, 1989. *Ich bitte nicht um deine Hand*. Frankfurt/Main: Suhrkamp). Darüber hinaus legt Blaikner, der selbst als Musiker und Kabarettist auftritt, Wert auf die Sangbarkeit seiner Übersetzungen, die sich dadurch oft weiter vom Ausgangstext entfernen.

Für Menschen, die sich schon länger mit Frankreich befassen, ist der Name Brassens ein Begriff: er steht für den wohl populärsten Chansonnier seiner Zeit. 1952 beginnt er, bekannt zu werden. Aber Brassens ist sehr viel mehr: nicht zufällig ist die erste ihm gewidmete Monographie als Band 99 der berühmten Reihe *poètes d'aujourd'hui* des nicht weniger berühmten Verlegers Pierre Seghers erschienen (1963, später mehrfach neu aufgelegt und in die Reihe *poésie et chansons* übernommen. Der Begleittext stammt von Alphonse Bonnafé). Zwar bezeichnete sich Brassens in der ihm eigenen Bescheidenheit nicht als großer Dichter, das Publikum und auch die Literaturkritik sieht es jedoch anders. Seine Texte sind von einer inhaltlichen Dichte, die kaum zu übertreffen ist, literarische Kleinode. Außerdem spielt im Hintergrund eine unvergleichliche Belesenheit, die es ihm sozusagen gestattet, dem jeweiligen Kenner der Literatur freundlich zuzublinzeln, während die anderen Leser und Hörer sich einfach an der Oberfläche des Gedichts erfreuen. Und dann die Melodien! Diese scheinbar anspruchslose Musik, bei der indes jede Note zur Wirkung des Textes unumgänglich scheint. Gerade heute muss man feststellen, dass Wirkung nicht

unbedingt großen Aufwandes bedarf. Während der fast vier Jahrzehnte seiner Auftritte wurde Brassens nur von dem Kontrabassisten Pierre Nicolas (1920-1990) begleitet, erst in seinen letzten Jahren kam Joël Favreau (*1939) als zweite Gitarre dazu (auch das ist typisch für Brassens: wem er einmal vertraut, dem vertraut er für immer). Angeblich wurden bislang mehr als 30 Millionen LP und CD mit seinen Chansons verkauft (9); andere Schätzungen gehen noch höher. Seine Texte wurden in viele Sprachen übersetzt, eine deutsche Gesamtausgabe fehlte seit langem.

Wer war dieser Georges Brassens? Er wurde am 22. Oktober 1921 in der Hafenstadt Sète als Sohn eines selbständigen Maurermeisters geboren (das erklärt auch die Aussprache seines Namens, es ist die im unteren Languedoc übliche, [vgl. 7], sie findet sich genauso etwa bei dem Ortsnamen Laurens bei Béziers), war ein eher mäßiger Schüler, bekam jedoch einen Lehrer, der ihn (und offensichtlich die ganze Klasse) für Poesie begeisterte, den erwähnten Alphonse Bonnafé († 1980). Brassens musste die Schule abbrechen und ging Anfang 1940 zu seiner Tante nach Paris. Schon damals begann er Gedichte zu schreiben, die meisten allerdings vernichtete er später (was dem *autodafé* entgangen ist, kann man in den von Jean-Paul Liégeois besorgten *Oeuvres complètes* [Paris: Le Cherche Midi, 2007] nachlesen). 1943 wird er zum Arbeitsdienst (STO) nach Deutschland verpflichtet und kommt nach Basdorf, nördlich von Berlin. Dort setzt er seine Lektüren fort und kann die Schicksalsgefährten mit Chansons aufheitern. Nach einem Heimaturlaub kehrt er im Frühjahr 1944 nicht nach Basdorf zurück, muss bis August in Paris im Untergrund leben und setzt dann eine prekäre Bohème-Existenz fort, unterstützt von einer Freundin seiner Tante (Jeanne Le Bonniec) und deren Mann Marcel Planche. In dieser Zeit macht er auch die Bekanntschaft der aus Estland stammenden Joha Heiman; die beiden werden sich nie mehr trennen, wenn sie auch nicht unter einem Dach leben werden. Erst 1952 wird Brassens „entdeckt", als er in dem Cabaret der Sängerin Patachou (Henriette Ragon, 1918-2015) von dieser zum Vortrag fast gezwungen wird. Von da an wird er in kürzester Zeit zu einer kulturellen Institution. Als er einen Sekretär (eher einen Mann für alles) benötigt, wird das Pierre Onténiente (1921-2013), der ehemalige Bibliothekar von Basdorf, der ihm dort Zugang zur Literatur verschafft hatte. Auch hier bleibt Brassens seinem Freund treu (und der ihm!). Brassens wird Onténiente den Spitznamen „Gibraltar" geben, weil er unerschütterlich allen Stürmen trotzt.

Über drei Jahrzehnte lang wird Brassens die Säle füllen; er tritt fast nur im französischsprachigen Raum auf, ein einziger Ausflug nach England ist bekannt. Schon relativ früh beginnt er, unter Nierensteinen zu leiden, die ihn zu mehreren Operationen zwingen. Aber schließlich bezwingt ihn ein Darmkrebs,

den er zu lange keiner Beachtung würdigt: am 29. Oktober 1981 stirbt Brassens in Saint-Gély-du-Fesc bei Montpellier im Haus des Doktors Bousquet, eines Krebsspezialisten. Ich erinnere mich noch meiner Überraschung und Erschütterung, als das deutsche Fernsehen die Nachricht verbreitete – manches Mal hatte er in seinen Liedern mit dem Tod kokettiert (etwa in *Le bulletin de santé*, 300), nun hatte der ihn lange vor der Zeit ereilt.

Eigentlich macht Brassens Chansons aus (fast) jedem Stoff: er webt aus seinen Lektüren Themen verschiedener Autoren zusammen (*Les sabots d'Hélène*, 82), verweist auf François Villon, den er sehr schätzt (*Les amours d'antan*, 222), er macht Lieder aus Alltagserscheinungen (*Le vent*, 64). Etliche Texte sind als autobiographische erkennbar (*Les quatre bacheliers*, 296; *Corne d'Aurochs*, 36 [ein Jugendfreund]; *Chanson pour l'Auvergnat*, 78 [Marcel Planche]; *La cane de Jeanne*, 58; *Jeanne*, 208 [Jeanne Le Bonniec]; *La non-demande en mariage*, 304; *Supplique pour être enterré à la plage de Sète*, 278). Doch ist es müßig, nach den Anlässen oder Gründen seiner Gedichte zu fragen: immer entsteht etwas völlig Neues daraus. Nicht zuletzt vertont Brassens manche Texte anderer Autoren wie Victor Hugo, Paul Verlaine und nicht zuletzt Paul Fort, dessen *Petit cheval* er zu unsterblichem Ruhm verhilft (diese Texte anderer Autoren finden sich natürlich nicht in der vorliegenden Ausgabe). Einige seiner Texte hat er anderen Interpreten gegeben und nicht selbst gesungen.

Brassens war zeitlebens Anarchist. In den schwierigen Jahren nach 1945 arbeitete und schrieb er für anarchistische Periodika, diese Grundhaltung legte er nie ab (davon zeugt etwa *Hécatombe*, 28). Später löste er sich von seinen anarchistischen Gefährten, da sie ihm zu verbissen schienen. Doch sein Misstrauen gegenüber Institutionen blieb immer wach, ebenso seine Reserve gegenüber großen Deklarationen (*Mourir pour des idées*, 374) – beides wurde ausgeglichen durch aktive Solidarität, wo es notwendig war. Als Brassens mit seiner Arbeit viel Geld verdiente, gab er großzügig all jenen, die etwas brauchten (*Les copains d'abord*, 238); er hatte es nicht so mit dem Erklären, mehr mit dem Tun. Roger (Doudou) Morizot, der sich dreißig Jahre lang im Olympia, dem berühmten Musiktempel, um die Technik bemühte und ihn gut kannte, schreibt in seinen Erinnerungen: « Tout était facile avec lui, le travail comme le relationnel. Il était bien dans ses pompes et dans sa tête, Georges. C'était un homme pétri d'humanité. […] Timide, réservé, lucide, simple, doux, humain, Brassens était au bas mot un être exceptionnel. » (Doudou Morizot, 2021. *Je les ai tous vu débuter*. Paris : L'Archipel, 207-208). Dem ist nichts hinzuzufügen. Im Gegensatz zu manchem anderen Künstler schrieb Brassens nie Chansons tagespolitischen In-

halts, wer jedoch seine Texte aufmerksam liest, wird sein politisches und humanitäres Engagement leicht erkennen. Sein Anarchismus wurde gedoppelt durch die Aufmerksamkeit, mit der er seinen Mitmenschen begegnet.

Die Sorgfalt, mit der Brassens seine Texte schreibt, sein lexikalischer Reichtum, das virtuose Spiel auf den verschiedensten Stil- und Inhaltsebenen macht eine adäquate Übersetzung unendlich schwierig; Gisbert Haefs vermerkt das schon zu Beginn (13). Dazu tragen die reichen poetischen Traditionen des Französischen bei, daneben sprachhistorisch die gewaltige Reduktion des lateinischen Lautmaterials, was zu vielen Synonymen – und damit der Möglichkeit von Sprachspielen – führt. Schon in anderen romanischen Sprachen lässt sich das nur teilweise nachahmen, in historisch ferneren Sprachen wird es noch schwieriger. Das zwingt den Übersetzer zu Entscheidungen (wie immer bei der Übersetzung von Poesie): er kann stärker auf den Inhalt achten oder auf die Form, je nachdem, welches Ziel er verfolgt. Haefs versucht, den Inhalt getreulich wiederzugeben, was ihn zu formalen Konzessionen zwingt: man wird seine Übersetzungen nur bisweilen auch nach den Melodien Brassens' singen können. Angesichts des Zieles, der Verbreitung der Texte, ist das vermutlich die bestmögliche Entscheidung. Er versucht, Anspielungen und Konnotationen zu bewahren, ohne sich allerdings darauf zu versteifen; das Verschwinden der einen kann im übersetzten Text andere erzeugen. Das bedeutet auch, dass die Übersetzung oft auf formale Entsprechung verzichtet: die (oft sehr komplexen) Reime der Originale verschwinden, auch manches Wortspiel muss geopfert werden. Es ist dennoch beeindruckend zu sehen, was Haefs alles bewahren oder transponieren kann. Nur an einigen Stellen klingt mir der deutsche Text ein bisschen zu stark nach Biermann – oder besser: nach Villon durch die Brille von Biermann gesehen. Da scheint mir das Feine, Ironische, auch dort, wo Brassens *gros mots* verwendet, das Dezente ein wenig verloren zu gehen. Brassens schrieb sozusagen mit dem Florett, nicht mit dem Degen. Zwar wurden im prüden Frankreich de Gaulles manche seiner Chansons aus Rundfunk und Fernsehen verbannt, dennoch wahrt er immer mit unglaublichem Geschick einen literarischen Ton, der ihn letztlich alles mit einem Lächeln sagen lässt (so ist etwa der lange im Äther verbotene *Gorille* zwar auf der einen Seite sehr „wüst", auf der anderen ist er nebenbei ein Aufruf zur Abschaffung der Todesstrafe, den gerade in dieser Umgebung vielleicht niemand erwarten würde).

Ich muss bei der Abfassung dieser Präsentation darauf achten, mich nicht in Erinnerungen zu verlieren, nicht zu viele seiner Texte aufzuzählen: man muss sie hören, am besten von ihm selbst gesungen; man kann sie auch lesen, jetzt endlich auch vollständig auf Deutsch! Brassens ist seit 1963 ein Bekannter für mich, als unser damaliger Französischlehrer ihn in der Klasse „einführte".

Brassens war wohl mein effizientester Lehrer in dieser Sprache. Eine geplante Begegnung fiel den Ereignissen von Mai 1968 zum Opfer. Noch heute gehen meine Gedanken, jedes Mal, wenn ich nach Sète komme, zu ihm, meist besuche ich ihn auf dem (ehemaligen) Armenfriedhof, dort, wo er begraben sein wollte – näher am Meer als Paul Valéry. Ich würde wünschen, dass er noch viele Menschen verzaubern kann, auch durch diese schöne Übersetzung ins Deutsche.[1]

Oberwaltersdorf, 6. Dezember 2021

[1] Aus der großen Zahl der Publikationen, die Brassens gewidmet sind, scheinen mir zwei Bücher als Einführungen in das Leben und Werk besonders geeignet, nämlich: Calvet, Louis-Jean, 1991 u.ö. *Georges Brassens*. Paris: Payot ; und Vassal, Jacques, 2006. *Brassens*. Le regard de „Gibraltar". Paris : Fayard.

Georg Kremnitz

Rezension

Mende, Silke, 2020. *Ordnung durch Sprache*. Francophonie zwischen Nationalstaat, Imperium und internationaler Politik, 1860-1960. Berlin/Boston: de Gruyter/Oldenbourg, X+478 S.

Der Band hätte auch den Titel *Francophonie avant la lettre* (die Vf. geht darauf ein, 7) führen können: es handelt sich um die Darstellung der Sprachenpolitik Frankreichs in der im Untertitel angegebenen Zeitspanne. Zwar wurde der Terminus *Francophonie* im Jahre 1880 zum ersten Mal in einem Werk des Geographen Onésime Reclus (1837-1916) verwendet, seine wirkliche Geschichte setzt jedoch erst mit dem (weitgehenden) Ende des französischen Kolonialreiches etwa seit dem Beginn der Fünften Republik 1958/60 ein. Darüber hinaus verändert der Begriff seine Definition; während er bei Reclus ein kolonialpolitisches Konzept der Suprematie und Ausschließlichkeit des Französischen umschreibt, „demokratisiert" er sich in den letzten Jahrzehnten (teilweise) und gesteht auch anderen offiziellen und halboffiziellen Sprachen eine Daseinsberechtigung zu. Es ist interessant (und insgesamt bestürzend) festzustellen, dass Reclus, der sich wie sein Bruder Elisée an der Pariser *Commune* beteiligt, ein so unverhüllt koloniales und letztlich menschenverachtendes Konzept propagiert (basierend wohl auf den Erfahrungen seiner Jahre in Algerien?). Janosz Riesz spricht in Bezug darauf von „banalisiertem Sozialdarwinismus" (Riesz, Janosz, 1998. *Französisch in Afrika*. Sprache durch Herrschaft. Frankfurt: IKO, 128f.) Muss man daraus schließen, dass Rassismus und koloniales Bewusstsein damals bis in Kreise des Anarchismus reichen, dem Reclus wie sein Bruder zumindest zeitweise nahestand? Der Terminus *Francophonie* taucht nach einem langen Intervall erst Anfang der sechziger Jahre wieder auf, Xavier Deniau nennt als wichtigen Moment eine Ausgabe der Zeitschrift *Esprit* von 1962 mit dem Titel *Le français dans le monde* (Deniau, Xavier, 1983. *La francophonie*. Paris: PUF, 9), Jürgen Erfurt führt ähnliche Daten an (Erfurt, Jürgen, 2005. *Frankophonie*. Tübingen/Basel: Francke, 9), und in den einschlägigen Wörterbüchern beginnt er ebenfalls in den sechziger Jahren zu erscheinen. Das erklärt unter anderem wohl, warum die Vf. auf eine Begriffsgeschichte verzichtet.

Ein bisschen frage ich mich als Leser, ob die französische Sprach(en)politik wirklich *Ordnung* geschaffen hat oder ob sie im Gegenteil nicht in der Lage war (und ist), die komplexen Realitäten der Kommunikation so zu regeln, dass sich möglichst *alle* Bürger bzw. Teilhaber darin wirklich zu Hause fühlen können? Der Titel scheint mir daher durchaus mutig. Insgesamt beschreibt der

Band vor allem den *Rückgang* des Französischen als Weltsprache, der mit dem 19. Jahrhundert einsetzt, und die Anstrengungen der französischen Politik, diese Entwicklung aufzuhalten.

In zwei großen Teilen mit insgesamt acht Kapiteln und drei „Zwischenrufen" (sie bilden die Übergänge) sucht die Verfasserin, die gewaltige Stoffmenge zu bewältigen. Kein leichtes Unterfangen, zumal die zu behandelnde Materie vielschichtig ist; eines der großen Verdienste des Bandes ist, dass er sehr unterschiedliche Aspekte berührt. Grob gesagt, umfasst der erste Teil die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg, der zweite vor allem die Zwischenkriegszeit und gibt noch Ausblicke auf die fünfziger Jahre. Das sprachenpolitische Denken und Handeln erscheint der Vf. dabei wie ein „Seismograph" des französischen Selbstverständnisses (8), das ist eine gute Einschätzung. Sie hat seit April 2021 einen Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Münster inne und schreibt folglich vor allem als Historikerin.

Angesichts des Befundes von Silke Mende, dass in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts „Frankreich mit seiner Vielzahl an Dialekten und Regionalsprachen durchaus als multilingualer Raum" (9) verstanden werden kann, wundert einen die entschlossene Ausgliederung des Komplexes der Durchsetzung des Französischen im Inneren und die Nichtbefassung der Frage des Internen Kolonialismus (19-22) ein wenig. Es ist klar, dass der Interne Kolonialismus besondere Züge trägt, darauf weisen alle hin, die sich damit beschäftigen – andererseits besteht zwischen Innerem und Kolonialismus *tout court* ein Zusammenhang: es ist kein Zufall, dass Jules Ferry, der ab 1881 die allgemeine Schulpflicht in Frankreich einführt, *auch* ein wichtiger Akteur der kolonialen Ausbreitung ist. Es geht um Machterwerb und -ausübung.

Das erste Kapitel (33-71) gibt vor allem einen Rückblick auf die französische Sprachenpolitik, die mit dem Edikt von Villers-Cotterêts 1539 als erstem *erfolgreichen* restriktiven Erlass wirklich einsetzt. Die folgende Darstellung muss notwendig summarisch bleiben. Den nächsten Einschnitt bildet die „nationalistische" zweite Phase der Französischen Revolution 1793/94, die eine durchgehende *Franzisierung* Frankreichs fordert. Es ist erstaunlich, dass fast nie darauf hingewiesen wird, dass es sich dabei um eine weitgehende Übernahme der (sprachlichen) Konzepte des Absolutismus handelt: die Bürger sollen sich zur Sprache (der Eliten) begeben, nicht die Sprache zum Werkzeug der Bürger werden. Zwar schlägt der Abbé Grégoire in seinem Bericht vor dem Konvent 1794 einige Maßnahmen zur Sprachvereinfachung vor, sie sind indes begrenzt und werden nicht umgesetzt. Vielleicht muss man sich zum Verständnis dieses Widerspruchs vor Augen halten, dass für viele Revolutionäre das Normfranzösi-

sche eine sekundär erlernte Sprache war, die zu beherrschen für sie zum Distinktionsmerkmal wurde. Dieses galt es nicht zuletzt zu bewahren. Letztlich hat diese sprachenpolitische Konzeption fast überall überwogen, allerdings haben die wenigsten Staaten und Gesellschaften ein sozialrevolutionäres Erbe (nur in der Sowjetunion wurden anfangs gewisse Anstrengungen in Richtung auf eine Demokratisierung der Referenzsprache gemacht; sie schliefen nach Lenins Tod bald wieder ein).

Kap. 2 (77-109) beschreibt das Auseinanderklaffen der Sprachenpolitik in der Metropole und in den neu erworbenen Kolonien: während dort der Erwerb des Französischen über das ganze Jahrhundert (mit zunehmender Energie) betrieben wird, soll im Kolonialreich trotz der zivilisatorischen Deklarationen allenfalls eine Elite die Sprache beherrschen, um später als Relais für das Herrschaftssystem dienen zu können. *Assimilation* war in einer ersten Phase gewünscht, aber eben nur für eine kleine Minderheit; nach 1900 wird dieser Gedanke durch den der *Association* abgelöst, der die Abstufungen zwischen Kolonialherren und Kolonisierten noch deutlicher macht. Allerdings bleibt das Konzept der *Assimilation* von Beginn toter Buchstabe und koloniale Lebenslüge: auch in den „alten" Kolonien wie Martinique und Guadeloupe bleibt das Schulwesen auch nach dem Ende der Sklaverei 1848 einer Minderheit vorbehalten und wird erst nach der Umwandlung in Departements 1946 ganz allmählich ausgebaut (ich habe noch manche ältere Analphabeten auf den Inseln kennengelernt).

Kap. 3 (110-148) zeigt die Verknüpfung von Sprache und Wissenschaft, vor allem die rasche Entwicklung der französischen Sprachwissenschaft. Die Vf. beleuchtet besonders die Rolle von Ferdinand Brunot (1860-1938), der ein überzeugter Anhänger von Revolution und Republik ist und mit seiner großen *Histoire de la langue française* die bislang umfangreichste Monographie über eine Einzelsprache verfasst, aber zugleich unerschütterlich den monopolistischen Sprachvorstellungen der Revolution anhängt. Natürlich spielen in dieser Phase auch rassistische Ideologien eine gewisse Rolle. Andererseits ist es auffällig, dass das republikanische Frankreich, zumindest in der ersten Zeit, die Arbeit der (katholischen) Missionare, die oft zu (teilweise unbewussten) Agenten des sich ausbreitenden Kolonialismus wurden, mit einem gewissen Wohlwollen betrachtet. Von besonderem Interesse ist das Kap. 4 (149-190), das die Entstehung jener Organisationen betrachtet, die sich praktisch der Verbreitung des Französischen im Ausland widmen: das sind die 1883 gegründete *Alliance Française*, die seit 1860 bestehende *Alliance israélite uuniverselle* und die 1902 ins

Leben gerufene *Mission laïque française*. Es wird deutlich, dass diese Organisationen zwar letztlich ähnliche Ziele hatten, aber zugleich untereinander in Konkurrenz standen.

Kap. 5 (203-276) beleuchtet die Situation nach dem Ende des Ersten Weltkrieges: der Vertrag von Versailles bedeutet unter anderem das Ende des Monopols des Französischen als Sprache der Diplomatie, da die englische und die französische Fassung gleichermaßen für offiziell erklärt werden. Zugleich kann Frankreich seinen Herrschaftsbereich durch die Mandate des Völkerbundes (vorläufig) erweitern. Die Vf. betrachtet vor allem die Situation in Syrien und dem Libanon, wo Frankreich sich weitgehend als Kolonialmacht verhält und daher immer wieder Probleme mit den (wenig effizienten) Kontrollorganen des Völkerbundes bekommt. Beiläufig erwähnt sie, dass nur wenige der französischen Beamten und Politiker des Arabischen mächtig waren (238): ein Zeichen für die Geringschätzung der autochthonen Bevölkerung, aber auch der Unfähigkeit der Politik, sich dieser Aufgabe ernsthaft anzunehmen. Es überrascht daher nicht, dass diese Bevölkerung schon bald die völlige Unabhängigkeit anstrebt. Es wäre interessant gewesen, die Kulturpolitik Frankreichs in der Levante mit der in den Kolonien Afrikas südlich der Sahara zu vergleichen; dort klafft der Widerspruch zwischen der beanspruchten „zivilisatorischen" Mission und der Praxis noch weiter auseinander. Die französische Sprachenpolitik macht unter anderem deutlich, welch schreiender Widerspruch zwischen der als beispielhaft angesehenen Nationskonzeption Renans und dem politischen Alltag herrscht(e) (138-140, 147).

Kap. 6 (277-319) beleuchtet den Rückgang des Französischen als internationale Sprache im Beobachtungszeitraum. Ein interessanter Nebenaspekt ist dabei der vorübergehende Erfolg verschiedener Plansprachen wie Volapük und Esperanto ab dem späten 19. Jahrhundert, welche dem internationalen Streit um die sprachliche Vormachtstellung die Zähne ziehen und insgesamt eine friedensstiftende Maßnahme sein sollen (bezeichnend auch dabei: diese Konstrukte basieren alle ausschließlich auf *europäischen* Sprachen). Die französische Politik wehrt sich nachdrücklich gegen solche Bestrebungen; sie sieht sie als Bedrohung an (einen nicht ganz unwichtigen Punkt erwähnt die Vf. nicht: da die internationale Arbeiterbewegung eine Zeitlang das Konzept der Plansprachen als Mittel zur Verständigung der Proletarier unterstützt, auch die neu entstandene UdSSR vertritt diese Position während einiger Jahre, ist das ein zusätzlicher Grund für die anderen Regierungen, dem Vorhaben skeptisch gegenüberzustehen). Im Völkerbund kämpfen alle sukzessiven französischen Regierungen nachhaltig um die Bewahrung der Position der Sprache; sie haben,

durch den Rückzug der USA und die teilweise Unterstützung etlicher europäischer Staaten, leichteres Spiel. Zugleich entdeckt Frankreich nun auch andere Gebiete als Ziele seiner sprachpolitischen Initiativen: neben Kanada wird vor allem Lateinamerika, besonders Argentinien und Uruguay, zum Ziel der kulturellen Außenpolitik. Aber auch in den USA werden die Anstrengungen intensiviert, da sich zeigt, dass das neue Selbstbewusstsein der US-Amerikaner ihr spontanes Interesse für das Französische relativiert.

Kap. 7 (320-375) behandelt vor allem zwei Aspekte. Da ist zum einen die Diskussion um eine Orthographiereform um die Jahrhundertwende, die auch als Versuch interpretiert wird, einer Gesellschaft im Wandel ein leichter handhabbares kommunikatives Werkzeug zu verschaffen (man muss diese Auseinandersetzung auch im Zusammenhang mit der Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht und der damit verbundenen Hebung der Alphabetisierungsquote sehen; eigentlich hätte man dieses Teilkapitel schon früher in dem Band erwartet, denn die Diskussion endet insgesamt schon vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges). Das andere Problem ist die nach 1918 stark angewachsene und grundsätzlich von Frankreich begrüßte Einwanderung. Sie hatte schon früher eingesetzt. Vor allem aus Italien und Spanien kommende Einwanderer erledigten Tätigkeiten, für die keine französischen Arbeitskräfte mehr zu gewinnen waren (und wurden dadurch teilweise zu Opfern von Verfolgung, wie etwa 1881 in Marseille und 1893 in Aigues-Mortes). Nach 1918 nimmt die Einwanderung zu, da die Bevölkerungsverluste des Krieges zu einem erhöhten Bedarf an Arbeitskräften führen. Andererseits haben die Kriegsereignisse zur Flucht vieler Menschen aus verschiedenen Ländern geführt, von denen ein Teil Zuflucht in Frankreich sucht. Antisemitische Gesellschaften und Regierungen in Zentral- und Osteuropa führen zu weiterer Migration. Die französischen Regierungen schwanken zwischen Aufnahme und Abwehr. Ein Element ist die Sprache: sie wird zu einem wichtigen Kriterium für Naturalisierungen. Diese werden gezielt gefördert, wenn die Zuwanderer als „integrierbar" angesehen werden. Allerdings kommt es bisweilen zu widersprüchlichen Situationen, denn die Zuwanderer aus Italien, Katalonien und Spanien eignen sich im Süden vielfach die okzitanische Umgangssprache an und bedürfen so des Französischen kaum (372); diese Situation setzt sich in Ausläufern bis in die sechziger Jahre fort. Sie wird von offizieller Seite mit scheelen Augen beobachtet. Damit bekommt, wie so oft, die Kommunikation gegenüber der Demarkation das Nachsehen.

Kap. 8 (380-428) schließlich behandelt die sprachenpolitischen Folgen des Zweiten Weltkrieges. Bemerkenswert ist das bisweilen zu beobachtende still-

schweigende Zusammenwirken der Vichy-Regierung und der Widerstandbewegung in London, wenn es um Positionen der Sprachverteidigung geht. Das geht so weit, dass Vichy einige Schulen der *Alliance israélite universelle* im Ausland unterstützt, während viele Juden in Frankreich in Konzentrationslager geschickt werden. Bei der Gründung der Vereinten Nationen 1945 gelingt es dem freien Frankreich mit Hilfe einiger anderer Staaten vor allem aus Europa, das Französische als gleichberechtigte Arbeitssprache durchzusetzen. Danach wird allerdings die Rolle des Französischen kontinuierlich bescheidener.

Erst mit dem weitgehenden Ende des französischen Kolonialreiches beginnt die *Francophonie* auch offiziell zu einem Element der französischen Politik zu werden. Dabei überwiegt zu Beginn eine paternalistische Haltung, welche auf die ausschließliche Bedeutung des Französischen abhebt, erst ganz allmählich – in dem Maße, in dem andere Staaten auch finanziell eine wichtigere Rolle zu spielen beginnen – werden andere Sprachen und Kulturen zur Kenntnis genommen. Bis heute jedoch ist es noch nicht gelungen, für die in Frankreich gesprochenen Sprachen gewisse institutionelle Rechte zu erhalten. Zwar steht im Artikel 75-1 der Verfassung seit 2008: « Les langues régionales appartiennent au patrimoine de la France. » Da indes die notwendigen Durchführungsgesetze bislang nicht verabschiedet wurden, bleibt diese Verfassungsbestimmung toter Buchstabe, wie zuletzt die Diskussionen um die *loi Molac* (2021) und die entsprechende Entscheidung des *Conseil Constitutionnel* gezeigt haben. Nach wie vor ist es Frankreich nicht gelungen, eine befriedigende fördernde Sprachenpolitik auf dem eigenen Boden zu konzipieren. Und die politische Organisation der *Francophonie* heute zeigt (auch angesichts der Liste der Mitgliedstaaten der *Organisation Internationale de la Francophonie*), dass die Sprachenfrage dabei allenfalls eine Nebenrolle spielt. Die alte koloniale Grundhaltung ist noch immer nicht ganz überwunden.

Das Buch ist eine eindrucksvolle Leistung. Seine einzige (relative) Schwäche sehe ich darin, dass die Vf. aus einer Perspektive „von oben" auf die Maßnahmen und Ereignisse zu blicken scheint; bisweilen hat der Leser den Eindruck, dass sie den Diskurs von Brunot und Dauzat (um nur diese zu nennen) zu ihrem macht. Es fehlt mir ein wenig an Dialektik der Darstellung: der Blick auf die Betroffenen, die Frage, was die Abwertung anderer Sprachen für sie bedeutet – es treten dem Leser unwillkürlich Begriffe wie *Entfremdung* oder *Selbsthass* ins Blickfeld –, zumal wenn man das Auseinanderklaffen von zivilisatorischem Anspruch und kolonialistischer Praxis vergleicht. Aber vielleicht ist ein Band über diesen Aspekt bereits im Entstehen?

Oberwaltersdorf, 29. November 2021