



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Máster en Literatura española y Estudios literarios en relación con las
Artes.**

**DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA Y TEORÍA DE LA
LITERATURA Y LITERATURA COMPARADA**

**TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN CONFLICTO: ANÁLISIS DE
LA NOVELA *ENTRE EL PUEBLO Y LA CIUDAD* DE MANUEL
ONDO NDONG**

CARMEN BINDANG AYONG ONGUENE

DIRECTORA: CARMEN MORÁN

Contenido

OBJETIVOS.....	2
0. INTRODUCCIÓN	6
0. 1. POSTCOLONIALISMO Y LITERATURA	6
1. E. W. SAID Y EL POSTCOLONIALISMO.....	11
2. LA NEGRITUDE Y LA CUESTIÓN DE LA LENGUA COLONIZADORA.....	12
2.1. EL NEGRO Y LA LENGUA METROPOLITANA.....	14
3. EL MARCO HISTÓRICO DE LA LITERATURA DE GUINEA ECUATORIAL.	19
3.1. LOCALIZACIÓN DE GUINEA ECUATORIAL E INTRODUCCIÓN A LA COLONIZACIÓN	19
3. 2. GUINEA ECUATORIAL EN LOS SIGLOS XX-XXI	26
4. CULTURA Y LITERATURA DE GUINEA ECUATORIAL	27
4.1. LA ORALIDAD Y LAS PRIMERAS MANIFESTACIONES LITERARIAS ESCRITAS EN GUINEA ECUATORIAL	32
4.2. LA ERA DEL “MUTIS”	37
4.3. EL RENACIMIENTO Y LOS DOSMIL DE ESPLENDOR LITERARIO.....	40
5. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE LITERARIO EN GUINEA ECUATORIAL.....	42
6. <i>ENTRE EL PUEBLO Y LA CIUDAD</i> : CONFLICTO ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD	45
6.1. TRAYECTORIA PERSONAL Y LITERARIA DE MANUEL ONDO NDONG	45
6.2. CONFLICTO EN EL GÉNERO DE LA OBRA	46
6.3. CONTEXTO O SITUACIÓN DE LA OBRA	49
7. LA SUPERSTICIÓN GUINEANA Y SU MANIFESTACIÓN EN LA OBRA.....	50
7.1. SUPERSTICIÓN EN LA NOVELA	55
8. CONFRONTACIÓN ENTRE EDUCACIÓN TRADICIONAL Y MODERNA	57
8.1. CHOQUES ENTRE CRISTIANISMO Y CREENCIAS TRADICIONALES.....	63
8.2 MANIFESTACIÓN DE LOS VALORES DEL PUEBLO FANG EN LA NOVELA.....	68
CONCLUSIONES	71
BIBLIOGRAFÍA.....	73

OBJETIVOS

Para realizar este Trabajo fin de Máster, es necesario contar con los siguientes objetivos:

- a) Estudio del conflicto entre tradición y modernidad en la novela *Entre el pueblo y la ciudad* (2012) de Manuel Ondo Ndong.
- b) Recorrido histórico y analítico sobre la literatura de Guinea Ecuatorial, sus etapas y su impacto en la modernidad.
- c) Análisis de la construcción de la identidad cultural en la novela.
- d) Desglose, análisis y estudio de todos los aspectos y fenómenos culturales que aparecen en la novela, la importancia que tienen y cómo son concebidos en la Guinea moderna.
- e) Reflexión crítica entorno a la convivencia entre tradición y modernidad desde la perspectiva de los personajes que realizan la trama ficcional.

PALABRAS PRELIMINARES

En el año 2022 vine a España para cursar el Máster en Literatura española y Estudios Literarios en relación con otras artes. A la hora de elegir el tema no lo dudé y opté por escribir algo relacionado con la literatura de mi país, Guinea Ecuatorial. Por tanto, me decidí por *Tradición y Modernidad en conflicto: análisis de la novela entre el pueblo y la ciudad, de Manuel Ondo Ndong*. La razón principal es mi vínculo personal con Guinea Ecuatorial, la cultura fang y la literatura hispanonegroafricana, que es prácticamente desconocida a pesar de pertenecer a las literaturas hispánicas, y de que Guinea Ecuatorial es una excolonia española.

En este sentido, este es un trabajo muy personal, es un traje a medida en el que me desenvuelvo con aptitud, con lo bueno y lo malo que esto puede suponer.

0. INTRODUCCIÓN

0. 1. POSTCOLONIALISMO Y LITERATURA

Este es un estudio de una novela actual de Guinea Ecuatorial que se enmarca dentro de los estudios postcoloniales.

Antes de iniciar un análisis que nos lleve a posibles conclusiones, es menester exponer los diferentes intentos de abordar el concepto de postcolonialismo desde su inclusión como un tema de relevante importancia dentro de los ámbitos de la teoría de la literatura y la crítica literaria.

En la obra *The Empire Writes back*, escrita en el año 1989 los autores Ashcroft, Griffiths y Tiffin indican que el término *postcolonial* hace alusión a toda la obra literaria creada desde el momento en que el colonizador pone el pie en las tierras del colonizado, contrastando totalmente con la etimología y significado del mismo prefijo “post”, que significa naturalmente “después de” que nos llevaría a suponer que se trata del conjunto de obras producidas *después* de la etapa colonial. La literatura norteamericana tiende a cargar el término de un sentido político y otro temporal mediante la separación de la palabra con un guion:

En la teoría literaria contemporánea se utilizan los adjetivos *post-colonial* y *postcolonial* con y sin guión para designar las literaturas escritas en lenguas europeas y metropolitanas en los territorios conquistados o dominados por los imperios europeos modernos. La presencia o ausencia del guión quiere distinguir dos acepciones de la *pos(-)colonialidad*. El primer término, *post-colonial* establece una distinción cronológica: se refiere al periodo de tiempo que sigue inmediatamente a la colonización o a la independencia de una colonia de la autoridad imperial y del control metropolitano. En cambio, el adjetivo *postcolonial* caracteriza formal y temáticamente los textos y quiere referirse a un conjunto literario con rasgos comunes e identificables [...] (Vega 2003, 17)

Post-colonial en el ámbito norteamericano (y en general anglosajón) se utiliza para hacer referencia al periodo que sigue inmediatamente a la independencia de un pueblo colonizado. Sin embargo, *postcolonial*, hace alusión al hecho imperial y a la relación colonial, así como la resistencia puesta por parte de los colonizados respecto a este hecho. En este intento por parte de los críticos postcoloniales norteamericanos y otros por precisar el significado de la palabra postcolonial, es menester resaltar la posición de Vega, que para nosotros y los objetivos marcados para este trabajo de investigación es la acepción que utilizaremos. Vega expone que, con independencia de si la palabra *poscolonial* va separada por un guion o no, el concepto indica exactamente lo mismo, que es el periodo (y todo lo que surge en él) que transcurre después de las colonizaciones, es decir, tras las independencias de las colonias, englobando así todo el contexto político, social, cultural y literario.

En estas páginas, sin embargo, no respetaré esta distinción entre post-colonial y postcolonial común en la crítica norteamericana y sajona, esto es, no distinguiré con un guion el sentido temporal y el sentido político del término. Entiendo que esta distinción no tiene fundamento lexicográfico, pues el prefijo post indica siempre posterioridad... (Vega 2003, 18)

Habiendo aclarado el dilema existente en torno a los conceptos de postcolonial y postcolonialidad, señalamos que los grandes manuales de teoría y crítica literaria europeas escritos antes del siglo XX no recogían ni estudiaban la cuestión de la literatura colonial y poscolonial, según María José Vega, que así lo expone en su obra *Imperios de papel*.

Las razones que llevaron a los estudiosos ignorar y hacer a un lado todo lo relacionado con el colonialismo y el poscolonialismo son diversas: la principal razón del silencio respecto a la cuestión colonial es el tema de la “herencia cultural del imperio”, un tema considerado tabú, según recoge y señala Vega, puesto que las medidas adoptadas por el sistema imperial llevaban a la censura de obras en el peor de los casos, problemas sociopolíticos, que no dejaban en buena posición al escritor que tocara dicha cuestión y todo lo relacionado con la misma. Esto llevó a los investigadores europeos a mantenerse al margen, evitando así cualquier acercamiento o aproximación a su estudio.

Todo el enfoque literario, todos los campos de estudio, todos los análisis tuvieron una única dirección: contribuir a la expansión y la grandeza, la fortaleza y el crecimiento del imperio europeo, formando así un sistema únicamente enfocado en su propio ego literario que no daba cobertura a temas relacionados con el poscolonialismo. Los pocos escritores que salieron fuera de este silencio fueron ignorados por el sistema.

Los estudios postcoloniales obtienen luz verde por el desarrollo de varios factores externos que se escapan del control y manejo de los imperios europeos. Finalmente, la teoría literaria y la crítica literaria terminan por incorporar la cuestión colonial y poscolonial como otro campo de estudio y de investigación, naturalizando estos enfoques. Estos factores externos son:

1. La masiva descolonización de África y Sudamérica en el siglo XX entre los años 1945 y 1975, que es considerada acelerada por los países dominantes y que obliga al mundo a aceptar y asimilar la independencia de estos dos continentes que funcionaban hasta entonces bajo el poder y orden europeo.
2. El nacimiento de más de cincuenta países y estados en el continente africano desde la Segunda Guerra Mundial y hasta la década de los noventa, que hace perder a Europa grandes fuentes de ingresos, incluido el capital para la compra de armas, perdiendo así todo el poder hasta entonces construido sobre los pueblos esclavizados.
3. A partir de entonces, se abre paso a una nueva estructura socio política cultural en estos pueblos y una apremiante necesidad de reconstruir los pueblos y redistribuir las etnias ya existentes, además de rescatar la memoria cultural o identidad cultural perdida y olvidada. Todos estos factores contribuyen a la curiosidad del estudioso europeo y a la necesidad de explorar y conocer el antes y después de estas culturas exóticas hasta entonces. El tema que en un momento fue evitado por cualquiera que tuviera el poder de crear literatura, pasa a ser un descubrimiento que todos tenían la necesidad de explorar en todos los sentidos.

El poscolonialismo llega como un estudio de todo el proceso colonial y postcolonial. En él caben varios temas de estudio como el análisis del discurso colonial, que tiene como objetivo principal el análisis de los textos imperiales, su forma, su

contenido, y el lenguaje utilizado en ellos. La crítica postcolonial analiza y aborda todo el proceso de resistencia de los pueblos colonizados, la contestación, así como el camino hacia la independencia de los países dominados. Todos estos aspectos son complementarios entre sí, se encuentran unidos contextualmente, y es imposible desvincular una idea de otra. El intento de distinción y separación entre ambos temas es solo una cuestión de énfasis, un pensamiento que sostiene y que expone Vega:

No puede desligarse la experiencia de dominar y la de ser dominados, la textualización del imperio y la dimensión simbólica de la resistencia, la nueva nación y la antigua administración colonial, la herencia cultural metropolitana y la afirmación nativista e identitaria en el nuevo estado. (Vega, 2003, 16)

El origen del dominio imperial es meramente político, económico y militar, pero llevó a los pueblos dominados a un abismo sociocultural, a abandonar sus pueblos y a ser dominados. Sin embargo, no solo se aborda un interés económico, político y militar, sino que este dominio es el contexto y objeto de representación de una amplia creación literaria. El imperio crea y produce textos sobre la administración colonial, la etnografía de los pueblos oprimidos, estudios relacionados con la geografía de pueblos que eran prácticamente desconocidos, estudios lingüísticos, etc. Lo que nos lleva a la cuestión siguiente ¿cuál es la relación de la literatura y el colonialismo, o qué papel juega la literatura en todo este proceso colonizador y descolonizador?

Por todo lo anteriormente citado en relación a la creación literaria durante el periodo colonial, llegamos a la conclusión de que esta fue un gran factor y un gran contribuyente para este periodo, pero más aun para el proceso descolonizador. La necesidad del colonizado por reconstruir su identidad y recuperar su autoestima perdida abre a la crítica literaria un interesante campo de estudio en las nuevas naciones, cuyo objetivo principal es hacer posible la construcción de la nueva identidad nacional de la siguiente manera:

A. Son naciones de nueva creación, por lo que el crítico encuentra en ellas novedad, exotismo, un material sin explorar que da a los estudiosos nuevas perspectivas científicas. Son naciones surgidas a raíz de un conflicto, una guerra territorial o por un proceso de descolonización. Para ello necesitan investigar el pasado e intentar

construir un futuro a raíz de sus raíces perdidas, en busca de una identidad y en convivencia histórica con una cultura colonizadora totalmente ajena a ellos hace esa cuestión más interesante para el estudio.

B. Estas nuevas naciones se forman y se estructuran a raíz de las segmentaciones administrativas coloniales y no desde la estructura sociocultural, étnica y política que tenían estos pueblos indígenas antes de las invasiones europeas. Así el crítico o el teórico tienen la oportunidad de intentar reconstruir una estructura pasada, componer su propia historia tomando como base la herramienta más potente de la cultura africana, que es la oralidad, y finalmente, dar una teoría o recomendar una nueva estructura sociocultural política, aunque esta esté inevitablemente basada en los conceptos occidentales de nación, gobierno y tradición:

[...] las nuevas naciones que son producto de la desmembración de los imperios modernos, pueden asistirse literalmente y estudiarse de manera ejemplar cómo se produce la construcción simbólica de la nación y cómo la literatura contribuye y participa de este conjunto de representaciones y adquiere una relevante función y eficacia políticas. El estudio de la elaboración literaria del pasado deseable de la nueva nación y, sobre todo, de la construcción de un pasado puro, comunal, ancestral e incontaminado al que volverse para edificar el presente, tiene mucho que enseñar sobre las representaciones literarias del pasado nacional de los estados y de los movimientos nacionalistas de Europa [...] (Vega, 2003, 26-27)

El enfoque postcolonial nos permitirá comprender mejor la novela que aquí vamos a analizar. Por lo tanto, nuestro trabajo se divide en tres grandes bloques:

1. Los antecedentes en los que recogemos las teorías más relevantes de la negritud, el orientalismo de E. W. Said y las aportaciones de María José Vega al poscolonialismo.
2. El marco histórico de la literatura de Guinea Ecuatorial.
3. Análisis de la novela *Entre el pueblo y la ciudad*. Finalmente, esta investigación nos permitirá presentar unas conclusiones.

1. E. W. SAID Y EL POSTCOLONIALISMO

Cuando hablamos de los estudios postcoloniales, no podemos olvidar a Edward W. Said, considerado el fundador del análisis del discurso colonial con su obra *Orientalism* (1978). Es un manual que en la actualidad es considerado como una forma de reorganizar la escritura, la historia, la investigación y la enseñanza, porque estudia y analiza todo tipo de manifestaciones artísticas relacionadas con oriente e intenta plasmar un oriente que no obedezca la concepción occidental sino a su propia identidad cultural y sociopolítica. Es una obra que roza diversos campos de estudios desde la filología hasta los gobiernos y compañías, que ha abierto a la crítica poscolonial las puertas para poder cuestionar todo el enfoque y toda la percepción que el imperialismo dio a las excolonias. Aunque por su procedencia palestina él se refiera a oriente próximo, su propuesta es atractiva también para el caso africano.

A Said se le ha criticado en ocasiones por no dar una única definición de orientalismo. En términos generales, podemos afirmar que, él propone reestructurar las excolonias al margen de la idea más o menos romántica, más o menos prejuiciosa, que occidente se ha ido formando de ellas. Es orientalista todo aquel que investiga, escribe o enseña sobre oriente, ya sea en temas considerados generales como los muy particulares. Y es considerado también como una forma de percibir el mundo diferente a los ideales occidentales, una institución cooperativa cuya finalidad es tratar con oriente y reestructurarlo de forma efectiva. El orientalismo de Said proviene del pensamiento y de los modelos de Michel Foucault y aunque en este trabajo el objetivo no sea el análisis de todo el pensamiento de Said este resulta un buen punto de partida para todo lo relacionado con el poscolonialismo, por ser un referente en la constante lucha por la reconstrucción de la identidad colectiva del colonizado.

En su intento de demostrar que occidente ha dado una percepción basada en la subjetividad de oriente, Said prioriza y aborda temas muy controvertidos, como la representación en todas sus formas. Said sostiene que los discursos imperiales generaron en el mundo una percepción errónea de oriente, de África y América, porque estaban basados en la subjetividad de los que se encargaron de representar estas excolonias. Habla así de la representación como un factor influenciado por el

pensamiento, el efecto y afecto sociocultural de quien intenta efectuarla, es decir, el objeto se ve afectado por cómo lo percibe quien lo representa. La representación, según Said, nunca es real ni objetiva y el claro ejemplo es la concepción que tiene occidente de la religión islámica. Said estudia y analiza sobre las diversas maneras en las que la verdad es construida en los distintos campos del saber, ya que el principio que defiende es que el verdadero conocimiento es político; todo conocimiento está fundamentado, atado a una situación, a una historia, a unos hechos:

Toda representación puede entenderse como una creación discursiva que constituye o coopera en la construcción del objeto. Más radicalmente aún: la verdad no constituye el anclaje real de las representaciones; es, en sí misma, otra representación... (Vega 2003, 87)

Esta posición de Said nos lleva a los escritores africanos del movimiento de la Negritud, que nace como una necesidad de reivindicar y exponer el pensamiento negro. Estos se expresan en la misma línea que E.W. Said, abordando temas como la representación, la cuestión de la lengua, la africanidad, la identidad de los pueblos africanos. Se presentan con una inmensa necesidad de recuperar su realidad tal cual la conocen, no como la representa el imperio.

2. LA NEGRITUD Y LA CUESTIÓN DE LA LENGUA COLONIZADORA

El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo, iremos muy lentamente porque hay dos campos: el blanco y el negro.

Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.

No tendremos ninguna piedad por los antiguos gobernantes, por los antiguos misioneros. Para nosotros el que adora a los negros está tan enfermo como el que los abomina.

A la inversa, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco.

En lo absoluto, el negro no es más amable que el checo y en verdad se trata de dejar suelto al hombre. (Fanon, 2009, 42-43)

El movimiento de la Negritud, como es bien sabido, nace en París en el año 1934, con la creación de la revista *L'étudiant noir* y la editorial Présence africaine fundada en 1947 por León Damas, de Guayana, Aimé Césaire, de Martinica y L. S. Senghor, de Senegal. Es un movimiento creado con fines intelectuales para defender y luchar por los valores y derechos de las sociedades africanas, así como para reclamar la recuperación de la cultura secuestrada por la colonización de los pueblos africanos por los europeos. Es un movimiento que abarcó una amplia gama de cuestiones reivindicativas, desde el ámbito político al literario, cultural y social. Con él se quiso abolir la falacia del negro emocional y no racional, de la inferioridad o de un ser mimético, lo que llevó al movimiento a una lucha más desarrollada en el ámbito literario que en cualquiera de las mencionadas anteriormente.

La expresión se utilizó por vez primera en la obra de Aimé Césaire *Cahier de un retour au pays natal*, publicada en 1939, la cual fue pilar para la consolidación del movimiento y la solidaridad de la comunidad negra parisina. Fue un movimiento de resistencia y de protesta contra la posición inferiorizada del negro en el mundo o ser dependiente. Los autores de este movimiento, como L. Sedar Senghor, explicaron la importancia de independizarse por completo de la tutela de Europa, exaltan la cultura negroafricana, su sagrada historia, así como lo grande y admirable que es. ¿Este movimiento arremete contra toda la herencia cultural occidental? ¿Cuáles son las diferentes posiciones que adoptan algunos de sus principales representantes frente a la cuestión de la lengua metropolitana, el neonacionalismo, el mimetismo del hombre negro y la inferiorización del mismo? A partir de estas cuestiones, nosotros llevaremos a cabo un acercamiento a esta corriente de pensamiento.

2.1. EL NEGRO Y LA LENGUA METROPOLITANA

Las potencias europeas han dejado huellas de todo tipo en los colonizados, han influido y cambiado desde sus creencias hasta los hábitos más insignificantes de sus vidas cotidianas. En toda esta herencia cultural europea, la cuestión de la lengua metropolitana es considerada la más relevante, por lo que todos los escritores que han criticado el colonialismo y han abordado los temas relacionados con el poscolonialismo han colocado la cuestión de la lengua metropolitana como el eje de ambos procesos. ¿A qué se debe la importancia de la cuestión de la lengua en los estudiosos postcoloniales?

Como remarca Vega, la lengua es la principal arma utilizada para la colonización. Hablar es existir; no solo nos permite poder entender una sociedad, una cultura o interactuar con los que utilizan el mismo código, sino que la lengua porta consigo una cultura, una forma de vida, una percepción del mundo, etc. Si se impone a un pueblo una lengua extranjera, este pueblo está obligado a convivir con esta misma cultura extranjera, a aceptar y percibir el mundo como este extranjero. Una lengua porta los valores de un determinado pueblo, sus creencias e incluso su historia. Por lo tanto, si queremos analizar el proceso colonial, así como la descolonización, es menester partir desde esta premisa.

Las lenguas colonizadoras hacen la presencia del blanco cuando este no está y también hace del eslabón unificador para todos los pueblos colonizados por la misma metrópoli, porque usan un código común y les une el mismo objetivo, la liberación de sus pueblos. La imposición de la lengua metropolitana a los pueblos colonizados representa una necesidad administrativa colonial, una insaciable necesidad de introducir confianza en el colonizado y que hace al pueblo sometido más gobernable. Se trata, en definitiva, de una forma de hacerles partícipes a los colonizados en su propia dominación. Con la introducción de la lengua, se implanta la creencia (religión), la educación que trae el mayor aporte de la colonización que es la civilización y el desarrollo de los pueblos indígenas, y un desarrollo más amplio de las ciencias y el mundo en general. No podría haberse dado una colonización efectiva si no pudieran comunicarse el dominado y el dominante; en primera instancia se daría una imposición

armamentística pero jamás cultural, no se podría haber implicado al dominado en su propia dominación, por lo tanto, la duración de la colonización hubiera sido muchísimo menor, es la imposición de la lengua la que ha permitido que las sociedades tanto africanas como americanas tengan una imagen similar a las sociedades europeas y dio posibilidad a la coexistencia de ambos bandos durante tanto tiempo.

El movimiento de la negritud, que rechaza cabalmente la inferioridad del negro, no rechaza la lengua del colonizador, sino que la acepta como un conjunto que es capaz de unir en uno o varios objetivos a todos los negros del mundo, les facilita la comunicación, un crecimiento seguro y la unanimidad por ser negros. Un ejemplo de ello sería el poema *Cahier d' un retour au pays natal*, de Aimé Césaire que se convirtió en un himno nacional de todos los negros del mundo, primero porque está escrito en una lengua metropolitana con la que se identifican todos los países colonizados por Francia, segundo porque el objetivo era alzar la voz del negro que luchaba por su libertad, la igualdad y su identidad cultural y este poema recogía y defendía todos estos ideales. El siguiente poema nos muestra que la lengua del dominante en el dominado, lleva al mimetismo del mismo hacia algo de lo que se quiere desligar. Si eres negro, debes hablar como blanco y solo entonces pensarás como ellos, vestirás como ellos, te respetarán como ellos y podrás ser uno de ellos. ¿Por qué esta constante imitación del negro hacia el blanco?

Mi madre queriendo un hijo memorándum

Si tu lección de historia no sabes

No iras a la misa del domingo con

Tu traje de los domingos

Este niño será la vergüenza de nuestro nombre

Este niño será nuestra maldición

Calla te he dicho que tenías que hablar francés

El francés de Francia

El francés de los franceses

El francés francés. (Fanon, 2009, 51)

Este poema nos lleva a otra perspectiva de lo que significa la lengua. Generalmente se define la lengua como un sistema de comunicación verbal propio de una comunidad humana y que generalmente cuenta con una escritura. Sin embargo, la historia nos demuestra que una lengua puede ser muchísimo más que un sistema de comunicación. Puede ser un arma muy potente con la suficiente capacidad para condicionar la forma de vida y de pensar de un pueblo. Las potencias coloniales se valieron de la lengua para imponer su cultura sobre los colonizados, pero ¿sería posible una colonización sin la imposición de la lengua? Como ya marcamos en líneas anteriores, la colonización no solo fue un proyecto con intereses económicos, políticos y militares, sino que tuvo una intención sociocultural, lo que implica que solo podría pasar eso si ambas partes se entendían. El dominante da las órdenes y que el dominado las acata, por lo tanto, no habría una colonización efectiva sin la imposición de la lengua metropolitana.

En este poema es importante ver con claridad la posición de la madre, sus esfuerzos por que su hijo se desenvuelva de forma correcta en la lengua metropolitana, porque se parezca a un francés de Francia, pero ¿cómo es el francés de Francia? Desde la percepción de la madre del protagonista del poema, es un hombre bien educado, formado, bien vestido y bien hablado. Estos factores, estas cualidades en el mundo de los negros son las que hacen que el blanco sea el hombre por excelencia y llevan al negro a una constante lucha por querer llegar a esta meta de hombre de verdad.

Frantz Fanon es uno de los autores más relevantes del movimiento de la negritud y quien mejor ha argumentado sobre los constantes esfuerzos del negro por parecerse al blanco mediante la lengua metropolitana, gracias a su obra fundamental para la literatura postcolonial *Piel negra, máscaras blancas*, escrita en el año 1952. De su traducción al castellano hemos extraído el poema que encabeza este apartado. Fanon analiza el impacto que tiene la lengua francesa en su tierra natal, Martinica, y hace una exhaustiva comparación entre un martinico nacido y crecido en Martinica y otro nacido en Martinica, pero viajado a Francia. Ambos son conscientes de que

cuanto más fluido es su francés (lengua del blanco) más temidos y respetados son por los suyos, porque entienden que de esta manera se aproximan a ser como el blanco y se alejan más de ser negros. Por todo ello nos preguntamos: ¿cuál es la causa de este complejo de inferioridad o de este mimetismo que critica duramente Fanon? Esta pregunta se responde con los mismos argumentos proporcionados por él, en los que condena el mimetismo del negro hacia el blanco partiendo de las causas psicológicas que han llevado al negro a inferiorizarse o a ser inferiorizado a través del colonialismo, y que sitúa a la raza blanca en el centro del universo:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana... (Fanon, 2009, 50)

El ecuatoguineano Donato Ndongo Bidyogo, en la misma línea que Fanon, en su obra *Las tinieblas de tu memoria negra*, subraya este mimetismo representándolo en varios de sus personajes: el catequista, que es bien respetado en el pueblo porque su trabajo de encaminar al pueblo hacia Dios le permite estar cerca de autoridades coloniales, líderes espirituales españoles y sobre todo, comunicarse con ellos en la lengua de Cervantes; o el padre del protagonista, que abandona su tradición y sus creencias para abrazar el progreso. Lo primero que resalta Ndongo Bidyogo a la hora de presentar a este personaje es que es el primero en construir una casa de cemento, una casa como la de los blancos, y que casi vive como ellos. El pequeño protagonista a pesar de estar azotado por un dilema cultural, es considerado un “casi blanco”. Recita sus lecciones en español con fluidez, es un monaguillo, el protegido del sacerdote del pueblo y puede imitar con casi perfección una homilía. Finalmente, el maestro, considerado como un sabio, conocedor e intérprete de la lengua castellana: su posición está asegurada en la mesa de honor donde comparte con las autoridades coloniales, se asemeja a ellos en su rectitud, bien hablar y bien estar.

La inferiorización del negro no se explica solo por la lengua metropolitana que le aproxima al buen hombre (blanco) cuanto más fluido sea hablándola, sino que

existen otros factores, señala Fanon. Un ejemplo es la ficción dirigida a los niños blancos; todos los héroes son blancos pero los antagonistas casi siempre son representados con pieles oscuras o indios. La imagen del negro se ha construido desde esta premisa y se percibe tal cual. En el ámbito simbólico, el negro es la representación del mal. ¿Cómo se da esta construcción de tal manera que el negro la asume? La respuesta a esta cuestión es el proceso de aculturación que, según Vega, lleva al negro a un punto en el que opta por la no resistencia, porque todo lo que concibe como verdad, está construido por Europa:

Leemos libros blancos, y asimilamos poco a poco los prejuicios, los mitos, los folklores que nos llegan de Europa. El negro, irreflexivamente, se escoge así mismo como portador de un pecado original. Para esta función, el Blanco elige al Negro, y el Negro, lo elige también, convirtiéndose en esclavo de esta representación cultural. (Vega, 2003, 52)

A pesar de la crítica de Fanon respecto al negro y su constante inclinación a ser aceptado mediante la lengua dominante, no rechaza la utilización de la lengua metropolitana, sino que propone adaptarla al pensamiento negro, a la razón negra, y que se deje de percibir como el instrumento de comunicación de los blancos para comenzar a considerarla un instrumento de comunicación colectiva, una lengua que también pueda identificar al negro. De hecho, al iniciar este apartado señalamos que el movimiento de la Negritud no rechaza por completo el empleo de la lengua metropolitana, sino que opta por generalizarla. A pesar de los esfuerzos de Fanon por un acercamiento positivo en cuanto a este tema, otros críticos todavía más radicales desapruaban totalmente la utilización de la lengua metropolitana en las personas colonizadas. Este es el caso del escritor nigeriano Chinua Achebe, que incluso se resistió a crear su literatura en estas lenguas metropolitanas, limitando así el acceso a sus obras a un público muy reducido. Nosotros creemos que no hay que llegar a tales extremos, ya que hacerlo no solo priva al mundo a apreciar sus obras literarias, sino que, pone una barrera y no da opciones para la mediación del problema entre el colonizador y el colonizado.

3. EL MARCO HISTÓRICO DE LA LITERATURA DE GUINEA ECUATORIAL.

3.1. LOCALIZACIÓN DE GUINEA ECUATORIAL E INTRODUCCIÓN A LA COLONIZACIÓN

Guinea Ecuatorial cuenta con una superficie de 28.051 kilómetros cuadrados, una extensión que le correspondió a España, compuesto por dos regiones: Insular (la isla de Fernando Poo y la isla de Annobón) y la región Continental (Bata, Corisco, Elobey chico, Elobey grande y Mbañe) durante el reparto de África en la conferencia de Berlín en el año 1890. En sus fronteras terrestres, Guinea Ecuatorial limita al norte con Camerún y al este y sur con Gabón. En sus fronteras marítimas, limita al norte con Nigeria, al este con Camerún y al sur con Gabón y Santo Tomé y Príncipe.

En el año 1470, llegan los navegantes portugueses al golfo de Guinea y dos años más tarde, es decir, en 1472 llegan los aventureros Fernao do Poo y Lopes Gonçalves a la isla que posteriormente se va a llamar Fernando Poo. El interés de Portugal y España en principio no era establecerse en estos territorios, sino que, querían utilizar estas tierras como un plan de abastecimiento de sus navegantes. Sin embargo, se crea un conflicto entre ambos países, ya que se despierta en España un interés más allá del abastecimiento a sus barcos, tiene una visión más comercial que es la compra venta de esclavos. Gracias a la rectificación del tratado de San Idelfonso del 24 de marzo de 1777, España se alía a Portugal con el fin de eclipsar a Inglaterra, consiguiendo así parte del territorio del Golfo de Guinea: Annobón y Fernando Poo.

La primera expedición de España a Guinea Ecuatorial se da en el año 1778, dirigida por el Conde de Argelejo, que no termina de ser del todo satisfactoria por las múltiples dificultades que encuentran a la hora de querer adentrarse a las tierras del golfo de Guinea. Sin embargo, el conde consigue implantar la bandera de España en Fernando Poo. Es así como España pasa a ser dueña de Guinea Ecuatorial, aunque todavía de forma nominal, puesto que esta estaba más centrada en sus posesiones de América latina que en ejercer una dominación definitiva en sus tierras africanas. Los ingleses se hicieron así con el control de estos territorios, sobre todo en el año 1783,

que es cuando es más notable su presencia en él, aprovechando el poco interés mostrado por la metrópoli española tras la implantación de su bandera en estas tierras vírgenes.

Durante mucho tiempo, el único interés de España en las tierras de Guinea Ecuatorial durante los años de esclavitud, era abastecer a sus colonias del Caribe, Cuba y Puerto Rico de hombres, mujeres y niños procedentes de Guinea Ecuatorial para los trabajos forzosos como el cultivo de algodón, el café, la caña de azúcar, etc. Ndongo Bidyogo (1977, p. 19) estima que el número de esclavos vendidos procedentes de Guinea Ecuatorial en la época legal oscila entre 100.000 y 150.000 negros.

En el año 1957 entran como una pieza fundamental de la colonización a Guinea Ecuatorial los misioneros. La primera congregación en pisar el territorio fueron los jesuitas, que vienen a ser un gran punto de inflexión para el sometimiento de los lugareños. Su misión es conseguir un primer acercamiento pacífico, evitar el rechazo y así ganarse la confianza de los lugareños hasta que en 1884 culmina su misión y son reemplazados por los concepcionistas. Estos amplían todavía más su rol, enseñan las primeras palabras de la lengua colonizadora, consiguen que se aprendan las primeras letras del alfabeto. Se confirma con estos datos que la historia de las misiones en Guinea Ecuatorial va generalmente a la par con la de la colonización de este pueblo, explica Álvarez Méndez (2010). Los misioneros hacen la mayor presencia del español en Guinea Ecuatorial en la etapa colonial.

Es en el año 1958 cuando el gobierno español toma otra percepción respecto a los territorios de Guinea Ecuatorial por varios acontecimientos que llevan al país a un posible declive:

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

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

En 1889, tras la aprobación de varias leyes en España que expropiaban a nativos de sus tierras y bienes culturales y al mando del primer gobernador español en Guinea Ecuatorial, Carlos Chacón, se da inicio a una verdadera colonización, ya no nominal. España toma el control de su colonia africana y emprende el camino hacia la construcción de un sistema administrativo colonial.

El ideal español fue que la colonia tenía que generar ingresos al país, pero jamás debería suponer una carga para el mismo bajo ningún concepto, por lo tanto, la presión y las condiciones de vida y trabajo llegaron a ser extremadamente duras para el pueblo de Guinea Ecuatorial. Cabe resaltar que, en varias ocasiones, España se plantea con rigurosidad su instalación en Guinea Ecuatorial, por ejemplo, en el año 1869, cuando el gobierno de Prim presenta en el parlamento esta posibilidad de abandonar las tierras por la falta de fiabilidad en los beneficios que esta podría proporcionar al Estado español. Gracias a la junta consultiva creada en diciembre de 1869 para la evaluación de los pros y contras que estas tierras pudieran generar al pueblo español, se adopta un modelo barato de colonización que Díaz Matarranz explica de la siguiente forma:

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

En todo momento, se potencia la superioridad del blanco y la inferiorización del negro, evitando el mestizaje, a diferencia de otras colonias españolas en las tierras

americanas, como Cuba o Puerto Rico, que hoy en día cuentan con un gran número de población mestiza. Se consigue así, una mano de obra barata y la sumisión total del nativo, que ve sus condiciones empeorar cada vez más.

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

Las etnias del territorio del golfo de Guinea se ven enfrentadas entre sí por los antecedentes que ya venían existiendo entre ellas, por las guerrillas tribales y la lucha por los espacios de hábitat, y empeoradas por la presión colonial que aprovecha estos enfrentamientos a su favor para marcar todavía más la línea del separatismo tribal. El primer paso de la colonia para anular a los nativos fue la prohibición a rendir culto a los fetiches y a sus antepasados, acción que llevan a cabo las misiones que empiezan a introducir la lengua y predicar el evangelio. Al nativo le evangelizan sobre la ira de Dios en caso de seguir pecando al rendir culto a los fetiches, y es amenazado con quemarse eternamente en el fuego del infierno. De tal forma, les alejaron de sus creencias y se crearon grupos de resistencia y otros de aceptación, lo que provoca una separación social y cultural. La segunda estrategia consistió en conquistar a los jefes tradicionales con artículos de primera necesidad provenientes de Europa como la comida, ropa, metales, licores y armas, a cambio, tenían que traicionar a sus hermanos y venderlos como esclavos o como mano de obra barata a los europeos. Esta estrategia fue llevada a cabo por los militares, funcionarios y gobernadores españoles que pasaron por las tierras del Golfo de Guinea durante la colonia, y generalmente, comerciaban con hombres y mujeres jóvenes, fuertes, así como niños. Así lo explica Donato Ndongu:

Los europeos compraban a muchos de sus esclavos a los reyes y mercaderes africanos, lo cual favoreció la concentración de negros blancos a lo largo de la costa

occidental africana, particularmente en la zona del golfo de Guinea, dedicados solo al almacenaje y a la venta al por mayor. Las etnias más próximas al mar, en las que, a través del contacto con los descubridores y los primeros factores europeos, se había arraigado el gusto por las importaciones foránea: telas, quincalla, metales, licores y, con posterioridad, armas de fuego. Comenzaron a adentrarse en el interior y suministrar esclavos a los blancos cuando aumentó la demanda. (Ndongo Bidyogo 1977, 17-18)

Hacia el año 1930, se abre una brecha hacia la región continental del país o Río Muni, que había sido hasta entonces la menos explorada y explotada por los españoles. La penetración a esta parte de Guinea Ecuatorial no fue nada fácil para los europeos, que se habían acomodado con la pasividad de los bubis y la de las etnias costeras de la región continental, los ndowés. Esta vez se tenía que enfrentar a la etnia mayoritaria del país, a los fang que, en su pasado, ya venían contando con un espíritu bélico. Los fang por naturaleza son guerreros y antes de la llegada del colono, venían siendo la etnia invasora de muchos pueblos de África central (Congo, Gabón, Camerún, Guinea Ecuatorial) pues, como señala Donato Ndongo, ellos había sido un imperio muy potente en siglos anteriores y con un arduo espíritu guerrero y habían conseguido someter a otros grupos étnicos, como los ndowés, hasta la llegada de los blancos. Estos antecedentes de dominación a otras etnias del Muni, no les dieron fácil acceso a los españoles para someterlos, por lo que, buscaron estrategias para obtener ayuda de las etnias rivales. Los fangs tuvieron que librar no solo una guerra de resistencia ante los europeos que habían llegado para someterlos sino con otros grupos étnicos con los que anteriormente habían tenido litigios; por esta razón, fueron traicionados por otras etnias, que, asociadas con los colonos, acabaron con someterlos e invadirlos definitivamente. Con este asentamiento en la región continental, se da por iniciada la verdadera colonización de Guinea Ecuatorial por España.

Como ya señalamos en líneas anteriores, las congregaciones juegan un papel crucial en la colonización del pueblo de Guinea Ecuatorial y la historia de las mismas en este país corre en el mismo periodo de tiempo que el de la colonización. Los misioneros no solo tienen el rol evangelizador, sino que llevan a cabo la función pedagógica, enseñan a leer al nativo, escribir, a conocer la historia del potente pueblo

español, etc. Según recoge (Álvarez Méndez 2010, 41). La evangelización era, en resumidas cuentas, el primer paso de la verdadera aculturación, y esta no se planteó nunca el respeto o consideración a las culturas y creencias anteriores, ya existentes en esos pueblos. Los misioneros tenían que persuadir a los indígenas sin violencia alguna, pasar por unos más de esos pueblos y ganarse la confianza de los nativos. A pesar del rígido método empleado para civilizar al pueblo de Guinea Ecuatorial por la facción militar y gubernamental español, los misioneros empiezan una larga lucha contra el analfabetismo y así empiezan a surgir pequeñas escuelas dedicadas a enseñar a los más pequeños a leer y orientarles a la oración y el hábito de ir a misa.

La alfabetización y el acceso a una cultura científica en Guinea Ecuatorial humanística europea abrirán las posibilidades de desarrollo de una literatura y un pensamiento propiamente guineano, el precio por esta oportunidad será la negativa consideración de todo lo indígena. En cierto modo, con la introducción de la alfabetización, la implementación de escuelas, la introducción de la lengua metropolitana, se repite la consabida confrontación entre civilización y barbarie, de manera semejante a la acontecida en las Américas. Por supuesto, las luces y la civilización se identificarán con lo europeo y lo ecuatoguineano será lo bárbaro, y el progreso equivaldrá a un total borrado cultural, entonces nos haríamos la pregunta ¿en qué momento empieza a haber voces que reclaman la consideración positiva de las tradiciones autóctonas y una conciliación de todo lo asimilado de las culturas europeas, siquiera esta conciliación sea precaria y no exenta de conflicto?

Si queremos dar una respuesta a esta cuestión, es menester avanzar hasta el año 1921, en el que un negro antillano llamado René Marán publica en París *Batuala*, una obra que revoluciona Francia y muchos otros países colonos y da por vez primera visibilidad al arte y pensamiento negro. Esta novela fue el índice de una comunidad africana en movimiento y en busca de su libertad. Esta novela capta la atención del mismo ruso Stravinsky o el pintor y escultor Archipenko y otros muchos más, que empiezan a mostrar interés por la cultura negra.

A pesar del arduo y fructífero trabajo de los misioneros que ya habían conseguido alfabetizar a un gran número de la población ecuatoguineana, las cosas

cada vez eran más complejas para el nativo. Mientras los países de África francófona y anglófona iniciaban legalmente movimientos panafricanistas y desarrollaban la Negritud como máximo sentimiento por África y la libertad de esta, en Guinea Ecuatorial se promulga lo que Ndongo Bidyogo bautiza como “la ley de la discriminación”, que consistió en la creación de una curaduría colonial. Era una institución encargada de revisar el trabajo realizado por el indígena que, sin embargo, implementó leyes absurdas que estancaron legalmente aún más al ecuatoguineano, como lo expone Donato Ndongo:

Desde la creación de esta no tan extraña función, empezaron a llover sobre los guineanos una serie de disposiciones que iban desde la prohibición de las bebidas alcohólicas a los negros hasta la obligatoriedad de formalizar los contratos de trabajos en los centros administrativos, bajo la supervisión del curador (Ndongo Bidyogo, 1977, 36)

En 1904 se crea el Patronato de Indígenas, que inicialmente no tenía ningún miembro indígena. Fue creado y asignado como el propulsor de la cultura indígena, así como la defensa de los derechos civiles de los mismos. Aunque en su esquema jerárquico no hubiese un solo nativo, el proyecto traía un aliento esperanzador para el ecuatoguineano, daba la posibilidad de conseguir una emancipación con la cual, el guineano podía demostrar la capacidad de administrar sus bienes y ser “libre”.

Retomando la pregunta anterior, la idea de una posibilidad de conciliación por parte de las dos culturas en Guinea Ecuatorial nace a partir de este organismo que ya daba un acercamiento entre ambas aun sin ser totalmente fructífera en su cometido. En América, sobre todo Latinoamérica, es la literatura el mayor propulsor de la necesidad de independencia y la que en su efecto busca continuos acercamientos entre la cultura indígena y la cultura del invasor. Sin embargo, en los espacios ocupados por España en África, encontramos un panorama diferente: los primeros acercamientos llegan mediante la implementación de nuevas estructuras legislativas que empiezan a crear un acercamiento entre ambas culturas y empiezan a dar al negro un ápice de poder y libertad.

3. 2. GUINEA ECUATORIAL EN LOS SIGLOS XX-XXI

La Guinea Ecuatorial moderna está marcada por tres grandes periodos que son el resultado de todo lo que se sabe hoy del país:

1. La independencia que consigue el país el 12 de octubre de 1968 durante la dictadura del generalísimo Franco. España se ve presionada por todas partes para el abandono y la liberación de Guinea Ecuatorial. Primero por las Naciones Unidas, que en 1965 aprueba un proyecto en el cual exige al país europeo establecer una fecha para la liberación de su colonia en África, así como la influencia de los países vecinos que ya gozaban de una independencia hacía años atrás que llevó a los nativos presionar todavía más a España para su liberación. Fue finalmente en el año 1968, como ya indicamos anteriormente, frente al entonces ministro de Información y Turismo Manuel Fraga, en representación del Estado Español, y por el otro lado, Francisco Macías Nguema como primer presidente de la República Democrática de Guinea Ecuatorial y otros nacionalistas como Bonifacio Ondo Edú y Edmundo Bosio (quien ostenta el cargo de vicepresidente) cuando se firma la independencia.

2. La dictadura implementada por Francisco Macías Nguema del año 1969 al año 1979, periodo en el cual el país vive un retraso sociocultural político, una parálisis tanto nacional como internacional. El país vive prácticamente bloqueado y todas sus relaciones internacionales igualmente bloqueadas y se introduce al país en un estado de negacionismo con todo lo relacionado con Europa.

3. El gobierno del actual presidente Teodoro Obiang Nguema, que tras dar un golpe de estado el 3 de agosto de 1979, ostenta desde entonces, el cargo del presidente del gobierno. La actual Guinea Ecuatorial cuenta con un modelo de República presidencialista en el cual, el presidente es el jefe de gobierno y todos los poderes residen en el gobierno.

4. CULTURA Y LITERATURA DE GUINEA ECUATORIAL

El concepto “cultura” es un concepto sumamente ambiguo. Un concepto que hace alusión a prácticas artísticas representativas o descriptivas que guardan una relación con la historia y principios de una sociedad y su la política, etc. Como recoge María José Vega, es un concepto que también hace referencia a los conocimientos especializados y a las disciplinas encargadas de hacer estudios afines a ella: la filología, la historia literaria, la etnografía, etc. La cultura es también una representación simbólica para el ser humano, a la que acude cuando anhela descubrir y explorar lo mejor de sí mismo, conocer su historia y sus orígenes, así como dotarse de conocimientos relacionados con esta sociedad de la que es parte. Es así su relación con la literatura, tanto oral como escrita, que recoge todo el bagaje tradicional con sus narraciones, sus recopilaciones y las nuevas creaciones literarias de las que forma parte.

Una literatura es una manifestación artística, ya sea tanto escrita como hablada, porque para el caso del continente africano es muy necesario tener presente la rica cultura oral que la escritura, a la vez, preserva y mata. Este es el caso de las transmisiones orales del pueblo de Guinea Ecuatorial. Gracias a la escritura, han podido llegar hasta nuestros días, genealogías completas de los pueblos fang en la obra *La migración fang* (2015) de Julián Bibang, ndowés en la obra *Los ndowés* (1992) de Augusto Iyanga Pendi, así como el relato de la llegada de los bubis cruzando el estrecho de Biafra en la obra *Los bubis de Fernando Poo* (2008) de Tessmann Günter, etc. No podemos prescindir de la oralidad, sobre todo, a la hora de estructurar las etapas de esta literatura que es considerada la primera memoria de todo lo que hoy sabemos sobre la historia y costumbres de estos pueblos de Guinea Ecuatorial.

Partiendo desde esta definición, tenemos que tener en cuenta que la literatura recoge y a la vez construye las vivencias y los sentimientos de un pueblo o un país. De tal forma que estos sentimientos son los que determinan el tipo de literatura que se produce y en qué momentos se produce, esta misma literatura crea modos de sentir, diferentes maneras de pensar y puede distorsionar al mismo tiempo la percepción que tenemos del mundo. Un texto literario está siempre vinculado a las corrientes vitales

que surgen en un país y en una época determinada de un pueblo o en su defecto de un acontecimiento universal, como el Modernismo, que aparece con la Revolución francesa, la era del “Mutis”, con la dictadura implementada por Francisco Macías Nguema en Guinea Ecuatorial, o el Renacimiento que pone en el centro del universo al hombre como el centro de todo. Es, así pues, como vamos a analizar la literatura de Guinea Ecuatorial y los periodos que la definen y la caracterizan.

El hecho de que la literatura no se puede separar de la vida constituye una cuestión exenta de toda polémica en los debates teóricos. Puesto que para aproximarse a cualquier creación de modo acertado es necesario no desatender totalmente las circunstancias en las que esta ha surgido. (Álvarez Méndez 2010, pp. 15)

Esta cita nos invita a analizar la literatura a través de la historia y las circunstancias entorno a las que esta ha sido creada, como ya señalamos en párrafos anteriores, una característica que se percibe muchísimo en la literatura postcolonial, la cual gira temáticamente a los lamentos del pasado y la esperanza de un futuro de convivencia menos dañino. En el caso de Guinea Ecuatorial estas palabras son especialmente ciertas, ya que pocos españoles conocen la historia y cultura de un país que es, de hecho, excolonia española, donde el español es lengua oficial y también materna para las nuevas generaciones, y que es sistemáticamente ignorado en los manuales de la literatura en español. Como si esto fuera poco, al quedar fuera de los ámbitos francófonos y anglófonos, donde el enfoque poscolonial ha conocido mayor desarrollo, la cultura y literatura guineocuatorianas también son desconocidas para el resto de África.

El estado poscolonial de la literatura hispanoaficana es diferente al resto del continente africano. Al ser Guinea Ecuatorial el único país hispano, se limitan las posibilidades de su producción literaria a un público más amplio, así como la comunicación y las relaciones con otros países. Esto es perjudicial para la literatura, como ya lo viene señalando Álvarez Méndez:

Cuando se alude a las literaturas del continente africano destacan las referencias a las escritas en lengua francesa, inglesa y portuguesa, pero suele estar ausente de los debates teóricos y críticos la literatura en lengua española, que sigue

siendo la gran olvidada y desconocida como lo pone de relieve la mayor parte de los estudios de las teorías poscoloniales... (Álvarez Méndez 2010, 9)

Este desconocimiento e incluso desinterés hacia la literatura de Guinea Ecuatorial no solo se da en los países africanos de habla francesa, inglesa y portuguesa, sino también por parte misma de España. La literatura guineana, a pesar de pertenecer a las literaturas hispánicas, no viene recogida en ninguna de las treinta antologías publicadas entre 1979 y 1991, según expone (Álvarez Méndez 2010, 12), al igual que en la Antología dedicada a las literaturas africanas publicada en 1980. Este desconocimiento comienza a corregirse hacia 1990, cuando los escritores ecuatoguineanos son mencionados en un estudio monográfico realizado por la revista *Afro-Hispanic Review*. Landry Wilfrid Miampika expone lo siguiente sobre la literatura guineana y sus primeros reconocimientos en el mundo internacional:

Desde hace dos años, se aprecia discretamente iniciativas reforzadas por la organización de eventos transdisciplinares sobre África negra en varias universidades españolas (Alcalá de Henares, Autónoma de Barcelona, Autónoma de Madrid, Cádiz, León, Granada, Vigo) en los cuales ha sido muy notoria la necesidad de aumentar esfuerzos para consolidar los estudios africanos [...] con la creación del Centro de estudios africanos en Murcia en el 2000, dirigido por el historiador y novelista Donato Ndong Bidyogo, la Universidad española apuesta por primera vez por dar a conocer y propiciar, desde y con la Universidad, la investigación y consecuencias sobre el imaginario y las representaciones sobradamente negativas sobre el continente africano [...] sugirió pautas para considerar la literatura guineoecuatorial como objeto de estudio digno de interés en la Universidad española en el marco de estudios literarios y culturales comparativos [...] España aparece como la puerta de acceso de la literatura guineana en Europa y en Latinoamérica, mientras que Guinea Ecuatorial representa un punto estratégico de irradiación de la tradición hispánica en el África negra. (Wilfrid Miampika 2001, 121-123 en, Álvarez Méndez 2010)

Es menester resaltar que gran parte del reconocimiento de la literatura guineana de cara al mundo internacional ha sido gracias a los grandes aportes de Donato Ndong Bidyogo a esta literatura. Sus trabajos bien reconocidos como historiador, profesor y escritor y sus buenas relaciones con muchas universidades

españolas, han abierto a la literatura guineana una luz, tanto para el conocimiento del mundo como por su madurez.

La literatura de Guinea Ecuatorial está creada a partir de dos perspectivas que, obviamente, se diferencian entre sí, y a su vez, se ven reflejadas en las obras de muchos de sus autores: la dualidad, el dilema en el que se tienen que mover los escritores a la hora de crear y producir literatura y representar la realidad o crear su ficción:

a. Desde la perspectiva negroafricana oral que tiene como pilar el tronco común bantú, arrastrando en su oralidad con todas las tradiciones que lo comprenden y la identidad cultural. El ecuatoguineano siempre se exige a sí mismo volver para hacer memoria de cuál es su historia, cuál fue el pasado de sus progenitores, así como para evaluar quién es en este momento.

b. Desde la perspectiva europea escrita, importada e impuesta por la colonización, que propone el abandono de lo anteriormente citado y conocido y abrazar una nueva cultura, ajena y aprendida.

Esta dualidad literaria es, en cierto modo, una ventaja. Ha sido analizada desde varias vertientes por escritores que se han dedicado al estudio, análisis y crecimiento de la literatura guineana. Comenzaremos considerando la definición y explicación que da el escritor Nomo Ngamba sobre las peculiaridades y particularidades de la literatura guineana:

[...] La originalidad y la particularidad de la literatura hispanoaficana radica en la conjugación de dos elementos. Por un lado, su carácter bantú, y por ende, negro africano al producirse al sur del desierto de Sahara; y por otro, el uso del español como lengua oficial y como vínculo de expresión escrita. Así mismo, participa de dos tradiciones literarias: una marcada por la escritura con todas sus exigencias formales, estilísticas y técnicas; y otra de carácter oral, con sus reglas más pragmáticas y flexibles. (Nomo Ngamba 2005, 21)

Esta es la razón por la cual la literatura de Guinea Ecuatorial está repleta de tradiciones y costumbrismos. Después del colonialismo, no se ha separado la nueva literatura del enfoque tradicional. Todas las obras o la mayor parte de las obras

publicadas en los últimos cincuenta años, no se han desligado en su totalidad de la tradición clásica, de la mitología y los fetiches, de sus prácticas culturales, así como de su forma de vida tradicional, etc. Sobre todo, lo vemos presente en el género novelesco, que dedica siempre páginas a la narración de algún rito o hace memoria de algún cuento narrado por un ancestro sobre la bondad, la astucia, los valores o los orígenes de los pueblos, de la creencia, existencia y convivencia entre los vivos y los muertos. Siempre intentan reflejar una convivencia, aunque poco armónica entre lo tradicional y lo moderno.

Este aspecto se podría analizar como la negación del hombre negro africano a abandonar sus raíces y sus creencias, su negación a abrirse y abrazar totalmente la cultura europea y vivir conforme a la nueva realidad exigida por las nuevas sociedades. En la misma línea de pensamiento que Nomo Ngamba, están los escritores Donato Ndong Bidyogo y M'bare N'gomo Faye, que dan una explicación todavía más contundente sobre la doble cultura de la literatura guineana en el siguiente fragmento:

La literatura africana escrita en español nace del encuentro de dos culturas tradicionales, la primera, negra africana, hunde sus raíces en la tradición bantú y se nutre de la oralidad en sus diversas modalidades, y tiene normas expresivas y estilísticas más flexibles y pragmáticas. en cuanto a la segunda, europea, importada e impuesta, se basa en la escritura y sus normas rígidas. La literatura africana de expresión castellana parte, pues, de estas premisas, entre otras, a la par que participa de ambas tradiciones culturales en su percepción y representación de la realidad. Así mismo, el proyecto cultural africano nacido en estas circunstancias está marcado por cierta hibridez cultural (M'bare N'gomo 2003, 3)

Más que otra cosa, M'bare N'gomo habla de las técnicas empleadas para la manifestación literaria. Él señala la flexibilidad del método tradicional en el lenguaje que se emplea, más coloquial, más popular de comprensión más lineal. Sin embargo, la lengua importada es muchísimo más exigente, con sus paradigmas rígidos, exigiendo perfección en el uso de su léxico para la creación artística literaria. La exigencia de la lengua importada se ve manifiesta en diferentes etapas de la literatura de Guinea Ecuatorial y podemos hablar, por lo tanto, de una evolución léxica, estilística y narrativa; por lo tanto, la literatura de guinea Ecuatorial se puede clasificar en

diferentes periodos: la oralidad, las primeras manifestaciones escritas, los años del mutis, el retorno, los dos mil de esplendor y la actual literatura.

4.1. LA ORALIDAD Y LAS PRIMERAS MANIFESTACIONES LITERARIAS ESCRITAS EN GUINEA ECUATORIAL

Con la actividad pedagógica misionera, la tierra del Golfo de Guinea empezó a familiarizarse con la actividad educativa que estos ejercían en el país. Se dio inicio a la lucha contra el analfabetismo y los misioneros, junto con los militares españoles, se fueron adentrando cada vez más en el interior del país (hablamos de la zona del Río Muni, que como ya señalamos antes, fue la que opuso la verdadera resistencia a los colonos españoles). Saliendo pues, de las pequeñas urbes que ya se habían constituido y que ya gozaban de una pequeña estructura administrativa para expandirse y llegar a los lugares más recónditos del país. Muchos misioneros murieron durante esta dura actividad a causa de enfermedades tropicales de las cuales muchos de ellos no estaban vacunados. No fueron solo las múltiples enfermedades tropicales el único obstáculo para los misioneros, sino también los primeros contactos con la población. La primera barrera fue la desconfianza total de los nativos hacia los misioneros, el segundo factor fue la lengua, por lo tanto, no podemos hablar de la existencia de una comunicación eficaz en mucho tiempo.

Varios escritores ecuatoguineanos han analizado y criticado en sus obras el verdadero objetivo de la misión de los evangelizadores. Es el caso de Ndongo Bidyogo en su novela más popular, *Las tinieblas de tu memoria negra*, donde el personaje del sacerdote pone de manifiesto los distintos grados de asimilación de esta cultura impuesta que existen en la sociedad guineana durante y después del colonialismo, centrándose en sus tres personajes principales: el padre, el hijo y el tío. En esta novela, la figura del sacerdote (el padre Ortiz), es la del educador, el eslabón de persuasión, el puente entre el oprimido y el opresor, etc. O como Joaquín Mbomio en su novela *El párroco de Niefang* (1996), que cuestiona incluso la veracidad misionera, porque la historia colonial nos muestra que el sacerdote o el misionero era más un miembro del gobierno colonial que un mensajero de Dios. A la vez remarcan en sus novelas la pretensión del colono de acabar con todo lo que creía o respetaba el indígena, ya que

estos pueblos que comprenden la actual Guinea Ecuatorial, antes de la colonización tenían una historia, sus tótems, sus dioses vinculados con la naturaleza y la creencia del más allá. Con la llegada de los blancos, toda esta cultura de adoración y veneración adquiere un sentido negativo.

La figura del evangelizador, el religioso misionero, era conocida como la representación de Dios en la tierra, como ya mencionamos en el párrafo anterior, o al menos esto es lo que se transmitió al pueblo de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial. Pero los evangelizadores estaban ligados a la política y a los intereses coloniales: una combinación perfecta entre Iglesia y Estado con un propósito común y por ende, los misioneros recibían todos los honores y la atención del pueblo, al igual que cualquier jefe militar o gobernador colonial.

El rol misionero es uno de los temas más abordados en la literatura ecuatoguineana durante el siglo XX. Aunque ya no lo es tanto en el siglo XXI, sí se siguen viendo pinceladas de este tema, sobre todo, en el género novelesco, como ya se matizó en párrafos anteriores. Es así como con la misión evangelizadora y educadora de la iglesia, los ecuatoguineanos empiezan a tener una enorme proximidad a la actividad religiosa, ofreciendo servicios de monaguillos, ingresando en los seminarios que ya empezaban a florecer para los estudios del sacerdocio (en muchos casos, no por vocación, sino por la posición privilegiada del sacerdote en la sociedad) y así, nace el interés por la escritura en el país. Este era fuerte en las nuevas mentes ansiosas por plasmar de forma eterna el pensamiento y la cultura que les definía y, eso implicaba, sobre todo, abandonar la oralidad con su memoria fugaz y su constante capacidad para transformarse por su transmisión de boca en boca, de generación en generación.

La primera revista que se conoce en Guinea Ecuatorial es la llamada *La Guinea Española*, creada en el año 1940 con la finalidad de dar actualidad sobre la actividad colonial. En sus inicios, no hubo ninguna participación del pueblo indígena, su público era limitado, solo para la población blanca residente en la entonces Guinea española. La revista fue creada por los Misioneros del Inmaculado Corazón de María de Banapá situado en la isla de Bioko, que entonces, recibía el nombre de su descubridor

Fernando Poo. Aunque sus contenidos no eran específicamente literarios, en 1947 abrió un espacio “Historias y cuentos” donde podían participar por vez primera los indígenas que ya gozaban del privilegio de una formación y una educación proporcionada por los colonos. Un espacio que fue asignado a los seminaristas de todo el país, estudiantes de todas las formaciones profesionales, maestros, catequistas, etc; sin ninguna duda, personas con un conocimiento académico bastante sólido (lo que equivaldría a decir, con una asimilación de la cultura colonial), conocedores de la nueva lengua y la nueva forma de transmisión, y que guardaban una buena relación con los colonos, es decir, se movían en instituciones y espacios dirigidos por el régimen colonial; por lo tanto, había un control sobre todo lo que se publicaba. Este espacio estaba dedicado a la recopilación de historias y cuentos de la tradición oral de todas las etnias y pueblos de Guinea Ecuatorial que luego eran traspasadas a la lengua española y eran publicados y leídos en el espacio anteriormente mencionado. Hay que resaltar que Jacint Creus (2001) realizó un excelente trabajo sobre el papel de estas recopilaciones orales y cómo fue evolucionando la literatura guineana gracias a ellas. N’gomo Faye señala cómo fue la creación de este espacio y la importancia que tuvo para la literatura guineana esta primera oportunidad:

La Guinea Española añade una nueva sección a su oferta cultural, “Historias y cuentos”, abierta a los nativos: “esta nueva sección que hoy comenzamos, un exponente del pensamiento de nuestros indígenas recogido tradicionalmente en cuentos, historias, narraciones, refranes y cantos, contribuyendo de esta suerte a perpetuarlos y divulgarlos. Además de nuestra labor personal y la colaboración de los misioneros, confiamos en los alumnos del seminario, maestros, colegiales de la misión de la escuela superior de indígenas y catequistas de nuestras reducciones que nos enviarán el mayor número posible de “historias” sobre cualquier tema. (N’gomo Faye 2003, 5)

Poco a poco fue aumentando el número de recopiladores. En un primer momento, tenemos unas recopilaciones defectuosas en su traducción al español: se puede notar esto en las primeras publicaciones recopiladas por Rafael María Nzé Abuy, quien fue también el primer obispo ecuatoguineano formado en el primer seminario de Guinea Ecuatorial. En estas traducciones un término fang pierde su sentido y

significado al hacer una traducción casi directa de él al castellano. Esta breve explicación es aplicable al siguiente razonamiento de Ndongso Bidyogo:

Ocorre a veces, sin embargo, que, al escribir en un idioma que no es el propio, se equivocan las palabras y los conceptos, lo cual ha llevado a algunos teóricos europeos y africanos a rechazar la validez de las lenguas europeas importadas como vehículo de expresión de la literatura africana. (Ndongso Bidyogo 1984, 34)

Tras estas primera recopilaciones y traducciones, surge aquí lo que en cualquier aprendizaje se contempla: la evolución del discente. En lugar de solo recopilar y traducir, el joven ecuatoguineano fue evolucionando, adquiriendo formas y técnicas cada vez más formales, alejándose cada vez más de la idea original con la que se creó el proyecto y espacio en la revista. Empezó a abrirse paso a creaciones propias y hasta empezar a cultivar el género que dio pie a la literatura guineana, la narración corta. Así es como surgen autores de pequeñas historias, fábulas, cuentos, etc. Hablamos de pequeños relatos donde los protagonistas eran generalmente habitantes de poblados que daban a conocer en la historia la grandeza de sus pueblos o animales personificados que daban una moraleja al final de la historia. Su temática más general era la descripción de ritos culturales, las costumbres, las tradiciones, las leyendas de los grupos étnicos a los que pertenecían estos escritores, temas didácticos sobre amistad, honor y liderazgo familiar, aunque bastante diferentes de las fábulas clásicas europeas. Este es el caso del reconocido como uno de los pioneros de la literatura guineana, Rafael María Nze Abuy (1945) con sus cuentos cortos y sus fábulas, conocidas en todo el ámbito nacional (a pesar de los mencionados problemas de traducción de los términos fang). En la misma línea de pioneros de la literatura guineana y que fueron incorporando nuevos elementos a la creación literaria del país, cada vez más elaborada y con la misma temática, encontramos a Constantino Ochaá, Esteban Bualo y José Esono.

En el año 1953 se publica la primera novela escrita por un ecuatoguineano, se trata de la obra *Cuando los combes luchaban*, cuyo autor es Leoncio Evita Enoy. Esta novela muestra y señala el negacionismo de las prácticas coloniales hacia los habitantes de Guinea Ecuatorial. Es una novela costumbrista, relata el bagaje cultural y tradicional de la cultura combe, residentes costeros en la región continental del país, la

resistencia hacia los blancos y una denuncia del sistema colonial como ya veníamos enunciando.

En el año 1962, seis años antes de conseguir la independencia total del país y nueve años después de la publicación de la primera novela, se publica *Una lanza para el baobí*, de Daniel Jones Mathama, que viene a ser lo opuesto a la primera novela. esta obra defiende y justifica la colonización y todo lo que tiene que ver con ella, está ambientada en las calles de Madrid en la España franquista, por lo que ha sido duramente criticada por muchísimos escritores posteriores, que ven en ella el resultado del adoctrinamiento colonial. Es preciso considerar que la familia Jones fue durante la colonización una de las más respetadas y temidas por la estrecha relación que guardaba con el gobierno colonial. Fue una de las primeras familias en gozar de una emancipación plena, así como el privilegio de viajar a España. Todas estas ventajas y privilegios hacen pensar a críticos nacionales que fue influenciado a la hora de crear la novela.

Finales de la década de los 50 y principios de la década de los 60, se crean varias revistas literarias: *Caminos de Guinea* (1955) y *La Guinea Española* (1903-1969), (que generalmente defendía y promovía los intereses de la colonia, pero que años más tarde abrió puertas a un espacio literario y fue la más longeva de todas). En ellas, se empieza a cultivar poco a poco el género poético, que es el que dará esplendor y reconocimientos a la era del “mutis” de la literatura de Guinea Ecuatorial, así como lo explica Donato Ndongó en su *Antología de la literatura guineana*:

La obsesión de la literatura guineana, sobre todo de la poesía está, por el contrario, en el dilatado periodo de la dictadura de Macías [...] el tremendo trauma que ha supuesto para el país y sus habitantes, la nostalgia que suscitó el exilio, todos los dramas cotidianos que conllevan una situación así... (Ndongo Bidyogo 1984, 29)

Muchos de los números de las revistas anteriormente mencionadas se conservan en el actual Centro cultural español de Malabo, en la biblioteca nacional de Guinea Ecuatorial y aquí en España, en la biblioteca de la AECID.

4.2. LA ERA DEL “MUTIS”

Tras conseguir su independencia el 12 de octubre de 1968, los años de paz y tranquilidad para Guinea Ecuatorial duraron poco. La dictadura implementada por Macías arrasó con todos los proyectos sociales e intelectuales que estaban trazados para los ecuatoguineanos.

La era del “mutis” fue un periodo duro de once años que vivió el pueblo de Guinea Ecuatorial, desde 1969 a 1979. La población vive en un contexto de terror donde lo cuenta es la supervivencia y la gracia de amanecer con vida.

La era del “mutis” (acuñación de Ndongo Bidyogo) o la era “nguemista” o los “años del silencio”, fue un periodo en el que el país conoció un verdadero silencio literario a nivel nacional y de cara al mundo internacional. Los intelectuales eran perseguidos y se evitaba en el país la estancia de cualquier persona que pudiera aportar conocimiento o incitar a la razón o al cambio. Se paralizaron todos los avances culturales que ya se habían hecho, se cerraron las escuelas y las iglesias respectivamente, la gente huía a los países vecinos como Gabón; Camerún, y los que tenían posibilidades, se refugiaban en España, porque se implantó un régimen dictatorial severo en el país.

Todo lo que conocemos de la producción literaria de los años del mutis se ha recuperado a posteriori, es decir, después del golpe de estado de 1979 se pudo recoger y publicar todo lo que se había escrito durante estos años, todo proveniente de las voces del exilio y de los que huyeron a los países vecinos, sobre todo, los exiliados en España.

Los exiliados en España tampoco tuvieron mucha suerte: no lograban publicar en ninguna editorial española, en gran parte porque el sistema franquista se había desvinculado de todo lo que tenía que ver con sus excolonias y hablar de ello era un tema tabú entonces. Para preservar sus relaciones comerciales, España mantuvo una posición tibia respecto a la situación de Guinea Ecuatorial y esta se vio sola con su verdugo y su régimen.

En los años del silencio es notable el cultivo del género poético que marca esta era con grandes obras. Este periodo queda inicialmente abierto con la publicación de un poema anónimo titulado “Cinco de marzo” (1970). Es el que da inicio a esta oleada de poemas y novelas que serán publicadas posteriormente tras el golpe de estado. Según varios investigadores de la literatura guineana, como M’bare N’gomo y Donato Ndongo, sostienen que el poema fue publicado precisamente porque el autor se presentó como anónimo; de lo contrario, hubiese corrido la misma suerte que todas las obras que se crearon en España y que no pudieron ser publicadas hasta después de 1979. Veamos el contenido y angustioso mensaje del poema:

El desprecio por mi pueblo
Y un dictador sanguinario
Los crímenes y horrores,
EL CINCO DE MARZO
Los huérfanos de una patria
Murió la ley y la justicia.
El hombre perdió valor,
EL CINCO DE MARZO.

Después de la publicación de este poema, toda la obra producida durante la era del mutis gira alrededor de la misma temática. Este poema es un icono de la literatura guineana porque es el testimonio de una era repleta de atrocidades y desestabilidad social y abre así una puerta a otras voces que finalmente se unen a la lucha por la libertad.

Los escritores se refugian en la poesía expresando su más vasta nostalgia y llanto por su suelo patrio. Dejan huella a la literatura guineana poemas como los de Juan Balboa Boneke: “¿Dónde estás Guinea?” (1978), Anacleto Oló Mibuy con “Morir en el exilio” (1987), “El silencio de la nostalgia” (1984), “Libertas” (1984); Donato Ndongo con *Epitafio* (1984).

El exiliado se siente abandonado, impotente, desahuciado y lejos de su madre patria. Podemos ver el llanto y la añoranza de los hijos del exilio en varios fragmentos de poemas como en “El prisionero de la Gran vía” (1984) de Francisco Zamora Lobo:

Si supieras
que no me dejan los días de fiestas
ponerme el taparrabo nuevo
donde bordaste mis iniciales
temblándote los dedos de vieja.
Si supieras
Que tengo la garganta enmohecida
Porque no puedo salirme a las plazas
Y ensayar mis gritos de guerra (131)

Anacleto Oló Mibuy, llora y expresa la tensión describiendo y denunciando la impotencia que siente el exiliado al no poder volver a casa y hacer algo por la tierra y las personas que tanto ama en “Morir en el exilio” (1987):

Padre:
Ha muerto un guineano más.
No importa sexo, tribu,
Circunstancias, lugar.
Ha muerto. Guineano,
Hermano, paisano
Que se apaga en un día,
Y como todos
Con la marca del exilio;
Con la soga de la nostalgia.
Y... mueren para no volver
Ni a Guinea ni a la miseria (34)

Es menester señalar el poemario *Ceiba* (1978), de Raquel Ilonbé, que no termina de encajar en esta lucha por la libertad de Guinea. Su temática es diferente a toda la cultivada durante estos años de opresión, y se ha llevado a deducir que, al ser mestiza de padre español y madre guineana y no haber crecido y vivido el periodo nguemista, no existe una conexión directa y sentimental con la situación por la que atraviesa el país en este momento.

En síntesis, la era del mutis marca una de las grandes etapas de la literatura guineana en la cual persevera la lucha por la identidad, se genera un sentimiento sólido por el suelo patrio y una mirada esperanzada hacia el futuro.

4.3. EL RENACIMIENTO Y LOS DOSMIL DE ESPLENDOR LITERARIO

Después del golpe de estado de 1979 dirigido por Teodoro Nguema Obiang, sobrino del anterior presidente, se retoman los programas y todos los proyectos culturales que habían sido paralizados en estos últimos once años. Este nuevo comienzo sociocultural es una esperanza para una sociedad que viene de superar una de las peores etapas de toda su historia tras las atrocidades vividas durante el colonialismo. Esta nueva alba para el arte y la literatura de la sociedad guineana es marcada por dos acontecimientos importantes:

1. La creación del Centro Cultural Hispano Guineano el 12 de octubre de 1983. Su objetivo y finalidad es la cooperación cultural entre España y Guinea Ecuatorial. Fue un centro de derecho público que fomentaba y facilitaba la creación y publicación de obras artísticas nacionales. Entre los años 1985-1992 fue director de esta institución Donato Ndong Bidyogo.

Este centro cultural se crea a mitad de los años ochenta y alberga dos publicaciones que toman vital importancia en la literatura nacional de Guinea Ecuatorial. Hablamos de dos revistas: *África 2000* y *El patio*. La primera revista mencionada contaba también con un espacio radiofónico en el que se daba a conocer las novedades literarias, se leían cuentos, fábulas, pequeñas historias escritas por nativos y relacionadas con la cultura, se organizan pequeños concursos literarios, así como las ofertas de becas de estudios proporcionadas por el estado español o empresas extranjera activas en el país para la formación de los nativos y otras actividades culturales.

Señalemos como un hecho sumamente notorio la publicación de la novela *Ekomo* de María Nsue Angüe, en el año 1985. Es la primera novela escrita por una mujer en Guinea Ecuatorial. Trata sobre una mujer joven que, tras quedar viuda a temprana edad, pretende romper con los estereotipos sociales y los prejuicios hacia la

mujer en África, tocando temas tabúes y cuestionando la tradición y sus normas que hasta un cierto punto a la protagonista le parecen absurdas. Dos años después, aparece una de las mejores obras literarias de Ndongó Bidyogo: *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) y *la Antología de la literatura guineana*, en el año 1984 al cuidado del mismo autor, son obras que han dado visibilidad a la literatura de Guinea Ecuatorial de cara a la comunidad internacional.

2. El retorno de muchos artistas que daban voz desde el exilio y la aparición de nuevas mentes con un criterio diferente. Con la ayuda del centro cultural y de las dos revistas anteriormente mencionadas, el pueblo es conocedor y testigo de toda la obra de los exiliados, así como la aparición de nuevos escritores que abordan temas diferentes, saliendo de la monotonía discursiva de lo tradicional. Se amplía el campo temático gracias a grandes exponentes como Maximiliano Nkogo, quien es considerado como el propulsor del nuevo costumbrismo nacional o nueva narrativa nacional. Estos nuevos escritores, en combinación con los veteranos recién incorporados al país, abordan temas importantes y de actualidad social, como la corrupción, la opresión del negro al negro, la hibridez social y cultural, el tribalismo, etc. Es así como lo expone Nomo Ngamba:

[...] Las preocupaciones de los escritores guineanos que sucedieron a Leoncio Evita, tales como Donato Ndongó, María Nsue o Juan Balboa Boneke, por citar algunos, gravitan entorno a temas inmediatos, como la opresión del negro por el negro tras la independencia, que no supuso la liberación; la miseria actual, que impide un desarrollo armonioso del país; los conflictos que subyacen entre la tradición y la modernidad; las señas de identidad del pueblo guineano; la recuperación de su memoria colectiva y el retrato del colonizador como sustrato de la personalidad guineana actual. En una palabra, se trata de realizar una reflexión sobre los fines de la independencia de Guinea Ecuatorial. Es también una narrativa que trata los temas de exilio, como el racismo o el aislamiento del que es víctima el negro inmerso en la sociedad blanca. (Nomo Ngamba 2005, 20-25)

En esta nueva narrativa guineana o nuevo costumbrismo nacional, situamos la novela *Entre el pueblo y la ciudad* (2012), que es nuestro objeto de análisis. Esta novela aborda muchos de los temas que forman parte de las preocupaciones de los artistas

nacionales, sobre todo, escritores. Como ya señalamos, después del golpe de estado de 1979, la temática novelesca, al igual que la poética, es muchísimo más amplia de lo que se conoció en los inicios de esta literatura e incluso durante el periodo nguemista. El espacio de pensamiento queda oficialmente abierto hasta cierto punto para los escritores, ya se permiten las críticas sobre el funcionamiento y crecimiento del país, dejan de ser cruciales temas relacionados con el lamento de África y el colonialismo, comienza a formarse una conciencia colonial, la construcción de naciones e identidades de las excolonias europeas, etc.

5. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE LITERARIO EN GUINEA ECUATORIAL

Muchos panafricanistas han considerado la utilización de la lengua del colonizador en la lengua africana como una traición al pensamiento negroafricano. Parte de este pensamiento es porque conciben la lengua de origen europeo una amenaza para un sistema sociocultural panafricanista, donde lo que rige el pensamiento del negro son los ideales y amor hacia la cultura africana. Este es el caso de Frantz Fanon (1925-1961), considerado como uno de los grandes propulsores de los ideales panafricanistas, que, como ya dijimos, afirma en su obra *Peau noire, masques blancs* (1952) que la aceptación de la lengua blanca en la literatura africana es un modo de aceptar también dicha cultura y concebir el mundo como ellos. Sin embargo, los pensadores ecuatoguineanos lo han analizado y asimilado de manera diferente, desde los más veteranos escritores como Donato Ndongo, María Nsue, Justo Bolekia, hasta autores más contemporáneos como Joaquín Mbomio, conciben la lengua del colono como un vehículo para plasmar el pensamiento negro africano de forma global e incluso lo analizan como un sistema lingüístico progresista; es decir, no la ven como una amenaza contra los ideales africanos, sino una ventaja sobre el mismo colono. Por lo tanto, Ndongo Bidyogo se expresa al respecto y dice:

Cuando los poetas de la Negritud se plantearon el problema de las lenguas vehiculares como instrumento de alienación, partían de una realidad distinta a la nuestra [...] el africano, y el guineano en particular conservan sus lenguas vernáculas, piensan en ella, las hablan, hasta se esfuerzan por hacerlas “escribibles”. Conserva su

arma, su instrumento máspreciado, el pensamiento autónomo, y es capaz de utilizarlo de un modo u otro. Se siente amparado, puede refugiarse en medio del dolor, a solas con sus pensamientos y comunicarse con sus antepasados, a sabiendas de que le oyen. Entonces, el problema de la lengua vehicular como supuesto instrumento de alienación deja de ser una realidad general, colectiva como nos la han presentado hasta ahora [...] (Ndongo Bidyogo 1981, 14)

Tras la oficialización de la lengua española en la República democrática de Guinea Ecuatorial en el año 1982, casi todo lo publicado de forma escrita aparece en español, aunque con unas particularidades que tienen que ver con el sistema sociolingüístico del país. A la hora de crear un lenguaje literario en español, el escritor ecuatoguineano se ve influenciado por las diferentes lenguas vernáculas que ocupan el país; esta influencia es analizada por Natalia Álvarez Méndez como la mezcla de una lengua europea con varias africanas que, a su vez, crean interferencias en la primera.

En estas mismas líneas, la autora de *Palabras desencadenadas* hace mención de las inflexiones de voz y la musicalidad de la literatura popular que se ven reflejadas en la literatura escrita, así como el aporte de conceptos propiamente del espacio geográfico o localismos. Por lo tanto, señalamos que esta musicalidad e inflexiones vocales arrastradas desde las voces populares hasta la escritura culta, dan al autor ecuatoguineano la potestad de apropiarse de la lengua española y utilizarla de manera diferente, aspecto que señala Álvarez Méndez en la obra anteriormente citada.

En las últimas décadas se está viendo cada vez con más frecuencia la introducción de localismos en las obras literarias de Guinea Ecuatorial, con grandes exponentes como Joaquín Mbomio, María Nsue, Ndongo Bidyogo o escritores más contemporáneos como Felipe Beno y otros muchos más. De tal forma que estos localismos han sido abordados y recogidos por el escritor y académico de la RAE, Julián Bibang Oyee en su obra *El español de Guinea* (2012), en la cual habla del fenómeno léxico, fónico y fonológico de estos localismos incorporados a la lengua castellana y que hacen especial y característica a muchas obras como *Adja adja* de Maximiliano Nkogo Esono.

En síntesis, con la nueva cobertura de escritores nacionales, la literatura de Guinea Ecuatoria se está abriendo una puerta de cara al mundo internacional y está conociendo una excelente madurez. Aunque no podemos definirla como una literatura libre, porque siguen siendo censurados por el régimen político actual, algunos temas de vital importancia para algunos escritores y pensadores que sí son de índole política y social. También hay que remarcar que los pensadores y escritores ecuatoguineanos están implicándose mucho con otros países africanos a fin de dar a conocer la literatura hispanoguineana y el reconocimiento necesario de la misma en otros países africanos. El hecho de contar con la AEGLE (Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española), creada el 8 de octubre de 2013, y contar ya con un número considerable de académicos de la lengua española en Guinea Ecuatorial nombrados por la RAE, ha fomentado el crecimiento literario y forjado las relaciones de muchas universidades africanas con la de Guinea Ecuatorial en esta última década, sobre todo, con los países francófonos con los que tiene unas fronteras terrestres y marítimas (Gabón y Camerún).

6. ENTRE EL PUEBLO Y LA CIUDAD: CONFLICTO ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD

6.1. TRAYECTORIA PERSONAL Y LITERARIA DE MANUEL ONDO NDONG

De las nuevas voces de la literatura guineana y su búsqueda por encajar y destacar no solo en África sino en las literaturas hispanas, se ha visto un crecimiento considerable de producción literaria en la última década y entre estas nuevas voces está el autor cuya obra va a ser el objeto de análisis de esta investigación.

Manuel Ondo Ndong Medji es un ecuatoguineano nacido en la provincia de Kie Ntem, en el pequeño poblado de Otet-Nsomo, en el año 1973. Es miembro de una familia numerosa (una característica habitual en las familias africanas), el octavo de nueve hermanos. Cursó sus estudios primarios en su pequeño poblado, completó su ciclo de enseñanza secundaria y el bachillerato en el INEM (Instituto Nacional de Enseñanza Media) Rey Malabo, en la capital del país, y en la rama de Letras. Durante su bachillerato, es admitido como locutor en la radio cultural África 2000, perteneciente al Instituto de Cooperación Española y continuará este trabajo radiofónico durante un periodo de dos años.

Hacia el año 1994, se integró en el programa de Formación del Profesorado de Enseñanza Secundaria del Ministerio de Educación y Ciencias. Entre los años 2005 y 2010, cursó la carrera de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, en la Universidad de Yaoundé, en Camerún. Es licenciado en Letras y Ciencias sociales y especialista en la enseñanza del español como lengua extranjera. Fue miembro de la Asociación de Estudiantes Hispanistas en la Universidad de Yaoundé. Es aficionado al deporte y practica varias de sus disciplinas, como el tenis y el atletismo.

Actualmente, es profesor de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, en la facultad de Ciencias de la Información y Filología Lingüística. Ha publicado varios trabajos como *De gramática española y literaturas* (2021), que es un libro basado en ocho cursos seleccionados por el mismo autor, que abarca las áreas del lenguaje y ciencia del lenguaje, así como teorías de la literatura y crítica literaria. Ha querido

abrirse paso en la novela y su primera obra novelística es el objeto de análisis de nuestra investigación. *Entre el pueblo y la ciudad* (2012) es una obra que describe la realidad sociocultural del pueblo de Guinea Ecuatorial poscolonial, y trata de temas que afectan al pueblo, temas que anteriormente ya citamos como prioridad para el poscolonialismo: la reconstrucción de la identidad cultural del pueblo africano, el conflicto entre modernidad y tradición, la corrupción, la educación, así como la política. Por lo tanto, nuestro autor encaja perfectamente entre los escritores que apuestan por una convivencia entre lo propio y lo adquirido, entre el progreso y la conservación de la memoria del pasado, es decir, apuesta por un presente y un futuro innovador, pero sin dejar en el olvido todo lo que construyeron nuestros ancestros. Gracias a esta novela, ha publicado otro trabajo que es la *Lectura sociocrítica de la novela Entre el pueblo y la ciudad* (2021), en un ejercicio que podemos considerar de auto-exégesis, donde explora y analiza todos los componentes socioculturales de la misma obra.

6.2. CONFLICTO EN EL GÉNERO DE LA OBRA

Alfonso Martín Jiménez resalta la importancia del conocimiento de los géneros literarios para la clasificación de los cánones de las mejores obras literarias, así como la organización de las mismas. Martín Jiménez lo expone así:

Los géneros literarios desempeñan un importante papel en la organización y en la transformación del sistema literario. En cada periodo histórico se establece un canon literario, una serie de obras determinadas son consideradas como relevantes y modélicas. A la vez, coexisten otros tipos de obras consideradas inferiores, por ir dirigidas a los estratos sociales más bajos o por el propio prestigio que la obra experimenta en la época. (Martín Jiménez 2015, 139)

Varios estudios han analizado esta problemática de los géneros literarios a finales del siglo XX, ya que existen obras que combinan diferentes géneros para ofrecer diferencia, originalidad, ambigüedad. Las clasificaciones recogidas en el trabajo del profesor Alfonso Martín Jiménez, ofrecen unas diferencias y contraposiciones entre ellas:

1. Están los que no incluyen el tercer género, que es el didáctico ensayístico, como es el caso de Aguiar e Silva.
2. Están otros que sí defienden que las obras didácticas y ensayísticas deberían considerarse un tercer género en formación dentro de los dos géneros clásicos que ya conocemos en la literatura. Este es el caso de Gérard Genette.

La obra cuyo análisis nos ocupa, *Entre el pueblo y la ciudad* (2012) de Manuel Ondo Ndong, estamos frente a una obra que cumple con una hibridez genérica y podríamos decir que no se podría inclinar con precisión hacia la ficción o a la dicción, sino que se sitúa en la combinación de ambas.

La obra de Ondo Ndong se suma a las muchas obras que crean un debate en el mundo de la teoría literaria moderna, al combinar ficción y dicción. El autor utiliza su obra para introducir teorías de manera subjetiva y exponer así ideas y opiniones propias, siendo él externo a la trama ficcional.

En la introducción de las primeras páginas de esta obra el autor, concretamente en una nota que nos deja a los lectores al inicio del todo, refleja que se trata de una novela: “este es mi primer libro. He querido reflejar aquí, en forma de novela, unos aspectos de mi pensamiento sobre varias cuestiones relacionadas con la civilización, la moral y la política de Guinea Ecuatorial” (Ondo Ndong 2012, 7). El lector así lo asume; sin embargo, en la continuidad de la lectura hallamos una ambigüedad a la hora de determinar su verdadero género, porque posteriormente, al final de la obra, se refiere al mismo trabajo como un ensayo. De este modo, *Entre el pueblo y la ciudad* (2012) plantea los siguientes problemas en lo concerniente a su adscripción genérica:

1. Es una obra de tipo coral. No existe un protagonista principal; por lo tanto, el curso de la novela no va regido por el transcurso de la vida o las acciones de un personaje concreto. Se puede prescindir de cualquiera de ellos y nada cambiaría de forma drástica en la trama. Conforme el narrador va abordando temas y analizándolos, diferentes personajes toman más relevancia que otros; a veces le da la impresión al lector de que los jóvenes Atanasio, el pequeño bachiller u Osisiba llevan las directrices de la trama; en otras, el curandero, el jefe tradicional, el licenciado gregoriano, etc.

Con todo, la existencia de novelas con protagonistas coral o colectivo no es nueva; en la literatura española contamos con el ejemplo de la *Colmena* (1950) de Camilo José Cela.

2. El autor que, hace también la función de narrador en este caso, toma la palabra en diversas ocasiones, reflejando sus propias ideas de forma subjetiva, por lo que no es su creación ficcional la que lleva las directrices de la narrativa en múltiples ocasiones, sino que es él un participante activo. Introduce oraciones con la primera persona del singular, es decir, utiliza el “Yo”, pero no como instancia ficcional. No estamos ante exposiciones de un autor ficcionalizado, sino del propio escritor Ondo Ndong. Tampoco aparece en la novela un índice de que pueda ser una obra de autoficción, porque el narrador a pesar de sus constantes intromisiones, nunca es presentado como un personaje, ni deja claro que está contando sus vicisitudes, por lo tanto, no se autoficcionaliza como lo hizo Ndongo Bidyogo en *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), que permitía al lector pensar que estaba contando sus propias vivencias, sino que aparecía claramente como autor fuera de la trama ficcional, por lo tanto, el lector denota sus frases miméticas y la exposición de sus ideas. Así lo vemos en el siguiente pasaje:

Luego yo me pregunté por lo que sería del caso de las cosas o de las cuestiones que no admiten conmutación. Me pregunté al llegar a esta parte de mi ensayo: “¿es también perdonable la inmolación de los seres humanos?” (Ondo Ndong 2012, 35)

Lo mismo ocurre en estas líneas:

Una vez llegada a esta parte, al final de mi exposición, debe haberse constatado la dualidad de los temas, debe haberse notado la tesis de una curandería buena acorde a la tradición genuina del muerterismo fang, y una curandería mala... (Ondo Ndong 2012, 144)

Como estos dos casos, existen numerosos pasajes parecidos en la obra, en los cuales el autor interrumpe el curso de la historia para introducirse a sí mismo y a sus pensamientos, dejando así en la obra una idea de un trabajo didáctico en el cual ha de presentar sus hipótesis y sus resultados. Por lo tanto, más que una novela, pensamos que estamos frente a un género híbrido, una verdadera combinación de novela y

ensayo. Como señala Alfonso Martín Jiménez, no cabe ninguna duda de que el ensayo es literario cuando aparece frente a otras formas literarias. Ondo Ndong interrumpe la narración para hacer digresiones didácticas en más de una ocasión, e introduce teorías a las que después suma sus propias aportaciones, así como introduce directamente ideas que emanan de su propio pensamiento sin la necesidad de ficcionarse.

Al igual que Ndongo Bidyogo en *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), Ondo Ndong juega con la sociedad ecuatoguineana poscolonial permitiendo que cualquier lector que haya crecido en las circunstancias y la realidad que describe, se sienta identificado e incluso un personaje más de la trama, alejando a todos de la idea de una autoficción, como ya señalamos en líneas anteriores.

6.3. CONTEXTO O SITUACIÓN DE LA OBRA

La trama transcurre en un pueblo de Guinea Ecuatorial situado en la región continental del país, cuyo nombre el autor omite durante toda la obra, y en el seno de la etnia fang, que como ya matizamos en el capítulo anterior, es la etnia mayoritaria. La trama está ambientada a finales del siglo XX, hace poco más de tres décadas. El autor refleja una realidad que sigue siendo vigente en muchas zonas de la excolonia española, como las prácticas “místicas” (es decir, perteneciente a la religiosidad popular autóctona que fusionan lo indígena y lo cristiano) que, a pesar del sentido negativo que ha adquirido en las nuevas generaciones, siguen siendo muy visibles y comunes con una cadena de sucesión en la mayor parte de los casos.

Aunque no se mencionan fechas concretas en la narración, situamos la obra hace poco más de tres décadas porque en ella el autor hace unas descripciones que nos remontan a este periodo: el difícil acceso de los coches a los poblados y las ciudades, que coincide con el periodo en el que se estaba llevando a cabo el asfaltado de las carreteras, las formas de llevar algunos rituales que a día de hoy han sufrido grandes modificaciones, la actitud de algunos personajes ante las impresiones de la ciudad, etc. Es cierto que muchos de estos aspectos se siguen dando hasta nuestros días, pero ya no con la misma intensidad con la que los describe el autor.

Entre el pueblo y la ciudad es una obra en la que el autor trata de mostrar la dualidad de algunos temas referidos a la civilización, como lo señala el mismo autor en la introducción de la obra. Esta obra es un símbolo del realismo africano, un desglose de las prácticas de sus pueblos y un testimonio de la conciencia del pensamiento moderno y conservador; así como un llamamiento al panafricanismo a fin de conservar y guardar la originalidad y la esencia cultural que los caracteriza. Describe en sus páginas dos posiciones socioculturales prácticamente opuestas y pone de manifiesto dos generaciones que se difieren en la concepción de lo tradicional y la modernidad: una que se esfuerza por mantener y conservar lo adquirido por largas genealogías, respetando lo incuestionable, imponiendo y haciendo prevalecer lo transmitido; otra, que quiere explorar las propuestas y nuevas concepciones de vida, cuestionarlo todo y exprimir todas las libertades posibles del ser humano, así como la lucha por el cambio de algunas cuestiones tradicionales en los que cree que sí debería haberlo. Cada una de estas posiciones cumple con un objetivo, el cual nos permite hacer un análisis objetivo sobre las estructuras de los pueblos africanos poscoloniales, así como la huella y la herencia colonial y los constantes enfrentamientos entre barbarie y civilización. En esta obra, pues, encontramos una variedad temática que lleva a un enfrentamiento constante a la tradición y la modernidad como la aculturación, la educación, la religión, etc.

7. LA SUPERSTICIÓN GUINEANA Y SU MANIFESTACIÓN EN LA OBRA

A pesar de que toda generalización sobre lo “africano” implique una simplificación hecha “desde fuera”, podemos decir que el africano cree que existe vida en cualquier elemento que exista sobre la naturaleza si los espíritus que rigen el ritmo y control del universo así lo deciden. Es su cultura, una cultura animista, y en ella está puesta su creencia y fundamentada su fe y religión, así percibe y concibe el mundo. El hombre africano ha asociado su existencia a la creencia de un mundo más allá de su propia realidad al cual no se puede acceder ni entender sin un procedimiento cultural adecuado, el cual tiene sus propias formas y normas. Todas estas ideas le colocan en el centro de su propio mundo y, como lo explica Álvarez Méndez, le llevan a luchar por una meta de perfección moral. Es obvio que el pensamiento negroafricano no ha

cambiado por completo tras la colonización, pero se ha visto influenciado por la cultura colonial que trata de imponer su ideologismo como verdad absoluta. Ndongo Bidyogo analiza y expone con total claridad las dimensiones de las creencias africanas:

El poder, la fuerza, la vida, no son dados por la naturaleza, que es la apariencia, sino que son expresiones de la representación; luego no hay ser que no viva: por el mar, el sol, el árbol, una piedra corren los espíritus que manejan el ritmo del universo. Desde la cosmogonía animista, los espectros los seres espiritualizados, las fuerzas invisibles, son omnipresentes y dominan sobre esta naturaleza aparente. Para poder influir sobre ellos, el hombre recurre a la magia o a la hechicería a través de su tótem o de los conjuros maléficos, instituyendo de este modo una serie de relaciones en base a normas tabúes. Lo cual no hace sino restablecer el equilibrio natural de las cosas, rindiendo a la voluntad humana las fuerzas sobrenaturales (Ndongo Bidyogo 1981, 4)

En la misma línea de defensa a la cultura africana, se suma otro autor nacional. Justo Bolekia Boleká señala en su obra *Lenguas y poder en África* (2001) el crecimiento de los pueblos africanos y se refiere al continente africano como un continente organizado y civilizado, estructuralmente estable, conocedor de la política, la ley y la existencia de un ser supremo vinculado con la naturaleza, de sus conocimientos sobre la medicina, combinada con sus ritos y creencias etc. antes de la llegada del colono. Por lo tanto, es errónea la afirmación que muchas veces encontramos en libros de historia, etnográfico, sociopolíticos donde se suele hacer un mal análisis de los antecedentes del continente africano antes de la llegada del blanco dibujándolo como un continente sumergido en la ignorancia, sin evolución de ningún tipo, sin idea de conocimientos científicos, sin estructura social, etc. Sin embargo, hay estudios que ya han corroborado que África sí tuvo una evolución bastante considerable muy antes del contacto con occidente. Así lo aborda Justo Bolekia:

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

hubo desarrollo en las etnias africanas, desarrollo que fue interrumpido de forma ajena a los africanos (Bolekia Boleká 2001, 95)

Bolekia señala varios descubrimientos de pueblos africanos primitivos que habían intentado crear un sistema de alfabetización para un mejor sistema de comunicación entre sus pueblos, muy antes de la llegada del colonizador y, siguiendo con este pensamiento, deducimos que no es correcto no reconocer la riqueza cultural precolonial africana aun sin haberse desarrollado un sistema con la estructura social occidental, África ya contaba con un orden social y cultural que persistía en la memoria y en los principios de los autóctonos. Aun con todos estos avances relacionados con lo que conocemos y asimilamos hoy como la civilización sociocultural proveniente de Europa, han seguido intactas las creencias del hombre africano en general y el guineano en particular, obviamente, se denota bastante en las últimas décadas una mezcla de culturas a la hora de realizar un acto de la cultura guineana. Son muy notables las imágenes de vírgenes, crucifijos, ángeles, las imágenes y estampas de Jesucristo, etc. Símbolos de la religión cristiana, patrimonio o herencia colonial.

El conjunto de valores, tradiciones, símbolos y creencias que funcionan como un modo cohesionador dentro de un grupo social es lo que conocemos como identidad cultural de un pueblo. Esta definición entra en lo que es la esencia misma de cualquier cultura con una historia, unas normas y una genealogía, es decir, con unos preceptos y criterios propios. La identidad cultural de un pueblo nos abre las puertas a conocer no solo la cultura sino el alma de las personas que forman parte de ella, y los valores esenciales inculcados y adquiridos de generación en generación.

El pueblo de Guinea Ecuatorial se caracteriza precisamente por tener una enorme diversidad cultural gracias a los diferentes grupos étnicos que la componen, algunos de ellos visibles en otros países africanos, como la etnia fang, que están asentados también en Camerún y Gabón y mantienen un vínculo sociocultural todavía muy sólido. Lo que tienen todas estas etnias en común, como casi todos los pueblos africanos, es la creencia y el respeto por la tradición, la fuerza de la naturaleza y el poder y conocimiento del más allá, como enunciamos al principio de este apartado con la explicación de Ndongo Bidyogo. Toda esta diversidad étnica, con diferenciación en algunos enfoques tradicionales, acuden a los rituales transmitidos por sus ancestros

para pedir solución a los diferentes problemas sociales, familiares e incluso culturales que puedan ir dándose o afectando a sus pueblos o a un grupo de personas en concreto perteneciente a este clan. Todo este planteamiento de vida se ha visto afectado por la introducción de una cultura nueva, la imposición de un modo de actuar diferente, haciendo que desaparezca poco a poca la esencia y los principios con los que vivían estos pueblos.

Como lo explica Ndongo Bidyogo, el hombre africano entabla una relación con el más allá mediante un conjunto de rituales que mantienen este círculo o este puente abierto, utilizando elementos con su origen en la naturaleza con un significado místico y merecedor de toda su adoración y respeto. Este vínculo es causante de muchísimas teorías y debates actuales en cuanto a tradición se trata; es decir, se han creado muchas ideas alrededor de esta creencia haciendo aumentar así las dudas de si es posible este contacto realmente con el mundo del más allá o con las personas que ya no están entre los vivos. Algunos escritores nacionales y antropólogos han realizado varios trabajos intentando explicar esta parte de la cultura de Guinea Ecuatorial que para muchos no es más que una superstición y para otros una realidad y una forma de vida. Este es el caso del escritor Joaquín Mbana con su trabajo “Los problemas de las creencias de los pueblos de Guinea Ecuatorial” (2009) o *Brujería fang* (2004) o el reverendo Ibia Dy’ Ikengue, que manifestó en sus escritos etnográficos y antropológicos *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, redactado hacia el año 1872, su total negación hacia la más remota posibilidad de la existencia de un vínculo con los muertos, o de la brujería a la que las personas muchas veces acuden para solucionar sus problemas o para acabar con sus enemigos. Deja duras declaraciones como estas:

Una de vuestras falsas supersticiones es la creencia en los hechizos teledirigidos [...] la creencia en el dyemba y en la brujería [...] Afirmamos rotundamente que no existe entidad alguna sobre la faz de la tierra [...] individuo alguno que practique la brujería. De ser que realmente existe la brujería, aquello sería una proesa grandiosa de la creación [...] Sabemos muy bien que existen ciertos individuos que se vanaglorian de ser grandes brujos [...] algunas de estas prácticas son

actos delictivos que deben recibir su merecido castigo... (Dy' Ikengue, sin año de publicación: 165, 166, 169, 210)

En la modernidad, estas prácticas ya se hacen con otros fines (una de las principales críticas que hace el autor en la novela objeto de estudio), no tanto con la finalidad de pedir un bien común o una resolución conjunta, sino vinculadas a un sentido negativo, de sacrificios inadecuados, orientados a la búsqueda de poder; por lo que podríamos afirmar que se han distanciado de la idea y la original de estas prácticas culturales.

Durante el periodo de colonización y evangelización se aplicó el término brujería a todas estas prácticas culturales dirigidas al culto y a la adoración de los muertos; así como la obligación de abandonar cualquier práctica cultural no reconocida por el colono. Todo lo relacionado con la cultura occidental adquirió un sentido positivo, diseñado para ser visto y valorado como lo correcto; sin embargo, todo lo relacionado con la cultura indígena adquirió un sentido negativo. Lo que antes era concebido como un rito de adoración o de ofrendas, pasó a ser visto como algo amenazador que transmitía miedo a las personas que ya habían sido evangelizadas y aceptado la nueva religión.

En este apartado vamos a analizar dos escenas que nos expone Ondo Ndong sobre uno de sus personajes y un acto que se realiza en el poblado. En el primer caso, se trata de un hombre que, a pesar de haber recibido una educación y formación occidental, tiende a recurrir a la superstición para conseguir poder y acabar con todo aquel que se oponga en su camino de cara a la política. En el segundo caso vemos un diagnóstico supersticioso que tiene que hacer el curandero del poblado, pero que está fundado en una mentira organizada por dos adolescentes que quieren poner a prueba al curandero. Antes de analizarlo, es menester citar aquí a José Fernando Siale Djangany (2020), que con su trabajo “Que entre brujos y jueces no cunda el pánico” nos lleva a la realidad más moderna de la superstición guineana:

La brujería no es en Guinea Ecuatorial, un hecho social inocuo ni absurdo, ni sus expresiones son ingenuos comportamientos catalogables en la superstición. El hecho de haber subsistido esta forma de conocimiento y comportamiento a la persecución colonial y

a la legislación poscolonial, configura un hecho inherente a la forma de pensar, sentir y actuar del guineano, una segunda naturaleza si podemos repetirlo así. (Siale Djangany 2020, 28)

En este mismo trabajo encontramos un dato importante sobre las prácticas de la brujería en Guinea Ecuatorial que nos lleva a entender por qué no es penalizada por la ley en la Guinea moderna y por qué esta creencia persiste hasta hoy en día. Djangany señala que, durante la colonización estas prácticas brujeriles fueron prohibidas, pero jamás fueron codificadas ni reglamentadas, es decir, jamás se estipuló una ley que regulara o sancionara estas actividades supersticiosas. Verbalmente los gobernadores que pasaban por la Guinea Española subrayaban a todos los componentes de los órganos judiciales el peligro que suponían estas prácticas para el proceso civilizador a diferencia de todos los países colonizados por Francia, Inglaterra y Portugal que sí establecieron un reglamento con sus respectivas puniciones para todo oriundo que continuara con estas prácticas como una medida drástica para eliminar cualquier obstáculo que se opusiera al proceso colonial y su finalidad.

7.1. SUPERSTICIÓN EN LA NOVELA

Asuengele es un personaje que representa en el libro la hibridez cultural. Nuestro autor le define como un hombre intelectual, culto, civilizado:

La noticia sobre las elecciones legislativa era la más común ahora en las calles. Asuenguele había participado en ellas como candidato [...] Asuenguele era un hombre culto, político y muy formal... (Ondo Ndong, 2022, 34)

Sin embargo, le encontramos envuelto en un conjunto de prácticas misteriosas y que representan el lado negativo para esta civilización occidental de la que él forma parte:

Se decía de él que era ocultista y sus prácticas de brujería de maleficio en rituales de vudú eran conocidas de muchos, tal como se comentaba con discreción en algún momento por la ruta de la camioneta que los transportó del pueblo hacia la ciudad [...] ¿Qué quieres, caballero? Preguntó el curandero Nora, agitando hábilmente una lata de mango corto en la que había varias unidades de nvandú [...] Muy cerca de

allí estaba el muñeco de paja, de tamaño mediano, ojos abiertos e inocentes, los brazos como los del Cristo del Corcovado. Se veía algún crucifijo colgado en algún rincón, al lado de un taburete de madera de esí. Un cráneo delante del espejo, que se parecía al de una persona. Sus aparentes ojos miraban, fijos, al títere de Asuenguele, ya sentado en una especie de silla sin respaldo. Parecía maniatado, descalzo, con una especie de pañoleta partida en dos atada a uno de sus brazos. Tenía una mirada sigilosa, y respiraba con cierta crueldad. Mbim ngeki eyiyema. Mbim ngeki eyiyema-respondió Asuenguele a la pregunta de Nora el curandero. Lo dicho en fang significa muerto o loco, o muerta o loca, la sanción para la víctima del maleficio. (Ondo Ndong 2022, 36-37)

Entonces, nos preguntamos ¿qué induce a un civilizado a atarse a su tradición, aferrarse a una ciencia oculta que no prueba con hechos reales y factibles su eficacia?, ¿la imposición colonial no llegó a perpetrarse hasta eliminar al negro supersticioso en el colonizado?, ¿o simplemente es la necesidad de un retorno a la tradición cuando todas sus convicciones llegan a su límite y ya no se encuentra una respuesta para lo que se busca?

Remitimos a la explicación de Siale Djangany que nos lleva a entender que son prácticas milenarias y por lo tanto forman parte de la esencia del ecuatoguineano y africano en general. La extinción de estas prácticas supersticiosas tal vez termine produciéndose, pero queda un proceso bastante largo. Y lo más probable es que los restos continúen vivos aquí y allá, filtrados en prácticas cotidianas. Es una forma de vida, es lo que el cristianismo define como la fe, es su cultura y aunque hayan interferido otras culturas en la esencia de esta y la forma en la que se llevan a cabo estos ritos, la creencia en ellos sigue intacta para muchos de los pueblos que fueron colonizados.

El debate en torno a la brujería y la responsabilidad criminal data de hace muchísimo tiempo, pues la realidad sociocultural sobre brujería o hechicería existe en las tierras o pueblos que hoy conforman Guinea Ecuatorial antes de la llegada de Owen y de Argelejo. (Siale Djangany 2020, 29).

También es necesario preguntarnos si es posible la convivencia entre la tradición y la modernidad en el sentido de que ninguna de las dos intente mostrarse

mejor que la otra o exponer los errores de la otra. En la novela dos estudiantes universitarios (representantes de la facción moderna, conocedores del código del colono y fieles a la ciencia demostrable), urden un plan para desafiar y ver la veracidad de los pronósticos del curandero del poblado quien representa la máxima figura de la verdad, el eslabón entre vivos y muertos, en el que confían absolutamente todos los aldeanos, a fin de probar su teoría que estas prácticas son una estafa:

Todo empezará en el último viaje de Patricio por aquí el año pasado. De algún ritual animista visto parecía no estar convencido. Le gustaría saber más, y será ahora con la ayuda de Atanasio su amigo [...] Desde la terraza de la residencia estaba observando Patricio; había estado en la finca por la mañana de donde trajo un cangrejo vivo para lo que decía una presa para su experimento biológico. Lo guardó atado en la caja de resonancia de su guitarra puesta en el colgador de su dormitorio. Más tarde se fue al poblado de la periferia a visitar a su amigo Atanasio su compañero de viaje [...] Ante el estado de cosas no se podía no oír a varios metros los sonidos de las vibrantes cuerdas de la guitarra de Patricio, sacando la melodía de un crustáceo que buscaba manera de salir de la caja de resonancia por la asfixia. En el imaginario popular, aquello ya era un misterio. Una guitarra no sabría sonar así. El curandero debía decir el oráculo a la mañana siguiente, a fin de que el pueblo pueda tener sosiego. Nadie suele estar tranquilo con los espíritus ancestrales enojados (Ondo Ndong 2022, 21, - 23)

Se muestra aquí que cualquier hecho que no se pueda explicar y que nadie reconoce haber, pasa a ser un misterio para los pueblos africanos y se atribuye al descontento de los antepasados que, sin duda alguna en la opinión popular, guardan una estrecha relación con el mundo de los vivos mediante jefes tradicionales, ancianos y curanderos.

8. CONFRONTACIÓN ENTRE EDUCACIÓN TRADICIONAL Y MODERNA

Hay varios estudios que demuestran que, en lo relacionado con la educación y la lucha contra el analfabetismo en la excolonia española en África, España fue bastante benevolente en comparación con otros países colonizadores. En la novela aparecen varios escenarios donde se pone de manifiesto la enseñanza de la lengua y cultura española a los niños de la aldea donde transcurren los hechos, y por las edades

que describe el autor, podemos notar la lucha contra el analfabetismo que fue una de las prioridades de las misiones encargadas de la educación de los indígenas:

Un poco hacia el sur del poblado, se ubica una vieja escuela hecha de madera, que con el paso del tiempo se ha ido deteriorando [...] la pizarra de la única aula de clase estaba carcomida. Contaba con unas tres hileras más o menos largas, que solían ser ocupadas por niveles, desde el parvulario, que se encontraba en la entrada, hasta los cursos iniciales de primaria... (Ondo Ndong 2022, 9)

Aunque fuese desde una perspectiva colonialista y paternal, no puede negarse la labor educativa de España en Guinea Ecuatorial, a través de las misiones:

La administración española encomendó oficialmente, en 1887, a la misión claretiana todo lo relacionado con la enseñanza y la colonización de Guinea, aunque existieron también algunos establecimientos públicos de educación para niños y niñas que funcionaron de forma regular en toda la primera etapa de la colonización [...] Las religiosas concepcionistas fueron encargadas de la educación de las niñas y muchísimas guineanas [...] la primera fase duradera de la colonización, que comenzó en torno a 1883, se puede caracterizar como patriótica, católica y humanística, aunque, obviamente seguía también objetivos mercantiles, ambiciones, políticos, como cualquier otro país colonizador [...] (Negrín Fajardo 2011, 114)

Estos frutos, por expresarlo de cierto modo, se recogen en la Guinea moderna, que cuenta con una tasa de alfabetización bastante alta, que oscila a un 95% según los datos publicados por la UNESCO. Ahora bien ¿qué queda de la educación y enseñanza española en la Guinea moderna? ¿cómo se manifiesta en la obra? ¿cuáles son los choques de esta con la educación clásica tradicional?

No es un secreto el hecho de que el tema sobre el choque cultural en el ámbito de la enseñanza y la educación de los pueblos colonizados es muy vigente en los escritores poscoloniales. Señalamos, por ejemplo, a Frantz Fanon, quien señala que el arma más potente con el que se puede someter a un ser humano es quitándole su identidad, su código de comunicación o su percepción del mundo. En esta misma obra habla del mimetismo negro, anteriormente expuesto, de cómo con el proceso de aculturación mediante la educación colonial el joven africano siempre tiende a vivir como un blanco, señalando así el dilema en el que se encuentran los jóvenes que han

recibido una educación híbrida (colonial y autóctona), cómo en un contexto (en la escuela donde aprenden a leer, sumar y restar, respetar la religión, etc.) se comportan de cierta forma y en el otro (en la casa donde aprenden sobre la familia, las responsabilidades socioculturales, creencias, prácticas medicinales, técnicas de supervivencia, etc.) de otra.

Donato Ndongo también aborda este tema en su novela *Las tinieblas de tu memoria negra* de forma más amplia que Manuel Ondo Ndong Ndongo. Él señala la doble formación de un niño ecuatoguineano de la etnia fang. El niño de la etnia fang no solo recibe una formación académica con la pedagogía occidental, sino también con la autóctona, donde es responsabilidad de los cabecillas de familia, jefes tradicionales y ancianos del pueblo orientarle durante todo este proceso de aprendizaje. Es en el periodo de infancia y pubertad cuando se le introduce en los secretos tradicionales, un periodo que da comienzo desde la circuncisión, en el caso de los varones, y desde la menstruación en el caso de las hembras. Hay que subrayar que la iniciación en los valores y conocimientos culturales es diferente entre la niña y el niño. Al niño le inculcan que su destino es ser jefe y protector, razón por la cual aprende a comunicarse con la naturaleza y con sus ancestros; se le introduce en los secretos más íntimos del clan. Sin embargo, la educación de la niña se basa en ser servicial con la familia, saber estar en un matrimonio, en sociedad y ejercer de buena madre.

A pesar de la modernidad que se vive ya en Guinea Ecuatorial, la parte tradicional conservadora persiste en formar al niño en este campo, que conozca toda la genealogía familiar (esta función es muy relevante en la cultura fang a la hora de intentar evitar los matrimonios entre personas con un árbol genealógico o tronco familiar en común), que sepa sobre los tótems y las ceremonias de su etnia y particularmente de su tribu, el proceder durante el enlace matrimonial con una familia de una tribu o etnia diferente, etc., a fin de que todo este bagaje cultural no desaparezca de su memoria y sea él el futuro transmisor y defensor de los mismos valores y conocimientos. Es así como los niños, generalmente los que viven en los poblados, tienen dos formaciones diferentes y se comportan de manera diferente en comparación a aquellos que residen en las urbes. Generalmente, los niños que viven en los poblados y que no frecuentan las urbes, suelen verse más inclinados por el ente

tradicional que el moderno, ya que están rodeados y conviven en su día a día con las bibliotecas humanas conservadoras del poder y proceder tradicional. Analicemos una serie de diferencias entre los dos procedimientos de formación y educación de los iniciados:

- A. En la escuela moderna se les alfabetiza, se les inicia en un conocimiento científico y en el aprendizaje de una lengua extranjera (que es para las nuevas generaciones su lengua materna), de modo que en las últimas décadas se han invertido los papeles. Los ecuatoguineanos nacidos en el siglo XXI tienden a pasar por un proceso dificultoso de aprendizaje de las lenguas autóctonas, sin embargo, el español lo aprenden con más rapidez por el entorno y los centros educativos a los que estos son formados. En este periodo de aprendizaje, el niño tiene un primer contacto con el mundo occidental, aprende las primeras letras vocales y entra en un proceso de cuestionamiento a todo lo que pasa a su alrededor.
- B. En casa (entorno al que le correspondería el papel de la escuela tradicional), prima lo cordial, lo rústico, lo tradicional, lo propio. La lengua empleada es la autóctona; por lo tanto, es muchísimo más fluido todo el aprendizaje cultural. Todo lo que aprende el niño es de forma oral y práctica, lo que hace que sea más fácil captar la información. En este proceso también entran las prácticas artesanas, la familiarización con la naturaleza, la pérdida del miedo, así como la confrontación con el mismo, las conversaciones pedagógicas con los jefes tradicionales y cabecillas de familia, etc.

En la novela vemos como varios jóvenes, en más de una ocasión, se acercan al jefe tradicional para hacerle preguntas sobre la cultura, iniciar conversaciones que los llevan a debates, como el caso de Patricio, un estudiante que no se conforma y cuestiona muchas de las prácticas y ritos del pueblo o las habilidades de los adolescentes para cazar animales (aprendidas de un familiar o simplemente una persona mayor del poblado que se dedique a ello).

En esta misma línea de educación y formación, tenemos el tema de la libertad de expresión, donde vuelven a chocar tradición y modernidad. Para las sociedades

africanas, existen ciertos temas que un adolescente o un niño no puede tratar ni hablar, como los cambios que sufre el cuerpo en la pubertad o adolescencia, las primeras fantasías sexuales o, en el caso de las mujeres, hablar del periodo menstrual (solo puede comentarse de forma discreta con otras mujeres de la familia o de la misma edad en lugares de mucha privacidad). Hay que resaltar que incluso las personas adultas no hablan de estos temas frente a otros adultos que consideran superiores tradicionalmente; solo en caso de adultos de la misma generación y que guardan una relación de amistad o compañerismo se pueden escuchar estas conversaciones y en escenarios bien concretos.

No hay una orientación, ni conversaciones de adolescentes y adultos hablando de educación sexual. Sin embargo, el personaje de Niña en la novela es diferente: una joven aldeana que tuvo la oportunidad de viajar a España y que vuelve a veranear a su pueblo, su forma de comportarse es muy distinta a la de otros jóvenes que sí viven en el poblado o en los alrededores. Se le nota lo exótica, lo atrevida; se siente fuera de contexto e incluso se esfuerza por encajar entre su propia gente y evitar así ser señalada y juzgada por tener un comportamiento diferente.

Los conocedores de la onomástica decían que Niña no representaba del todo los valores de su nombre Micaela [...] en su día a día, se la veía entrar en cualquier cocina del poblado donde su familia tuviera unas buenas relaciones de amistad, y, como una especie de modestia, pretendía comer de todo un poco, lo cual, le ahorraría las recriminaciones del vecindario [...] pretendía no mostrarse como europeizante. Solo en muy pocas ocasiones lo conseguía [...] (Ondo Ndong, 2022, 17)

El personaje de Niña entiende, porque así se lo han enseñado, que puede hablar de todas las partes de su cuerpo o de lo que le pasa a su cuerpo sin prejuicios y sin limitaciones, así como vestirse con minifaldas si es lo que quiere. Es algo que en la novela otros personajes que viven en la aldea no entienden ni comparten, les resulta un tabú porque culturalmente no existe la libertad de normalizar las conversaciones de este tipo. La mujer siempre ha de ir muy reservada, muy discreta y expresar su personalidad ni sus gustos, una cuestión que fue criticada duramente por María Agüe en su novela *Ekomo* (1985), en la cual reivindica los derechos de la mujer y la igualdad de oportunidades entre ambos géneros.

Desde la crianza de los niños, las sociedades africanas y el pueblo fang en particular, separan lo que es la educación de la niña y la educación del niño. Es tan clara la separación que incluso los ríos en los que se bañan las personas del poblado, están divididos: el tramo donde nace el río siempre va asignado a las mujeres, y mientras que el tramo donde acaba el curso del río va asignado para hombres para evitar lo más posible la comunicación entre los dos géneros en un momento tan íntimo como la higiene corporal de una persona. En una de las escenas de la novela, se detalla el tremendo castigo físico propiciado a un grupo de jóvenes que fueron a espiar a las chicas en su tramo de río:

[...] en un lugar aparte no muy lejos del río, se encuentra el pozo de agua potable. Solían calcular el momento en que las chicas se encuentran allí y las acechan mientras se bañan desde un escondite preparado para tal efecto. El burlón de Osisiba y un compañero suyo son dos de los niños del poblado que ya no van al escondite, tuvieron la mala suerte de ser descubiertos [...] denunciaron el caso al jefe tradicional, cuyas investigaciones determinaron que fueran apaleados los dos muchachos en la casa de la palabra. (Ondo Ndong 2012, 23)

En cuanto a las labores domésticas, el niño casi nunca se involucra en las actividades de la cocina como el fregar los platos, preparar algún plato, la plancha, lavar, etc. Estas son actividades exclusivas para las niñas. El destino del niño es la casa de la palabra (un espacio común destinado a la reunión con la familia, la resolución de problemas y generalmente de estancia para varones), ser la mano derecha del padre y realizar otros trabajos como la limpieza del patio, de la finca, etc. Este pequeño *apartei*, les priva aún más de poder tratarse como iguales. Las niñas siempre muestran inferioridad ante los niños y crecen con esta percepción de inferioridad e interdependencia hacia los hombres.

Si las sociedades africanas son machistas y con un conservadurismo persistente, deberíamos analizarlas desde la educación del niño y la niña. Es desde esta base donde nace la superioridad con la que se mueve el hombre africano en su pueblo. Esta actitud diferencial en este proceso formativo hace a la niña una persona sometida.

8.1. CHOQUES ENTRE CRISTIANISMO Y CREENCIAS TRADICIONALES

La implantación del catolicismo en los pueblos de Guinea Ecuatorial fue un pilar para la rápida aculturación de estos pueblos, así como el fácil sometimiento de los colonos a los indígenas, como ya señalamos anteriormente. En este apartado, analizamos la tensión existente entre el cristianismo y las prácticas culturales que se resisten a su extinción.

Al igual que en la jerarquía eclesiástica (donde las máximas figuras son el Papa, los obispos y los sacerdotes), en las prácticas religiosas tradicionales de Guinea Ecuatorial también observamos una organización vertical: está el jefe tradicional, máximo representante de la tribu y sus valores, el curandero, los consejeros, los cabecillas de cada familia (representados por hombres), que son los que de forma conjunta toman decisiones para y por el pueblo y sus familias, respectivamente.

El curandero es el eslabón entre los vivos y los muertos, el que puede transitar y tener comunicación con unos y otros. Solo a través de él, el pueblo tiene conocimiento de lo que quieren expresar los que ya no están con ellos a su vez, los fallecidos tienen gracias a él, noticias de las necesidades y peticiones de los vivos. Se puede apreciar esta confianza en un acto de la novela en el cual, el pueblo se confía al curandero para resolver un caso misterioso (fundado por una mentira de dos adolescentes para poner a prueba la credibilidad del mismo) que atemoriza a todo el pueblo:

El principal acto de la ceremonia era de ofrenda, pero momentos antes del comienzo de estos sacrificios dedicaron minutos al arte adivinador del curandero...Osisiba no quiso explicarles todo, pero les dijo que era el espíritu anti maléfico del poblado. La gente temió mucho; y el curandero demostró tener habilidades en el campo de los espíritus, y parece que realizó un viaje al más allá para lo que decían ir a pedir perdón a los ancestros después de un espectacular ritual mágico... (Ondo Ndong 2012, 56)

Esta cultura de creer en la constante convivencia con los muertos es una herencia cultural de todo el continente africano. En la etnia fang, dicha creencia sigue estando plenamente vigente, de tal forma que otros autores ya han analizado este fenómeno

cultural, como Donato Ndongo Bidyogo en su obra *Nueva antología de la literatura guineana*, donde expone lo mismo que Manuel Ondo Ndong en relación con la etnia mencionada anteriormente:

[...] ante problemas de esterilidad o una hambruna, el Fang recurría al Abira, conjunto de ceremonias de ablución colectiva dirigidas por un hombre justo, el Mbombira, que culminaba con la ofrenda al tótem, tras lo cual, el hombre quedaba a la espera de la prosperidad, “que en efecto, se hacía evidente: nacían nuevas criaturas y las fincas producían en abundancia” (Ndongo Bidyogo 1984, 18).

En este caso, Donato reconoce que después de una ceremonia de ofrendas y petición por el bienestar familiar o del pueblo en general, se cumplían las promesas de los dioses ante su pueblo. Efectivamente, se veían resultados de todo lo que habían presentado como problemática del pueblo. Cabe resaltar que el contexto descrito por Ndongo Bidyogo data muy antes de las colonizaciones y la interrupción del cristianismo a los pueblos africanos. Sin embargo, en la novela *Entre el pueblo y la ciudad*, ya existe la duda de si el curandero está haciendo un trabajo real o no. Esto se debe a que en el contexto en el que está escrita la novela de Ondo Ndong los jóvenes ya vienen en un sistema de ambigüedad de creencias donde la impuesta, colonizadora, es la predominante. La narración mantiene aquí una interesante ambigüedad, dejando en manos del lector interpretar si las ceremonias fang han surtido efecto o solo es la credulidad del pueblo la que así lo considera:

Patricio se decía en sí que, si verdad el motivo de esta ceremonia es el toque de guitarra tal y como se lo han contado esta mañana, no vale la pena creer en ciertos curanderos, que son tan mentirosos y crueles como los espíritus a los que invocan... (Ondo Ndong 2012, 44).

Hay que matizar que la función del curandero ha ido cambiando con el proceso colonial y con la aparición de la modernidad como una nueva forma de vida. Esta función que tenía como principio fundamental el desinterés personal y el bienestar colectivo, de ser el puente entre el pueblo y el mundo del más allá ha pasado a ser en la actualidad una fuente de enriquecimiento personal, lo que atentaría contra los verdaderos principios y valores de la cultura y la tradición de los pueblos de Guinea Ecuatorial. En la actualidad, muchos curanderos se aprovechan de la ignorancia de la

población para ejercer interesadamente la responsabilidad cultural y tradicional que tienen con el pueblo. Ondo Ndong denuncia este proceder en su novela, como apreciamos en el siguiente pasaje:

Y estoy viendo este cerdo ahora detrás de la casa de su cuñado-afirmaba el hombre; hablaba, al parecer, sin gran valía para precisar de quién era el cuñado. Pero el grupo sobreentendió que se trataba del popular curandero de quien algunos dicen que se está haciendo muy rico en los últimos tiempos gracias a sus actividades... (Ondó Ndong 2012, 41)

Podemos ver el mismo fenómeno en escritores más jóvenes y en novelas publicadas hace menos de cinco años, como *El código perdido* (2021) de Felipe Beno, que condena la mala praxis del curandero que estafa al ignorante al de pocos recursos, convirtiendo así al pobre más pobre. En esta misma novela de Beno, vemos que el motivo esencial por el que la gente sigue confiando en la figura del curandero es la desesperación, la necesidad y la búsqueda de respuestas. Existen cientos de razones por las que el hombre africano en general, y el ecuatoguineano en particular, sigue siendo fiel a sus creencias sobre la vida del más allá como la solución a los problemas de la vida. En la citada novela de Beno, vemos a la mujer del policía asesinado acudir al curandero para preguntar a los ancestros las razones del fallecimiento de su marido, analicemos esta escena:

Durante la consulta, sentada frente al ngengáng, el mbili, espíritu que actúa a través del cuerpo y alma de la curandera local, suelta con una voz ronca e imponente, lo que sigue:

Tu marido ha muerto por altísima traición a sus proveedores de poder y dinero (be marabú) hizo un juramento diabólico para ser rico. (Beno 2021, 127)

Por otra parte, esta ha sido la lucha del cristianismo desde su implantación en el país, acabar con la superstición del pueblo. En la novela hay varios personajes que representan con claridad el problema existente entre la religión cristiana y las creencias previas. Por ejemplo, el papá de la casa de la palabra; que explica por qué no se convirtió jamás al cristianismo como muchos otros miembros del poblado a los que considera traidores de la tribu:

El papá de la casa de la palabra como le llamaban en el poblado y en todo el contorno periférico, solía explicar también a los aldeanos y visitantes sus vicisitudes de cerca de un siglo de experiencia. Los blancos españoles del coloniaje no le quisieron muy bien; decía que le negaron el acceso a una educación formal, porque era pobre, era reacio a las acciones colonizadoras, y porque decía que tenían una mala pinta.

No pudo hacer más que observar y obedecer las a veces crueles consignas españolas. Es testigo del comportamiento de los jesuitas y los bautistas frente a la veneración del melan ... (Ondo Ndong, 2012, 25)

El *melan* es el dios al que adoraba el pueblo fang antes de la llegada de los misioneros y la imposición del cristianismo. El *melan* es un acto de adoración sagrado a tal nivel que en el día de adoración nadie llevaba a cabo actividades ordinarias. Con los misioneros y la evangelización, aparentemente se abandonaron estos ritos porque son declarados no gratos ante los ojos de la nueva religión impuesta. Es allí donde nace la drástica negación de muchos nativos a la religión cristiana como lo denuncia también Ndong Bidyogo en su novela *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) con el personaje del tío Abeso, quien se niega a convertirse al cristianismo por las mismas razones que expone Ondo Ndong con el personaje del jefe tradicional.

El *melan* pudo desaparecer, pero nunca el pueblo fang ha abandonado por completo la fidelidad a sus creencias y podemos observar en la novela que todavía existe este proceso tradicional antes de realizar la ceremonia de ofrendas. El pueblo se une en la mañana, juntamente con el responsable de poner en contacto a la vida y la muerte para que estos que ya no están con ellos, a través de él, les digan lo que quieren y viceversa. En el siguiente fragmento, recogemos una idea de qué se dicen en estas ceremonias de diagnósticos:

Acudieron al matutino diagnóstico del curandero donde se informaron de que los muertos estaban muy enfadados con el pueblo y exigían una pronta ceremonia en su honor. Si el pueblo era incapaz de hacerlo, o que, si no lo hacía a tiempo, algo malo iba a ocurrir. (Ondo Ndong 2012, 37).

En el mismo escenario de conflicto religioso y tradicional está una familia que es representada en la novela de Ondo Ndong como emblema de la aceptación de la

cultura europea. Ellos se oponen a las prácticas milenarias tradicionales y optan por un cambio o incluso por su total desaparición. Es una familia que ya no cree en los múltiples dioses, ya no confía en la tradición, pero, aun así, mantiene cierto temor a que dichos dioses pueden atentar contra ellos y hacen todo lo posible por mantenerse al margen de los curanderos y las ceremonias no cristianas:

Hay una familia en la aldea, indiferente, que prefiere no tener nada que ver con ello, y todas las noches y cada mañana, ante todo, dice fervorosamente sus oraciones de la tercera de las cuatro primeras órdenes menores. Parece no conciliar su fe cristiana con la de las curanderías... (Ondo Ndong, 2012, 43)

Este tipo de familia es la misma que describe Ndongo Bidyogo en *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987): el padre del protagonista, convertido al cristianismo, conduce a su hijo al camino sacerdotal y se opone a muchas prácticas culturales. La diferencia está en que en la novela de Donato el protagonista es puesto en las manos de su tío para ser educado y formado en el ámbito cultural, y recibe tanto la educación colonial como la tradicional, sin embargo, en la obra de Ondo Ndong, la familia no admite otra educación que no sea la cristiana y, manifiesta un total rechazo hacia todo lo tradicional.

En la novela, en el capítulo dos, el autor habla de *superstición e incredulidad* entre los habitantes del poblado. La parte supersticiosa y más conservadora la representan los habitantes del poblado, personas que han nacido y crecido en este entorno. La parte incrédula, es representada por los hijos del mismo poblado que fueron a las ciudades a continuar sus estudios y que están más en contacto con la cultura occidental que el resto del poblado.

Este es el caso de Atanasio, Patricio, el pequeño bachiller y otros, que cuestionan todo el tiempo las prácticas de los ritos tradicionales. En el fondo sí creen en la posibilidad de que estas prácticas tengan un efecto real y sean algo más que una simple superstición. Por otra parte, están aprendiendo con la educación occidental, a cuestionar todo lo que no es demostrable, como la vida después de la muerte, la convivencia con los muertos, la generación de la vida en cualquier elemento, etc. A raíz

de estas dudas, los incrédulos ponen en tela de juicio a una figura tan prestigiosa e incuestionable en la tradición fang como el curandero:

Las espectaculares ceremonias que suelen organizar estos curanderos han despertado la curiosidad de los dos amigos desde que vienen a pasar las vacaciones aquí. Tenían duda sobre el origen y la causa de muchos de los oráculos que solían interpretar. (Ondo Ndong 2012, p.30)

Llegado a este punto de nuestro análisis, percibimos una constante tensión en todos los acercamientos o intentos de convivencia entre la modernidad y la tradición. La tensión entre ambas posturas es inevitable, una por su negación a cambiar sus criterios y su necesidad de conservar; otra, por su interés de cambiarlo todo y crear un nuevo orden universal. Una siempre intentará estar sobre otra. Y nos preguntamos ¿acabará la modernidad hacer desaparecer a la tradición o esperamos ver un resurgimiento de la tradición y sus principios?

8.2 MANIFESTACIÓN DE LOS VALORES DEL PUEBLO FANG EN LA NOVELA

El pueblo fang ha ido dejando atrás muchas prácticas culturales que fueron utilizadas durante siglos y que, con la llegada del europeo al continente africano, fueron condenadas. En la cosmovisión del pueblo fang eran prácticas dogmáticas, nada cuestionables porque el cuestionar nunca ha formado parte de su cultura hasta ahora, cuando ha tenido que verse en la obligación de ser crítico y flexible. A continuación, Ondo Ndong expone y critica una de estas prácticas milenarias, ya abolida:

Algunos hombres y mujeres de la zona de los fang de Guinea y la de algunos isleños conocen hasta ahora algunas tradiciones místicas ancestrales practicadas desde la antigüedad hasta cuando en los últimos cuatro siglos los diferentes países colonizadores europeos iban haciéndolas desaparecer. Algunas de ellas ya no responden a las normas consuetudinarias de nuestro tiempo. Este es el caso del rito fang de sacrificar a una mujer sana para acompañar en la ultratumba a un difunto con rango de jefe. Durante siglos, los fang se daban mejor al arte sagrado muerterista que al Santísimo Sacramento [...] (Ondo Ndong 2012, 32).

A pesar de haber perdido muchas prácticas culturales como la anteriormente mencionada y otras, el pueblo fang se sigue moviendo sobre el mismo eje de valores, los que han hecho de él un pueblo fuerte y belicoso. En esta obra encontramos varias escenas que nos enseñan cómo es el pueblo fang de Guinea Ecuatorial, cuáles son sus normas de convivencia, el respeto a la jerarquización, la hospitalidad, etc.

Estos valores difieren también en gran medida de la idea de modernidad de nuestro siglo. La modernidad promulga una libertad con la que muchos pueblos africanos no se ponen de acuerdo; expresar las ideas libremente sobre cualquier tema, practicar algunos hábitos frente a personas de edad más avanzada, hablar de temas tabúes, etc. Veamos lo que pasa en el siguiente fragmento de la novela:

El hombre era bien adulto; si este no fuera el caso probablemente no se habría atrevido a fumar el tabaco, del tipo etetega, en presencia del anciano; el no compartir ciertas actividades con personas mayores, a no ser por invitación de estos, es uno de los preceptos de las normas de modestia en la tradición fang... (Ondo Ndong, 2012, 24-25)

La hospitalidad es otro de los rasgos que ya habíamos subrayado en páginas anteriores. El pueblo africano en general y el fang de manera particular, tiene un concepto de familia bastante amplio. Esta no se limita al padre, la madre e hijos, sino que, se acerca más al concepto de tribu. Si una persona fang de Camerún es de la misma tribu que un fang de Guinea Ecuatorial, automáticamente son familia y no puede haber una relación sentimental, aunque uno y otro pertenezcan a países diferentes. Además, si llega como forastero al pueblo, la tribu tiene la obligación de proporcionarle una parcela de tierra para la construcción de su vivienda y si está de paso, alimentarle y darle cobijo. En la novela se manifiesta de la siguiente manera:

Ahí al lado se oye el roncar de un anciano, calvo, con desafeitada barba larga y blanca, con duras chancletas de goma... parece estar en agonía, tumbado en esta especie de sofá. Pero la población no suele preocuparse mucho por él. Sabe que no está enfermo. Le suelen traer comida, tabaco, y otras cosas siempre que las pidiera o a las horas habituales de comida. Los muchachos son conscientes de que su aparente malestar se debe a su condición de nonagenario (Ondo Ndong 2012, 22)

Este fragmento nos indica la responsabilidad moral que tiene la tribu con todas aquellas personas mayores que se han quedado solas. Las mujeres y los niños gestionan que durante el día se alimente y los hombres y cabezas de familia pasan las tardes con él a fin de que esta persona tenga una muerte digna rodeada de los suyos.

Cada uno entra en la cocina de su hogar donde, a penas dos minutos después de haber entrado en ella, sale comiendo a toda prisa un trozo de akoemi, con yuca o plátano, un trozo de carne u otro tipo de snack; así mismo se intercambian rápidamente dichas comidas, es decir que quien traía algo de akoemi, muslo de ave o cualquier otra comida sólida, le cedía un pedacito de estas a cada uno del grupo, y viceversa. (Ondo Ndong, 2012, pp. 21-22)

Como ya señalamos, no solo pasa entre los jóvenes sino en mujeres y hombres. En la casa tradicional o casa de la palabra o *abaha* se reúnen todos los jefes de familia a la hora de comer y todas las mujeres de estos (teniendo en cuenta que, por lo general, cada hombre tiene más de una mujer) presentan los platos de comida que se han preparado en cada respectiva cocina y así todos los hombres comen conjuntamente. En el caso de las mujeres, eligen una de las cocinas para hacer lo mismo.

CONCLUSIONES

Para finalizar este trabajo, señalamos que la novela de Ondo Ndong no solo representa la realidad social ecuatoguineana, sino que, es un guion común a los pueblos africanos en general. Sus personajes representan a las dos facciones que conviven en la actual Guinea Ecuatorial tras la colonización de sus pueblos. Una que perece cada vez con más intensidad y otra que crece con la misma fuerza: ambas dan un resultado de hibridez. Es cierto que al ser una novela corral no podemos seguir la trama ficcional desde una única perspectiva sino desde varias, pero esta variedad es la que nos muestra con claridad el dilema cultural con el que vive el pueblo y cómo lo gestiona cada personaje desde su realidad.

Esta obra nos ha permitido abordar varios temas que afectan con un gran impacto a la literatura postcolonial:

La cuestión de la lengua, reflejada en la doble educación de los jóvenes del poblado, que les obliga utilizar la lengua metropolitana en unos contextos y la autóctona en otros. El autor deja claro el peligro que corren las lenguas autóctonas al ser utilizadas cada vez menos. Nosotros coincidimos con esta crítica del autor, puesto que los más jóvenes utilizan más el español en su vida cotidiana, en el sistema educativo, haciendo que las lenguas autóctonas estén en peligro de extinción.

Otro tema es el choque entre las creencias. Se demuestra en la novela con la manifestación de algunos pensamientos de varios personajes e incluso del mismo autor: el colonialismo no pudo abolir totalmente las creencias tradicionales. Estas, a pesar de haberse visto adulteradas con el paso del tiempo, siguen siendo practicadas y existe una gran cantidad de población que cree en ellas. Sin embargo, son las nuevas generaciones las que muestran un interés por cambiar la cultura, cuestionarla y manifiestan su incredulidad mostrando un enorme rechazo hacia estos temas.

La obra analizada, *Entre el pueblo y la ciudad*, muestra las ventajas y desventajas de una sociedad que convive con dos perspectivas diferentes, lo tradicional enfrentándose constantemente a lo moderno. La necesidad de la tradición

por sobrevivir a la constante invasión moderna nos deja una trama bastante compleja, que refleja las dudas de unos y la negación de otros.

La diversidad temática y la naturaleza de los personajes es otro de los factores que dan énfasis a esta obra. Por lo tanto, al abordar temas de índole social, desde lo cultural a lo político, se abre una conexión personal entre el autor y el lector común africano o ecuatoguineano en particular, que ve reflejado su realidad tanto en la temática de la obra como en los personajes que dan vida a la obra. Son personas comunes, de clase baja y media, con dificultades, nacidas en zonas rurales y aventuradas en las ciudades para una mejora en sus vidas. Ondo Ndong representa al viejo africano dotado de espléndidos conocimientos sobre los antepasados, la ciencia, el cosmos, al viejo amable y testarudo. Representa y describe al africano mimético, supersticioso; al joven incrédulo y europeizado, etc.

En síntesis, es una obra que se acerca de manera penetrante a la realidad ecuatoguineana y expone los enfrentamientos del mismo negro con el negro, del africano con su propio yo, con su identidad y el impacto de la huella colonial en Guinea Ecuatorial.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara Mejía, J. R. (1991), "La transferencia de lo colonial: el mestizaje y el control del discurso literario en México" en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Vervuet, pp. 305-316.
- Álvarez Chillida, G. (2018) *Gobernar colonias, administrar almas. Poder colonial y órdenes religiosas en los imperios ibéricos*. Casa Velázquez, Universidad complutense de Madrid.
- Álvarez Méndez, N. (2012), *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria poscolonial y a la escritura hispano-negroafricana*, Zaragoza, Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- Balboa Boneke, J. (1978), *¿Dónde estás Guinea?*, Palma de Mallorca, Cort.
- Balboa Boneke, J. (1985), *El reencuentro. El retorno del exiliado*, Madrid, Ediciones Guinea.
- Beno, F. (2021), *El código perdido*, Madrid, Levanta comunicación.
- Bokesa Napo, C. (1987), *Voces de espuma*, Malabo, Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.
- Bokesa Napo, C. (1989), "Ekomo, toda una novela", *África 2000*, n.º 10-11, pp.96-97.
- Bolekia Boleká, J. (2001b), "Lenguas y poder en África", *Mundo negro*, n.º 453, pp. 47-50.
- Bolekia Boleká, J. (2007), *Omblios y raíces*, Madrid, Sial.
- Clifford, J., (1995), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- Creus, J. (1991), *Cuentos de los Ndowe de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano Guineano.
- Creus, J. (1997), *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- Creus, J. y Brunat, M.ª A. (1991), *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro cultural Hispano-Guineano.

- Evita Enoy, L. (1953), *Cuando los combes luchaban (novela de costumbres de Guinea Española)*, Madrid, CSIC.
- Fanon, F. (2009), *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Ilombé, R. (1981), *Leyendas guineanas*, Madrid, Doncel.
- Jhones Mathama, D. (1962), *Una lanza por el baobí*, Barcelona, Tip. Cat. Casals.
- Mbomio Becheng, J. (1996), *El párroco de Niefang*, Malabo, Ediciones del Centro cultural Hispano-guineano.
- Ndongo Bidyogo, D. (1977), *Historia y Tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Cambio 16.
- Ndongo Bidyogo, D. (1987), *Las tinieblas de tu memoria negra*, Madrid, Fundamentos.
- Ndongo Bidyogo, D. (2003) "Hispanidad", *África 2000*, año III, nº 6.
- Ndongo Bidyogo, Donato (1984), *Antología de la literatura guineana*, Madrid, Editora Nacional.
- Ndongo Bidyoyo, D. y N'gom, M' B. (eds) (2000), *Literatura de Guinea Ecuatorial (antología)*, Madrid, Sial.
- Nsue Angüe, M.^a (1985), *Ekomo*, Madrid, UNED.
- Ondo Ndong, M. (2012), *Entre el pueblo y la ciudad*, Madrid, El faro libros.
- Said, E. (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage. En 1994 En Londres, Vintage.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage. En 1995, *Orientalism*, Penguin.
- Senghor, L. S. (1945), *Chants d'ombre*, Paris, Seuil.
- Senghor, L. S. (1964), *Liberté I. Negritude et humanisme*, Paris, Seuil.
- Senghor, L. S. (1977), *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, París, Seuil.
- Vega, M^a José (2003), *Imperios de papel*, Barcelona, A Y M grafic, S.L.

