

Titel/Title: Sistemas de saberes africanos y afrodiaspóricos y sus intertextualidades: la obra de César Mba Abogo (y otros ejemplos)

Autor*innen/Author(s): Julia Borst

Veröffentlichungsversion/Published version: Verlagsversion (VoR)

Publikationsform/Type of publication: Artikel/Aufsatz

Empfohlene Zitierung/Recommended citation:

Borst, Julia. "Sistemas de saberes africanos y afrodiaspóricos y sus intertextualidades: la obra de César Mba Abogo (y otros ejemplos)". Geografías caleidoscópicas: América Latina y sus imaginarios intercontinentales, edited by Ineke Phaf-Rheinberger and Koichi Hagimoto, Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2022, pp. 239-266. <https://doi.org/10.31819/9783968693040-013>

Verfügbar unter/Available at:

(wenn vorhanden, bitte den DOI angeben/please provide the DOI if available)

<https://doi.org/10.31819/9783968693040-013>

Zusätzliche Informationen/Additional information:

Contact E-Mail: borst@uni-bremen.de

SISTEMAS DE SABERES AFRICANOS Y AFRODIASPÓRICOS
Y SUS INTERTEXTUALIDADES:
LA OBRA DE CÉSAR MBA ABOGO (Y OTROS EJEMPLOS)¹

JULIA BORST

LA DIÁSPORA AFRICANA, EL *GLOBAL HISPANOPHONE* Y LA OBRA DE CÉSAR MBA ABOGO

En su ensayo pionero, William Safran (1991: 83-84) define una comunidad diaspórica como un grupo minoritario disperso que mantiene estrechos vínculos con el país de origen, reteniendo una memoria o visión colectiva de esta patria abandonada. Dado que sufre de discriminación y exclusión en el país de acogida, esta comunidad mantiene un deseo de retorno “que no necesariamente involucra la repatriación, pero sí conlleva un constante retorno imaginativo, afectivo y material” (Golubov 2011: 16). Contrariamente a esta definición, que se refiere sobre todo a ejemplos clásicos como la diáspora judía, otros enfoques que han investigado el potencial del concepto para contextos poscoloniales y de creciente migración global (sobre todo del Sur Global al Norte) subrayan que “los vínculos transnacionales [...] no necesitan articularse en primer lugar a través de una patria real o simbólica” (Clifford 2011: 88). James Clifford afirma que “una continuada historia compartida de desplazamiento, sufrimiento, adaptación o resistencia puede ser tan importante como la proyección de una teleología del origen/regreso”

¹ Investigación financiada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft [Fundación Alemana de Investigación Científica] (DFG), número de proyecto 353492083. Partes de este artículo fueron publicadas por primera vez en inglés en: Borst, Julia (2017): “‘To be Black in a White Country’: On the Ambivalence of the Diasporic Experience in César Mba Abogo’s *El porteador de Marlow/Canción negra sin color* (2007)”. En: *Research in African Literatures*, 28, 3, pp. 33-54.

(88; también Mayer 2005: 10-11). Existen sistemas de referencias y vínculos laterales que van más allá de la dialéctica del país de origen y del país receptor (Faist 2010: 12). Refiriéndose al caso de la diáspora africana en particular, Toyin Falola remite a las redes descentralizadas que conectan las comunidades afrodescendientes en el mundo:

[diasporas] have to be imagined, which involves complex networks and relations between Africa and the various places that have a black presence. The loss of actual location becomes the profit of reflection, the ruptures of dislocation are turned into the value of network formation (2013: 3).

Al mismo tiempo, Falola destaca una conectividad intelectual (“intellectual connectedness”, 4) que hace circular ideas y narrativas compartidas.

Este artículo parte de estos argumentos para analizar cómo el autor guineoecuadoriano César Mba Abogo plantea en su obra un sistema de referencias transnacionales situando al sujeto afrodiaspórico dentro de una red compleja de “saberes negros”. Le ofrece espacios alternativos de afiliación e identificación al sujeto que sufre de marginalización y violencia epistémica, tanto si vive en una situación diaspórica en un país del Norte Global como en sentido figurado si consideramos las proyecciones negativas que, a lo largo de la historia, se impusieron al continente africano y a sus habitantes. Como afirma el pensador senegalés Felwine Sarr en su reciente libro, *Afrotopia*:

C'est peu dire la violence symbolique avec laquelle le destin de centaines de millions d'individus a été envisagé, traité, représenté, inscrit dans l'imaginaire collectif sur le mode de l'échec, du déficit, du handicap, voire de la déficience et de la tare congénitale, par les médias et une abondante littérature (2016: 9-10).

El término “negro/a” en este contexto no se refiere al color de piel como hecho biológico sino a una realidad política y social en el contexto de un mundo moderno/colonial que se caracteriza por la marginalización y la discriminación de personas racializadas, cuyas vidas reales se ven afectadas por estas categorías, a pesar de que sean construcciones artificiales (Röggl 2012: 19). Igualmente, Mba Abogo insiste en el hecho de que, para él, el término “negro/a” alude a “un sentimiento” y “una experiencia histórica” (Hendel 2008: s. p.) de marginalización, colonialidad y racismo. Esta referencia refleja

la ambivalente situación de la *nueva diáspora africana*, o sea, la que emana de los movimientos migratorios de los siglos xx y xxi. Esta, según Falola (2013: 11-12), tiene diversas afiliaciones étnicas y nacionales, pero reanuda también con la idea de una experiencia de racialización compartida, por ejemplo, con la diáspora africana en los EE. UU., que surgió a causa de la trata de las personas africanas esclavizadas. De esta manera debe entenderse el título de la obra principal de Mba Abogo: *El porteador de Marlow/Canción negra sin color*, publicada por la editorial Sial Ediciones en el año 2007. En una entrevista con Mischa G. Hendel el autor explica:

No de la perspectiva del negro como color, sino negro como [...] una serie de condicionantes a las que uno tiene que hacer frente y viviendo en una sociedad que se define a sí [sic] misma como blanca” (2008: s. p.).

Este trabajo se contextualiza en esa nueva orientación de los estudios hispánicos que dio lugar a la noción del *Global Hispanophone* (Campoy-Cubillo/Sampedro Vizcaya 2019) y que aspira a superar el binarismo de los estudios ibéricos y estudios latinoamericanos descentrándose del enfoque tradicional de la disciplina. Se dirige hacia otros espacios y comunidades sujetas a la influencia del imperio colonial español, como, entre otros, Guinea Ecuatorial. No obstante, este análisis continúa el ángulo decolonial explorando las relaciones Sur-Sur que se manifiestan en esta literatura. En su libro, Mba Abogo refuta una estereotipización de África y su diáspora. Entrelaza múltiples referencias a vinculaciones laterales y diluye la polaridad entre el lugar de acogida (en Europa) y el lugar de origen (en África) y, por ende, dirige la mirada de la audiencia hacia otros espacios y, sobre todo, espacios afrodiaspóricos. Especifica Lola Bermúdez Medina:

explosiona en múltiples direcciones y referencias en una especie de caleidoscopio en el que se mezclan lugares y personajes, reales o imaginarios [...], escritores, experiencias venidas de cualquier horizonte, sin perder nunca, eso sí, el sustrato africano y la terrible vivencia del exilio africano (2015: 66-67).

Así, la estrategia narrativa de Mba Abogo se hace eco del argumento de Paul Gilroy (1993), que describía el “Atlántico negro” como el espacio de una contracultura de la modernidad (occidental): aunque el libro de Mba

Abogo rebosa de referencias e intertextos en general, salta a la vista la omnipresencia de referencias e intertextos africanos y afrodiaspóricos, lo que hace surgir una red referencial transnacional que supera la línea normativa e imaginaria Norte-Sur y abre nuevos universos culturales y estéticos.

EXPERIENCIAS DE MARGINALIZACIÓN Y VINCULACIONES SUR-SUR: “NADIE SEPARA: NADA SE PARA” Y *EL PORTEADOR DE MARLOW/CANCIÓN NEGRA SIN COLOR*

Estas vinculaciones Sur-Sur aparecen en un texto poético de Mba Abogo que acompaña un vídeo del artista Pascual Nvo Mituy Mikue, publicados juntos en la revista digital *Los anillos de Saturno*². El proyecto lleva el título emblemático “Nada separa: nada se para” (Mba Abogo/Mituy Mikue sin año) que alude al poema “Cuestión bizantina” (1941) del escritor español Max Aub, un poema que ilustra el espacio fronterizo no como un espacio de segregación sino de transición (Aub 2015: 67-68). Sin embargo, el texto de Mba Abogo va más allá de este eje referencial que lo conecta con la literatura española. Pone en escena el amor intercontinental del yo lírico en la isla de Bioko y de Anaís en la isla de Puerto Rico, abriendo el espacio transatlántico como espacio de relacionalidad e intercambio y, en el marco de este volumen, el texto revela nuevas relaciones entre las culturas de habla hispana del Sur Global. Las dos islas han sufrido y, de cierta manera, siguen sufriendo del imperialismo occidental y, al mismo tiempo, simbolizan los polos de la trata transatlántica —el golfo de Guinea y el Caribe—, evocando las relaciones laterales fuera de la bipolaridad de *centro* (norte) y *periferia* (sur). El texto rastrea las huellas del colonialismo español y, como afirma el yo lírico, “quiero seguir hablando de Malabo, *de la reconquista del mundo en el sentido contrario*” (*Nada separa* sin año; cit. en *En la piel del otro* sin año: s. p.; cursiva nuestra). También pone las *periferias* en el centro o, si tomamos en cuenta

² El enlace que refiere a la página web de la revista ya no funciona, pero se puede consultar el vídeo en el blog de Mituy Mikue. En: <<https://pasmituyblog.wordpress.com/proyectos/>> [23/10/2020]. Además, se puede encontrar el texto escrito en el blog Recuncho de Sagrario ele en el contexto de una unidad educativa titulada *En la piel del otro*. En: <<https://recunchodesagrarioele.files.wordpress.com/2015/03/unidad-en-la-piel-del-otro-ciudades-globales.pdf>> [23/10/2020].

el título, aún diluye completamente la noción de *centro* y *periferia* (“nada separa”). E, implícitamente, “Nada separa: nada se para” alude también a las experiencias compartidas de las dos islas y, en un nivel simbólico, acerca los dos lugares ajenos:

pero Anaís coge mi voz, la guarda a buen recaudo, *se pone los zapatos exactos para cruzar la distancia que separa Puerto Rico de Bioko, la distancia que separa nuestros cuerpos*, y luego, vencida la firme voluntad de los huesos, [...] me canta al oído su melodía.

—Malabo es una palabra que se acomoda a mi lengua como una piedrecita de azúcares que no acaba de disolverse, *Malabo está en mis pezones y en la curva de mis pestañas...* (*Nada separa* sin año; cit. en *En la piel del otro* sin año: s. p.; cursiva nuestra).

No se concretiza la relacionalidad, se sitúa, más bien, en el nivel de la emoción —“as a combination of thought and embodied feeling” (Lemmings/Brooks 2014: 3)—, mezclando la cercanía de los dos amantes y los vínculos de los dos espacios que no se articulan concretamente, pero que se sienten y penetran en los cuerpos.

Estas vinculaciones Sur-Sur se hallan igualmente en la obra principal de Mba Abogo, *El porteador de Marlow/Canción negra sin color*. Se trata de una colección de relatos cortos y poemas que, contrariamente a muchas obras literarias anteriores, deja de estar enfocada en el pasado de Guinea Ecuatorial o en la condición del exilio: el escritor aquí escruta su país y la diáspora en España de manera innovadora y ambivalente, ya que denuncia muchos problemas de las sociedades africanas contemporáneas, pero también inspira esperanza e indica posibles salidas a través de la solidaridad. A continuación, se indagará sobre los mecanismos por los que este texto se opone a una colonialidad del conocimiento sobre África y la diáspora africana para emanciparse de epistemas provenientes del Norte Global y “[da] lógica [da experiencia colonial moderna] que dividió el mundo en zonas metropolitanas e colonias, civilizadas e incivis, relevantes e irrelevantes” (Santos *et al.* 2016: 14), hablando del Sur desde el Sur. En este sentido, el autor guineoecuatorial practica lo que Sousa Santos etiqueta como un “pensamiento post-abismal” que visibiliza los saberes alternativos que han sido (y siguen siendo) negados o declarados sin valor por un pensamiento eurocéntrico-occidental que

ha establecido líneas divisorias entre el Occidente y “su otro lado” (Santos 2007). El concepto de Sur no se refiere únicamente al hemisferio sur geográfico: se trata de una categoría metafórica (Santos 2018): incluye a la vez comunidades localizadas en el hemisferio norte cuya presencia dimana del colonialismo y sus efectos pasados y actuales, que están sujetos a una colonialidad de poder (Quijano 2008), como es el caso de la diáspora africana en los países del Norte Global. Santos *et al.* precisan que el Sur “[é] uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão” (2016: 16).

En un análisis anterior de *El porteador* he mostrado que, en los relatos cortos y los poemas del libro, la condición del sujeto afrodiaspórico en el país de acogida se caracteriza por una experiencia perturbadora de no-pertenencia y exclusión que proviene de una reactualización de estructuras coloniales y regímenes migratorios racistas en el presente (Borst 2017). En el relato corto “El lamento de Walcott”, por ejemplo, se explica de manera emblemática que “mi tragedia, a saber, [es] ser negro en un país blanco” (Mba Abogo 2007: 123) —una frase que hace eco de la argumentación de Frantz Fanon (1952)—, que afirma que la experiencia de una persona racializada se realiza en la mirada del otro y de la otra blanca, quien le recuerda continuamente que no es de *aquí* sino de fuera. Por consiguiente, el yo lírico de “El lamento de Walcott” deplora el hecho de que el sujeto afrodiaspórico pertenece tanto a Europa, teniendo en cuenta la herencia del colonialismo, como sigue siendo excluido: “esa Europa en la que soy a la vez hijo y forastero” (Mba Abogo 2007: 123). El relato destaca que el sujeto es impotente a la hora de superar esta condición paradójica evocando el poema “A Far Cry from Africa”, del escritor caribeño Derek Walcott de St. Lucía, quien describe una situación similar de estar en un entremedio vivido por el sujeto caribeño poscolonial que no puede ignorar su herencia africana ni su herencia europea (Walcott 1962: 18). De manera similar, la herencia de una historia colonial se cierne sobre la condición diaspórica del sujeto de origen africano en los textos de Mba Abogo. Allí, estar en el entremedio sigue siendo conflictivo. En “El lamento de Walcott”, nos recuerda que este sujeto no vive en “un todo-mundo inédito que ignora las nociones de centro y periferia” (123), una referencia evidente al filósofo de Martinica Édouard Glissant y su noción del “Tout-monde” (1997). Por el contrario, las personas afrodiaspóricas siguen sufrien-

do la carga simbólica de la herencia colonial y viven en un mundo donde el “sujeto negro” está continuamente expuesto a la mirada colonial denunciada por Frantz Fanon en *Peau noire, masques blancs* (1952). En “What a wonderful world”, Mba Abogo recurre a la metáfora de la mirada describiendo el sentimiento de malestar de su protagonista Nguema como causado por “[u]na marmita de ojos, feroces como el afilar de hachas de un verdugo vikingo, se derramaba sobre su cuerpo y perforaba sus entrañas, le atizaba desde dentro. [...] Todo el mundo le miraba” (2007: 57). La mirada desdeñosa de los otros y las otras blancas sigue haciéndole recordar que era “diferente” a sus ojos y que su fisionomía en un entorno mayoritariamente blanco le reducía a una serie de estereotipos: “Como siempre, la respuesta a *tantas miradas malévolas* estaba en *el tono de su piel*. Inmigración, inseguridad ciudadana, caníbales, ola de calor africano, etc.” (58; cursiva nuestra)³.

REFERENCIAS INTERTEXTUALES Y LA DESMARGINALIZACIÓN DE LAS VOCES DEL SUR: *EL PORTEADOR DE MARLOW/CANCIÓN NEGRA SIN COLOR* Y “(LA CONSTRUCCIÓN DE) LA MEMORIA DEL PETRÓLEO”

Los textos de Mba Abogo, al recurrir a una red de intertextos africanos y afrodiaspóricos, sobrepasan el aislamiento del sujeto afrodiaspórico en Europa relocalizándole dentro de una “comunidad negra” transnacional. Me refiero a una noción de intertextualidad que incluye la relación con otros textos (en sentido estricto) y con los sistemas de signos culturales y epistemológicos. En su estudio sobre la hibridación en *El porteador*, Berástegui Wood etiqueta la escritura de Mba Abogo como un “reflejo de la profunda interconexión cultural que existe en este mundo global y poscolonial [...], un proceso de sinergias culturales donde se entremezclan y dialogan diversas tradiciones” (2010: 94). Mba Abogo afirma en una entrevista que es “un nómada” (Ngom 2013: 263) y que tiene “una identidad rizomática” (263) que, a pesar de sus vínculos con África, establece relaciones plurales e híbridas y crea espacios simbólicos para un diálogo transcultural, como podemos ver en

³ Para más ejemplos, véase Borst 2017.

*El porteador*⁴. De manera innovadora, el libro va más allá de la experiencia migratoria del sujeto guineoecuadoriano tratando cuestiones de identidad en un mundo globalizado y *posnacional* (Berástegui Wood 2010: 105; López Rodríguez 2010: 87). Recurriendo al concepto de hibridación, jalonado por Homi Bhabha, que “gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation” (Rutherford 1990: 211), Berástegui Wood identifica la escritura de Mba Abogo en *El porteador* como “un acto narrativo que trata de renegociar el espacio discursivo e incorporar nuevas formas de ver la realidad” (2010: 96). Así, pone en tela de juicio las narrativas predominantes y “abr[e] espacios de contestación” (104) gracias a una visión ambivalente pero diferenciada de África y de la diáspora africana en Europa y a la estructura dialógica y polifónica de un texto donde los diferentes discursos coinciden, se oponen y/o convergen (Berástegui Wood 2010: 105; Ricci 2014: 981).

En *El porteador*, descubrimos una multitud de referencias intertextuales en forma de citas antepuestas, menciones explícitas de nombres de autoras y autores y obras o de conceptos teóricos y culturales, insinuaciones indirectas a estos o transformaciones de personajes o motivos (Berástegui Wood 2010: 93-94; Díaz-Pinés Prieto 2014: 89; Bermúdez Medina 2015: 76)⁵. La referencia más evidente es a *El corazón de las tinieblas* (*Heart of Darkness*), la famosa novela corta publicada por el escritor polaco-británico Joseph Conrad en 1899. Es el punto de partida del título del libro de Mba Abogo, que no solo menciona a Marlow, el narrador de Conrad, sino que también descentra su punto de vista eurocéntrico poniendo el foco en el porteador de Marlow, un personaje que no tiene una voz propia en el texto de Conrad. Además, algunos textos explícitamente se refieren al modelo de *El corazón de las tinieblas*, como los relatos “El porteador de Marlow” o “El testamento del porteador de Marlow”. A pesar de referirse a un intertexto clásico del Norte Global, Mba Abogo lo utiliza de manera sutil para cuestionar y poner en tela de juicio la perspectiva eurocéntrica y la imagen estereotipada de África desde el Sur. Según nuestro argumento, Mba Abogo contesta a la narrativa

⁴ Para el concepto de una identidad rizomática, véase, por ejemplo, Glissant 1990.

⁵ Véase también Ngom (2013: 257) para los comentarios del propio autor con respecto a las referencias intertextuales y, para más ejemplos, Díaz-Pinés Prieto.

blanca de viaje de Conrad y la sustituye por una nueva narrativa *negra* que, en vez de narrar el viaje de un europeo al sombrío y siniestro continente africano, se refiere al peligroso viaje a Europa de personas africanas, individuos que mueren en el trayecto —p. ej., “En algún lugar bajo el Atlántico”— o viven una existencia precaria en Europa —p. ej., “What a wonderful world”, “Me han hecho la vida más cansada y pesada”—.

Los predecesores literarios de Mba Abogo ya habían jugado con el intertexto de Conrad: es el caso de Donato Ndongó-Bidyogo y su novela de educación poscolonial *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), donde, desde la perspectiva de un niño guineoecuatorialiano y de manera muy crítica, se denuncia el colonialismo español y su impacto en la población. Sin embargo, el enfoque de Mba Abogo es innovador y vuelve a repensar particularmente la cuestión de quién habla. En *El corazón de las tinieblas*, hay una sola autoridad narrativa, el narrador Marlow, que figura como sujeto imperial, y las personas africanas son representadas como personas mudas y deshumanizadas, criaturas explotadas por los agentes coloniales. En el libro de Mba Abogo, en cambio, son los sujetos africanos —como el timonel en la novela de Conrad “[who] died *without uttering a sound*, without moving a limb, without twitching a muscle” (Conrad 2008: 126; cursiva nuestra)— quienes toman la palabra. En “El porteador de Marlow”, el escritor vuelve a retomar el motivo del colonizado que está muriendo en silencio para narrar la invisibilidad de la población migrante africana cuyos sueños del paraíso europeo fracasaron: Nzambi, el protagonista desilusionado, expresa su presentimiento de morir “de forma anónima y silenciosa, como el porteador de Marlow” (Mba Abogo 2007: 49). Aún más interesante en este contexto resulta el relato “El testamento del porteador de Marlow”. Allí, Mba Abogo reanuda la historia nunca contada de un personaje secundario de la novela de Conrad: se trata de un hombre africano que, en *El corazón de las tinieblas*, es castigado de manera brutal y que, luego, “arose and went out—and the wilderness *without a sound* took him into its bosom again” (Conrad 2008: 64; cursiva nuestra). Mba Abogo utiliza la cita de Conrad que menciona esta desaparición silenciosa para introducir su propio relato. No obstante, la narración de Mba Abogo empieza cuando el personaje desaparece en el bosque. Y continúa narrando, desde la perspectiva del personaje africano, algo que la novela de Conrad oculta: una historia de resistencia, la historia de un personaje que se niega

a ser deshumanizado y aniquilado simbólicamente, ya que el personaje desaparece de la historia de Conrad. “El testamento del porteador de Marlow” cuenta lo ocurrido después de que el personaje de Conrad desapareciera en el bosque. Describe que vocifera su ira y toma la palabra para confirmar que resiste y no acepta eclipsarse simplemente de la narrativa *blanca*:

antes voy a gritar con toda la fuerza de mis pulmones. Cadáveres vivientes de rostros blancos como la luna [...]. ¡Escuchadme [sic] bien!: no cuenten conmigo para serviles [sic] las comidas, ni para lavarles la ropa, ni para cargar el marfil, ni para trasportar el caucho... No cuenten conmigo, me renuncio en paz, no he traído vida alguna al mundo. No contarán con mis descendientes (Mba Abogo 2007: 119).

Estas referencias intertextuales a Conrad y la reinterpretación o modificación de sus motivos remiten a la intención crucial del libro de Mba Abogo: crear un espacio literario que le dé voz a la perspectiva africana o afrodiaspórica y ponga en tela de juicio el discurso eurocéntrico sobre esas realidades.

En su texto programático “(La construcción de) la memoria del petróleo”, Mba Abogo, por consiguiente, razona que la historia de Guinea Ecuatorial no la distingue de otros países que sufrieron bajo dictaduras y la colonización. Por el contrario, su peculiaridad reside en la soledad causada por su aislamiento político y cultural después de la independencia y por la falta de interés del antiguo poder colonial español (2010: 45; Hendel 2008). Por eso, califica los textos literarios guineoecuatorianos como “fotogramas de soledad” (2010: 45). La metáfora de la soledad alude a la marginalización y al silenciamiento de Guinea Ecuatorial y de otros países del Sur Global, evocando no solo el intertexto colombiano *Cien años de soledad* (1967), sino también la conferencia de Gabriel García Márquez en la entrega del Premio Nobel en 1982. Allí, García Márquez utilizó la metáfora de la soledad de América Latina para criticar la perspectiva eurocéntrica y su falta de respeto hacia otras realidades, sistemas de saber y epistemologías. En el relato “El sueño de Dayo”, la referencia a García Márquez y su exitosa novela es aún más evidente: Mba Abogo recurre al ilustre motivo de la estirpe como alegoría de la historia de América Latina y a la escena apocalíptica del final de la novela (García Márquez 1969: 350-351; Martin 2012: 50) al referirse a la historia africana como “el Apocalipsis de la estirpe condenada a cuatro-

cientos años de agonía” (Mba Abogo 2007: 20). Los narradores de Mba Abogo articulan estas experiencias silenciadas y marginalizadas, “llena[ndo] ese silencio [de África] con palabras” (Ngom 2013: 258), a fin de superar la soledad del sujeto africano o afrodiaspórico. Así, si utilizamos las palabras de la escritora guineoecuatorial Remei Sipi Mayo, Mba Abogo revela “nuestra realidad desde nosotros mismos” (Ngom 2013: 92).

El poema “El secreto de Europa” es emblemático de este *writing back*, esta refutación a una historiografía eurocéntrica, ya que el yo lírico que se dirige directamente a la audiencia afirmando “Os revelaré” (Mba Abogo 2007: 101) y se compromete a develar los secretos de Europa que eran “el eructo de los grandes holocaustos” (101). Por ende, los textos en *El porteador* narran “desde el ángulo de *Los condenados de la tierra*”, según las palabras de Donato Ndongo-Bidyogo (2007: 136), o sea desde la perspectiva de quienes fueron “subalternizada/os” epistémicamente. En la crítica decolonial, el concepto de “la/os condenada/os”, jalonada por Frantz Fanon en su texto *Les damnés de la terre* (1961), se utiliza para describir la experiencia traumática de la colonialidad, una experiencia que caracteriza la condición existencial de las personas (anteriormente) colonizadas, cuya humanidad es violada y comprometida. Viven en un mundo moderno/colonial “in which lordship and supremacy rather than generous interaction define social dynamics” (Maldonado-Torres 2010: 113). En su experiencia de otredad, estas personas se ven invisibilizadas y, como sus perspectivas se ignoran, se les impide llegar a ser el sujeto de sus propias historias y articular otras verdades. Más bien, son reducidas a ser los meros objetos de la historiografía eurocéntrica (Kilomba 2008: 12).

Esta precariedad de las voces marginalizadas que toman la palabra en los textos de Mba Abogo es ilustrada por la metáfora del grito en “El testamento de porteador de Marlow” (Mba Abogo 2007: 119). Siguiendo el argumento de Fanon, Maldonado-Torres se refiere a ese grito como “a call of attention to one’s own existence” (2010: 110), “the revelation of someone who has been forgotten or wronged” (2001: 48), o sea una articulación que le hace superar su condición de invisibilidad y de “non-being” (110). Por consiguiente, el grito no solo representa un acto de duelo que le recuerda al sujeto imperial la condición existencial de ser considerado como el otro y la otra, sino también un acto de resistencia y de empoderamiento epistémico. Afirma que tienen una historia para contar que desestabiliza las formaciones ideológicas

existentes (Maldonado-Torres 2001: 48). Teniendo presente el pensamiento del filósofo Emmanuel Lévinas (Lévinas/Kearney 1986: 23-24), este grito se puede interpretar como la realización verbal del rostro (*visage*) de la persona constituida como otra, que invoca al yo imperial y le recuerda la responsabilidad ética que tiene hacia su persona otreada (subalternizada) —una responsabilidad que ha sido disimulada por un discurso hegemónico de la otredad y de la supremacía epistémica (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2007: 156-157)—.

El grito articulado por la recreación del personaje de Conrad, o sea el protagonista de Mba Abogo en “El testamento del porteador de Marlow”, se puede leer como la reivindicación ética de la persona otreada africana o afrodescendiente que exige ser reconocida como sujeto igualmente humano. Así, este grito posee una dimensión ética en el sentido de que los incluye a ellos. Como explica Maldonado-Torres:

The ‘Don’t kill!’ that finds expression in Fanon’s cry is not properly translated merely as a demand for individual preservation, *but as a general and more categorical demand to fight against a reality where Others are killed* (2001: 51; cursiva nuestra).

Esta ambigüedad se aclara en “El testamento del porteador de Marlow” cuando el grito del protagonista no solo indica “the ‘return of a living subject’ who impertinently announces his presence” (Maldonado-Torres 2001: 48) sino que se transforma en un grito colectivo de justicia: “No contarán con *mis descendientes*” (Mba Abogo 2007: 119; cursiva nuestra).

En *El porteador*, el sujeto africano o afrodiaspórico recobra la autoridad narrativa de su propia historia y el libro de Mba Abogo, presentando una multitud de voces narrativas, entra en un “diálogo decolonial”: las perspectivas plurales del texto desafían las verdades impuestas y terminan con lo que Maldonado-Torres llama la “modernidad monológica” (2010: 115)⁶. Así, los textos también cumplen con la demanda de Mba Abogo mismo de “sembrar

⁶ “Decolonization itself, the whole discourse around it, is a gift itself, *an invitation to engage in dialogue*. For decolonization, concepts need to be conceived as invitations to dialogue and not as impositions” (Maldonado-Torres 2010: 115).

algo en este continente que arrastra tantos monólogos y diálogos inconclusos” (2007: 120).

REDES DE PERTENENCIA Y RELOCALIZACIONES DEL SUJETO AFRODIASPÓRICO:
CÉSAR MBA ABOGO Y RUBÉN H. BERMÚDEZ

El libro de Mba Abogo abunda en referencias a intertextos literarios o conceptos teóricos de contextos muy diferentes. Por consiguiente, Berástegui Wood tiene razón al destacar el carácter cosmopolita del libro que va más allá del eje bilateral del *homeland* guineoecuadoriano y del *hostland* español conectando la narrativa “con el resto del mundo” (2010: 105). No obstante, los textos de Mba revelan su experiencia de lecturas múltiples y lo vinculan a diferentes sistemas de saber, a las culturas africanas y afrodiaspóricas a través de entrelazamientos de referencias históricas, intertextos, movimientos intelectuales y conceptos teóricos que plantean entrelazamientos literarios, culturales y epistemológicos desde el Sur hacia el Sur. Mba Abogo invierte así el movimiento migratorio descrito en sus textos que va desde el Sur al Norte y abre relaciones más allá de este eje relacional. Llama la atención que las redes intertextuales que evoca incluyen una abundancia de “voces negras” tanto de África como de la diáspora africana en el mundo entero. Estas referencias a una comunidad global, a su historia, a sus pensadores y a sus textos, no solo confirman el carácter cosmopolita y transcultural de la colección, sino que también presentan una fuente de autoempoderamiento para el sujeto afrodiaspórico quien, debido a una experiencia de desplazamiento y de exclusión en el país de acogida (*hostland*) blanco, está buscando un país de origen (*homeland*) imaginado con el cual pueda relacionarse. En *El porteador*, este *país de origen* es no-territorial y simbólico en la medida en que representa una experiencia compartida de violencia poscolonial y de opresión y una tradición decolonial de resistencia, emancipación y autoempoderamiento (Hall 1996: 111-113; Gilroy 1995: 24; Clifford 2011: 88). Esta ambigüedad se resume en un extracto del poema “Mandela”:

Sabias [sic], Mandela
Que África está preñada de humillaciones:

Sobre el tejido negro de nuestra piel
 Cabalgan *los holocaustos de los que nadie habla*

Sabias [sic], Mandela
 Que *los negros de todas las latitudes*
 Estamos *condenados a errar* sin recursos
 Hasta que *de nuestras manos*
Brote una nueva trayectoria para la humanidad
 (Mba Abogo 2007: 115; cursiva nuestra).

Los textos de Mba Abogo van más allá de la situación específica de Guinea Ecuatorial, relacionándose con las experiencias de y hablando con “los negros de todas las latitudes” (115), un aspecto que se hace más evidente aún en las referencias a los acontecimientos centrales en la historia de África: algunos relatos y poemas se refieren a la explotación de la población africana —poniendo el foco en la violencia colonial en África—, otros evocan una historia poscolonial conflictiva (en “Rwanda mi amor” se menciona el genocidio en Rwanda y en “Mandela”, el *apartheid* en África del Sur) o designan la resistencia africana contra la opresión, mencionando a varios activistas de los derechos civiles como Nelson Mandela, Patrice Lumumba o Ken Saro-Wiwa (en la subsección “Canción negra sin color” de la parte segunda de la colección). Los textos de Mba Abogo proclaman una relación panafricana, como se observa en el poema “Una noche de invierno bajo el texto de la creación”, en el que la persona diaspórica lírica se refiere a “la sangre negra de un continente” que corre a través de sus venas. En sus textos se ve que el sujeto no puede —y tampoco quiere— liberarse de su origen africano: como podemos leer en “El sueño de Dayo”, un relato que trata de la experiencia traumática de la diáspora africana y su dimensión histórica, el protagonista “se dio cuenta de que África le colgaba de sus espaldas” (18-19) y asume la afrodescendencia como un elemento crucial y afirmativo de su identidad. En su estudio sobre la diáspora africana, Toyin Falola también hace mención de esta referencialidad a África como *centro* (territorial y simbólica):

Located in other parts of the world, Africa creates a meaning for their existence as a cultural source to draw on in order to live and survive, or even merely as a point of reference to compare and contrast their new places of abode with their

places of origins, their successes and failures, the meaning of life, and the understanding of their destinies (2013: 11).

Sin embargo, estas referencias a acontecimientos históricos, a personalidades de la vida pública y a la producción cultural no se limitan al continente africano, sino que representan tanto el “complex cultural and social intermingling between Africa, Europe and the Americas” (Cohen 1997: 149). Por lo tanto, Paul Gilroy, refiriéndose al “Atlántico negro” y su historia compartida de discriminación y resistencia, describe estas vinculaciones como un “global circuit of Black cultures and the identities they support, nurture, and protect” (1995: 16). En consecuencia, aquellas referencias comprenden las diásporas africanas en las Américas y, simultáneamente, recuerdan la esclavitud transcontinental, como en el poema “Canción negra sin color” (2007:110), que abre un eje transatlántico al mencionar Bahía, Haití y Nueva Orleans, símbolos de una historia afrodiaspórica de esclavitud y discriminación compartida y centros cruciales de las culturas afrodiaspóricas.

Por medio de estas referencias a una comunidad africana y afrodiaspórica global y al relacionarlas con su historia, sus activistas, sus pensamientos y sus intertextos, *El porteador* establece redes alternativas de relaciones y pertenencias basadas en una experiencia compartida de marginalización, desplazamiento y violencia colonial (Gilroy 1995: 24-25). Algunos ejemplos de estas referencias son las novelas de autoras y autores de la diáspora haitiana (Mba Abogo 2007: 31, 37) que tratan cuestiones de identidades diaspóricas y experiencias de migración y desterritorialización, como Marie-Céline Agnant, que, en su texto *Le livre d'Emma* (El libro de Emma, 2001), aborda las implicaciones transgeneracionales del trauma de la deportación y la esclavitud de personas africanas. O Émile Ollivier, cuya novela *Passages* (Pasajes, 1991) toca el tema de las personas refugiadas provenientes de Haití —también denominadas *boat people* y que atraviesan el mar para llegar a América del Norte— y la vida en el exilio. Al insertar estos intertextos, el autor de *El porteador* vuelve a vincular la migración contemporánea de personas africanas y afrodescendientes con otros episodios de su desplazamiento (forzado) en la historia.

Una red referencial parecida se encuentra en el fotolibro del fotógrafo español Rubén H. Bermúdez, titulado *Y tú, ¿por qué eres negro?* y publicado

en una primera edición en 2017. Es el resultado de un proyecto que, según Bermúdez, tiene el objetivo de “explorar mi negritud a través de la fotografía” (García 2018: 120). A través de sus fotografías e imágenes, el artista plantea una red referencial simbólica que visualiza a referentes de África y de la diáspora africana, del pasado y del presente, referentes que siguen siendo ignorados por los imaginarios eurocéntricos. Según Inés Plasencia, la reapropiación de las imágenes y símbolos de la afrodescendencia representa un logro central del fotolibro que “propone un nuevo espacio de significado dedicado a las personas negras donde los antiguos referentes racistas quedan desenmascarados y ridiculizados para acto seguido validar otros referentes en los que la comunidad afro pueda verse reflejada” (2018: s. p.). Por consiguiente, el fotolibro tampoco presenta la historia de África y su diáspora como una historia de violencia y de sufrimiento: sin silenciar estos aspectos negativos, ilumina una historia de logros y de resistencia. En cuanto a la biografía del propio artista, *Y tú, ¿por qué eres negro?*, este se sitúa en un contexto explícitamente español evocando experiencias y narrativas compartidas por personas africanas y afrodescendientes en España. No obstante, también plantea un espacio transnacional que conecta África y su diáspora. Entre otros, rememora una serie de activistas e intelectuales como Aimé Césaire, Malcolm X, Angela Davis, Thomas Sankara o Chimamanda Adichie. Además, abre una dimensión histórica sacando a la luz narrativas empoderadoras de la historia de África y su diáspora refiriéndose a importantes imperios (p. ej., imperio etíope, Kanem-Bornu, Mali) y movimientos de resistencia contra el colonialismo y la esclavización, como la Revolución haitiana. Así, define afiliaciones simbólicas que construyen un espacio de pertenencia para el sujeto afrodiaspórico marginalizado.

En *El porteador*, Mba Abogo juega con los intertextos y las referencias como con el famoso verso “I, too, sing America” (1945: 109) del poeta del Renacimiento de Harlem, Langston Hughes, que precede a uno de los poemas de Mba Abogo donde critica la “amnesia” (2007: 105) de Europa y su negativa a comprometerse con su historia, su génesis y sus “crímenes que han quedado impunes” (105). Este poema, que lleva el título “El fin del tiempo de las mascotas”, conecta con el autoempoderamiento de la persona lírica de Hughes, quien reclama tener una voz —“I, too *sing* America” (1945: 109; cursiva nuestra)— y por su herencia exige pertenecer y encarnar la sociedad

y cultura norteamericanas: “I, too *am* America” (109; cursiva nuestra). De manera similar, en el poema del autor guineoecuadoriano la persona lírica reclama el derecho a denunciar la explotación y la exclusión del sujeto afrodiaspórico y de tomar la palabra: “Europa/*Yo también quiero cantarte*” (2007: 105; cursiva nuestra).

DESCOLONIZANDO SABERES E IMAGINANDO “COMUNIDADES NEGRAS”:

CÉSAR MBA ABOGO, YEISON GARCÍA LÓPEZ, JUAN TOMÁS ÁVILA LAUREL
Y OSCAR KEM-MEKAH KADZUE

Mba Abongo menciona a numerosas otras personas, negras y no-negras, de África y de otras partes del mundo, que han contribuido al pensamiento: intelectuales como Théophile Obenga y Léopold Sédar Senghor, el novelista afroamericano Richard Wright, autores del Caribe y teóricos como el premio nobel Derek Walcott y Édouard Glissant, el premio nobel Wole Soyinka de Nigeria, el poeta angolano António Cardoso o el autor Mía Couto, de Mozambique. Muchos comparten una experiencia de migración y de existencia en la diáspora y/o sus escritos teóricos y literarios tratan de manera explícita cuestiones de culturas e identidades africanas y/o afrodiaspóricas, de la significación de la experiencia de desplazamiento y de un *centro* simbólico en África para movimientos culturales afrodiaspóricos, así como del autoempoderamiento de personas africanas y afrodescendientes. Muchas de las voces citadas o implícitamente mencionadas en *El porteador* han desempeñado y/o desempeñan un papel decisivo en los movimientos africanos y afrodiaspóricos de autodeterminación y empoderamiento que anhelan llamar la atención de los sujetos africanos y afrodiaspóricos hacia su herencia africana. Mba Abogo propone una solución similar de relocalización epistémica en su obra: si las sociedades donde “ser blanco/a” es considerado la norma muestran rechazo hacia el “sujeto negro” (diaspórico), este tiene la opción de relacionarse con un “saber negro” global que abre nuevas posibilidades y redes de pertenencia. Un “saber negro” que ofrece narrativas de resistencia a la exclusión y marginalización en el pasado y en el presente con las que pueda identificarse hoy en día. En este sentido, “Negritud”, en *El porteador*, se convierte en un tropo para posiciones de periferia en un orden moderno/colonial en el que

el sujeto marginalizado continúa siendo apartado del *centro*, pese a que es en este lugar donde está físicamente presente. En consecuencia, el sujeto está forzado a crear puntos nuevos y laterales de referencias más allá del *centro*: así se entiende el sistema del “saber negro” conceptualizado en *El porteador*.

Este razonamiento se condensa en el relato “Los hermanos de Senghor”, que comprende una referencia explícita al movimiento cultural de la Negritud anhelando “rehabilitat(ing) African history and reevaluating African culture” (Irele 2011: 57), del que Senghor es uno de los pioneros (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2007: 144-145). “Los hermanos de Senghor” narra la historia del protagonista Mpolo, quien busca un cuarto en un apartamento compartido en una ciudad europea. Cuando aparece en persona para las entrevistas y sus potenciales compañeros de piso se dan cuenta de que es negro, experimenta la discriminación en forma de rechazo, curiosidad o discursos paternalistas neoimperiales sobre África (Mba Abogo 2007: 78-79). Vuelven a confrontar al protagonista con lo que Mba Abogo —siguiendo a Wole Soyinka— menciona como “su memoria racial” (2007: 79): un concepto referente a una experiencia transgeneracional de discriminación. El autor ilustra esta experiencia con una imaginería colonial que recuerda las cadenas puestas en los cuerpos de las personas africanas esclavizadas al describir la carga de esta memoria racial como “sólida como una cadena, que se trenzaba alrededor de sus manos y sus pies y su cuello” (79). Desilusionado por la reacción ante su piel negra, Mpolo decide ir a vivir con otras personas de Senegal, Angola, y Guinea Ecuatorial. Él, por su parte, rechaza la sociedad europea estructurada en torno a la supremacía blanca y sus prácticas discriminadoras de la otredad y se orienta, por el contrario, hacia una comunidad panafricana, o —si consideramos las múltiples referencias a movimientos africanos y afrodiaspóricos mundiales y a los sistemas de saber mencionados en *El porteador*— a una comunidad africana y afrodiaspórica global.

En su ensayo “(La construcción de) la memoria del petróleo”, Mba Abogo usa una imaginería similar para describir la situación de las autoras y autores guineoecuatorianos, quienes escriben para “dar voz al silencio de Guinea Ecuatorial” (4). Arguye que “pertenecen” y, al mismo tiempo, “no pertenecen” a una “hispanidad” global —“el reino de Cervantes que es un reino de este mundo, nuestro mundo” (4)— por lo que, a fin de superar su aparente aislamiento con respecto a España, deben establecer redes alternativas: “No-

sotros los poetas de Guinea Ecuatorial ya no estamos tan solos. *Ya somos multitud. Ya tenemos nuestro Viyil*” (4; cursiva nuestra). Según las explicaciones del escritor y filólogo guineoecuatorial Justo Bolekia Boleká en el prólogo del poemario *Desde el Viyil y otras crónicas*, de Francisco Zamora Lobocho, el *Viyil* representa un espacio tradicional de debate y de toma de decisiones y alude a una época “cuando los isleños de Annobón se gobernaban a sí mismos y no dependían de ninguna fuerza exterior” (Bolekia Boleká 2008: 7). La referencia al *Viyil*, así como el uso del pronombre posesivo “nuestro”, destacan un momento empoderador, ya que el sujeto aspira a situarse dentro de una comunidad del Sur Global que evade las asimetrías del poder y las estructuras hegemónicas del mundo moderno/colonial. Al mismo tiempo, la cita de Mba Abogo mencionada arriba remite al escritor cubano Alejandro Carpentier y a su famosa novela *El reino de este mundo* (1949), la cual evoca la lucha por la libertad de las personas africanas esclavizadas en la antigua colonia francesa Saint-Domingue, donde, en 1804, se proclamó la primera república fundada por personas africanas anteriormente esclavizadas. Al mismo tiempo, Carpentier formuló la categoría epistemológica y estética del “real maravilloso” que intenta captar la realidad particular del Caribe y de Latinoamérica más allá de las categorías del pensamiento occidental.

Una referencia similar a la historia haitiana se encuentra en el poemario del escritor y activista afrodescendiente Yeison García López, originario de Colombia, que reside en España. En su libro *Voces del impulso* (2016) tematiza la experiencia del sujeto afrodescendiente en una sociedad mayoritariamente blanca como la española y el sentimiento de desarraigo y marginalización que resulta de esta situación. El yo lírico se localiza en el seno de una comunidad afrodescendiente desterritorializada que no nace de un origen común sino de una experiencia compartida, haciéndose eco de la conceptualización de una “comunidad negra” en *El porteador*⁷. El poemario de García López menciona también la Revolución haitiana como momento crucial de la liberación de la diáspora africana, cuyo impacto resonaba en los movimientos de descolonización en varios otros países del Sur Global (véase el poema “Toussaint L’Ouverture”). Además, a través del motivo del “[c]imentar las redes fraternales entre los subalternos” (2016: 61), evoca una

⁷ Véanse, por ejemplo, los poemas “El otro”, “Conciencia” y “Comunidad”.

solidaridad transnacional en el Sur Global que invita a las personas *subalternas* a unirse en un movimiento de resistencia compartida que lucha contra la discriminación y el racismo (véase el poema “Las llanuras de la manta”).

Otros textos contemporáneos también plantean el motivo de una comunidad africana o afrodescendiente como contraproyecto de la experiencia de marginalización del sujeto afrodiaspórico en Europa. Entre otros, es un elemento central en una de las novelas más recientes del autor guineoecuatoriano Juan Tomás Ávila Laurel. *The Gurugu Pledge* (2017) —un texto para el cual, hasta el momento, no se ha encontrado una editorial española y que solo ha sido publicado traducido al francés y al inglés— cuenta la historia de una comunidad de migrantes irregulares de África que se esconden en el monte Gurugú, en Marruecos, esperando el momento para saltar la valla de Melilla y pasar a territorio europeo. Allí, Ávila Laurel narra la migración desde la perspectiva marginalizada de la propia población migrante africana y nos hace descubrir historias de las personas que nunca llegan en Europa. La comunidad de migrantes en el monte Gurugú surgió, inicialmente, de la común intención de buscar una vida mejor. No obstante, la novela destaca que comparten, sobre todo, la experiencia de la otredad, la impresión del narrador de que venir de África y tener un color de piel negra no son atributos deseados, como subraya uno de los personajes: “They told me I no longer have a country, that’s what they said at the border [of Algeria; nuestro comentario]: you’ve got no country any more, now you’re just black” (75). La novela subraya que, al principio, esta adscripción (ser negro/a) viene desde fuera. En una escena la narración imita, por ejemplo, la perspectiva de la policía marroquí, que considera a la población migrante como meros “black bodies” (86) imponiéndoles generalizaciones estereotipadas. No obstante, a lo largo de la novela, esta adscripción esencialista se convierte en la imagen afirmativa y empoderadora de la comunidad en el monte Gurugú, cuya solidaridad culmina en la escena del entierro del niño nacido muerto allí: “the little African who’d been born amongst them” (160). Este evento exhibe “a show of unity after the great pain they’d all suffered” (161) y provoca la toma colectiva de la valla. Pero la novela no se acaba a este punto: otro capítulo describe la decisión de un yo narrador que no participa en la toma de la valla y que, en cambio, se queda atrás en el monte Gurugú, cambiando, sin embargo, de sitio: “to the mountain’s southern face, to the side where the lights

of nearby Europe do not reach. [...] let it be known that [...] my gaze was turned towards the River Zambesi” (182-183). Como el personaje de Mba Abogo, este narrador abandona la utopía del paraíso “Europa” —una utopía llena de ilusiones— y, en su lugar, se vuelve otra vez hacia África y el futuro del continente.

En la novela *No hay país para negros* (2018), del autor camerunés Oscar Kem-mekah Kadzue, aún reaparece el tropo del piso compartido de *El porteador*. La novela narra la emigración del protagonista, Júnior, de Camerún a España y describe la ambivalencia de su situación diaspórica. Júnior, después de haber vivido prejuicios racistas al buscar un alojamiento en la ciudad de Lleida (Kem-mekah Kadzue 2016: 103, 106), se encuentra en una comunidad que incluye a estudiantes de diferentes países latinoamericanos, una “verdadera familia multicultural” (111). En la novela, este piso es representado como espacio descentralizado de saber transcultural donde todo el mundo aprende del resto más allá de espacios institucionalizados de formación. Un motivo similar surge también al final de la novela, cuando Júnior sueña con el empoderamiento de la comunidad de las personas africanas que, como el protagonista, trabajan en la recolección de frutas y sufren de la misma esterotipización. El protagonista rechaza la marginalización que sufre cotidianamente imaginando una comunidad africana: así sale del papel de víctima pasiva, reapropiándose de su propia historia al fundar su propia escuela de idiomas en España, aprovechando su vasto conocimiento (lingüístico) común (164-165).

MÁS ALLÁ DEL SUR: POSICIONAMIENTOS LIMINALES EN *EL PORTEADOR DE MARLOW/CANCIÓN NEGRA SIN COLOR* Y “CARTAS MUERTAS DESDE EL PAÍS DE LAS LLUVIAS UNIVERSALES”

Pero volvamos a *El porteador de Marlow/Canción negra sin color* donde, a pesar de la decisión de Mpolo de vivir con una comunidad africana, el libro no aísla los sistemas de saberes africanos y afrodiaspóricos mediante el uso de referencias textuales unilaterales. Mba Abogo se compromete tanto con un diálogo con pensadoras/es e intertextos *blancos* como con aquellas/os de otras partes del planeta, como con América Latina. Berástegui Wood

se refiere a una “narrativa cosmopolita” (2010: 96), a la hibridación textual que refleja la condición de un sujeto transcultural que, pese a que mantiene su relación con África, ha cambiado porque vive en la diáspora desde hace tiempo (Ricci 2010: 225).

A través de esta relacionalidad polifacética transreal y transcultural que se manifiesta en sus intertextos, Mba Abogo enfatiza que el impacto del saber puede ser tanto local como global, quiere decir, en vez de *ni/ni* siempre *en Relación*. Una visión rizomática de este tipo proviene del filósofo del Caribe Édouard Glissant, el autor de la *Poétique de la Relation (Poética de la relación)*⁸, como fuente de inspiración: “Soy africano de Guinea Ecuatorial, esa es mi elección, pero cuando escribo construyo posiciones, lo único que puedo hacer es parafrasear a Glissant y decir que escribo en presencia de todas las lenguas del mundo” (Ngom 2013: 258). En consecuencia, Mba Abogo desafía en retrospectiva la necesidad de retirarse hacia el espacio afirmado y la protección de la comunidad de vivienda africana, retratado en “Los hermanos de Senghor”, volviendo a visitar esta metáfora en el posfacio de la segunda parte de su libro. En este último texto, el narrador desafía los intentos iniciales del protagonista a “*fundirse con los hermanos de Senghor*” (2007: 149) y a “*dedicar todas sus energías a un solo fin: caer bien, ser aceptado*” (149). El ideal que lleva a una subjetividad autodeterminada —“un yo bien definido” (149)— como diseñado en su posfacio, por el contrario, implica una movilidad del sujeto para moverse y optar libremente entre discursos, culturas, epistemologías, etc.: “*elegir de guía a la nube más vagabunda de entre las más vagabundas*” (150) y “*agarrarse a todas las ramas o a cualquier cosa que flotate en el río de la vida*” (150).

Sin embargo, el texto aclara que esta proclamación por la movilidad no puede borrar la herencia colonial que ensombrece la condición del sujeto de Mba Abogo, porque “*las jornadas de sangre y lágrimas de los hijos e hijas de África siguieron contaminando la espuma de sus sueños*” (150). Para producir este efecto, Cristián Ricci arguye que, en *El porteador*, “el escritor-personaje-voz

⁸ “La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l’enracinement, mais récusé l’idée d’une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j’appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s’étend dans un rapport à l’Autre” (Glissant 1990: 23).

poética no es completamente africano, aunque tampoco europeo, sino más bien es transformado en una significativa construcción de una identidad liminal” (2014: 983; Nistal 2007: 10). El propio Mba Abogo utiliza una metáfora muy emblemática para articular este entre-medio en “Cartas muertas desde el país de las lluvias universales”, un fragmento publicado en el *Afro-Hispanic Review* en 2009, donde el protagonista nómada, Cinnamon, afirma que “soy un río y Europa y África son mis dos orillas” (Mba Abogo 2009: 391). Así, transforma el motivo de la frontera como línea divisoria y estática en una imagen fluida de una zona de transición dinámica. En consecuencia, como Mba Abogo escribe en su primer “Postfacio” del libro, *El porteador* no es simplemente una rebelión sino un intento de “podar recuerdos (y angustias) en la espesura de mi existencia” (2007: 90): el autor anhela articular esta ambivalencia de la posición del sujeto afrodiaspórico en un mundo conceptualmente *blanco* —“mi tragedia, a saber, ser negro en un país blanco” (123)— abrazando esta ambivalencia y las ramificaciones plurales de la pertinencia.

APUNTES FINALES

Resumiendo, este artículo se ha dedicado a examinar la obra del escritor guineoecuadoriano César Mba Abogo. Se ha centrado mayoritariamente en su libro pionero, *El porteador de Marlow/Canción negra sin color*, pero también se ha asomado a otros textos del mismo autor y a obras de otros escritores y artistas africanos y afrodescendientes que escriben en español. Se ha estudiado cómo estos textos plantean un sistema de saberes africanos y afrodiaspóricos que ofrecen espacios alternativos de afiliación e identificación al sujeto afrodiaspórico. Este, que se ve marginalizado no solo políticamente sino también económica, social, discursiva y epistémicamente, se ve confrontado con la exclusión y la racialización. Se ha demostrado cómo, a través de referencias intertextuales y transculturales, las obras estudiadas articulan experiencias silenciadas y revelan perspectivas subversivas que ponen en foco historias de resistencia que denuncian la opresión y deshumanización de personas africanas y afrodiaspóricas.

Al mismo tiempo, se ha argüido que estas obras abren nuevos espacios y visibilizan saberes alternativos silenciados por un pensamiento eurocéntri-

co-occidental, al hacer surgir una red referencial transnacional que destaca las vinculaciones Sur-Sur. En este contexto, tanto los textos de Mba Abogo como los otros ejemplos de Rubén H. Bermúdez, Yeison García López, Oscar Kem-mekah Kadzue o Juan Tomás Ávila Laurel plantean la idea de formar una “comunidad negra” —en su sentido literal (piso compartido) y simbólico (sistemas de saberes), sin llegar a idealizarla— como refugio del sujeto racializado que trata de este modo de superar su aislamiento y abrir nuevas redes de pertenencia empoderadoras.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHCROFT, Bill/GRIFFITHS, Gareth/TIFFIN, Helen (2007): *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. 2.^a edición. London: Routledge.
- AUB, Max (2015): *Diario de Djelfa*. Madrid: Visor Libros.
- ÁVILA LAUREL, Juan Tomás (2017): *The Gurugu Pledge*. Sheffield: And Other Stories.
- BERÁSTEGUI WOOD, Jorge (2010): “*El porteador de Marlow/Canción negra sin color: La construcción de la hibridación en la novela hispanoaficana*”. En: Miampika, Landry-Wilfrid/Arroyo, Patricia (eds.): *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Verbum, pp. 93-106.
- BERMÚDEZ, Rubén H. (2018): *Y tú, ¿por qué eres negro?* Madrid: Phree + Motto.
- BERMÚDEZ MEDINA, Lola (2015): “En el corazón de las tinieblas europeas: César Mba Abogo”. En: Díaz Narbona, Inmaculada (ed.): *Literaturas hispanoafricanas: Realidades y contextos*. Madrid: Verbum, pp. 65-79.
- BOLEKIA BOLEKÁ, Justo (2008): “Prólogo”. En: Zamora Lobocho, Francisco: *Desde el Vivil y otras crónicas*. Madrid: Sial, pp. 7-8.
- BORST, Julia (2017): “‘To be Black in a White Country’: On the Ambivalence of the Diasporic Experience in César Mba Abogo’s *El porteador de Marlow/Canción negra sin color* (2007)”. En: *Research in African Literatures*, 28, 3, pp. 33-54.
- CAMPOY-CUBILLO, Adolfo/SAMPEDRO VIZCAYA, Benita (2019): “Entering the Global Hispanophone: An Introduction”. En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20, 1-2, pp. 1-16.
- CLIFFORD, James (2011): “Diásporas”. Trad. Nattie Golubov y Hugo Gutiérrez Trejo. En: Golubov, Nattie (ed): *Diásporas: reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 85-129.
- COHEN, Robin (1997): *Global Diasporas: An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.

- CONRAD, Joseph. *Heart of Darkness*. Auckland: Floating Press, 2008.
- DÍAZ-PINÉS PRIETO, María del Sagrario (2014): *Literatura hispanoafriicana de Guinea Ecuatorial: explorando las trayectorias nómades de César A. Mba Abogo*. Tesis de máster, Universidad de León. Disponible en: <<https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/4122/8.%20MARÍA%20SAGRARIO%20DIAZ-PINES.pdf?sequence=1>> [27/10/2020].
- FAIST, Thomas (2010): “Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners?” En: Bauböck, Rainer/Faist, Thomas (eds): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 9-34.
- FALOLA, Toyin (2013): *The African Diaspora: Slavery, Modernity, and Globalization*. Rochester: University of Rochester Press.
- FANON, Frantz (1961): *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero.
- (1952): *Peau noire, masques blancs*. Paris: Ed. du Seuil.
- GARCÍA, Mar (2018): *Inapropiados e inapropiables: Conversaciones con artistas africanos y afrodescendientes*. Madrid: Catarata.
- GARCÍA LÓPEZ, Yeison (2016): *Voces del impulso*. Madrid: Centro de Estudios Panafricanos.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1982): “Nobel lecture: La soledad de América Latina”. Disponible en: <<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/25603-gabriel-garcia-marquez-nobel-lecture-1982/>> [28/10/2020].
- (1969): *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GILROY, Paul (1995): “Roots and Routes: Black Identity as an Outernational Project”. En: Harris, Herbert W. (ed.): *Racial and Ethnic Identity. Psychological Development and Creative Expressions*. New York: Routledge, pp. 15-30.
- (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- GLISSANT, Édouard (1997): *Traité du Tout-monde*. Paris: Gallimard.
- (1990): *Poétique de la Relation*. Poétique III. Paris: Gallimard.
- GOLUBOV, Nattie (2011): “Preámbulo”. En: Golubov, Nattie (ed): *Diásporas: reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-29.
- HALL, Stuart (1996): “Cultural Identity and Diaspora”. En: Mongia, Padmini (ed.): *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. London: Arnold, pp. 110-121.
- HENDEL, Mischa G. (2008): “Conversación con César Mba Abogo”. Entrevista del 8 de octubre de 2008. Disponible en: <<https://mischahenne.wordpress.com/2012/04/03/conversacion-con-cesar-mba-abogo/>> [22/10/2020].
- HUGHES, Langston (1945): *The Weary Blues*. New York: Knopf.

- IRELE, F. Abiola (2011): *The Negritude Movement: Explorations in Francophone African and Caribbean Literature and Thought*. Trenton: Africa World Press.
- KEM-MEKAH KADZUE, Oscar (2018): *No hay país para negros*. España: Círculo Rojo.
- KILOMBA, Grada (2008): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast.
- LEMMINGS, David/BROOKS, Ann (2014): "The Emotional Turn in the Humanities and Social Sciences". En: Lemmings, David (ed.): *Emotions and Social Change: Historical and Sociological Perspectives*. New York: Routledge, pp. 3-18.
- LÉVINAS, Emmanuel/KEARNEY, Richard (1986): "Dialogue with Emmanuel Lévinas". En: Cohen, Richard A. (ed.): *Face to Face with Lévinas*. New York: State University of New York Press, pp. 13-33.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, Marta Sofía (2010): "Más allá del exilio. *El porteador de Marlow/Canción negra sin color* de César Mba". En: Miampika, Landry-Wilfrid/Arroyo, Patricia (eds.): *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Verbum, pp. 85-92.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2010): "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept". En: Mignolo, Walter D./Escobar, Arturo (eds.): *Globalization and the Decolonial Option*. London: Routledge, pp. 94-124.
- (2001): "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon". En: *Listening: Journal of Religion and Culture*, 36, 1, pp. 46-60.
- MARTIN, Gerald (2012): *The Cambridge Introduction to Gabriel García Márquez*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAYER, Ruth (2005): *Diaspora: Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: Transcript.
- MBA ABOGO, César (2010): "(La construcción de) la memoria del petróleo". En: Miampika, Landry-Wilfrid (ed.): *La palabra y la memoria: Guinea Ecuatorial 25 años después*. Madrid: Verbum, pp. 45-50.
- (2009): "Cartas muertas desde el país de las lluvias universales". En: *Afro-Hispanic Review*, 28, 2, pp. 385-392.
- (2007): *El porteador de Marlow/Canción negra sin color*. Madrid: Sial.
- MBA ABOGO, César/MITUY MIKUE, Pascual Nvo (sin año): "Nada separa: nada se para". *Los Anillos de Saturno*. Disponible en: <<http://losanillosdesaturno.org/vivir-en-comun/nada-separa-nada-se-para/>> [10/04/2015].
- NDONGO-BIDYOGO, Donato (2007): "El escritor ecuatoguineano y el exilio a España". En: Miampika, Landry-Wilfrid (ed.): *Migraciones y mutaciones interculturales en España: Sociedades, artes y literatura*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 133-138.
- (1987): *Tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Fundamentos.

- NGOM, M'bare (2013): *Palabra abierta: Conversaciones con escritores africanos de expresión en español*. Madrid: Verbum.
- NISTAL, Gloria (2007): "Introducción". En: Mba Abogo, César: *El porteador de Marlow/Canción negra sin color*. Madrid: Sial, pp. 7-11.
- QUIJANO, Aníbal (2008): "Coloniality and Modernity/Rationality". En: Moraña, Mabel/Dussel, Enrique/Jáuregui, Carlos A. (eds.): *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, pp. 22-32.
- PLASENCIA, Inés (2018): "De esas imágenes, estas luces: espacios de significado para visualizar la lucha antirracista". 5 de abril de 2018. Disponible en: <exit-express.com/de-esas-imagenes-estas-luces-espacios-de-significado-para-visualizar-la-lucha-antirracista/> [29/10/2020].
- RICCI, Cristián H. (2014): "El discurso paródico afro-occidental de los escritores guineanos contemporáneos". En: *Revista Iberoamericana*, 80, 248/249, pp. 967-985.
- (2010): "African Voices in Contemporary Spain". En: Martín-Estudillo, Luis/Spadaccini, Nicholas (eds.): *New Spain, New Literatures*. Nashville: Vanderbilt University Press, pp. 203-232.
- RÖGGLA, Katharina (2012): *Critical Whiteness Studies und ihre politischen Handlungsmöglichkeiten für weiße Antirassistinnen: Intro – Eine Einführung*. Wien: Mandelbaum.
- RUTHERFORD, Jonathan (1990): "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". En: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, pp. 207-221.
- SAFRAN, William (1991): "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". En: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, 1, pp. 83-99.
- SANTOS, Boaventura de Sousa/ARAÚJO, Sara/BAUMGARTEN, Maíra (2016): "As epistemologias do Sul num mundo fora do mapa". En: *Sociologias*, 18, 43, pp. 14-23. Disponible en: <dx.doi.org/10.1590/15174522-018004301> [22/10/2020].
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2018): "Introducción a las epistemologías del Sur". En: Meneses, Maria Paula/Bidaseca, Karina (eds.): *Epistemologías del Sur/Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES, pp. 25-61. Disponible en: <hdl.handle.net/10316/83436> [22/10/2020].
- (2007): "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges". *Review*, 30, 1. Disponible en: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/AbyssalThinking.PDF> [22/10/2020].
- SARR, Felwine (2016): *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- WALCOTT, Derek (1962): *In A Green Night: Poems 1948-1960*. London: Jonathan Cape.

