



África

Susana Castillo Rodríguez¹

Una travesía atlántica

Junio de 1990. Consuelo y yo apenas alcanzábamos la mayoría de edad y nos embarcábamos con la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza (FERE) y SETEM (Servicio al Tercer Mundo) a Guinea Ecuatorial, para cooperar en tareas de alfabetización. Sentada en la muralla que separa la plaza de España del puerto antiguo, justo enfrente de la piedra que conmemora a los cubanos que fueron deportados por los españoles a Fernando Póo a finales del s. XIX, mirábamos al horizonte. A la derecha, un gran agujero negruzco donde, según se cuenta, había mazmorras para los prisioneros llegados de España, los deportados cubanos, los ñáñigos y algunos ‘*infidentes*’ de Puerto Rico, y más arriba Capitanía General, blindada por una puerta de hierro y un par de militares con escopeta al hombro. El Djibloho nos llevaría a la parte continental de Rio Muni desde Malabo, en una larga noche pasada en cubierta, con el agua salpicando salitre, pero limpia al menos, nada comparado a las penurias de aquellos cubanos que fondearon el Atlántico y cuyas memorias —abundantes en pleonasmos, metáforas y sinonimia— convocaban el dramatismo, el sufrimiento del cuerpo, la injusticia y la impotencia:

“solo Dios esplica que hambrientos, sedientos, asquerosamente sucios, muchos casi desnudos, llenos de miseria, sin aseo los locales que ocupábamos, comiendo como los cerdos, acostados sobre la misma ropa ó colchón que nos servia de cama, unos al lados de los zambullos, percibiendo todos el mal olor que despedian ó en medio de las consecuencias del mareo que muchos experimentaron, no hubiera ninguna enfermedad grave, solo lijeras indisposiciones, como cólicos producidos por la mala calidad del rancho ó de la comida que un infame contratista nos servia del modo mas sucio imaginable, á elevadísimo precio, y erupciones producidas por los piojos que nos comian”. (Bravo Senties:1869: 50).

Ya en el poblado, la música de los baleles acompañaba el vaivén de mi cuerpo desequilibrado, que aún se mecía con las olas del mar. Éramos muchos cooperantes, distribuidos de tres en tres por poblados en el interior del continente, en casas de

¹ Saint Anselm College, NH. USA
scastillorodriguez@anselm.edu

adobe húmedas, con paredes donde crecía un jardín vertical de hierbas y raíces y en cuyos techos correteaban las ratas, ávidas por caer en la despensa. Clases escolares, servicios religiosos, enfermería y trabajos comunales componían nuestro día a día; la cooperación española vivía sus días álgidos.

Aporías de la cooperación en Guinea Ecuatorial

Junio de 2011. Seis de la mañana, barrio de Elá Nguema, Malabo. Salgo con mi carretilla hasta el final de la calle, junto a la verja del colegio de monjas donde ya hay una fila de cubos, barreños y bidones de diferentes tamaños. Sentadas encima de ellos, dos mujeres esperan a que la Hermana abra el grifo. Es mi tercer día yendo a por agua y el caos de cubos, niños y mujeres se ha ido transformando en un turno ordenado según una combinación de criterios: la cantidad y el tamaño de los bidones, el número de miembros en la familia, el estatus (viuda, casada) y la hora de llegada. Para ello, es necesario saber quién es la persona viene a por agua, conocer su familia y estar al corriente de su condición social. Las mujeres me veían llegar de la calle donde vivía Mariposa y la familia annobonesa de mi amigo Hernando y aunque sabían en qué casa me alojaba, que vivía sola y que estaba por unos meses solamente, no entendían muy bien qué estaba haciendo allí: no era maestra por lo que debía trabajar en cooperación o para alguna empresa española. En todo caso, la presencia de la “blanca”, la “china”² ya no extrañaba tanto.

Mientras esperaba mi turno —fascinada por la rapidez y facilidad con que cambiaban de código las mujeres y los niños, pasando del fá d’ambó o el fang al pichi y al español—, me quedaba ahí parada hasta que una de las mujeres me hacía un gesto para que arrimara el bidón a la manguera. El chorro de agua, lánguido y breve, que salía a través de la verja del colegio era lo que quedaba de esa cooperación española que años antes llegaba desbordada, en forma de recursos humanos y materiales. Los años de Macías, tras la independencia de Guinea Ecuatorial en 1968 bloquearon el país a toda presencia internacional, temeroso el dictador de que se filtraran los horrores, crímenes cometidos y la censura a la que tenía sometido al pueblo. Con el cambio de gobierno, Teodoro Obiang Nguema Mbasogo facilitó la llegada de la cooperación española y la presencia religiosa, que siempre estuvo bajo el control del dictador.

Pero a lo largo de todos estos años no todo ha sido ayuda desinteresada, y menos si se trata de diversificar mediante otro tipo de instituciones la relación de dominación y poder colonial de España en Guinea. Como clara y lúcidamente argumenta Alvar Jones (en este volumen), la ayuda humanitaria que prestan los centros confesionales de salud debe entenderse en el marco de las relaciones coloniales precedidas siempre por intereses de explotación, máximo rédito y mínima inversión. Tanto es

² En conversación con Gustau Nerin, antropólogo e historiador, quien además de haber pasado la mitad de su vida en Guinea Ecuatorial la ha observado y estudiado en profundidad, adquiriendo un conocimiento práctico y escolar impresionante, me comentaba: “a partir del 2000 empezaron a llegar muchos chinos, y a los blancos que íbamos a pie nos llamaban “chino”. Yo creo que es porque a muchos guineanos los “ntagang” (ntagang no es blanco, es “no negro”, los árabes y los asiáticos son ntagang) son iguales, les cuesta diferenciarlos... Creo que es más una cuestión de jerarquía: blanco pobre = chino. A los chinos en algún caso he oído definirlos como “calabares amarillo”, porque los ibo (calabares) hacían los trabajos más duros en Bioko”. Probablemente el que yo viviera en el barrio, en una casa sin agua y casi sin luz y no en un hotel o en las casas de la Esperanza o Malabo II me clasificaba automáticamente como una blanca pobre.

así, que lo destacable de esta cooperación —fundada en la participación del otro, bien sea cediendo instalaciones, terrenos, o disfrutando de prebendas en los costes de sus servicios (transporte, aduanas, etc.)— es, entre otras, la capacidad de supervivencia y de adaptación a las distintas realidades del país. Y es en este ajuste donde se han tenido que resignificar los valores y principios que orientaban dicha ayuda humanitaria, la cual orbita ahora entre sus propios intereses asistenciales/económicos (con el consecuente efecto de dependencia entre sus usuarios) y se aleja cada vez más de facilitar la viabilidad del sistema sanitario guineano donde, en última instancia, poder integrarse. La pluralidad del itinerario terapéutico dibuja un escenario donde los servicios van paralelos sin encontrarse, y donde los agentes sociales circulan por esta red siguiendo unas lógicas (de economización de tiempo, recursos, de búsqueda alternativa de respuestas, de apelación a creencias tradicionales) que informan sus prácticas. Estas estrategias —tanto de agencias institucionales como de los propios actores— refuerzan y mantienen el círculo de dependencia, creando una situación paradójica pero en consonancia con las funciones de estas instituciones en la empresa neocolonial.

Homosexualidades: censuras políticas y lingüísticas

Un caluroso día de julio, 2015. Terraza del Centro Español en Malabo. Las seis de la tarde y es noche cerrada. Normalmente, a estas horas, hay tantas actividades de teatro, danza, cine, charlas, en el Centro Español que una pausa para una cerveza siempre se agradece. Nos congregamos españoles y guineanos, entre ellos Ramiro, un médico formado en España que alterna sus estancias entre Malabo y Barcelona. Tiene vocación de médico generalista y se nota la pasión con que habla de su trabajo, siempre alerta a los nuevos síntomas, enfermedades y complicaciones que le reportan sus pacientes en la consulta de Malabo. Coinciden en él la sabiduría de una práctica médica bien fundamentada, acompañada de un conocimiento de las sociedad y cultura ecuatoguineana que renueva con sus viajes de ida y vuelta, sin perder el contacto con sus hermanitas y con la realidad de Guinea Ecuatorial. Su profesión se impone sobre su condición sexual y tanto la una como la otra necesitan alimentarse de aire nuevo, en el exterior. Del exterior, aunque no desde lo desconocido, llega también la disonancia con unas creencias y comportamientos colectivos que estigmatizan la homosexualidad dentro del país. Lo foráneo, lo que viene de occidente, de América, se permite, no se persigue abiertamente, se critica pero se acepta como algo que convive en paralelo. Bien es conocido el caso de un alto funcionario, abiertamente homosexual, el cual vive con su pareja y trabaja con él en la embajada de España en Malabo protegida por una estructura de hormigón blanco y de hierro forjado que separa los dos mundos.

Son muchos e interesantes los estudios sobre la homosexualidad en África, y el artículo de Francisco Miguel (en este volumen) recoge bastante bibliografía sobre ello. En Guinea Ecuatorial, a pesar de no haber sido tema de investigación antropológica aún, sí existen blogs y artículos de opinión donde escriben jóvenes ecuatoguineanos en la diáspora, nacidos en España o residentes en Guinea Ecuatorial que sorteando la censura de internet en los cibers chinos se atreven a expresar sus ideas e identidades sexuales. En una de estas columnas se lee: “ Los homosexuales en Guinea Ecuatorial no están escondidos de manera física. Están escondidos de manera

mental. Es un daño que les obligan a hacerse a ellos mismos ya que la sociedad pese a no perseguirles de manera cruda y dura, a veces les señala.” (www.africafundacion.org consultado 1 de octubre de 2016). Los pocos medios de expresión independientes en el país se encuentran entre dos aguas por lo que abunda más el activismo desde el exterior (<https://www.facebook.com/Gay-Guinea-Ecuatorial-197918490395141>). En otro de los foros sobre el colectivo LGBT en África leemos:

“En Guinea Ecuatorial no hay leyes que condenen los actos sexuales entre parejas del mismo sexo. Además, respecto a la edad de consentimiento para actos sexuales, esta es la misma tanto en parejas heterosexuales como en parejas homosexuales.

A pesar de la legislación, existe un estigma social sobre el colectivo LGBT, el cual enfrenta discriminación dentro de la sociedad. Según el informe del Departamento de Estado de EEUU, el gobierno mantiene que no hay personas del colectivo LGBT en el país, considerando además como anormal la identidad de género y la orientación sexual. Esto acaba penetrando en la sociedad, por lo que no se encuentran organizaciones LGBT en el país”. (<http://www.africallgbt.org/index.php/es/guinea-ecuatorial> consultado el 1 de octubre de 2016).

El artículo de Francisco Miguel en este volumen analiza las prácticas de ‘mandar bocas’ (lanzar pullas) entre los hombres sampadjudus en la isla de São Vicente de Cabo Verde. Interesante en sí es la información etnográfica que recoge el autor sobre la porosidad de los conceptos gay y travesti en la isla, así como necesaria —y no menos interesante— es la que provee el traductor sobre la cuestión racial en Cabo Verde. De este modo, explica el traductor que la denominación étnica sampadjudus tiene su etimología en el significado:

“*Son para ayuda*” dando cuenta de las relaciones de poder colonial y de una división social basada en el sistema de “pigmentocracia”. Así, los sampadjudus son de piel más clara y rasgos caucásicos mientras que “los negros son los “Badius”, del portugués vadio —baldío— el esclavo que huyó un día de la propiedad del señor terrateniente. Los habitantes, mestizos de las islas de Fogo y Brava, São Vicente y Santo Antão son históricamente conocidos como Sampadjudus”. (véase nota 6 de Barbosa —traductor— en el artículo de Francisco Miguel).

El juego comunicativo entre homosexuales, gais, travestis y hombres que los/las cortejan dan cuenta de la indexicalidad de las pullas que se lanzan, cuya variación lingüística se halla basada en la interacción entre la acción y el contexto, respondiendo a un razonamiento práctico. Las pullas pierden así su componente de ‘violencia’ o ‘agresión’ verbal y pasan a construir un puente discursivo con una finalidad compartida y querida. Los hombres que inician estos intercambios lingüísticos no constriñen sus usos al insulto o la burla sino que se hacen eco de la función indexical que tienen las pullas para iniciar el cortejo, conseguir una cita o culminar un acto sexual. Comparando sus resultados etnográficos con los de estudios anteriores sobre sexualidad en África (Fry, 1982), F. Miguel concluye que:

“El silencio y la discreción podrían ser entonces las nuevas claves de análisis para entender la separación de algunos hombres caboverdianos entre la práctica y la identidad

homosexual, algo que no existe supuestamente en el modelo de gran parte del movimiento LGBT y en la gramática sexual contemporánea del sentido común”. (Francisco Miguel, en este volumen).

Más allá de las categorías fluidas entre hombre heterosexual, homosexual, gay o travesti, sería interesante completar el análisis con otros factores socio-culturales que informen mejor sobre quiénes son estos hombres que ‘mandan bocas’ para comprender en profundidad, las relaciones de poder y el contexto donde estas emergen.

Revitalización lingüística e identitaria

Julio 2011. Casa de la Cultura de Rebola, isla de Bioko. Los chicos del grupo HABLAR representaron su obra ante un público bubi joven y entregado³. Unos días más tarde, en el Centro Cultural de España en Malabo tuvimos una reunión de trabajo con varios responsables de talleres, casas de cultura y centros educativos de diversos puntos geográficos en la isla de Bioko. Lo que en un principio consistía en compartir estrategias sobre cómo potenciar la lengua bubi entre los jóvenes, acabó siendo para mí un laboratorio de observación sobre los problemas y dudas que planteaba la necesaria (según los participantes) normalización de la lengua bubi. Sobre el tapete, cuestiones relativas a la estandarización de la lengua en una gramática normativa ya publicada y que, en consideración de los presentes, no recogía la variación lingüística diatópica. La variación dialectal del bubi es amplia y se extiende a lo largo de la isla, en zonas geográficas claramente concentradas en el norte, centro y sur. No obstante, entre los convocados, prevalecía el interés de reivindicar una identidad étnica por encima de las disidencias, y se concluyó con el compromiso de abrir clases de lengua bubi en los centros, anticipándose ellos, según decían, a la posible —rumoreada— incorporación de la enseñanza de lenguas nativas en el currículo escolar. En Guinea Ecuatorial, el proceso de vernacularización por el que pasaron muchos países africanos tras la independencia colonial (Wardhaugh, 2002) tuvo sus ráfagas durante el gobierno de Macías, basada más bien en una delirante dictadura etnotribal y de rechazo al pasado colonial que en una verdadera política educativa y lingüística. No obstante, con el presidente Obiang Nguema Mbasogo las lenguas nativas volvieron a su estatus de lengua baja en un contexto de diglosia, y se han reconocido, según dicta la constitución del país, como lenguas tradicionales. Además de bubi, fang, anno-bonés y ndowé⁴, se reconocen tres lenguas oficiales en Guinea Ecuatorial: español, francés y portugués. Impulsado por una geopolítica lingüística expansiva que busca a la vez posicionarse en el centro ecuatorial de los países de habla francesa, explotar la dependencia de los países europeos respecto a Guinea Ecuatorial y abrir relaciones transatlánticas con Brasil, los dirigentes ecuatoguineanos han sabido como nadie ha-

³ El grupo HABLAR se integra en la actualidad en colectivo “Locos por Cultura”, una red que cuenta con la colaboración de FES Consulting, Malabo. Hablar a través de sketches y presentaciones teatrales quiere hacer un mensaje potente, promoviendo el conocimiento de Valores y Derechos Fundamentales de la persona (<http://locosporcultura.weebly.com/blog>. Consultado 14 de septiembre 2016).

⁴ Paradójicamente el pichi no se menciona y es desprestigiado como un “broken English” y no la lengua criolla que es. Para profundizar sobre este asunto, véase Kofi Yakpo (2013, 2015).

cer de la lengua una *commodity*⁵. Paralelamente, la vernacularización, como iniciativa política (difícilmente podemos hablar en Guinea de una política como algo bien planificado y medido) se reduce a parches simbólicos como las clases de fang, bubi y annobonés impartidas en el Centro Ecuatoguineano. A pesar de que esta iniciativa de política lingüística *top-down*⁶ no tiene apenas repercusiones (pude contar 4 o 5 estudiantes por curso durante el verano), otros factores (migración del campo a la ciudad, identidad étnica ligada a una lengua) hacen de motor en el mantenimiento e incluso revitalización lingüística del bubi, fang, fá d'ambó, ndowé y pichi.

El centro cultural de Rebola cerró sus puertas el 15 de agosto de 2015 como una medida tomada por las autoridades gubernamentales superiores para plantear una 'mejor gestión' del centro. Los rebolanos, indómitos luchadores por su identidad, son también caso de estudio en el artículo de Coro A. Juanena. En su artículo, Juanena discute el papel de los indígenas en el contexto de la globalización, dialoga con diversos autores que niegan el reconocimiento de esta identidad a los pueblos en África y concluye afirmando que la identidad *indígena* ha resurgido como una identidad de la resistencia política en el ámbito global. El caso de los bubis en la isla de Bioko, su historia colonial y poscolonial así como sus recientes intervenciones en el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas (ONU-Nueva York) reclamando sus derechos, servirán para ilustrar los argumentos de Juanena.

Fronteras fluidas, imaginarios transatlánticos de la re-territorialización

Junio de 2013. Iberia: Madrid-Malabo. Los bolsos se amontonan en los bajos de los asientos y en las rodillas, cargados de ropas, productos de belleza y bisutería. La azafata pasa con el carrito de Duty Free y unas cuantas mujeres guineanas se apresuran a sacar billetes de 100 euros de sus bolsos para comprar colonias y relojes. Había observado esta práctica antes y la había atribuido a una situación particular, fruto del deseo de canjear los últimos euros sobrantes en el viaje de retorno a Malabo. En esta otra visita, la imagen se me presentó como parte de una dinámica más compleja, en la cual la circulación de mercancías y el negocio de "elegancia" y de "asamsé" está reservado a unas cuantas mujeres, que tienen sus tiendas en Malabo y Bata o que comercian en los mercados de SEMU y Elá Nguema (Valenciano Mañé, 2016). La frecuencia con la que estas mujeres viajan a España transforma los patrones de movilidad, de comercio exterior y de organización doméstica. Los polígonos de zapatos chinos en Alicante y las tiendas al por mayor del centro de Madrid son una prolongación de los mercados guineanos; las mujeres, a escala individual, llegan a ser agentes dinamizadores de la economía nacional; las familias se agrupan doméstica y geográficamente en torno a otros miembros por línea materna en los poblados y en las ciudades mientras las mujeres cohabitan en Madrid en pisos alquilados. La circulación de bienes, mujeres y dinero engrana el sistema de ascenso social, confiriendo a las mujeres mayor prestigio y autonomía. Esta continua movilidad transnacional, basada en un sistema de costes compartidos (cuidado de los hijos, alquiler del piso), está afectando también a la estructura de la sociedad guineana y a las formas

⁵ Sugiere la existencia de lenguas o variedades lingüísticas que son consideradas por su valor de intercambio económico en el mercado cultural, político, económico y social.

⁶ Son políticas lingüísticas a nivel macro que surgen desde instituciones o instancias de poder.

de migración. La fluidez de las migraciones ha aumentado en las dos direcciones y los cambios derivados de las explotaciones petroleras en Guinea Ecuatorial, unido a la crisis económica en España, han desencadenado una migración de retorno entre la diáspora arraigada en España desde los años ochenta que hace de vínculo con la península.

Más que la proximidad geográfica entre Guinea Ecuatorial y España —comparado con la distancia entre Cabo Verde y Boston (que vienen a ser muy parecidas aunque el Océano funcione como barrera simbólica más distante que real)— es la naturaleza de estos flujos migratorios lo que distingue el tipo de relación de los migrantes con su tierra. Isabel P. B. Fêo Rodrigues en su artículo sobre la fiesta de San Juan (en este volumen) analiza los movimientos migratorios transeúntes de la diáspora caboverdiana en Nueva Inglaterra (EE.UU.) cuando visitan la isla anualmente. La fiesta no empieza y termina en los días que dura sino que se extiende en espacio y tiempo hasta cruzar el Atlántico y hasta los fríos inviernos de Nueva Inglaterra. Allí, los migrantes caboverdianos retoman —cíclicamente— las tareas de preparación para la visita. Isabel P. B. Fêo Rodrigues, sigue estas trayectorias mediante un análisis rizómico que desborda el sentido simbólico y celebratorio de la fiesta para darle una triple funcionalidad: económica, de reorganización social, y constructora de la memoria social del presente y del futuro. Así, dice:

“las fiestas también son lugares que exponen las vidas vividas entre la migración y el retorno, reflejando la propia agencia de los migrantes, así como la voluntad de involucrarse y participar en la vida, y preservar selectivamente las tradiciones rápidamente cambiantes de su país de origen”. (I. P. B. Fêo Rodrigues, en este volumen).

Esta participación tiene efectos múltiples tanto en las vidas de los migrantes como en los que se quedaron, estrechando las relaciones de dependencia pero a su vez facilitando que los migrantes no sean meros ‘espectadores’ de las fiestas, sino sus artífices.

Religiosidades

Julio de 1990. Cerca de Akurenam (Rio Muni), vivienda de calabó y nipa de los cooperantes de SETEM. Domingo por la mañana, hora de misa. Prácticamente todas las familias del poblado están en la iglesia, con ropa de domingo, sentados frente a un altar decorado con ofrendas de piñas, aguacates, malanga y yuca. De cuando en cuando algún puercoespín o un pescado aporta vida-muerta a estos frutos. A la salida, vemos a Catalina, vestida con una túnica blanca, velo blanco sobre sus cabellos. Dice estar en comunicación constante con la Virgen ya que es su representante en la tierra. Observo en el rostro de los feligreses una mezcla de admiración, miedo y burla, aunque Catalina no parece prestar atención a estas miradas. Años más tarde recordaré esta escena mientras visito Rebola, confundida porque Bisila, imagen con túnica blanca, se presenta como la patrona de los Bubis en la isla de Bioko y no encuentro conexión con el poblado fang de Akurenam donde vivía Catalina. Me pregunto cómo ese sincretismo religioso con lo católico y su convivencia con los templos protestantes ha dado paso —en el presente— a un complejo entramado de iglesias pentecostales en la ciudad de Malabo, donde se congregan los fieles por ho-

ras, cantando, repitiendo una y otra vez consignas de alabanzas, reclamos de dinero y buena suerte en filas procesionales hasta el cepillo del templo rebosando billetes.

Cerca de Akurenam, veinte años atrás. Andrés el catequista hace las veces de capellán, de monaguillo o de director del coro. Los catequistas eran antiguos alumnos de los claretianos, seminaristas que fueron destinados a las reducciones donde se hacían cargo de la iglesia y de la escuela. Las reducciones de los misioneros españoles fueron otro instrumento de la expansión geopolítica colonial en los territorios africanos; estaban compuestas por la casa —escuela del catequista y la capilla, y se reparaban en el Río Muni por Bata, Benito, Kogo, N’kue-Efulan y Evinayong. Propalando esta fuerza centrífuga hacia territorios inaccesibles y destinando a sus poblados a los seminaristas nativos, la administración colonial misionera se aseguraba un mayor control sobre la población indígena. Un control adaptado culturalmente a las formas familiares, de organización social y doméstica en los poblados guineanos. Los reiterados intentos de los misioneros claretianos para que bautizados católicamente, seminaristas y catequistas abandonaran la poligamia fueron infructuosos y la doctrina católica convivía en espacios separados con las costumbres, ritos y creencias de los nativos. A las críticas de los claretianos se unió la voz del reverendo benga Ibia dy’lkèngue quien en 1871 dejó en manos del reverendo protestante R. H. Nassau su obra sobre “Costumbres Bengas y de los pueblos vecinos” (traducción de Práxedes Rabat Makambo); una visión antropológica y etnolingüística de una cultura altamente criticada por el autor como barbarie y paganismo, tamizada claro está, por su interpretación de la doctrina protestante.

Ruinas coloniales

Julio 2011. Rotonda del hospital, bajando a Elá Nguema, Malabo. 8 de la noche. Los días se repiten, de seis de la mañana a seis de la tarde, al igual que las rondas de los policías en la carretera del aeropuerto, en la entrada del barrio, en las afueras de los pueblos: control de paso. Llama la atención que en un país tan pequeño como Guinea Ecuatorial y con una población en migración constante haya tales fronteras. Responde —desde una política oficial de demostración de la ley y el orden por la fuerza—, al control de la población, motivado por la persecución del inmigrante y por el temor a sublevaciones populares.

Es la segunda vez que me paran hoy pero esta vez trato de actuar con serenidad, ocultando el miedo que me provocan los ojos vidriosos de alcohol y droga del policía. Le entrego mi pasaporte americano y clava su mirada en él, un minuto, dos, inmóvil. Observo cómo le da vueltas, queriendo encontrar una lógica a esa hilera de letras que se le escapa. Al cabo de una eternidad llama a su compañero desde la otra acera, quien se acerca y tras un vistazo y una pregunta, ¿American?, me despacha aireando la mano. Las estructuras policiales (la guardia colonial), administrativas (regiones, provincias, capitales) y legales (Estatuto y Patronato de Indígenas) instauradas con la colonización se han re-semantizado tras la independencia; el poder lo detenta una miríada de jefecillos que vive de sus subordinados y que reproduce las medidas de dominación (pago de sobornos) bajo las ruinas coloniales. Muchas de estas instituciones coloniales fueron mimetizadas y exportadas a lo largo y ancho de África, así, el “Estatuto del Indigenato” que reglamentaba sobre cuestiones de contenido social, político y penal indígenas en las colonias portuguesas (Ango-

la, Mozambique, Guinea Bissau) tuvo su correspondiente en las españolas (Guinea Ecuatorial).

La independencia de Guinea Ecuatorial no dio paso a la descolonización española. La retirada del personal se hizo efectiva pero dejó atrás “imperial formations” (Ann L. Stoler, 2010); huellas y ruinas de instituciones coloniales que son continuamente reapropiadas y resignificadas en el contexto ecuatoguineano. De la misma forma, los artículos de Rui M. Pereira y Albert Fabr  sobre la colonización, descolonización e independencia en Mozambique exploran y analizan esos “less perceptible effects of imperial interventions and their settling into the social and material ecologies in which people live and survive” (Stoler, 2013:4). La complementación entre los dos artículos es asombrosa, y si bien Pereira da cuenta de la génesis de una “etnografía administrativa” que va paralela a la contemporización de los usos y costumbres indígenas —y que ve su final con la publicación del Estatuto del indígena—, Farr  nos presenta la otra cara de la moneda; los efectos que la puesta en práctica del Estatuto tuvo en la organización social de los indígenas. Las clasificaciones étnicas y las descripciones culturales que florecieron de la pluma de administradores convertidos por ley en “etnógrafos” fue otra de las estrategias del gobierno colonial para justificar la irreductible civilización de los indígenas y mantener el sometimiento de sus subalternos. No obstante, tanto Pereira como Farr  coinciden en señalar que:

“el Estado de Mozambique en el período post-colonial hizo tabula-rasa de algunos principios ordenadores e identitarios de las sociedades mozambicanas, despreciando las autoridades tradicionales (Geffray, 1990: 30-32) e introduciendo factores de perturbación en la reproducción social y económica tradicional en el medio rural”. (Pereira, en este volumen).

Farr , analiza el caso de los r gulos, conecta el pasado con el presente y narra, mediante una historia oral construida con la evocación de los recuerdos que despierta las imágenes fotográficas, el recorrido por los terrenos baldíos, los pueblos abandonados, las ruinas arquitectónicas, y la pérdida de legitimidad tradicional de los ancianos, una vez privados de los recursos que la mina proveía. Las minas ocupan también un papel destacado en el puzle social, económico y étnico que recompone Farr  tras la descolonización. La migración a las mismas no representaba solamente el sustento económico y ascenso social sino que eran parte del ciclo vital de los hombres, los cuales regresaban como adultos, preparados para formar una unidad doméstica. Esta migración alteró, no obstante y según reconstruye Farr , la dinámica social de la región desde 1880 hasta la independencia de Mozambique.

Pero en los artículos de este volumen no solo se da cuenta de las intersecciones entre el presente y el pasado colonial y sus efectos en la estructura social de las poblaciones indígenas. De ellos emergen también representaciones culturales e identitarias del Otro, producto de esa zona de contacto (Pratt, 1992) donde se crea la conciencia del subalterno en la performatividad de la colonización. Así lo ponen de manifiesto Rui M. Pereira y Cristina S  Valentim, explorando la construcción de la categoría indígena (“salvajes”, biológicamente inferiores, “incivilizados”, “tradicionales”) en tanto que legitimación del trabajo forzado sobre estructuras de dominación. El estudio de la lírica de una canción *cokwe* registrada y grabada en el noreste de Angola en el año 1955 por la empresa de diamantes *Diamang*, permite a Sí Valentim no solo entablar un proceso de re-memorización social con los angole os antes,

durante y después de la colonización portuguesa y dar vida al contenido sonoro de los archivos, sino también reconstruir las dinámicas sociales de migración diaria, cambio de roles y re-organización social entre las poblaciones indígenas. Tanto los trabajadores forzosamente ‘reclutados’ como los voluntarios que se desplazaban a las minas tuvieron que adaptarse a las nuevas tareas (como cocineros, jardineros, “nodrizas” o “Masseca” y lavanderos), empleándose en labores destinadas a las mujeres. Las imágenes que esta inversión les devolvía coadyuvaban en la génesis de una conciencia de sí mediatizada por la subalternidad, por ser agentes pasivos de una violencia física, psicológica y simbólica (C. Sá Valentim, en este volumen). Música y letra en una canción *cokwe* que, como todos los artículos de este volumen, habla de un pasado colonial, que expresa múltiples lógicas donde se tratan de dar sentido a los cambios, perplejidades y anhelos que emergían de aquella realidad violenta e impredecible.

Referencias bibliográficas

- Bravo Senties, Miguel (1869). *Revolución cubana. Deportación a Fernando Po. Relación que hace uno de los deportados*. New York: Halle y Breen. Collection Development Department, Widener Library, HCL. Harvard University (accessed on 18 March 2012).
- Ibia dy'ikèngue (1871). *Costumbres Bengas y de los pueblos vecinos* (traducción de Práxedes Rabat Makambo)
- Pratt, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Stoler, Ann Laura (2010). *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura (Ed.). (2013). *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*. Durham, NC: Duke University Press.
- Valenciano Mañé, Alba (2016). *The clothes of extraversion: circulation, consumption and power in Equatorial Guinea* Ph.D. Dissertation.
- Wardhaugh, R. (2002). *An Introduction to Sociolinguistics* (4th edición). Malden, MA: Blackwell.
- Yakpo, Kofi (2013). Wayward daughter: Language contact in the emergence of Pichi (Equatorial Guinea). *Journal of African Languages and Linguistics* 34(2). 275–299.
- Yakpo, Kofi (2015). ¿El nacimiento de una lengua afrohispana? La influencia del español en el idioma criollo inglés de Guinea Ecuatorial. In Dorothy Odartey-Wellington (Ed.), *África y el Afro-hispanismo: Confluencias trans- e intra-continetales en las expresiones culturales hispánicas y africanas*. Amsterdam: Rodopi.