

HUELLAS

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES



PRESENTACIÓN

Texto de coordinación editorial



EN EL FOCO

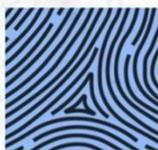
El fantasma del colonialismo y sus voces

- Del atardecer en el Támesis a la espesura de la selva. “Salvajismo” y “civilización” como categorías de dominio en *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Lucía Martí Mengual
- La narrativa hispanofilipina gótica y sobrenatural de Adelina Gurrea Monasterio: Espíritus, naturalezas vivas y tensiones postcoloniales desde la nostalgia. Jorge González del Pozo
- “*Is It Licit to Eat Human Flesh?*”: Vitoria and the Politics of Disgust in the Making of the Colonial Order. Ever E. Osorio
- “El Arbolito”, el parque de la resistencia. Discusión abierta sobre memorias y patrimonio. Fernando Guerrero Maruri
- Hajota, una novelista polaca en Fernando Poo. Iñaki Tofiño Quesada
- Representación de la esclavitud y la libertad en Haití a través de la resistencia: Análisis de la escultura *Freedom!* Evelyn Susana Amarillas Amaya
- Pasen y vean. La intertextualidad literaria afroespañola en *No es país para negras* (2016) de Sílvia Albert Sopale. Alfonso Bartolomé



TRAZAS

Afro-Latin Americans Living in Spain and Social Death: Moving from the Empirical to the Ontological. Ethan Johnson, Joy González-Güeto and Vanessa Cadena



NUEVAS LETRAS

- Gonzalo Fernández Parrilla. *Al sur de Tánger: Un viaje a las culturas de Marruecos*. María José González
- Jerome C. Branche (ed.). *Trajectories of Empire: Transhispanic Reflections on the African Diaspora*. Alain Lawo-Sukam
- Kimberlé Williams Crenshaw, Luke Charles Harris, Daniel Martínez HoSang y George Lipsitz (eds.). *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines*. Nicolás Pastor Berdún
- Xavier Andreu Miralles. *El imperio en casa: género, raza y nación en la España contemporánea*. Nayra Ramírez
- Clémentine Deliss. *El museo metabólico*. Vicent Yusà Pelechà

Edita:

Grupo de estudios visuales sobre memoria de la esclavitud, el colonialismo y sus legados (GEVMECYL)

Universidad de Valencia. Valencia

<https://ojs.uv.es/index.php/huellas/index>

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

DIRECCIÓN

Hasan G. López Sanz (Universidad de Valencia), **Benita Sampedro Vizcaya** (Universidad de Hofstra)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Diana Arbaiza (Universidad de Amberes)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Fernández Vázquez (Universidad Autónoma de Madrid), **Danae Gallo González** (Universidad de Giessen), **Karo Moret-Miranda** (Universidad Nacional de Australia), **Celeste Muñoz Martínez** (UNED), **Patricia Picazo Sanz** (Universidad de Valencia), **Nicolás Sánchez Durá** (Universidad de Valencia), **Sara Santamaría Colmenero** (Universidad de Valencia), **Alba Valenciano Mañé** (Universidad Autónoma de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Odette Casamayor Cisneros (Universidad de Pennsylvania), **José F. Siale Djangany** (Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española), **Jerome C. Branche** (Universidad de Pittsburgh), **Alfredo González Ruibal** (Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, CSIC), **Agnés Lugo-Ortiz** (Universidad de Chicago), **José Antonio Piqueras Arenas** (Universidad Jaume I), **Françoise Verges** (Universidad de Londres) **Carmen Fracchia** (Universidad de Londres), **Luis Ángel Sánchez Gómez** (Universidad Complutense de Madrid), **Yolanda Aixelà Cabré** (Institución Milá y Fontanals de investigación en Humanidades, CSIC), **Lisa Surwillo** (Universidad de Stanford), **Sarah Albiez-Wieck** (Universidad de Münster), **Alicia Campos Serrano** (Universidad Autónoma de Madrid) **Adolfo Campoy-Cubillo** (Universidad de Oakland), **André Delpuech** (Centro Alexandre-Koiré, EHESS), **Anacleto Ferrer Mas** (Universidad de Valencia), **Baltasar Fra-Molinero** (Universidad de Bates), **Alberto López Bargados** (Universidad de Barcelona), **Susan Martín-Márquez** (Universidad de Rutgers), **Josep Lluís Mateo Diesde** (Universidad Autónoma de Barcelona), **Gustau Nerín** (Universidad de Barcelona), **Enzo Traverso** (Universidad de Cornell), **Akiko Tsuchiya** (Universidad de Washington en St. Louis)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Patricia Picazo Sanz (Universidad de Valencia)

EDITA

Grupo de estudios visuales sobre memoria de la esclavitud, el colonialismo y sus legados (GEVMECYL). Universidad de Valencia. Valencia.

COLABORA

Departamento de Filosofía. Universidad de Valencia.

Instituto Universitario de Creatividad e Innovaciones Educativas (IUCIE). Universidad de Valencia.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

PRESENTACIÓN

Texto de coordinación editorial 5

EN EL FOCO: El fantasma del colonialismo y sus voces

Del atardecer en el Támesis a la espesura de la selva. “Salvajismo” y “civilización” como categorías de dominio en *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Lucía Martí Mengual 7

La narrativa hispanofilipina gótica y sobrenatural de Adelina Gurrea Monasterio: Espíritus, naturalezas vivas y tensiones postcoloniales desde la nostalgia. Jorge González del Pozo 27

“*Is It Licit to Eat Human Flesh?*”: Vitoria and the Politics of Disgust in the Making of the Colonial Order. Ever E. Osorio 42

“El Arbolito”, el parque de la resistencia. Discusión abierta sobre memorias y patrimonio. Fernando Guerrero Maruri 57

Hajota, una novelista polaca en Fernando Poo. Iñaki Tofiño Quesada 73

Representación de la esclavitud y la libertad en Haití a través de la resistencia: Análisis de la escultura *Freedom!* Evelyn Susana Amarillas Amaya 96

Pasen y vean. La intertextualidad literaria afroespañola en *No es país para negras* (2016) de Silvia Albert Sopale. Alfonso Bartolomé 109

TRAZAS

Afro-Latin Americans Living in Spain and Social Death: Moving from the Empirical to the Ontological. Ethan Johnson, Joy González-Güeto y Vanessa Cadena 123

NUEVAS LETRAS

Gonzalo Fernández Parrilla. *Al sur de Tánger: Un viaje a las culturas de Marruecos*. Madrid: La Línea del Horizonte Ediciones, 2022. 176 páginas. ISBN: 978-84-17594-93-0. María José González 139

Jerome C. Branche (ed.). *Trajectories of Empire: Transhispanic Reflections on the African Diaspora*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2022. 310 pages. ISBN: 9780826504593. Alain Lawo-Sukam 142

Kimberlé Williams Crenshaw, Luke Charles Harris, Daniel Martínez HoSang y George Lipsitz (eds.). *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines*. Berkeley: The University of California Press, 2019. 432 pages. ISBN: 9780520300996. Nicolás Pastor Berdún 145

Xavier Andreu Miralles. *El imperio en casa: género, raza y nación en la España contemporánea*. Madrid: Sílex Universidad, 2023. 270 páginas. ISBN: 978-84-19077769. Nayra Ramírez 149

Clémentine Deliss. *El museo metabólico*. Bilbao: Caniche Editorial, 2023. 168 páginas. ISBN: 978-84-125833-5-9. Vicent Yusà Pelechà 152



PRESENTACIÓN

HUELLAS

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Marx y Engels arrancaron aquel breve texto que conmovió el mundo, El Manifiesto Comunista, con la evocación de un fantasma que recorría Europa. Hoy otro fantasma recorre no ya Europa sino el mundo entero. Es notable cómo, también en este caso, lo reprimido retorna: no deja de ser significativo que tantas décadas después de la abolición de la esclavitud y de las emancipaciones coloniales, se dé un urgente análisis crítico en numerosas disciplinas que se ocupan de estos dos hechos históricos cruciales, de cómo configuraron nuestro mundo, de la variedad de resistencias que suscitaron, y de sus legados en el presente. Quizá en nuestro ámbito -amparada por la Universidad de Valencia, si bien con voluntad de trascender sus límites- la revista que inauguramos, Huellas: Spanish Journal on Slavery, Colonialism, Resistances and Legacies, sea también un síntoma de ese fantasma que recorre como culpa nuestra conciencia histórica pública. Por ello, este primer número está dedicado a explorar diversas perspectivas y acercamientos que confluyen en ese malestar moral y político, sí bien es cierto que con cierta primacía de los análisis literarios. Sea como fuere, la óptica de la revista tiene voluntad multidisciplinar y pretende en los números sucesivos que este inaugura contribuir a una cartografía teórica y crítica que coadyuve a trazar nuevas rutas en el estudio de la esclavitud, el colonialismo, las resistencias que suscitaron y los legados de todo ello, que configuran el mundo que habitamos. La Historia, la Antropología, la Filología, la Sociología y la Teoría Política, sin olvidar la Filosofía, habida cuenta de las distintas ramas y especificaciones que hoy las vertebran, constituirán nuestra caja de herramientas. Desde esta perspectiva, en la medida de sus posibilidades, esta revista también tiene la voluntad de convocar una variada pertenencia internacional y académica de sus colaboradores que esperamos ir ampliando.



EN EL FOCO

El fantasma del colonialismo y sus voces

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

**Del atardecer en el Támesis a la espesura de la selva.
“Salvajismo” y “civilización” como categorías de dominio
en *Heart of Darkness* de Joseph Conrad.**

Lucía Martí Mengual. DOI: 10.7203/huellas.1.27204

Como es bien sabido, uno de los puntos de interés de *Heart of Darkness* ([1899] 2006)¹ es que en esta novela de Joseph Conrad podemos contemplar la mirada imperante en la época sobre el colonialismo. De hecho, algunos autores, como Chinua Achebe han destacado la novela como culminación y cristalización de la imaginería colonial y sus imágenes han pasado a constituir un *leitmotiv* en las referencias a ese momento histórico. Partiendo de ahí, muchos han sido los que se han dedicado a discutir si Conrad era racista o no, o si fue un crítico del imperialismo, llegando a menudo a la conclusión de que su mirada crítica con respecto al colonialismo se centra principalmente en el caso peculiar del Congo de Leopoldo II (Dass y Anjum 2023). No obstante, más allá del anclaje de la novela en el Estado Independiente del Congo, la cosmovisión que está en juego en ella tiene un alcance más amplio y apunta a ciertas ideas que pululaban en el ambiente de la época, configurando el cristal a través del cual Europa se miraba a sí misma en contraste con esos nuevos vastos espacios colonizados y colonizables a los que se refiere Marlow, el protagonista, al principio del relato.

En este sentido, una idea que es importante retener a la hora de abordar la novela de Conrad es que la noción ilustrada de progreso que marcó el contexto ideológico del siglo XIX² involucraba un estado originario (estado de naturaleza), desde el que se había evolucionado hasta alcanzar la “civilización”, y que dicho estadio evolutivo primordial se caracterizaba generalmente por contraste con las sociedades europeas del momento. Así pues, el desarrollo de la idea ilustrada de progreso llevaba en su seno la invención de la figura del “primitivo salvaje”, definida por contraposición con el “europeo civilizado” de la época.³ Es esta figura del “primitivo salvaje”, central en las concepciones antropológicas ilustradas que marcaron de forma decisiva la antropología del siglo XIX, la que me gustaría examinar

1 Para las citas de *Heart of Darkness* seguiremos la Norton Critical Edition editada por Paul B. Armstrong en 2006 (Conrad [1899] 2006) y citaremos el texto en su idioma original (inglés). Solo traduciremos el texto al castellano en aquellas ocasiones en las que el texto de Conrad esté entreverado con las propias explicaciones del artículo para no romper la fluidez de nuestro discurso. Todas estas traducciones son propias, a partir de la edición inglesa que acabamos de nombrar.

2 Como indica James Clifford (2001: 122): “miramos al siglo XIX y percibimos allí una problemática preocupación por la ‘historia’ evolutiva y el ‘progreso’”. En su opinión, la óptica de Conrad va más allá de los tópicos del siglo XIX que, aunque presentes en algunos aspectos del texto, como subrayan ciertas interpretaciones de la novela, no son lo más interesante del mismo.

3 Según Marvin Harris (2009: 130-131): “Las verdaderas raíces del método comparativo se remontan en realidad al siglo XVIII. (...) La idea misma es parte integrante de la noción de ‘progreso’ de la Ilustración, y al menos en una forma embrionaria la compartían todos los filósofos sociales del siglo XVIII que creían que la civilización europea representaba un avance respecto a una condición anterior y más ‘tosca’”.

con detalle en la novela de Conrad. Y me gustaría hacerlo para mostrar hasta qué punto la imagen del “primitivo salvaje” que ofrece la novela asume y subvierte los tópicos antropológicos de la época.⁴

La trayectoria vital de Conrad es peculiar entre los escritores de su generación. Nacido en Berdichev (en la actual Ucrania, a menos de 200 km de Kiev) como Józef Teodor Konrad Korzeniowski, era hijo de dos nacionalistas polacos y su nombre, Konrad, remitía al protagonista de un poema de exaltación nacional. Con tan solo diecisiete años, inició una carrera de marino que se prolongó durante veinte años; sus viajes le llevaron desde el sudeste asiático hasta el mar Caribe. Con 32 años comenzó a compaginar su oficio de marino con la escritura para, finalmente, acabar desarrollando una amplia carrera como novelista en lengua inglesa. Su temprana imaginación novelesca le condujo al mar y a los lugares sin cartografiar y, posteriormente, las experiencias allí vividas serán el sustrato del que se nutrirá su escritura. De esto último es un buen testimonio *Heart of Darkness*, pues la base de la novela, escrita en 1898 y publicada en 1899, es el viaje que el propio Conrad realizó al Congo ocho años antes, en 1890.

En ese momento, la actual República Democrática del Congo, se denominaba Estado Independiente del Congo y era propiedad del rey Leopoldo II de Bélgica. Leopoldo ejercía un poder absoluto sobre el Congo con el que pretendía contrarrestar su creciente pérdida de importancia en Bélgica. Pero, sobre todo, el rey buscaba enriquecerse explotando de forma despiadada los recursos naturales y humanos de una colonia que era 66 veces más grande que Bélgica y suponía 1/13 de África. El monarca se había apropiado del territorio engañando a los jefes de las comunidades nativas que allí habitaban para que firmaran la cesión de sus tierras. El ejecutor de esta tarea fue el conocido y brutal explorador Henry Morton Stanley que trabajaba a sueldo del rey. A su vez, Leopoldo convenció al resto de potencias coloniales de que sus intereses no constituían una amenaza para ellas. Durante y después de la conferencia de Berlín, insistió en que su proyecto para el Congo era de carácter “humanitario”, pues buscaba eliminar el “salvajismo” de sus gentes y luchar contra los tratantes árabes de personas esclavizadas, garantizando el comercio libre de aranceles y la libertad de navegación por el río Congo, vía privilegiada de acceso al interior del continente para la extracción de las riquezas que dichas potencias pretendían llevar a cabo. Nada más lejos de la realidad. En la práctica el rey se dedicó al expolio masivo del territorio a través de métodos despiadados, aprovechándose de manera casi exclusiva de los beneficios obtenidos y dejando al margen al resto de potencias coloniales. Primero se centró en la obtención de marfil y, posteriormente, de caucho, recurso que cada vez cobró más importancia con la invención del neumático y el desarrollo de la industria del automóvil. A golpe de decreto real consiguió tratar como propiedad suya cualquier terreno y, para sufragar los gastos que suponía la explotación del territorio, lo dividió en grandes bloques que arrendaba a empresas de las cuales él mismo solía poseer la mitad. De este modo, los puestos coloniales que se extendían por la red fluvial del río Congo, clave para el transporte, eran una mezcla de base militar y punto de recogida de marfil o de caucho. Estos recursos se solían obtener por la fuerza, mediante amenazas, secuestros, asesinatos, latigazos y amputaciones, pues cuanto

4 Los términos como “salvajismo”, “primitivo salvaje”, “civilización”, “nativo”, “entorno nativo salvaje”, etc. que portan una considerable carga colonial aparecen entrecomillados para marcar una distancia crítica con respecto a los mismos y dejar claro que no se asumen sin ser cuestionados. Precisamente lo que se intenta en este artículo es analizar hasta qué punto *Heart of Darkness* de Joseph Conrad asume o pone en entredicho los prejuicios coloniales que estas expresiones conllevan.

más bajo fuera el precio al que los agentes europeos los conseguían, mayores eran las comisiones que ellos cobraban. Los principales encargados de aplicar estos crueles métodos fueron los miembros de la *Force Publique*, un ejército africano al servicio del rey y dirigido por europeos que era “al mismo tiempo fuerza antiguerrillera, ejército de ocupación y fuerza de policía para la mano de obra de las empresas” (Hochschild 2007: 193). El trabajo, el marfil y los víveres necesarios para el mantenimiento de los europeos y la *Force Publique* muchas veces también se recaudaban en forma de tributos, usando los mismos métodos violentos. El resultado de todo ello fue una masacre cuyas cifras no se han podido establecer con exactitud pero que oscilan entre los seis y los diez millones de muertos a causa de las agresiones directas, los trabajos forzados, las hambrunas y las enfermedades.

Conrad llegó al Congo como parte de la empresa belga *Société Anonyme pour le Commerce du Haut-Congo* (cuyas participaciones estaban en su mayoría en manos de Leopoldo), en la cual había conseguido un puesto, por intermediación de un pariente, como capitán de un vapor que hacía el trayecto entre Leopoldville (actual Kinshasa) y Stanleyville (actual Kisangani). Para poder llegar a su destino viajó desde Burdeos hasta Boma, en el estuario del río Congo y, desde allí, hasta Matadi, cerca de la costa. Desde Matadi hasta Leopoldville se desplazó a pie en una caravana de 31 hombres. A lo largo de este primer tramo de su viaje, Conrad quedó horrorizado por la cruel explotación colonial de la que estaba siendo testigo. Esta impresión no hizo más que intensificarse y confirmarse durante toda su estadía en el Congo. En Leopoldville tuvo que esperar dos días, pues el vapor del que tenía que hacerse cargo para sustituir al fallecido Johannes Freisleben había naufragado. Esto hizo que se embarcara en el *Roi des Belges* pero no como capitán, sino como oficial, y así dio comienzo la segunda parte de su viaje. El barco tenía que navegar río arriba hasta Stanleyville con una doble misión: relevar a los funcionarios de la estación interior de la *Société* y traer de vuelta a Georges Antoine Klein, agente de la estación que estaba enfermo y murió en el barco cuando éste navegaba ya de vuelta. Conrad se inspiró en este hecho para construir el personaje de Kurtz de *Heart of Darkness*. Pero Klein no fue el único. Según se cree, varios sádicos agentes coloniales reales pudieron servir de base para dar forma a este mismo personaje (Hochschild 2007: 221-228). El capitán del vapor se puso enfermo y Conrad lo sustituyó, ocupando este puesto por última vez en su vida. Finalmente, él mismo también enfermó y, decepcionado con su trabajo y con el horror humano que había contemplado, decidió volver a Londres concluyendo en unos meses una estancia en África que estaba prevista para tres años.

Siguiendo la estructura de su propio viaje, en *Heart of Darkness* el periplo de Charles Marlow (alter ego de Conrad en la novela) está estructurado en dos tramos principales diferenciados tanto en contenido como estilísticamente: el viaje desde Europa hasta la estación central de la Compañía en África y la travesía por el río en busca de Kurtz. De hecho, el mismo Conrad registró su viaje en dos escritos personales distintos: el “Diario del Congo” y el “Cuaderno de río arriba” (Conrad [1978] 2009: 165-219), entre los cuales la diferencia más significativa es la mayor precisión geográfica del primero en comparación con el segundo. Ahora bien, en la novela el contraste entre ambas partes es mayor y tiene un papel relevante en la articulación del relato. El primer tramo del relato se centra en la descripción pormenorizada y realista de los efectos devastadores de la dominación colonial, mientras que en el segundo tramo adquiere un tono mucho más alegórico y evocador para describir el viaje hasta Kurtz. Lo que resulta interesante es que este contraste entre el tono de una y otra parte del

relato, como en *Apocalypse Now* (Coppola 1979, adaptación cinematográfica de la novela de Conrad al contexto de la guerra de Vietnam), constituye un reflejo de la transformación que experimenta el protagonista a lo largo del mismo. Asimismo, refleja una doble óptica en la narración, a saber, una mirada más histórico-política en la primera parte y una más antropológico-filosófica en la segunda.

Por un lado, desde el punto de vista histórico, sobre todo en la primera parte, la novela nos ofrece un retrato bastante fiel de la dominación colonial, mostrándonos la cara más cruel y despiadada del “optimismo civilizador” que se respiraba en las metrópolis europeas al calor de la industrialización. No obstante, esta dimensión histórica está atravesada por una reflexión de carácter más general en torno a la fragilidad de la “civilización”, que va cobrando fuerza a medida que avanza el relato y predomina en la segunda parte del mismo. Es importante no desconectar una y otra dimensión del texto como si de compartimentos estancos se tratase, sin embargo, eso tampoco nos tiene que llevar a perder de vista este giro que se produce a lo largo del mismo. Un giro que también tiene efectos sobre la forma en que son caracterizados los pueblos originarios de África en la novela. Por lo que respecta a la primera parte, la mayoría de los “nativos” que Marlow se encuentra en los asentamientos coloniales son trabajadores, “materia prima” esclava al servicio de la explotación de marfil (Conrad [1899] 2006: 16), a la cual, después de haber exprimido todas sus fuerzas, se deja morir en el abandono y la soledad más absolutos. En la segunda parte, en cambio, el centro de atención deja de ser la devastación originada por la presencia europea y cobra cada vez más protagonismo el “entorno nativo salvaje”. En lo que sigue nos centraremos en esta segunda parte del texto que da comienzo con el inicio del viaje río arriba en busca de Kurtz.

En este tramo de la historia que les cuenta Marlow a sus compañeros del *Nellie* adquiere un protagonismo renovado el ambiente que rodea al vapor en el que Marlow va acercándose a la recóndita estación interior en la que le espera el doliente y desnortado coronel Kurtz. Marlow abre la narración de esta parte del viaje afirmando: “Going up that river was like travelling back to the earliest beginnings of the world, when vegetation rioted on the earth and the big trees were kings” (Conrad [1899] 2006: 33). A medida que progresa el relato, proliferan las descripciones en las que el viaje remontando el río es equiparado con un viaje de regreso a los orígenes, a un pasado primitivo. Y, en el contexto de estas descripciones, los habitantes de los poblados originarios que bordean el río son identificados con la naturaleza primigenia que rodea al barco. En la mayoría de las ocasiones éstos aparecen caracterizados como una confusa masa de extremidades y ojos que se mueve frenéticamente y se funde con el exuberante follaje circundante:

suddenly as we struggled round a bend there would be a glimpse of rush walls, of peaked grass-roofs, a burst of yells, a whirl of black limbs, a mass of hands clapping, of feet stamping, of bodies swaying, of eyes rolling under the droop of heavy and motionless foliage. The steamer toiled along slowly on the edge of a black and incomprehensible frenzy. The prehistoric man was cursing us, praying to us, welcoming us –who could tell? (...) We could not understand because we were too far and could not remember because we were traveling in the night of the first ages, of those ages that are gone, leaving hardly a sign –and no memories. (Conrad [1899] 2006: 35-36)

Vemos que en pasajes como este los pobladores originarios africanos son reducidos a un caótico cúmulo de partes del cuerpo carentes de

individualidad y su humanidad queda diluida al fusionarse con el entorno. Ahora bien, también percibimos en este fragmento que lo que en la novela se destaca de ellos, más allá de la dominación colonial, es su plenitud vital, su espontaneidad y su fuerza primigenias. En este sentido, es importante reparar en el contraste entre estos africanos rebosantes de energía y aquellos extenuados que Marlow ve previamente en la sede de la compañía. Contraste que nos remite al principio del relato, cuando Marlow, a bordo del barco francés, observa a unos remeros negros en una canoa y subraya la armonía de éstos últimos con su entorno natural en contraposición con el despliegue militar y comercial occidental a lo largo de la costa africana. La descripción de los remeros concuerda bastante bien con la de la algarabía frenética que se mueve entre la vegetación mientras el vapor se acerca a la Estación Interior:

They shouted, sang; their bodies streamed with perspiration; they had faces like grotesque masks –these chaps; but they had bone, muscle, a wild vitality, an intense energy of movement that was as natural and true as the surf along their coast. They wanted no excuse for being there. They were a great comfort to look at. For a time I would feel I belonged still to a world of straightforward facts (Conrad [1899] 2006: 14)

Tanto en este pasaje como en el anterior, los africanos son identificados con la naturaleza y sobresale como característica principal la energía desbordante que rezuman sus cuerpos, mientras que, por el contrario, en la primera parte de la novela la presencia de los europeos aparece vinculada a la devastación y a la consunción de esa fuerza vital.⁵

Ahora bien, en cuanto a los africanos que le acompañan en su travesía remontando el río, su primitivismo se subraya desde otro punto de vista. En este aspecto, resulta especialmente significativa la relación de Marlow con el fogonero y el timonel. Marlow insiste en referencia a ambos que necesitan de la tutela de un hombre “civilizado” para ser eficientes debido a su mentalidad rudimentaria y a su incapacidad para centrarse en el trabajo. Los dos son capaces de llevar a cabo sus respectivas tareas gracias a que previamente un europeo los ha adiestrado para que cumplan con la función que les ha sido asignada, pero, no obstante, Marlow ha de estar pendiente de ellos para que lo hagan correctamente. En referencia al fogonero, Marlow señala la necesidad de “vigilarlo” (Conrad [1899] 2006: 36) y del timonel dice: “He steered with no end of a swagger while you were by, but if he lost sight of you he became instantly the prey of an abject funk and would let that cripple of a steamboat get the upper hand of him in a minute” (Conrad [1899] 2006: 44). Además, con respecto al primero, Marlow señala específicamente la imposibilidad de que éste rebase su mentalidad mágica:

He was an improved specimen; he could fire up a vertical boiler (...), to look at him was as edifying as seeing a dog in a parody of breeches and a feather hat walking on his hind legs. A few months of training had done for that really fine chap. He squinted at the steam-gauge and at the water-gauge with an evident effort of intrepidity (...) He ought to have been clapping and stamping his feet on the bank, instead of which he was hard at work, a thrall to strange witchcraft, full of improving knowledge. He was useful because he had been instructed; and what he knew was this –that should the water in that transparent

⁵ Sirva de ejemplo el pasaje emblemático en el que Marlow, resguardándose del sol y del desagradable encuentro con una fila de esclavos que transportan sacos de arena, observa a un grupo de nativos agonizantes en una umbrosa arboleda (Conrad [1899] 2006: 16-17).

thing disappear the evil spirit inside the boiler would get angry through the greatness of his thirst and take terrible vengeance. (Conrad [1899] 2006: 36-37).

Buena parte del interés de este pasaje radica en cómo la distancia entre el “civilizado” y el “primitivo salvaje” se establece a partir de la caracterización de la diferente forma de conocimiento que éste último pone en ejercicio cuando de aplicar sus habilidades prácticas al uso de la técnica se trata. Para comenzar, Marlow subraya el hecho de que al “primitivo” se le está forzando a hacer algo que no corresponde a su naturaleza a través de la comparación con el perro disfrazado de persona y que resulta cómico porque es evidente que se le obliga a imitar algo que no es ni puede llegar a ser. A continuación, la manera que el “primitivo” tiene de acercarse a la máquina (la caldera del vapor) y de interpretar su funcionamiento hacen que su forma de pensamiento aparezca caracterizada por la magia y la superstición. La regulación de la caldera queda convertida a sus ojos, tal y como lo ve Marlow, en “una extraña brujería” que básicamente consiste en aplacar la sed del vengativo espíritu que allí habita. Esta caracterización de la mentalidad primitiva conecta con algunas de las ideas básicas de uno de los autores del ámbito de la antropología más populares de aquel momento: James Frazer. Como ha señalado Robert Hampson (1991: 172-191), a parte de los indicios, en unos casos más claros que en otros, que apuntan a posibles puntos de contacto más o menos directo entre Conrad y Frazer, resulta difícil negar la afinidad que podemos detectar en algunas ideas de ambos autores. Uno de los ejemplos más destacados de dicha afinidad es la consideración de la magia y la superstición como signos característicos de las formas primitivas de pensamiento. Y ello, por lo que a Conrad respecta, ya está presente en relatos anteriores a *Heart of Darkness* como, por ejemplo, en *La locura de Almayor* (1895) y en “Karain” (1897). En cuanto a *Heart of Darkness*, Hampson todavía lleva el paralelo más allá, al vincular el pasaje que acabamos de citar con la idea de animismo que el mentor de Frazer, Edward Burnet Tylor, desarrolló en su obra *Primitive Culture* (1871). A este respecto, Hampson conecta este pasaje con otro posterior en el que el vapor nos es presentado, a ojos de los adoradores nativos de Kurtz, de la siguiente manera: “two thousand eyes followed the evolutions of the splashing, thumping, fierce river-demon beating the water with its terrible tail and breathing black smoke into the air” (Conrad [1899] 2006: 66). En ambos casos los nativos interpretan lo que para ellos son fenómenos enigmáticos y desconcertantes apelando a espíritus malignos, en los que, además, tratan de influir por medio de amuletos y conjuros. Y a continuación Marlow añade esto sobre los seguidores de Kurtz: “they shook towards the fierce river-demon a bunch of black feathers, a mangy skin with a pendent tail - something that looked like dried gourd; they shouted periodically together strings of amazing words” (Conrad [1899] 2006: 66-67); y, asimismo, nos indica, con respecto al fogonero, que llevaba: “an impromptu charm, made of rags, tied to his arm” (Conrad [1899] 2006: 37). Más allá de lo lejos que pueda llevarse la vinculación con Tylor, lo que sí que parece claro es que las ideas que laten en pasajes como el del fogonero son del estilo de las de Frazer, sobre todo por lo que respecta a su concepción de la magia y la religión.

Como es bien sabido, Frazer distinguía tres estadios en el desarrollo humano: magia, religión y ciencia. El primero de ellos y más inferior, la magia, constituye una suerte de protociencia construida sobre la base de correlaciones erróneas. Según Frazer, por un lado el pensamiento mágico prefigura el científico en la medida en que involucra “una visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden

invariable y sin intervención de agentes personales” (Sánchez Durá 1993: 186). Por otro lado, la magia se contrapone a la ciencia y es inferior a ésta porque la interpretación que lleva a cabo de ese orden invariable de la naturaleza se fundamenta en una aplicación equivocada de la asociación de ideas. Ahora bien, el pensamiento mágico entiende que unas cosas tienen el poder de actuar sobre otras debido meramente a vínculos de semejanza o contacto. El primer caso, esto es, cuando se entiende que lo semejante produce lo semejante, sería lo que Frazer denomina “magia homeopática”. El segundo, cuando se piensa que dos cosas que entraron en contacto siguen afectándose mutuamente aun estando separadas, sería lo que denomina “magia contaminante”. Ambos tipos de magia, a su vez, quedarían subsumidos en la categoría de “magia simpatética”, pues, al fin y al cabo, la idea básica en los dos casos es que unas cosas tienen efectos sobre otras a causa de la afinidad o atracción secreta que se da entre ellas. En cuanto a la religión, el estadio subsiguiente, ésta implica un cambio significativo con respecto a la cosmovisión mágica. El hombre concibe el mundo que le rodea como un mundo regido por seres sobrenaturales que actúan de forma consciente y, acorde con esta idea, trata de influir en esos seres divinos de modo que su actuación le sea favorable. De ahí que Frazer defina la religión como “una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana” (Sánchez Durá 1993: 186). La religión supone un avance en comparación con la magia porque su cosmovisión es más compleja que la de ésta, basada en la mera asociación de ideas, y requiere un mayor grado de abstracción. No obstante, en cierto sentido la magia se asemeja más a la ciencia, el estadio superior del desarrollo humano, que a la religión, pues mientras esta última entiende el funcionamiento del mundo sometido al capricho de seres divinos, aquélla, al igual que la ciencia, apela a un orden natural impersonal e invariable.

Volviendo de nuevo a los ejemplos que aparecen en el texto de Conrad, por un lado, podríamos decir que, tal y como la entiende Marlow, la mentalidad del “primitivo” es mágica en la medida en que éste, al no disponer de las leyes verdaderas que proporciona el conocimiento científico, establece relaciones causales que no son genuinas, las cuales le sirven como guía en el uso de la técnica. Al menos eso es en parte lo que hace el fogonero al enfrentarse al funcionamiento de la caldera. Por otro lado, la cosmovisión, tanto del fogonero como de los adoradores de Kurtz, no se caracteriza por la impersonalidad e invariabilidad comunes a la magia y la ciencia, sino que apela a fuerzas espirituales superiores con designios y pasiones de carácter personal. Además, esta creencia tiene su correlato práctico que consiste en la propiciación ritual de tales divinidades.

Independientemente de cuáles sean las filiaciones concretas de la imagen de los africanos que Conrad nos ofrece por boca de Marlow, lo importante es que nos quedemos con la idea general subyacente. Personajes como el del fogonero, tal y como los describe Marlow, podrían encajar en esquemas evolutivos generales como los de Nicolás de Condorcet y James Frazer. De tal modo que, lo que se pone de manifiesto a través de estos pasajes es que, hasta el personaje con la mirada más compleja que aparece en la novela, no puede evitar caer en asunciones evolucionistas básicas, como la de que los “salvajes”, al carecer de pensamiento científico-racional, intentan conseguir lo que el hombre “civilizado” alcanza de forma eficiente por esta última vía recurriendo a un tipo de saber sustitutivo más imperfecto: el propiciamiento mágico-ritual de una divinidad. Por tanto, en este punto Conrad, a través de Marlow, se hace eco de los presupuestos del evolucionismo clásico, en la medida en que éste considera que el “civilizado” y el conocimiento científico

que le es propio se sitúan en un nivel de desarrollo superior respecto del conocimiento del “primitivo”, de forma que éste último sólo puede ser técnicamente eficaz traduciendo los conceptos científicos a su cosmovisión mágico-religiosa.

Por otro lado, aparte del fogonero y el timonel, encontramos entre la tripulación de Marlow otros personajes que contribuyen a trazar el perfil de la figura del “nativo” como “primitivo” en la novela. Nos referimos a la tribu de leñadores caníbales que le acompaña en su travesía hacia Kurtz. Marlow nos los presenta del siguiente modo: “We had enlisted some of these chaps on the way for a crew. Fine fellows –cannibals–in their place. They were men one could work with, and I am grateful to them. And, after all, they did not eat each other before my face” (Conrad [1899] 2006: 34-35). Luego, más adelante en el viaje, cuando ya cerca de la estación interior unos gritos provenientes de las profundidades de la selva amenazan con convertirse en un ataque inminente, los caníbales vuelven a hacer aparición. Esta vez, Marlow establece una comparación entre las reacciones a bordo de los blancos y las de los negros. Los primeros responden excesivamente alarmados, mientras que los segundos prestan una atención serena a los sonidos y movimientos del entorno:

The others had an alert, naturally interested expression, but their faces were essentially quiet, even those of the one or two who grinned as they hauled the chain. Several exchanged short grunting phrases which seemed to settle the matter to their satisfaction. Their headman, a young broad-chested black, severely draped in dark-blue fringed cloths, with fierce nostrils and his hair all done up artfully in oily ringlets, stood near me. ‘Aha!’ I said, just for good fellowship’s sake. ‘Catch ’im,’ he snapped with a bloodshot widening of his eyes and a flash of sharp teeth -‘catch ’im. Give ’im to us.’ ‘To you, eh?’ I asked; ‘what would you do with them?’ ‘Eat ’im!’ he said curtly, and leaning his elbow on the rail looked out into the fog in a dignified and profoundly pensive attitude. I would no doubt have been properly horrified had it not occurred to me that he and his chaps must be very hungry (Conrad [1899] 2006: 40).

El pasaje prosigue con un largo excursus en el que Marlow, especificando que los caníbales “still belonged to the beginnings of time” (Conrad [1899] 2006: 40) y subrayando que les atormentaba un hambre canina, manifiesta su asombro ante el hecho de que no hayan pretendido devorar al resto de la tripulación. Acto seguido, el viaje sigue su curso. Hasta que finalmente el ataque por parte de los nativos que habitan en las inmediaciones de la estación de Kurtz se produce. El timonel es herido de muerte, hecho que vuelve a excitar los deseos reprimidos de los caníbales:

I had also heard another and very ominous murmur on the deck below. My friends the wood-cutters were likewise scandalised, and with a better show reason –though I admit that the reason itself was quite inadmissible. Oh, quite! I had made up my mind that if my late helmsman was to be eaten, the fishes alone should have him. He had been a very second-rate helmsman while alive, but now he was dead he might have become a first-class temptation and possibly cause some startling trouble (Conrad [1899] 2006: 51).

Pese a estos dos intentos frustrados, finalmente no se produce ninguna escena de canibalismo explícita a lo largo del viaje. De hecho, Marlow afirma que:

the only thing to eat –though it didn’t look eatable in the least– I saw in their possession was a few lumps of some stuff like half-cooked dough of a dirty lavender colour, they kept wrapped in leaves and now and then swallowed a piece of, but so small that it seemed done more for the look of the thing than for any serious purpose of sustenance (Conrad [1899] 2006: 41).

La cuestión del canibalismo que aparece en el texto resulta significativa ya que, como ha señalado W. Arens en su obra *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia* (1981: 22), se trata de un elemento que hay que entender en el contexto de la óptica evolucionista predominante en la época. En las reconstrucciones de la evolución progresiva de la humanidad típicas de la antropología del momento, las cuales, como señalábamos al principio, tenían una clara ascendencia ilustrada, el canibalismo era una de las prácticas sociales que servían para subrayar el vínculo entre el hombre primitivo prehistórico y los “primitivos” contemporáneos. De este modo se ponía de relieve que las costumbres “salvajes” iban desapareciendo a medida que las sociedades humanas avanzaban en su camino hacia la “civilización” e iban instaurándose unas prácticas sociales más racionales. El vector que trazaba esta línea ascendente seguía siendo muy similar al que encontramos en las reconstrucciones de la historia universal al estilo de Condorcet y que hemos visto reflejado en Frazer. Así, se consideraba que los “primitivos” contemporáneos consumían carne humana igual que el hombre prehistórico. Posteriormente, las civilizaciones pasaron a practicar el canibalismo como parte de los rituales religiosos, en los cuales, finalmente, el consumo de otros seres humanos fue sustituido por el consumo de animales. Por último, tal y como ocurre en el sacramento católico de la eucaristía (basado en el misterio de la transustanciación), todo lo anterior queda reducido “a un sacrificio simbólico y el consumo de una esencia espiritual” (Arens 1981: 22). Según este esquema etnocéntrico, al igual que veíamos con Frazer, cada estadio supone una mayor capacidad de abstracción y simbolismo que el anterior.⁶

Este cuadro no puede separarse de los intereses de dominio colonial de las sociedades occidentales, Pues, como sostiene Arens, la apelación al canibalismo ha formado parte de la justificación de la conquista en base al “altruismo civilizador” ya desde Cristóbal Colón. Precisamente, en el último capítulo de *Calibán y la bruja*, dedicado a la colonización y la cristianización en el Nuevo Mundo, Silvia Federici incide en este mismo punto: “Al definir a las poblaciones aborígenes como caníbales, adoradores del Diablo y sodomitas, los españoles respaldaron la ficción de que la conquista no fue una desenfundada búsqueda de oro y plata sino una misión de conversión” (2010: 294-295). Se trata de un argumento que volvemos a encontrar, en el contexto que aquí nos ocupa, en uno de los principales colaboradores del rey Leopoldo II del que hemos hablado al principio, Henry Morton Stanley. Solo que ahora la “misión de conversión” ha cedido el paso a la “cruzada digna de este siglo de progreso”,⁷ tal y como la definió el propio Leopoldo II. De hecho, es justamente la necesidad de otras fuentes de mano de obra para trabajar en las colonias la que da cuenta en buena medida del desplazamiento del interés por el canibalismo en el Nuevo Mundo al interés por el canibalismo africano:

6 En este esquema se presupone una perspectiva ética.

7 Palabras que pronunció el rey Leopoldo II de Bélgica en el discurso de bienvenida de la Conferencia Geográfica que organizó en Bruselas en 1876 con la que estratégicamente pretendía otorgar una pátina humanitaria y filantrópica a sus ambiciones coloniales en África (Hochschild 2002: 76-82).

Una vez consumidos los indios en las guerras de pacificación, las minas y las plantaciones, los europeos se vieron obligados a volver los ojos hacia otras partes del mundo en busca de fuentes alternativas de mano de obra. Desde luego conocían otro continente con salvajes similares, que eventualmente serían transportados al Nuevo Mundo en beneficio del Viejo. (Arens 1981: 55)

Al fin y al cabo, el motor de las acusaciones de canibalismo en una parte y otra seguía siendo el mismo: la deshumanización de los otros o la insistencia en resaltar la brutalidad de sus costumbres y tradiciones y sus intenciones maléficas con el objetivo de legitimar el dominio sobre ellos. En palabras de Silvia Federici : “No es posible imponer el poder sobre otras personas sin denigrarlas, hasta el punto de que se impida la misma posibilidad de identificación” (2010: 296). Esto queda claramente ejemplificado en los relatos de viajes de Stanley, en los que el afamado explorador, extremadamente más cruel en su trato con las poblaciones nativas que su no menos conocido predecesor David Livingston, no deja de insistir en los instintos caníbales de los africanos como forma de justificación del trato cruel que, desde su punto de vista, necesariamente debía dispensar a estos últimos. Así pues, el canibalismo vendría a añadirse como un elemento significativo en los esquemas antropológicos que sirvieron para justificar el colonialismo de finales del siglo XIX. Esto ha inducido a muchos comentaristas de *Heart of Darkness* a señalar que en este punto Conrad estaba asumiendo los presupuestos antropológicos de la cosmovisión imperialista. Es el caso del escritor nigeriano Chinua Achebe en su famoso texto sobre la novela de Conrad “An Image of Africa: Racism in Conrad’s *Heart of Darkness*” (1977) y de otros autores que siguen la línea iniciada por Achebe, por ejemplo, recientemente Ishfaq Ahmad Dass y Shangufta Anjum en “*Heart of Darkness* as the Coordinant of Western Imperialism” (2023). Por el contrario, algunos otros, han insistido en defender a Conrad, arguyendo, como Ian Watt (2000), y también Cedric Watts (1983),⁸ que constituye un “hecho incontrovertible” que en ese momento la práctica del canibalismo estaba muy extendida en el Congo. Esto, como ha demostrado Arens, es más que cuestionable, comenzando por el caso del propio Stanley, cuyas informaciones procedían de los tratantes árabes de personas esclavizadas en la zona, interesados en ahuyentar la amenaza que la presencia europea podía suponer para su negocio. Precisamente la conclusión a la que llega Arens en su libro es que no disponemos de evidencia suficiente para sostener con certeza que el canibalismo ha existido como práctica socialmente aceptada y sancionada en ningún momento de la historia. No obstante, como también pone de manifiesto Arens, si bien nos hemos mostrado perfectamente capaces de examinar con ojo crítico las atribuciones de canibalismo cuando de miembros (pasados o presentes) de las sociedades occidentales se trata, no hemos hecho lo mismo en relación con otros espacios culturales, lo cual resulta especialmente acuciante cuando dirigimos la mirada a las sociedades africanas.⁹

8 Al criticar el ejemplo de Achebe del uso del canibalismo en la novela como una herramienta para deshumanizar a los africanos, Cedric Watts afirma: “According to Norman Sherry’s researches, the crews of the vessels which plied the Congo were mostly from Bangala, and ‘the Bangalas’, Sherry observes, ‘were joyfully cannibalistic’” (1983: 201).

9 Arens destaca, en concreto, que “la difundida creencia africana de que los europeos son caníbales o utilizan sangre humana con fines malvados es interpretada como una indicación de la ignorancia africana. Como correlato, el ‘hecho’ del canibalismo africano es considerado resultado de la ignorancia africana de las normas civilizadas” (1981: 26-27).

Podríamos tratar de “salvar” las opiniones de Marlow sobre el canibalismo y con ello, desde el punto de vista de un buen número de críticos, estaríamos salvando la integridad moral del propio Conrad, recurriendo a diversas estrategias. Por un lado, se podría subrayar que al fin y al cabo la atribución de canibalismo en la novela aparece matizada, al explicitarse que se trata de una atribución hecha meramente de oídas (“after all, they did not eat each other before my face” (Conrad [1899] 2006: 34-35-)). Por otro lado, se podría señalar, como ha hecho Ian Watt (2000), que Marlow muestra más simpatía por los caníbales que por sus compatriotas europeos, llegando incluso, como hemos visto, a mostrarse impresionado de su capacidad de autocontrol para con el resto de la tripulación.¹⁰ Sin embargo, desde mi punto de vista, el centro de interés recae en otra parte. Para empezar, es importante tener en cuenta que las atribuciones de canibalismo no solamente están presentes en aquellos que abiertamente defendían los beneficios y la necesidad de la colonización, como Stanley y Leopoldo II, sino que también las encontramos en textos críticos con el colonialismo, al menos en la versión del Estado Libre del Congo como, por ejemplo, en los informes de denuncia de los despropósitos del régimen de Leopoldo II que elaboraron George Washington Williams y Roger Casement.¹¹ Además, en estos textos, que algunos autores contraponen a la novela de Conrad como ejemplo de verdadera crítica a las atrocidades de Leopoldo II,¹² las acusaciones de canibalismo en ocasiones constituyen una forma de subrayar los resultados positivos de la “misión civilizadora”. Este es, por ejemplo, el caso de Casement, el cual, pese a utilizar el canibalismo para destacar, por comparación, el salvajismo del sistema del propio Leopoldo II, no deja de reconocer lo siguiente en referencia a las prácticas caníbales que, según él, eran moneda común en la zona del río Lulonga antes de la presencia europea:

En los días previos al establecimiento de normas civilizadas en el interior de África, este río ofrecía una fuente constante de provisiones para los mercados de esclavos del Alto Congo. Las poblaciones que rodean el Bajo Lulonga hacían incursiones en las tribus del interior, tan prolíficas que no sólo proporcionaban criados, sino también carne humana, para los que resultaban ser más fuertes que ellos. El canibalismo había estado siempre unido a las incursiones en busca de esclavos, y no era poco común el espectáculo de ver grupos de seres humanos conducidos para ser expuestos y vendidos en los mercados locales. En una ocasión, mataron a una mujer en la aldea por la que yo pasaba, y trajeron su cabeza y otras partes de su cuerpo con la intención de vendérselas a alguno de los tripulantes del vapor en el que iba. Hoy resulta imposible presenciar imágenes como esa en ninguna parte del país que recorrí, y el mérito de dicha supresión corresponde

10 En su ataque al texto de Achebe, Cedric Watts pone en juego estrategias de defensa similares al comparar a los caníbales con Kurtz: “the cannibal crew actually refrain from eating human flesh on the journey (so that Marlow is puzzled by their great ‘restraint’), whereas it is strongly hinted that the European, Kurtz, participates in rites in which he eats human flesh –and ‘he lacked restraint in the gratification of his various lusts’” (1983: 201).

11 Algunos de los informes de denuncia más destacados aparecen recogidos en *La tragedia del Congo* (2010) que contiene: la carta de George Washington Williams a Leopoldo II (1890), el informe del cónsul británico Roger Casement (1903), *El crimen del Congo* de Arthur Conan Doyle (1909) y la sátira de Mark Twain titulada *El soliloquio del rey Leopoldo* (1905).

12 Esto parece sugerir, por ejemplo, Patrick Brantlinger en su artículo “*Heart of Darkness*: Anti-Imperialism, Racism, or Impressionism?”, incluido en la edición crítica de *Heart of Darkness*, editada por Ross C Murfin (1996: 277-297).

por entero a las autoridades del Gobierno del Congo. (Casement [1903] 2010: 87)

Con respecto a esta cita de Casement, es importante reparar, en primer lugar, que de la situación expuesta no se deduce canibalismo, sino sólo mutilación. Lo cual constituye un claro ejemplo de la constatación que hace Arens (1981) de que el estándar de lo que consideramos una buena prueba baja cuando se trata de canibalismo. De hecho, esto llama especialmente la atención en el caso de Casement, tan minucioso y objetivo a la hora de recabar información. Pero no sólo eso, sino que, además, esta mayor laxitud a la hora de demostrar el canibalismo se da normalmente en referencia a grupos que consideramos alejados de nuestra propia tradición cultural. Silvia Federici pone el acento en este mismo punto al abordar las acusaciones de canibalismo en el contexto de la conquista de América y afirma que “los rituales canibalísticos que los españoles descubrieron en América, y que ocupan un lugar destacado en las crónicas de la conquista, no deben haber sido muy diferentes de las prácticas médicas populares en Europa durante aquella época” (2010: 297). Algunas de estas prácticas consistían en el consumo de sangre humana (especialmente preciada si provenía de una muerte violenta como en el caso de los condenados a muerte) y del “agua de las momias” (brebaje que se obtenía remojando partes del cuerpo de un cadáver en distintos líquidos).¹³ Ambos eran remedios comunes para enfermedades como la epilepsia que se llegaron a utilizar en los círculos más respetables durante los siglos XVI, XVII, e incluso durante el siglo XVIII. Por supuesto, esto no se consideraba indicio de canibalismo por parte de los europeos. Por decirlo con Arens, y esto también se ve claramente en el ejemplo de Casement, “la discusión del canibalismo como costumbre se limita normalmente a tierras lejanas justo antes o durante su “pacificación” por los varios agentes de la civilización occidental” (1981: 25). Según Arens, la credibilidad de los indicios de canibalismo disminuye cuando éstos nos son más cercanos y aumenta hasta convertirse en evidencia cuando se refiere a sociedades alejadas de nosotros (1981).

Para abordar casos como el de Casement puede resultar iluminadora la noción foucaultiana de “la polivalencia táctica de los discursos”.¹⁴ Esta constituye un claro ejemplo de que resulta empobrecedor, de cara a atender a la complejidad de las relaciones de fuerza en juego, tratar de clasificar los discursos trazando una línea entre los que se alinean del lado del poder establecido y los que claman contra él. En palabras de Michel Foucault:

Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto del poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el

13 Silvia Federici cita las investigaciones de Karen Gordon-Grube (1988: 405-408) según las cuales los ejecutores tenían el privilegio de vender la sangre de los criminales decapitados y ésta se vertía todavía tibia en las tazas de los clientes que la demandaban en el mismo lugar de la ejecución. Este remedio contra la epilepsia seguía siendo recomendado por los médicos ingleses a mediados del siglo XVIII.

14 Retomando el hilo de la inversión de la concepción tradicional del poder apuntada en *Vigilar y Castigar* (1975), Michel Foucault lleva a cabo una interesante reflexión metódica en *La voluntad de saber* (1976) de la cual extrae cuatro reglas que caracterizan su concepción del entramado saber-poder. La cuarta es precisamente la “regla de la polivalencia táctica de los discursos”.

contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas.
([1976] 2005: 106-108)

Lo interesante, por tanto, más allá de las clasificaciones englobantes, es atender al complejo juego de fuerzas que se produce en el interior de cada discurso. Esta polivalencia de los discursos, de las relaciones de fuerza que los atraviesan configurándolos, se pone de manifiesto de forma especial en esa peculiar forma de discurso literario que es la novela, o más bien en cierto tipo de novelas, como muy bien ilustra la noción de polifonía desarrollada por Mijaíl Bajtín (2003 [1963]). De ello justamente da testimonio la novela de Conrad ya que en ella se entrelazan discursos que se hacen eco de las presuposiciones antropológicas imperantes en la época con otros que cuestionan dichas presuposiciones. Ahora bien, lo interesante es precisamente que en *Heart of Darkness* la atribución de canibalismo no se da en el contexto de subrayar la benevolencia de la invasión europea, benevolencia que, por otra parte, ya ha desmentido contundentemente la primera parte de la estadía de Marlow en el Congo, durante la cual se ha puesto de manifiesto la cara más despiadada de la dominación colonial. Tiene lugar en un momento del texto en el que cada vez cobran más fuerza los juegos de contrapunto con respecto a la figura del “primitivo salvaje” como contrapuesto al “europeo civilizado”.

Como acabamos de apuntar con respecto al canibalismo, son pasajes como los anteriores (y no me refiero sólo a los de la tripulación de caníbales, sino también los del fogonero y el timonel o los de las tribus africanas en torno al vapor), en el contexto de ese viaje a los primeros tiempos que dice haber realizado Marlow, los que han inducido a muchos críticos de la novela a ver en Conrad un mero defensor de los tópicos antropológicos de la época, sobre todo aquellos que hacían de las sociedades africanas un estático fósil de un pasado ya superado por los europeos. Cosa que en buena medida es cierta ya que, pese a que la novela pone al descubierto el brutal salvajismo que entrañan el colonialismo y el imperialismo, ello no impide que al mismo tiempo en muchos pasajes la alteridad cultural sea retratada de un modo simplista y arquetípico, asumiendo acríticamente los tópicos coloniales de la época.¹⁵ Los pasajes que hemos considerado más arriba ofrecen buenos ejemplos de ello, especialmente aquellos en los que es patente la deshumanización de los nativos percibidos como una masa desindividualizada que se confunde con la naturaleza. O aquellos otros en los que, pese a ser individualizados y constituir personajes con entidad propia, lo son para ser puestos por debajo de los europeos en cuanto a su mentalidad mágica y acientífica y su ineficiencia técnica.

Sin embargo, si solo nos quedamos con estos aspectos, simplificamos en exceso la riqueza y complejidad de esta novela, pues el texto de Conrad va más allá y su análisis da más de sí. Esto se pone de relieve si nos detenemos a considerar la controvertida figura de Kurtz, un personaje que muchos autores han interpretado desde el punto de vista del “europeo civilizado” que se vuelve “nativo” y/o “primitivo”. Para entender mejor a este personaje es importante que nos fijemos en los contrastes que articulan el relato de Marlow. Éste último no para de insistir en la fragilidad del barco con el que remontan el río hacia Kurtz, al mismo tiempo que se sumerge en descripciones evocadoras, en un tono casi místico, del “entorno primitivo” con el que el barco amenaza con fundirse. Esta sensación de inestabilidad y

¹⁵ Esta ambivalencia de la novela de Conrad ha sido subrayada por Karin Hansson (1998) y Samet Güven (2013). <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:838397/FULLTEXT01.pdf>.
<https://doi.org/article/co6b58bccboe4bo1b347e2a008eda194>.

precariedad contrasta explícitamente con la tranquilidad y seguridad que se respira en el *Nellie*, anclado en la desembocadura del Támesis, mientras él rememora su historia. Este contraste entre un “mundo primitivo” de límites y contornos cada vez más difusos y el mundo bien establecido, limitado y normativizado de la metrópolis instauro una barrera de incompreensión entre Marlow y sus oyentes. El propio Marlow repara en ello en diversos pasajes emblemáticos como el siguiente:

You can't understand? How could you – with solid pavement under your feet, surrounded by kind neighbours ready to cheer you or to fall on you, stepping delicately between the butcher and the policeman, in the holy terror of scandal and gallows and lunatic asylums – how can you imagine what particular region of the first ages a man's untrammelled feet may take him into by the way of solitude – utter solitude without a policeman – by the way of silence – utter silence, where no warning voice of a kind neighbour can be heard whispering of public opinion. These little things make all the great difference. When they are gone you must fall back upon your own innate strength, upon your own capacity for faithfulness. (Conrad [1899] 2006: 49)

Al final de este texto, Marlow vuelve a hacer referencia a la fuerza, pero en esta ocasión no está hablando de los “nativos”, como en otros fragmentos que hemos considerado, sino de Kurtz, de su soledad y aislamiento en la estación interior, y de él mismo, de Marlow, que, siguiendo los pasos de este último, ha comenzado a sentir que el suelo seguro sobre el que se desarrolla la “vida civilizada” en la metrópoli se tambalea. Lo que se destaca en estos pasajes es precisamente que en aquellas situaciones en las que desaparece la presión del entorno social, el cual nos indica el molde al que debe ajustarse nuestra conducta, aquellos impulsos “primitivos” que creíamos domesticados vuelven a cobrar fuerza en nuestro interior. Por eso, Marlow en sus evocadoras reminiscencias del viaje en busca de Kurtz, llega a afirmar:

The earth seemed unearthly. We are accustomed to look upon the shackled form of a conquered monster, but there –there you could look at a thing monstrous and free. It was unearthly and the men were... No they were not inhuman. Well, you know that was the worst of it –this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled and leaped and spun and made horrid faces, but what thrilled you was just the thought of their humanity –like yours– the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar. Ugly. Yes, it was ugly enough, but if you were man enough you would admit to yourself that there was in you just the faintest trace of a response to the terrible frankness of that noise, a dim suspicion of there being a meaning in it which you –you so remote from the night of first ages –could comprehend. And why not? The mind of man is capable of anything –because everything is in it, all the past as well as all the future. What was there after all? Joy, fear, sorrow, devotion, valour, rage –who can tell?– but truth –truth stripped of its cloak of time. (Conrad [1899] 2006: 36)

Así pues, los pasajes que hemos considerado más arriba en los que se marca de manera clara la distancia entre el “civilizado” y el “salvaje primitivo” se combinan con otros que hacen de contrapeso en los que esta distancia se cuestiona y se subraya la conexión entre ambos. En estos momentos del relato la metáfora predominante es la que acabamos de considerar: la del endeble barco capitaneado por europeos constantemente en peligro de colapsar y de acabar mezclándose con ese “entorno primitivo”. Inestabilidad que cobra mayor fuerza y significado al ser contrapuesta a la

seguridad que envuelve a los oyentes de Marlow en el estuario del Támesis. De este modo, la imagen del barco siempre a punto de perder anclaje y forma se convierte en una metáfora del desvanecimiento de las certezas en las que se sustenta la actividad de la Compañía, certezas que han ido resquebrajándose hasta romperse en el viaje de Kurtz y Marlow. Esta ruptura, como hemos visto, es relatada como una experiencia en la que las “pulsiones primitivas” situadas en un pasado remoto y superado se muestran como fondo irreductible de la propia “civilización”, tal y como parece sugerir la apelación a la “verdad desnuda de la capa del tiempo” que aparece al final de este fragmento y sobre la cual volveremos más adelante. Se trata de una experiencia de desvanecimiento de los límites espacio-temporales en la que aquello que consideramos completamente ajeno aparece como una parte de nosotros mismos. Es, en buena medida, una experiencia cercana a aquella de la que nos habla Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* ([1819] 2004),¹⁶ categorizada como desvanecimiento del principio de individuación, al verse comprometido el principio de razón en alguna de sus formas (causalidad, espacialidad, temporalidad). De hecho, la metáfora empleada por este autor también es la del barco que pierde anclaje y forma. La atmósfera que nos transmite esta metáfora, y que nos habla de la inseguridad y el desasosiego que experimenta Marlow al seguir los pasos de Kurtz, en contraposición con la existencia de los oyentes del *Nellie* que se desarrolla sobre suelo firme, nos proporciona el trasfondo que nos permite entender la importancia clave de la misteriosa figura cuya sombra planea por toda la novela: Kurtz. La ambivalencia de este personaje recoge la doble vertiente de la idea de “civilización” que se apunta en los pasajes anteriores. Por un lado, la seguridad y estabilidad de la “vida civilizada”, la luminosidad del “optimismo civilizatorio”. Por el otro, las sombras de la “civilización”: su fondo pulsional que se pone de manifiesto en las experiencias límite.

Esta doble faz de la “civilización” queda magistralmente retratada en la trayectoria de Kurtz. El propio Marlow deja claro que éste último en sus inicios reflejaba de forma paradigmática la autocomplacencia de la Europa civilizada. Se le describe como un personaje inteligente y cultivado con dotes para la pintura, la música y el periodismo. Y, sobre todo, se subraya su gran y seductora capacidad de palabra. Además, Kurtz destaca también a nivel empresarial, pues es un hábil agente comercial que recoge más marfil que todos los demás agentes de la compañía. Además, se nos dice que su meta en el corazón de África es la promoción de la “civilización” y el progreso. No en vano Marlow corona su descripción del personaje con la frase: “All Europe contributed to the making of Kurtz” (Conrad [1899] 2006: 49). Ahora bien, esta cara luminosa no lo es todo y por eso este personaje resulta tan interesante, pues su evolución pone de manifiesto en qué pueden desembocar los, en apariencia, nobles y altruistas ideales “civilizados” cuando uno se adentra en un terreno en el que las normas “civilizadas” pierden su fuerza y sus ansias de dominio no encuentran ningún freno. Así, en el interior de la selva Kurtz abandona por completo sus idealistas propósitos iniciales haciendo valer su codicia y poder sin ningún tipo de escrúpulos. Se trata de una necesidad de dominio irrefrenable y voraz que ha perdido de vista todo límite y objetivo final más allá del control absoluto y la completa sumisión de los otros. Esto es precisamente lo que nos transmite la nerviosa inscripción que encuentra Marlow al final del texto que

16 Karin Hansson (1998) ha indicado la relación de las cuestiones abordadas en la literatura de Conrad y autores como Schopenhauer. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:838397/FULLTEXT01.pdf>.

Kurtz escribió para La Sociedad para la Eliminación de las Costumbres Salvajes: “Exterminate all the brutes!” (Conrad [1899] 2006: 50).

De este modo, aun siendo cierto que el personaje de Kurtz encaja en el tópico colonial del europeo que se vuelve “nativo”,¹⁷ lo interesante es que Conrad utiliza este lugar común de la época para poner el acento en la ambivalencia de la idea de “civilización”: con su superficie luminosa y optimista, pero con un poderoso fondo tenebroso que puede aflorar en cualquier momento. Aquí, en consecuencia, no se trataría tanto de lanzar una advertencia sobre las regresiones a un “estadio primitivo” en las que pueden caer los europeos si tienen un contacto excesivo con los “nativos”, sino más bien de poner de manifiesto el irreductible fondo pulsional de todo ser humano que, cuando las frágiles coacciones “civilizadas” pierden su fuerza, acaba imponiéndose. Así, la “civilización”, en tanto que creación humana, tiene un oscuro fondo pulsional que nunca hemos de subestimar. Esto mismo lo recordaba Bertrand Russell, gran admirador de Conrad, cuando después de entrevistarse con este último afirmó: “Sentí (...) que él consideraba la vida humana civilizada y moralmente tolerable como un peligroso paseo sobre una fina corteza de lava apenas enfriada que en cualquier momento podía resquebrajarse y sumergir al incauto en ardientes profundidades” (Russell 1956: 82).¹⁸

Así pues, con el ambivalente personaje de Kurtz, Conrad relata esa ruptura de la frágil superficie de la “civilización” y la emergencia de las pulsiones más básicas y violentas del ser humano. Lo que con ello estaría cuestionando es la presuposición de que “el ser humano civilizado” es capaz de erradicar completamente ese fondo pulsional y que éste solo sobrevive como un vestigio de nuestro pasado en los “nativos salvajes”. La novela pone de manifiesto que se trata de un fondo pulsional irreductible y común a todos los seres humanos. Esa es justamente “la verdad desnuda de la capa del tiempo” que aparecía en el fragmento de la novela comentado anteriormente. Por lo tanto, dicho fondo pulsional siempre latirá agazapado en el fondo de la “civilización” dispuesto a desatarse en cualquier momento. Por eso mismo la oscuridad no solo está en el “salvaje” centro de África, sino también en la supuestamente “civilizada” Londres. Precisamente el relato de Marlow comienza cuando éste les recuerda a sus compañeros del *Nellie* lo siguiente mientras la silueta de “monstruosa ciudad” se recorta bajo el cielo estrellado: “And this also (...) has been one of the dark places of the earth” (Conrad [1899] 2006: 5). Pero esto no es solo cosa del pasado, pues, en un hábil gesto circular que conecta el principio y el final de la historia, la novela termina en un día gris mientras las sombras se ciernen sobre el estuario del Támesis. De esta forma corona Conrad el juego cromático de luz y oscuridad que articula a lo largo de todo el texto.

En consecuencia, como hemos dicho, el caso de Kurtz no sería tanto un caso de contagio de “salvajismo nativo”, sino que nos hablaría más bien de la liberación del fondo pulsional del ser humano a raíz del desvanecimiento de las presiones “civilizadas”. Desde esta perspectiva, como muy bien ha argumentado Robert Hampson, la reflexión corradina no andaría muy lejos de ciertas ideas de Frazer, sobre todo en lo que concierne a “the continuity between the ‘primitive’ and the ‘civilised’” (1991: 177). Es más, Hampson recoge un fragmento de Frazer que, como él mismo indica, resulta ser

17 Como indica Enzo Traverso (2003), un lugar común en la imaginería de la época era lo que en el vocabulario colonial de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se conocía como “Verkafferung”, “cafrisation” o “going fantee”, expresiones que se usaban para advertir del peligro de la “regresión del europeo al nivel cultural del nativo” a causa de un contacto excesivo con las poblaciones autóctonas.

18 La traducción procede del artículo de Joan Bestard “Conrad y Malinowski: la herencia polaca y el dilema cosmopolita”, que aparece en el libro *Planeta Kurtz* (2002).

asombrosamente afín a las palabras con las que Bertrand Russell describía el sentido conradiano para la fragilidad de la “civilización”:

Frazer elsewhere refers to “the permanent existence of such a solid layer of savagery beneath the surface of society”, which he expresses through a powerful visual image: “We seem to move on a thin crust which may at any moment be rent by the subterranean forces slumbering below. From time to time a hollow murmur underground or a sudden spirit of flame into the air tells of what is going on beneath our feet. (Hampson 1991: 176-177)

Ciertamente, como hemos podido comprobar, la distinción en la novela entre “salvajismo” y “civilización”, y el juego cromático que la acompaña a través de la alternancia entre luz y oscuridad, acaba siendo una de las “oposiciones auto-disolventes” (1991: 172) a las que hace referencia Hampson. Sin embargo, considero que la novela de Conrad lleva más lejos la equiparación de Frazer entre el “primitivo” y el “civilizado”. Conuerdo con Rüdiger Safranski (2010) en que las interpretaciones al estilo de la de Hampson captan elementos presentes en la novela pero se les escapa una parte importante de su especificidad. Para percibir este punto es muy importante que seamos capaces de ver al personaje de Kurtz más allá del tópico colonial del europeo que se hace “nativo” y lo situemos en la historia que se nos cuenta en *Heart of Darkness*, ya que el relato pone de relieve el peculiar “salvajismo” de la “civilización” a través de la crítica al colonialismo. El viaje de Marlow y Kurtz nos lleva a los confines de la “civilización”, a esos espacios lejanos en los que ésta pretende serles impuesta a aquellos que “tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras” (Conrad [1899] 2006: 7). Y es el contexto de esta irracional imposición de la “civilización” cuando emerge el fondo violento de la misma. Un fondo que, en contraposición con la luminosa historia de progreso con la que ésta se promociona y justifica sus tropelías y expolio, no hemos dejado atrás en un pasado remoto. Este fondo deja su huella más cruenta en el mundo colonial y no ignorarla constituye el mejor antídoto contra la hipocresía civilizatoria que horroriza a Marlow a su vuelta a la metrópoli.

Por tanto, tal y como es abordada en esta novela, la colonización podría formar parte de esas experiencias de las que habla Norbert Elias en *Los alemanes* (1999) y “que ponen en duda el concepto que tenemos de nosotros mismos como sociedades civilizadas”.¹⁹ Al igual que Conrad, Elias pone el acento en la ambivalencia de la idea de civilización, señalando que esta tiene una doble faz; por un lado, nos deslumbra y, por otro, nos sume en la oscuridad. Desde su punto de vista, a los habitantes de las sociedades occidentales un gran conjunto de experiencias nos “transmite la idea de representar el nivel más alto de civilización alcanzado por la humanidad, mientras que otras, entre ellas una interminable serie de guerras, nutren las dudas al respecto” (Elias 1999: 354-355). Para Elias, una de las experiencias clave que ha servido para poner en duda y cuestionar la idea de civilización ha sido el nazismo, pero cuando Conrad escribió y publicó su novela el optimismo “civilizatorio” era el discurso predominante en plena expansión imperialista. Por eso, nos parece crucial que la novela destaque los aspectos más destructivos y sombríos de la “civilización” y que lo haga poniendo el foco en la devastación que ésta genera fuera de las fronteras europeas.

19 Para un análisis más detallado del paralelo entre el relato de Conrad y el par de conceptos civilización/quiebra de civilización de Norbert Elias véase el artículo “La noción de quiebra de civilización: de Joseph Conrad a Norbert Elias” (Martí Mengual 2017): <https://roderic.uv.es/handle/10550/63712>. En estos pasajes no hemos entrecomillado la palabra “civilización” porque se usa en el sentido de Norbert Elias. .

En este sentido, el emblemático pasaje anteriormente citado en el que Marlow hace referencia a “la verdad desnuda de la capa del tiempo” adquiere una nueva dimensión. Pues en él detectamos lo que Javier San Martín en *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica* define como la actitud antropológica propia de la constitución del espacio epistémico de la antropología, el cual dará paso al surgimiento de ésta última como ciencia. Las notas distintivas de dicha actitud son la importancia concedida al otro en su alteridad –“el descubrimiento del OTRO en cuanto OTRO” (San Martín 2000: 19) – y, fundamentalmente, la mirada crítica que la consideración de dicha alteridad posibilita sobre uno mismo:

la antropología social y cultural es el estudio de los otros para terminar siendo estudio de nosotros; es estudio del OTRO para desde el OTRO pasar al MISMO (...). El estudio de las diferencias es estudio de nosotros mismos; el saber sobre los otros, que suele ser la fórmula empleada para definir la antropología, es un saber sobre nosotros, no tanto por las diferencias como por las semejanzas que tras ellas se insinúan y que han de servir para conocer, explicar y prever las diferencias, incluida la nuestra. (San Martín 2000: 38).

Esta actitud crítica, que con sus diferentes matices atraviesa la conformación del espacio epistemológico de la antropología en los siglos XV y XVI y se prolonga en algunos autores del siglo XVIII, se irá perdiendo, según San Martín, con el surgimiento de la antropología científica en el siglo XIX. Ahora bien, justo en el momento de auge de la antropología como ciencia al calor del evolucionismo, podemos detectar esa actitud antropológica en una novela como *Heart of Darkness*. Esta obra de Conrad no sólo se hace eco del principio fundamental de la antropología, a saber, la común humanidad del otro y nosotros (principio aceptado también por el evolucionismo),²⁰ sino que va más allá, preservando ese gesto autocrítico que la antropología dejaba atrás al surgir como ciencia. Tal y como se pone de manifiesto en la propia estructura de la novela y en el pasaje al que acabamos de remitirnos, el texto de Conrad capta muy bien cómo el conocimiento de los otros nos interpela sobre nosotros mismos, cómo el acercamiento a su mundo (y a nuestra estela de horror en él) puede servir de instancia crítica para repensar el nuestro. El vínculo que se establece entre la reflexión sobre el “salvajismo” de los otros, el “salvajismo” como fondo pulsional inexorable de lo humano y el peculiar “salvajismo civilizado” hace que esta novela de Conrad y, en particular, la compleja óptica de Marlow, constituya un buen ejemplo y un acicate de ese viaje de ida y vuelta entre lo propio y lo ajeno característico de la antropología. La actitud que conlleva ese gesto de ida y vuelta es fundamental sí, más allá de la atracción por lo exótico, queremos reivindicar la reflexión autocrítica como fuerza impulsora del discurso antropológico.

Bibliografía

- Achebe, C. [1975] 2006. “An Image of Africa: Racism in Conrad’s *Heart of Darkness*”. Pp. 336-349 en Joseph Conrad: *Heart of Darkness*. Norton Critical Edition.
- Arendt, H. 2006. “Imperialismo”. Pp. 211-427 en Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.

²⁰ Se trata de un presupuesto básico del método comparativo y de la propia ideología colonial: si los otros reflejan nuestro pasado se asume que son seres humanos como nosotros, aunque se encuentren en estadios inferiores del desarrollo. Por eso pueden alcanzar el estadio de la “civilización”, por eso, en última instancia, tiene sentido “civilizarlos” (San Martín 2000).

- Arens, W. 1981. El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia. Siglo XXI.
- Bajtín, M. [1963] 2003. “La novela polifónica de Dostoievski y su presentación en la crítica”. Pp.13-72, en Mijaíl Bajtín: Problemas de la poética de Dostoievski. Fondo de Cultura Económica.
- Brantlinger, P. 1996. “Heart of Darkness: Anti-Imperialism, Racism, or Impressionism?”. Pp. 277-297, en Ross C. Murfin (ed.): Heart of Darkness. Complete, Authoritative Text with Biographical and Historical Contexts, Critical History, and Essays from Five Contemporary Critical Perspectives. Bedford Books
- Clifford, J. 2001. “Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski”. Pp. 119-141, en James Clifford: Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Gedisa.
- Conrad, J. [1896] 1984. An Outpost of Progress. Universidad de Extremadura.
- Conrad, J. [1896] 2002. “Una avanzadilla del progreso”. Pp. 83-109, en Joseph Conrad: Cuentos de inquietud. Valdemar.
- Conrad, J. [1898] 2002. “Nota del autor”. Pp. 11-14, en Joseph Conrad: Cuentos de inquietud. Valdemar.
- Conrad, J. [1899] 2006. Heart of Darkness. Norton Critical Edition.
- Conrad, J. [1978] 2009a. “Diario del Congo”. Pp. 165-177, en Joseph Conrad: El corazón de las tinieblas. Mondadori.
- Conrad, J. [1978] 2009b. “Cuaderno de río arriba”. Pp. 181-218, en Joseph Conrad: El corazón de las tinieblas. Mondadori.
- Dass, I. A. y Anjum, S. 2023. “Heart of Darkness as the Coordinant of Western Imperialism”. Scholars International Journal of Linguistics and Literature, vol. 6, núm. 2: 141-146. https://saudijournals.com/media/articles/SIJLL_62_141-146.pdf
- Deleuze, G. 1987. Foucault. Paidós.
- Elias, N. 1999. “El colapso de la civilización”. Pp. 353-464, en Norbert Elias: Los alemanes. Instituto Mora.
- Federici, S. 2010. “Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo”. Pp. 291-322, en Silvia Federici: Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de sueños.
- Foucault, M. [1976] 2005. “Método”. Pp. 97-108, en Michel Foucault: La voluntad de saber (Historia de la sexualidad I). Siglo XXI.
- Gordon-Grube, K. 1988. “Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism”. American Anthropologist Research Reports, núm. 90: 405-408.
- Güven, S. 2013. “Post-Colonial Analysis of Joseph Conrad’s Heart of Darkness”. Journal of History Culture and Art Research, vol. 2, núm. 2: 79-87. <https://doaj.org/article/c06b58bccboe4b01b347e2a008eda194>
- Hampson, R. 1991. “Frazer, Conrad and the “Truth of Primitive Passion””. Pp. 172-191, en Robert Fraser (ed.): Sir. James Frazer and the Literary Imagination. Essays in Affinity and Influence. St. Martin’s Press.
- Hanson, K. 1998. “Entering Heart of Darkness from a Postcolonial perspective: Teaching notes”. Research Report, 5/98: 1-12. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:838397/FULLTEXT01.pdf>
- Harris, M. 1979. El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. Siglo XXI.
- Hochschild, A. 2007. El fantasma del rey Leopoldo. Península.
- Marcus, G. y Fischer, M. 2000. La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas. Amorrortu editores.

- Martí Mengual, L. 2017. “La noción de quiebra de civilización: de Joseph Conrad a Norbert Elias”. Pasajes del mundo contemporáneo, núm. 52: 2-22. <https://roderic.uv.es/handle/10550/63712>.
- Marzo, J. L. y Roig, Marc. comps. 2002. Planeta Kurtz. Mondadori.
- Russell, B. 1956. Portraits from Memory. Allend und Unwin.
- Said, E. W. 1966. Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography. Harvard University Press.
- Said, E. W.. 1996. “Dos visiones en El corazón de las tinieblas”. Pp. 56-73, en Cultura e imperialismo. Anagrama.
- Safranski, R. 2010. El mal o el drama de la libertad. Tusquets.
- Sánchez Durá, N. 1993. “Una explicación no tranquilizará al enamorado”. Pp. 181-197, en Vicente Sanfélix Vidarte (comp.): Acerca de Wittgenstein. Pretextos. <https://roderic.uv.es/handle/10550/32175>
- San Martín, J. 2000. La antropología, ciencia humana, ciencia crítica. Montesinos.
- Schopenhauer, A. [1819] 2004. El mundo como voluntad y representación I. Trotta.
- Stape, J. 2009. Las vidas de Joseph Conrad. Lumen.
- Todorov, T. 1991. “El corazón de las tinieblas”. Pp. 187-199, en Tzvetan Todorov: Los géneros del discurso, Monte Ávila.
- Traverso, E. 2003. La violencia nazi. Una genealogía europea. Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez, J. G. 2007. Joseph Conrad. El hombre de ninguna parte. Belaqua.
- Watt, I. 2000. “Conrad’s Heart of Darkness and the Critics”. Pp. 85-96, en Essays on Conrad. Cambridge University Press.
- Watts, C. 1983. “ ‘A Bloody Racist’: About Achebe’s view of Conrad”. Year Book of English Studies, núm. 13: 196-209.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

La narrativa hispanofilipina gótica y sobrenatural de Adelina Gurrea Monasterio: Espíritus, naturalezas vivas y tensiones postcoloniales desde la nostalgia.

Jorge González del Pozo. DOI: 10.7203/huellas.1.26956

The tamao is the whole palimpsest itself: the epic god and the monstrous colonizer; the Self and the Other; the Otherness of the Self.

–Cruz-Lucero (2013: 123)

El fantasma que recorre la narrativa de Adelina Gurrea Monasterio (1896-1971) es la sombra de un pasado colonial,¹ un espectro que retorna tras haber dejado un poso de resistencia más bien velada y no tan explícita como otras narrativas postcoloniales góticas hispanas.² Los *Cuentos de Juana. Narraciones malayas de las islas filipinas*,³ publicados en 1943 originalmente, muestran la huella del legado colonial todavía latente en esta colección de relatos, así como en la interpretación y revisión del texto desde el punto de vista actual en el siglo XXI. Este estudio plantea la reconsideración de la literatura hispanofilipina desde la perspectiva gótica (Ortuño Casanova, Knowlton, Ramos, Motus) y también, aunque en un segundo plano, desde una valoración del medio ambiente

¹ Las haciendas coloniales del archipiélago en las que nació la autora, bautizada María Adelaida Gurrea Monasterio, serían el caldo de cultivo para violentas historias góticas de monstruos y asesinatos; su primera lengua fue el español y la segunda el hiligaynon, idioma local en Negros. La materia prima de la que parte la autora se ambienta en las plantaciones de La Carlota y de la vecina Valladolid, derivada del folclore popular de la región de Negros, narrado por su cuidadora, según Rosario Cruz-Lucero (2013: 107).

² La autora se encuentra entre las “escritoras hispanofilipinas más reconocidas de este siglo y medio de historia literaria (. . .) [y] destaca por la variedad de géneros que componen su obra, incluyendo teatro, poesía, ensayo y cuentos cortos, así como su actividad literaria en Madrid” (Villaescusa Illán 2022: 236).

³ La edición en la que este estudio se ha basado es la que actualiza cuidadosamente Beatriz Álvarez-Tardío en 2009, publicada por el Instituto Cervantes de Manila; aunque la obra se publica originalmente en 1943 y sale a la luz una segunda edición en 1955. La publicación de los cuentos fue bien recibida por la crítica española del momento; de acuerdo con la propia Álvarez-Tardío en un estudio de 2021, Gurrea Monasterio se codeaba con Carmen Laforet que recibiría el premio Nadal por *Nada* en 1944 y unos años después recibiría el *Union Latine* en París, formando parte del plantel literario femenino, a pesar de que se la considerara filipina y nunca plenamente española durante el franquismo (Álvarez-Tardío 2021: 387-8). Ángeles Villarta, en *Domingo* (Madrid) se refería a la amenidad de la lectura, a su sencilla poesía que, no obstante, “se filtra y domina de forma poderosa”. Miguel Pérez Ferrero, en *La Voz de España* (San Sebastián) alababa a una autora que escribía “temas de gran interés, sin pretensiones”. Juan Antonio Cabezas, en el diario *España* (Tánger), decía que el encanto y el exotismo estaban logrados “con la menor cantidad de efectismos retóricos”, y que “como en las primitivas narraciones de los poemas homéricos, hay en estos cuentos dos órdenes de personajes; los humanos y los míticos”. El notable crítico Melchor Fernández Almagro, en el *Diario ABC* (Madrid), afirmaba que el libro acreditaba en la autora “un fino y eficaz sentido respecto a la ardua modalidad que cultiva. El cuento, como género, en esto es un germen de novela” (García Castellón 2002).

representado en la obra de esta autora.⁴ A su vez, la propia condición postcolonial que atraviesa las fábulas de Gurrea Monasterio manifiesta la tensión entre la identidad filipina y la resistencia a la ocupación. Desde un marco creativo que parte de la amalgama entre lo vernáculo, la dominación del archipiélago durante la época española y la hibridación de realidades, los cuentos ofrecen, mediante su narradora, un contexto filipino tan plagado de tensiones vitales como cargado de una nostalgia emotiva por un pasado cuasi mítico y una convivencia entre el folclore popular, lo sobrenatural, el imaginario filipino y los *castilas*.⁵ El *tamao*, un ser sobrenatural central en esta obra y mencionado en el acápite, aparece y desaparece a voluntad, pero también se reconoce su presencia por parte de los foráneos a placer, ignorando una historia presente y determinante para la sociedad filipina, conectada directamente con la alteridad para los extranjeros pero también con la otredad dentro de la realidad nacional: “el *tamao* es un ser que no pueden ver los humanos más que cuando él quiere mostrarse a sus ojos cuando se penetra en su morada” (Gurrea Monasterio 2009: 55). El entendimiento con ojos actuales del pasado y presente de la identidad sincrética en Filipinas pasa necesariamente por la revisión de la cultura y su impacto, como punto de apoyo para ampliar la comprensión e implicaciones sociopolíticas de una historia y caminos entrecruzados entre España y Filipinas, con una lógica postcolonial que presenta sedimentos y superposiciones culturales que requieren una nueva indagación, un diálogo renovado y un análisis de la obra de Gurrea Monasterio como el que este trabajo presenta.⁶

La autora es una escritora filipina desarraigada que, como tantos, se encuentra en una intersección temporal y geográfica que le lleva a un limbo cultural:⁷ “en una época en la que no podían darle reconocimiento ni en los libros de literatura en Filipinas ni en España (. . .) La incontrovertible condición de Filipinas como país encrucijada, en el que se encuentran culturas no sólo diferentes entre sí, sino también muy distantes geográficamente unas de otras” (Álvarez-Tardío 2009: 149). De ahí que su tono nostálgico desde la distancia permee en los cuentos, realizados desde el anhelo, con una fuerte dosis de mitificación ya que “la tierra está siempre lejana e idealizada, así cuando tratan los problemas que atañen a su hogar éstos toman una forma abstracta, poco realista” (Álvarez-Tardío 2009: 149-50). La autora despliega una narrativa desconectada de la realidad, acuñando fábulas contadas a niños criollos y borrando las diferencias sociales, trasunto de la indigenización del niño/a,

⁴ No es la primera lectura e interpretación gótica de alguno de los cuentos de Gurrea Monasterio; tal es el caso de “El Bagat”, tratado en profundidad por Rocío Ortuño Casanova en el curso del verano de 2023 bajo el título “Los márgenes de la literatura de la hispanofonía global”, Universiteit Antwerpen-Zenodo.

⁵ *Castilas* es el término usado por los filipinos para los españoles colonizadores derivado de Castilla, la región española.

⁶ Elizabeth Medina comentaba la amalgama cultural que es la esencia de esta narrativa que en su forma y estilo es española pero cuyo contenido es un panegírico a la belleza natural de la Filipinas rural y la expresión de un tremendo amor por el pueblo filipino. El elemento principal que sirve de hilo conector es la voz narradora de Juana, la criada y aya de la niñez de Adelina, y cuya voz se funde con la de Adelina la escritora. Concretamente, Medina aclara otros componentes fundamentales de la obra: (1) la presencia de la naturaleza, cuyas mutaciones presionan fuertemente y al mismo tiempo exteriorizan los estados de ánimo de los personajes; (2) lo sobrenatural como parte intrínseca de la naturaleza, expresada como una presencia oscura, desconocida y repentinamente hostil a los humanos; (3) la personificación de lo sobrenatural en un ser que, mientras no se amenace o profane su guarida, permanece en el trasfondo como una eventual amenaza y/o peligro para los humanos, pero que frente a la profanación actúa, en la mente del campesino, como parca o artificio del caos, de la muerte y del destino fatal; y (4) la vulnerabilidad de la razón, la precariedad del “progreso”, el poder del *Fatum* sobre la vida humana por más “civilizado” y materialmente omnipotente que lleguen a creerse los humanos. (Medina 2021)

⁷ El exilio de Gurrea Monasterio a España y todo lo que deja atrás en Filipinas marcará su obra definitivamente: “En 1921 se trasladó a España, donde vivió de forma continuada hasta su fallecimiento en 1971, aunque siempre mantuvo su nacionalidad filipina. Entre los recortes de periódicos que ella misma conservó se encuentra una fotografía suya con un pie de despedida de la prensa del archipiélago en su partida, fechada el 8 de enero de ese mismo año” (Álvarez-Tardío 2009: 154).

transformando a los infantes en subalternos. De esta forma, se habilita que los seres sobrenaturales interactúen con los demás personajes entrelazando fantasía y realidad, con los espíritus acercándose a las personas y también al lector, para romper todo tipo de barreras sociales, étnicas y culturales, en una subversión de los órdenes establecidos en el archipiélago ya desde el planteamiento: “haunting can signal the return in spectral forms of cultures and pasts that have been pushed aside, those revenant pasts return often as sites of loss and nostalgia, guilt of betrayal” (Botting y Edwards 2013: 17). El componente espectral del pasado colonial rezuma en su regreso, tejido en las tramas que Juana relata, como una suerte de pasado sublimado, imaginado por la autora y plasmado en esta colección. De tal forma, la retrospectiva fantástica en esta obra de Gurrea Monasterio le lleva a retomar, en positivo, un pasado colonial y una tierra legendaria de una naturaleza poética, aplicando otra vuelta de tuerca a un pseudo-orientalismo afectivo y sensible con el paradigma filipino.⁸

Con un anclaje en la hauntología, y basándose en el espectro como un agente abstracto, aunque real, como el fantasma que recorriera Europa esbozado por Karl Marx que avanza y perturba (Amar Díaz 2020), Gurrea Monasterio entronca con las criaturas mitológicas aplicadas por las manifestaciones culturales góticas que han permeado en la cultura popular. Los *tamaos* o *asuangs* y demás seres sobrenaturales que pueblan los *Cuentos de Juana*, aunque no tan conocidos globalmente todavía, operan como agentes que catalizan problemáticas superiores a las estrictamente mostradas por los textos en paralelo a otras obras góticas:⁹ “no sólo recoge historias de duendes y seres extraños y malignos de Filipinas sino que también recoge la cultura y el espíritu del pueblo. En muchos de esos cuentos esos ‘aromas folklóricos’ son una forma de introducirse en los problemas reales que el país sufría, problemas políticos y económicos, pero sobre todo sociales” (Álvarez-Tardío 2009: 197). El gótico no es un parámetro nuevo, especialmente cuando se emplea en contextos coloniales o postcoloniales y actúa como revelación de dificultades, injusticias y agravios tanto históricos como actuales. En la obra de Gurrea Monasterio, lo sobrenatural y lo folclórico se aúnan forzando al lector a plantearse las dinámicas de poder y las relaciones interpersonales, así como las diferentes clases y estatus durante la colonia, con el añadido de la crítica velada y de los silencios “como el silencio filipino, en los momentos en los que calla cuando está contando una historia queda latente el sufrimiento que no se describe” (Álvarez-Tardío 2021: 200). En el caso de los *Cuentos de Juana*, la ausencia, lo no explícito y lo que no se describe, así como la elipsis y los elementos que quedan a la interpretación del lector o sin desarrollar narratológicamente son casi tan fundamentales como la

⁸ Rosario Cruz-Lucero asocia la ausencia de Gurrea Monasterio en el canon filipino a las cuatro capas diferenciadas de marginación que padece la autora: su lugar de residencia, Madrid, lejos de Filipinas; su idioma, el español; sus ambientaciones en un lugar indefinido de las islas Visayas; y su género. Estos factores, unidos a la percepción de la autora en Filipinas como una hija de colono, escribiendo desde la metrópolis sobre un contexto colonial, hacen que termine desplazada del marco literario filipino, aunque la propia Cruz-Lucero reconoce que esta categorización y marginación carece de lógica o responde a una casuística fácil de clasificar (2013).

⁹ Los monstruos están presentes en numerosas manifestaciones culturales, el gótico se ha desarrollado de forma exponencial y su manera de apropiarse de la dominación aparente o manifiesta, para invertirla, se estudia a fondo desde hace ya tiempo en el marco del hispanismo en cuanto a los paradigmas latinoamericanos, de forma comparable el gótico hispanofilipino se analiza en este trabajo: “Multiple discourses of domination and subjugation mark Latin America’s cultures: slavery, patriarchy, colonialism, religion, and modernization express themselves through a series of avatars (. . .) However, popular cultural expression complicates and competes with elite formulas. “Popular” genres such as the gothic, horror, science fiction, and detective stories also broach the monstrous as a product of elite culture to be appropriated, deflated, and reanimated in service of a definitively post-national, market-attuned, irreverent debunking of monsters and the monstrous” (Braham 2015: 20).

trama que se presenta, al menos en cuanto a la lectura postcolonial que este estudio plantea.¹⁰

El componente sobrenatural en esta obra, los duendes y diferentes seres que arman las fábulas, está directamente relacionado con la realidad local filipina, como el *tic-tic* que aparece en el mismo cuento que lleva su nombre: “es un hombre y un espíritu malo al mismo tiempo; o sea, que es mitad hombre mitad duende. Pero los demás seres humanos no sabemos si un hombre es *tic-tic*, y así puede vivir entre nosotros [. . .] se marcha a un bosque lejano, busca un paraje muy cerrado, un escondrijo seguro, y allí se convierte en duende, separando el cuerpo, de cintura para arriba, de la otra mitad, de la de las piernas” (Gurrea Monasterio 2009: 81). Los parámetros góticos establecen un marco dual, conectando el contexto nacional y proyectándolo a lo global, trazando paralelos entre representaciones, así la obra de Gurrea Monasterio entronca con un gótico ya globalizado:

different cultures across the globe have depicted and continue to represent a shared sense of spectrality, uncanniness, zombies, vampires and other supernatural phenomena. Such figures and tropes are repeated across time and space, but they also shift and change according to the specificities of historical contexts, cultural legacies and ideologies [. . .] A strand of the globalgothic, then, appears in the dissolution of clear-cut jurisdictions where the law might provide order to chaos. And another related strand might arise out of the socially induced traumas that haunt the deferral of borders. In both cases globalgothic texts are concerned not only with individual subjectivity (gender, ethnicity, religion, racial identity) but also with the relations between individuality and the spectral movements of global forces that are uncontrollable and unpredictable. (Edwards 2013: 50)

El gótico ha sobrevivido como género a diferentes épocas adaptándose a cada contexto, realidad y preocupación socio-cultural en la que se desarrolla, asimilando parámetros híbridos y mezclándose con distintos géneros (Díez Cobo 2018: 207); tal es el caso de la obra de Gurrea Monasterio, en la que los fantasmas y la historia menos convencional que presenta la autora se establecen en conexión con el gótico, normalizándolo e integrándolo en la narrativa: “Unlike in the traditional ghost story, the real and the supernatural acquire equal narrative presence in magical realism, which reveals that, in this mode, ‘the extraordinary exists most absolutely *within* the quotidian real’. The exceptional Other is not only normalized, but also welcomed . . .” (Casanova-Vizcaíno y Ordiz 2018: 4). Los vínculos entre el gótico más tradicional y puro, anclado en ejes anglosajones o germánicos, contrasta con lo real maravilloso y sobrenatural que coexiste con la vida cotidiana, como la autora filipina integra en sus relatos. En palabras del crítico visual Mark Fisher, estos vínculos conectan directamente con la preocupación del ser humano por el presente y el futuro, lo que la hauntología vendría a articular como la falta de comprensión de un mundo radicalmente diferente al conocido, un mundo que supondría el fin de la historia (2012: 16). La otredad que presenta Gurrea Monasterio lejos queda de esta visión apocalíptica, pero sí abraza al espectro para poder comprender y

¹⁰ El respeto por las creencias filipinas que demuestra Gurrea Monasterio, así como el uso de lo sobrenatural para explicar realidades del país, se manifiesta claramente en los cuentos: “Adelina mantiene siempre una distancia de respeto con las creencias de los filipinos. Aunque nunca las cuestiona, tampoco dice si cree o no en ellas. No se decanta respecto a la veracidad de los hechos extraños, que por otro lado son tan capaces de explicarnos de otro modo la realidad narrada. Adelina nos cuenta estas historias no solamente porque quiere contarlas, sino porque son el instrumento que expresa el alma de su querida Filipinas” (Álvarez-Tardío 2021: 202).

representar la realidad filipina que enlaza con lo que Fabián Ludueña Romandini considera una:

verdad antropológica fundamental que concierne a la esencia misma del poder en Occidente: las imágenes culturales no podrían ejercer su acción encantatoria si no se llevase adelante una particular operación de sacralización que las coloca fuera del uso humano común y las dota de un exceso espectral que les posibilita convertirse en objeto de adoración.” (2016: 139)

Es decir, la normalización de lo fantástico permite que la otredad, por muy excepcional que parezca, se integre; no sólo por parte de los personajes que interactúan dentro de las numerosas tramas, sino también por los lectores que comprenden de forma orgánica lo relatado, independientemente de la lejanía física, temporal o metafórica de estos cuentos y que vincula la literatura hispanofilipina con la perspectiva gótica global.

Al menos teóricamente y salvando las distancias o realidades culturales, históricas y sociales, los paralelos con la narrativa gótica latinoamericana, así como con la revisión del gótico más clásico europeo, son insalvables; aunque el giro y la adaptación al contexto filipino es directo en la obra aquí analizada:¹¹ “La *tropicalización de lo gótico* como término parte de la *transculturación narrativa* (Ángel Rama) y la *desfamiliarización* (Viktor Shklovsky) [. . .] La praxis de la tropicalización parte de tropos del gótico y los ubica en un nuevo contexto [. . .] y, de esta forma, homenajea y parodia al género europeo, con el fin de ejercer una crítica social dentro del propio medio” (Eljaiek-Rodríguez 2017: 11). Si bien el texto de Gurrea Monasterio es único y no se emparenta con la mayoría de las obras latinoamericanas en cuanto a que no se trata ni de una parodia ni de una crítica social planteada como tal, lo cierto es que *Cuentos de Juana* se apoya en el marco del gótico y de la tropicalización de lo gótico, desde la transculturación narrativa a la que se ve sometida la propia autora, desplazada a España y escribiendo en base a una evocación romantizada, muy propia del género.¹² Además, la familiaridad planteada en los relatos, como ilusión por la falta de la misma desde la melancolía que tensa la distancia a la que se encuentra la autora en su exilio madrileño, genera una deslocalización tanto geográfica como emocional que se traslada al texto en forma de emotivo recuerdo. Las posibles infancias vividas durante la época colonial recreadas en los cuentos facilitan a Gurrea Monasterio generar el retrato de unos niños criollos sumamente cercanos a nivel físico, emocional y cultural a los indígenas. Los niños se convierten en oyentes de las dinámicas atractivas, misteriosas y cautivadoras de Filipinas; asimilan así como testigos de la oralidad la forma en que surgen y se graban las leyendas que aún en el archipiélago parecen lejanas a

¹¹ Uno de los precursores de articulación políglota y multicultural, el autor Nick Joaquin, ya había acuñado el término de gótico filipino con ecos tropicales anticipándose al realismo mágico, en clara conexión con la órbita panhispana: “El propio Joaquin utilizó la expresión ‘gótico tropical’ para describir su estilo, dada la fusión de elementos góticos (como el interés por el misterio, la muerte y lo fantástico) con el entorno tropical, el folclore y la cultura de Filipinas. Los materiales promocionales de sus libros suelen describirlo como un precursor del realismo mágico” (Castellví Laukamp).

¹² El marco teórico del gótico abarca una amplia variedad de manifestaciones, concretamente el gótico tropical se viene desarrollando y articulando más específicamente en el siglo XXI, aunque no sólo se refiere a la delimitación geográfica, sino también al tropo, a la semejanza y a las conexiones entre lo que retrata y lo que representa: “La palabra *tropical*, además de determinar la zona de la Tierra comprendida entre el trópico de Cáncer y el trópico de Capricornio, define aquello perteneciente o ‘relativo al tropo’, es decir, el ‘empleo de las palabras en sentido distinto del que propiamente le corresponde, pero que tiene con éste alguna conexión, correspondencia o semejanza’” (Eljaiek-Rodríguez 2017: 9). Las problemáticas se entretienen en las producciones culturales góticas, concretamente en las tropicalizadas, desde las cuales es posible aproximarse a procesos y dinámicas socio-políticas amplias. A su vez, se extiende el espectro de análisis al enunciar el acto de poner *fuera de lugar* y de aplicar la *extrañeza* como partes fundamentales del proceso de mezcla y mestizaje cultural (Eljaiek-Rodríguez 2017: 17).

oídos de estos infantes criollos.¹³ El contexto colonial, sin ser aparentemente el tema central de la colección de cuentos, atraviesa constantemente los relatos y desarrolla un marco en el que el gótico se despliega con facilidad generando intriga y promoviendo la reflexión en el lector. El vaquero del Calatcat trata el proceso de un hombre que se convierte en duende: “comenzaron a sospechar de Blas, el vaquero del Calatcat. Su conducta había sido rara desde el día en que Doric se casó con el viejo labrador [. . .] el tiempo no le curaba, y, cada día más retraído, más cerrado en su silencio, con una mirada concentrada en la tierra, sin levantar apenas los ojos del suelo, parecía, más que un hombre, un *asuang* (Gurrea Monasterio 2009: 111). El marco colonial, en relación con el sobrenatural, propone en las narraciones planteamientos claros de contraste entre el posicionamiento colonial y el nativo: “Os lo ruego, os lo suplico, que no mandéis cortar ese *lunuk*. El hombre blanco palideció ante tal posibilidad, pero su reacción fue sentirse ridículo frente a sí mismo, y más ridícula la superchería del indígena, servidor leal, sí, pero ganado por el miedo supersticioso a lo sobrenatural” (Gurrea Monasterio 2009: 201). Este fragmento de “El *lunuk* del remanso verde”, cuento que retrata cómo la colonia embrutece y corrompe a los nativos, dispone de manera contundente las diferencias espirituales que tienen consecuencias específicas en el tratamiento de la naturaleza, pero también en cuanto a las relaciones entre *castilas* y autóctonos. La obra hace explícitas las tensiones propias de dominación invasora y desconocimiento de la idiosincrasia local de los colonos que intentan controlar y reprimir inútilmente las creencias de los filipinos: “Es pecado que hables del *tamao*. Vete a pedir perdón a Dios por lo que has dicho. Vete, vete” (Gurrea Monasterio 2009: 202).

La mezcla cultural presente en estos relatos permite que los horrores reales de la colonia no se reproduzcan, adoptando un tono romantizado a través de las fantasías fabuladas. Aunque en estas tramas lo sobrenatural emerge de la idealización nostálgica de unas islas mágicas, se traslada la tropicalización del gótico hasta el sudeste del Pacífico mediante lo fantasmal filtrado por la plácida vida que Juana proyecta en la hacienda hispana: “compared to the horrors lurking in the woods and the open fields, the *hacienda*, with all its gruesome secrets, can seem like a refuge, particularly near the old frontier, the site of a brutal -and recent- war of conquest and colonization” (Ries 2018: 32). Esta hacienda filipina lejos queda de la representación más convencional y de las realidades de la esclavitud colonial.¹⁴ No obstante, la elección de la autora de centrar la narrativa en pasajes y escenas fantásticas aleja estas piezas del imaginario colectivo de la brutalidad de la conquista para enfocarse en la convivencia entre Juana y los hijos de los *castilas*. Los niños pasan de ser hijos de las clases elevadas a subalternos, pasivos mientras reciben el legado insular filipino que ansían oír y disfrutaban a través de la voz de Juana. De esta forma, Gurrea Monasterio romantiza la cultura vernácula entreverada con la vida colonial que describe esta coexistencia entre filipinos y europeos mediante una transculturación que se retrata de forma orgánica en la manera de narrar de Juana a los niños. Los seres sobrenaturales de los *Cuentos de Juana* aparecen, en principio, fuera del sistema en el que se enmarcan sus historias, pero directamente conectados con la realidad a la que se trasvasan; sólo existen en relación con el sistema real en el que se desarrollan y refuerzan la autoridad o las tensiones predominantes, aludiendo al caos que se haya fuera del sistema

¹³ Los locales, como es claramente el caso de Juana, entienden que deben transmitir a los niños de la hacienda, a los criollos, la existencia de espíritus para que eviten desgracias y desarrollen su actividad con seguridad, respetando a estos seres (Villaescusa Illán 2020: 102).

¹⁴ La fabulación híbrida, mediante las criaturas que Gurrea Monasterio retrata, marca la generalización de la mezcla como esencia del gótico universal: “In Graeco-Roman religions, monsters and fabulous creatures were generally hybrids combining human features with animal ones, such as the harpies, the sirens, the centaurs, the Sphinx, or the Minotaur; or having an abnormal number of features or appendages” (Braham 2015: 4).

establecido (Braham, 2015: 8). Los duendes, *tamaos* o *asuangs*, cuestionan y reafirman las identidades entre las que se envuelven y, sobre todo, son tremendamente útiles durante la colonización para el discurso de la metrópolis española; aunque en el caso de Gurrea Monasterio.¹⁵ el respeto y conocimiento de Filipinas y su cultura local hacen que esta obra muestre una perspectiva única. La autora es directa -aunque no cruda- en su descripción de las diferencias sociales en la colonia y cómo se acrecientan a medida que las existencias e identidades se reafirman: “Como siempre, regresé a la hacienda para las vacaciones. Hacía ya tres o cuatro años que no pasaba las veladas con Juana en la cocina. Conforme iba creciendo fueron exigiendo mi presencia en la sala y en la tertulia familiar. Se agrandaban las distancias horizontales y verticales. Yo era la señorita y Juana la sirvienta” (Gurrea Monasterio 2009: 249). Este pasaje de “El *talisay*” muestra cómo la proximidad y complicidad de la infancia sin filtros ni prejuicios que permitían relaciones libres entre *castilas* y nativos se desvanece cuando los colonos pasan a la vida adulta y son forzados por sus congéneres a adoptar una posición y un papel determinado en sociedad, alejándose de los filipinos autóctonos. Mención especial merece este cuento, que presenta la fábula desde el punto de vista filipino, con la naturaleza metonímicamente condensada en un árbol, el *talisay*, y en el que las apariciones de un fantasma que no puede descansar son constantes. La creencia autóctona hacia el respeto por todo ser que posea un alma (*dungan*) se presenta fehacientemente en este relato a través de la espiritualidad del árbol, personificado al extremo y representado como un personaje humano (Villaescusa Illán 2020: 109). Este tejido que presenta lo colonial y lo sobrenatural entrelazado, enmarcado en el gótico tropical, expone cómo la yuxtaposición entre el cristianismo y la espiritualidad filipina chocan, sin dejar de valorar un mundo pasado, ya perdido, en el que la hibridación de creencias era posible, al menos en la revisión nostálgica de la historia de esta autora. El gótico tropical que desborda en los cuentos traza estos paralelos con tendencias latinoamericanas conectadas con lo real maravilloso utilizando a los niños como un fleje que articula la cultura local, inserta desde la tradición que traslada Juana a unos jóvenes de clase superior -en teoría- que ahora, volviendo las tornas, se convierten en dependientes, en sujetos subalternos que se transformarán en seres que ya han abrazado la mezcla.

La aproximación al gótico desde este ángulo menos convencional, un gótico global que explota las diferentes ansiedades de los procesos de globalización desde el pasado colonial, cala hasta los posos y las capas culturales latentes que se analizan desde el presente, abriendo el debate sobre la estabilidad local y la identidad cultural. También así se integran las diferentes culturas dentro del contexto nacional filipino, con una lógica globalizada, a través de la manifestación gótica de la obra de esta autora, en diálogo con la invasión material y psicológica, como si de una fuerza de contaminación y tensión se tratara, tal y como aclara Glennis Byron en su obra sobre el gótico global (2013: 5). El marco gótico transforma personajes y situaciones, con cierta convencionalidad por los comportamientos y poderes sobrenaturales, así como por las dinámicas entre ciertos personajes-tipo, de tal forma que potencia la capacidad de afectación; es decir, la forma en la que el gótico y lo fantástico penetran tanto en el lector como en la sociedad en la que se manifiestan culturalmente para recordar y enfatizar tensiones latentes (Eljaiek-Rodríguez

¹⁵ El aspecto contradictorio del gótico, mediante el cual proyecta lo abyecto, lo conocido pero a la vez inquietante, tan desplegado en el gótico anglosajón más convencional, entronca directamente con el contexto colonial en estas tensiones y con la habilitación del análisis de la sociedad partiendo del texto literario: “metaphors already walk in society: political economy is condensed into the cultural attributes of an individual. The task of the Gothic is such societies not so much to make such metaphors walk, as to indicate the contradictory paths of their ambulation” (Holden 2009: 361).

2017: 192). Filipinas, como espacio liminal tanto en el contexto de la colonia como en el de la literatura hispanofilipina, aún mayormente desconocida por la escena literaria universal y todavía hallando su lugar dentro de la hispanofonía global, o incluso como la gran incógnita que supone para el público español y para los estudios peninsularistas, se establece dentro de la cultura hispánica como territorio de frontera. Por ello se desdeña esta frontera dada su situación de aislamiento, en cuanto a la cultura hispánica se refiere, que se une a la ignorancia generalizada hacia los grandes escritores filipinos en castellano (Mariñas 1974: 7). El caso de Gurrea Monasterio no difiere mucho de este paradigma, a pesar de haber vivido buena parte de su vida en España y de haber producido una amplia bibliografía, independientemente de la percepción completamente periférica de la realidad filipina:

Conviene subrayar, por tanto, que el ostracismo y aislamiento de la literatura filipina en español no se debe a la mera voluntad y acción de marginalización de fuerzas exógenas. Filipinas fue desde siempre un territorio dislocado respecto a la centralidad de los territorios americanos del imperio hispánico, y cuya existencia política colonial se debía al interés metropolitano de tener un pie en Asia y no dejarles el campo libre a los portugueses y holandeses en Asia del Este. (Ortuño Casanova y Gasquet 2022: 2-3)

Estos críticos aclaran cómo, ya desde la época colonial, el alejamiento de Filipinas por cuestiones de distancia no se ha podido superar en el marco del hispanismo, ni desde el punto de vista político, ni desde el social, y apenas recientemente se trata de integrar desde el plano cultural.

En el relato “La doncella que vivió tres vidas”,¹⁶ una crónica del desamor en tiempos coloniales, se tratan las relaciones entre Juana y los niños. Manuel García Castellón en su estudio aclara cómo a pesar de los condicionantes de clase, el alma del niño criollo y terrateniente pasa por un proceso de indigenización que se lleva a cabo a partir del contacto con los sirvientes. Con el trato de Juana, quien ha adquirido un estatuto casi-parental, el niño forma su mundo de querencias, creencias y adhesiones a la tierra. Para este crítico, lo ancestral filipino pasa a formar parte importante de la síntesis cultural. En tal sentido, los *Cuentos de Juana* no sólo puede leerse como documento social, cultural o folclórico, sino también como manifiesto del amor de la autora por la integrante malaya de su ser. Esta hibridación de culturas es fundamental en la obra de Gurrea Monasterio; ni la colonia llegó a eliminar el sustrato previo a la llegada de los españoles, ni lo hicieron las siguientes imposiciones culturales estadounidenses o japonesas, o al contrario, la independencia actual tampoco lograría borrar el rastro hispano:

Cuentos de Juana [. . .] may be read as a palimpsest of the whole of Philippine history, with its indigenous system of thought and knowledge refusing to be erased or overwritten but instead, actively engaging with its colonial history. Colonialism did not so much mean the loss of the people's teleological world as its dispersion into the Spanish world of significations” (Cruz-Lucero 2013: 99).

Las significaciones y resignificaciones de la antropología cultural filipina siguen superponiéndose para recrear y representar una identidad

¹⁶ En palabras del propio García Castellón este cuento: “alude a un tema de la mitología filipina. El *tamao*, esta vez rapta doncellas con ánimo de estuprarlas y esclavizarlas para siempre. Éstas, aún en la posibilidad de ser liberadas por algún ritual de conjuro, quedan para toda la vida fijadas en un mísero estado de estupor. El efecto de la posesión erótica por parte del *tamao* se asemejaría, al parecer, a un estrago cerebral causado por opiois” (García Castellón 2002).

multidimensional y mezclada; prueba de ello es la forma en la que los niños observan y escuchan a Juana, modificando la dirección en que la información viajaba supuestamente durante la colonia, siendo ahora los niños criollos los receptores de la sabiduría por parte de los locales.

La representación de los tiempos de la colonia que hace Gurrea Monasterio despliega cómo los habitantes locales y los que crecieron durante esta época están directamente afectados por al menos dos culturas diferentes de manera explícita:

“Yo tenía mi fe flotante entre dos aguas, la exterior y cristalina de las creencias de mis padres y la otra, oscura y misteriosa de los indígenas pero por enigmática y ultraterrenal quizás más obsesionante, y me debatía en esos momentos zarandeada por su oleaje. Lo de aquella mañana había sido muy fuerte, ya que a pesar de mi negación absoluta de hecho alguna sobrenatural frente al terror de Juana” (Gurrea Monasterio 2009: 276).

La articulación de la otredad y del exotismo en boca de los personajes de este cuento, “El *talisay*”, no niega, por otra parte, su atractivo y legitimidad en el contexto filipino, más si cabe a tenor de la trama completa en la que los hechos fantásticos son centrales para el desenlace de la narración. Los relatos aquí analizados se debaten entre los duendes sobrenaturales y las almas de los españoles que todavía moran en los espacios naturales. La transculturación que se plantea en los cuentos busca entender el proceso de interacción cultural generalizada que se produjo durante la coexistencia propia de la colonia; lejos de proponer una asimilación natural, más bien ofrece una suerte de hibridación resultado de la transculturalidad establecida desde este período (Villaescusa Illán 2020: 107). Esta articulación intercultural en el archipiélago y la yuxtaposición constante de culturas, hegemonías culturales y diferentes estratos, se erige como una cuita tanto para la escritora como para la nación, que en términos góticos se ilustra con un fantasma que retorna para cerrar una herida todavía abierta: “this hauntedness is a problem of soul [. . .] To be visited by a spirit, touched by the spectral presence of the absence; to catch the miasmatic whiff of the unburied dead, the traces of what has been silenced and forgotten - haunting is a metaphor for what drives the vocation of writers and the practice of writing. It is also an eloquent sign of our social malaise as Filipinos, symptom of the profound affliction of a nation not quite conscious of itself” (Mojares 2002: 298). Este elemento persigue al escritor filipino en general, y a Gurrea Monasterio de manera particular en estos cuentos, de tal forma que plantea una realidad nacional enterrada ya que este silenciamiento contribuye al sufrimiento del alma por una realidad negada que emerge como una problemática a resolver, o al menos a debatir.¹⁷

Entre todos los cuentos de la colección, capítulo aparte merecería “La leyenda del *Camá-Camá*”, fábula preciosista y delicada, redonda en su factura, sobre el amor entre animales y seres humanos que abraza plenamente la conexión con la naturaleza y la hibridación a todos los niveles. Trata sobre las metamorfosis de los seres que aparecen y concretamente la evolución de una persona hacia un ser híbrido, mitad garza mitad hombre: “es como un enanito con cabeza y patas de garza. No tiene muchas plumas; la cabeza, las patas y los brazos -que son como

¹⁷ En conexión con la obra de Gurrea Monasterio y con la perspectiva desde la que se analiza en este trabajo, se presenta la necesidad de coexistencia entre las realidades vernáculas y las diferentes capas de invasiones y colonizaciones. La convivencia necesaria en el archipiélago filipino aboga por la tolerancia y comprensión comunal de una identidad híbrida, tal y como la autora plantea en sus cuentos: “Responding to these challenges cannot be feasible without understanding that any habitus does not change overnight. It is both social and individual: it creates social structures and at the same time is exercised by the individual. The aim should not be to uproot the indigenous habitus. That would be another form of colonialism. Rather, it should be to interpret it within a deeper and broader context” (Zalcita 2009: 73).

unas alitas con dos dedos- van cubiertos de ellas. El resto de su cuerpo es de persona. Con sus dedos se agarra a las ramas de los árboles, y con las alas puede volar un poco para ayudarse a subir más rápidamente, en caso de peligro” (Gurrea Monasterio 2009: 129). En esta leyenda, la autora dispone el apoyo al ser humano en la sabiduría de la naturaleza, concretamente instituyendo a los animales como un consejo sumario que salva a las personas: “Rogó a la garza que reuniese en consejo a todos aquellos animales que les habían ayudado hasta entonces y que les pudiesen ayudar de allí en adelante” (Gurrea Monasterio 2009: 140). La trama en la que seres humanos y animales se compenetran para sortear peligros y defenderse de los enemigos comunes culmina con la conversión de Ino-Dactú, el protagonista, en el primer *camá-camá*, una persona que ha evolucionado hacia un ser híbrido por amor: “Los hombres son malos, yo prefiero ser ave. Me gustaría volar, tener plumaje, dormir en un nido [. . .] Me gustaría ser garza como tú” (Gurrea Monasterio 2009: 163). Se confirma así en este cuento de manera más directa el viso ecologista de la obra de esta autora y la relevancia que otorga a los animales, como guardianes no sólo del medio ambiente, sino también de los seres humanos con los que conviven, utilizando la fantasía y la maravilla en el contexto de la naturaleza que permite la trama fabulada.

El componente sobrenatural en estos cuentos descoloca los preceptos coloniales marcados hasta tal punto que los altera por completo para demostrar la naturaleza híbrida de la cultura filipina en la vida postcolonial, al presentar un sistema indígena vital para los nativos y una agencia a la que se ha superpuesto la hegemonía de la colonia con su mecanismo de explotación agrícola y una violenta transición al imperialismo estadounidense posterior. La obra de Gurrea Monasterio se manifiesta como una subversión de los órdenes establecidos, ya que en los cuentos los distintos colectivos silencian alternativamente a sus coetáneos (2009: 111).¹⁸ Para Rosario Cruz-Lucero, este aspecto sobrenatural desarrollado en la obra aquí analizada traza el palimpsesto de la historia filipina, partiendo del reino mágico de un dios inconquistable, pasando por los establecimientos de imperios pre-coloniales, para llegar a las iglesias fortificadas y las mansiones de los conquistadores de la colonia (2013: 117).¹⁹ La huella colonial está directamente representada en estos cuentos, la transculturación no elimina por completo los sustratos anteriores en los que se basa la cultura e identidad filipina. Los tímidos comentarios de Gurrea Monasterio sobre la colonia son efectivos destapando las desigualdades propias de la época, describiendo los intentos de dominación mutua en las acciones de los diferentes personajes, cada uno desde su posición o posibilidades y, en definitiva, imbricándose durante el período colonial (Villaescusa Illán 2020: 99). De tal manera, el contexto sociocultural reflejado en los cuentos que Juana narra, aunque desde lo fantástico en ocasiones, resulta verosímil en su traslado

¹⁸ La necesidad de una lectura y representación de los filipinos que ya José Rizal denunciaba como racista durante la colonia por parte de los españoles se muestra en la obra de Gurrea Monasterio ya evolucionada hacia una integración de culturas y pasados culturales mezclados, cuasi sincréticos en determinados pasajes: “Reading through these works, Rizal was continually irritated by the racist viewpoints of Spanish historians, who often highlighted the ‘primitive’ and ‘uncivilized’ nature of the indios vis-à-vis the ‘civilized’ Spaniards who brought both the Roman Catholic faith and Hispanization of the archipelago. Consequently, Rizal gave himself the difficult task of rebutting the biased chronicles, and in so doing brought into existence an indio viewpoint on the history of the Philippines” (Ocampo 2009: 258).

¹⁹ El alma filipina, la nación y lo gótico, como conceptos que persiguen al colectivo, como el fantasma que vuelve ya que lo reprimido ha sido anulado, fuerza al retorno a una realidad que está más presente de lo que se quiere admitir, parafraseando las obras de los estudiosos de la huella hispánica en Filipinas (Isaac Donoso, Gloria Cano, Jorge Mojarro): “The notion that we are a people troubled by a lost or unquiet soul is not new in Philippine intellectual history. At the turn of the century, the time of our great nationalist awakening, the ‘Filipino Soul’, *Alma Filipina*, was a theme popular among Filipino writers and intellectuals, who saw in it the sing of a people’s dream of selfhood, autonomy, and freedom. *Soul*: the word had an elevated, edifying sound to it, properly reverential before what it invoked, the People, the Nation” (Mojares 2002: 298).

de la mitología filipina a las siguientes generaciones, ya híbridas por naturaleza, ilustrando uno de los elementos cruciales de esta obra: el entendimiento y apreciación de la multidimensionalidad de la cultura filipina, independientemente de las realidades, puntos de partida y panorámicas particulares de cada uno de sus habitantes.

En conclusión, los surcos del colonialismo y la huella postcolonial quedan marcados por traumas y modificaciones permanentes que atraviesan la realidad filipina, persiguiendo a individuos, a sociedades y, ciertamente, a autores que a través del marco gótico, ampliado y entendido cada vez más como una estructura nacional con claros paralelos globales, indagan y profundizan en las tensiones del país mediante textos como los de Gurrea Monasterio (Botting y Edwards 2013: 17).²⁰ La suerte del levantamiento contra la jerarquía impuesta que propone en muchas ocasiones el gótico se manifiesta en la obra de esta autora, no tanto como rebelión de forma violenta y rompedora, sino haciendo públicas la hibridación y la necesidad de consideración y respeto por las tradiciones presentes en las islas antes de la llegada de los españoles: “Many of the monsters discussed heretofore are used to elucidate a historical reality, to extrapolate society’s flaws and, consequently, to negotiate or reinforce hierarchy. Fantasy and horror have the opposite goal: to subvert hierarchy in all its forms” (Braham 2015: 169). La insurgencia e inversión de roles que lanza el contexto gótico a través de lo fantástico, en el caso de los *Cuentos de Juana*, aboga por una revisión de los parámetros generales en el imaginario cultural, por un contrapeso a hegemonías culturales rancias, reclamando el espacio ignorado por los conquistadores al folclore local, así como reconociendo en su justa medida las trazas hispánicas en la identidad filipina.

El alma de Gurrea Monasterio como escritora es la de Filipinas y esa es la esencia de esta colección de relatos en la que se busca trasladar ese carácter como elemento principal:

While it is a soul a writer seeks, it is in the haunting of its absence that he does his best work. It is in this haunting that the nation will be created - and not in that condition of denial where one refuses to acknowledge that one has been shocked, seduced, or has sinned, nor in that state where one has erased memories of what has been violated. Shock, seduction, and sin are elements in the field in which creativity flourishes -for so long as we can (and we surely shall) prove ourselves strong enough to weave the various strands of our shared life into a stronger sense of self and nation, a fuller and richer soul. (Mojares 2002: 311)

Esta es el alma también de la escritura hispanofilipina, híbrida en su naturaleza, estratificada e integrada en sus manifestaciones, independientemente de que su pasado español se reconozca más o menos. Los niños criollos adquieren una dimensión en la narrativa a tal nivel que personifican un punto de vista opuesto al convencional en el que es el europeo el que dispone y comprende el funcionamiento del mundo. Nada más lejos de la representación de Gurrea Monasterio que amalgama en pasajes propios de un gótico tropical con trazas de realismo mágico la cultura prehispánica de las islas con la impronta colonial, para ofrecer una ficción sincrética que romantiza lo filipino. La nostalgia que impregna toda la obra basada en las memorias de la infancia de la autora en la isla de Negros establece: “a critical account of the

²⁰ Si será el folclore filipino el siguiente en ser globalizado y puesto de moda todavía está por confirmar, aunque no es descartable a medida que avanza el atractivo por el gótico y la necesidad de encontrar, representar y explotar nuevas fábulas góticas potencialmente atractivas para el público global: “As national and regional myths and folklore are increasingly appropriated, recycled and commodified for a global audience, there is a growing need to reassess the relationship of these forms with the gothic in today’s globalised world” (Byron 2013: 6).

processes of transculturation that occurred in the Philippines under Spanish colonialism, told from the perspective of both Spanish colonisers and indigenous Filipinos. The framed narratives question the borders between these perspectives and reveal both as ultimately transcultural and deeply intertwined” (Villaescusa Illán 2020: 113). La transcuración a la que alude esta analista y que Gurrea Monasterio despliega se centra en ambas perspectivas, la de los colonizadores españoles y la de los nativos filipinos, así como estas dos realidades están íntima y profundamente conectadas, entrelazadas, y no es posible separarlas hoy en día.

Esta dualidad, en ocasiones ambigüedad narrativa, se engarza directamente con el gótico más clásico, recalando en los oyentes, los niños a los que Juana cuenta sus historias en este caso:

“que atienden a una historia narrada por un personaje que les advierte que no van a creer lo que escucharán- y a los lectores con la sensación de equívoco entre la realidad y la ficción, entre la atracción y el disgusto con respecto a lo que han escuchado o leído. Así, se crea un espacio de indefinición, de *frontera* entre la repulsión y la atracción, crucial para la definición del gótico” (Eljaiek-Rodríguez 2017: 24).

La liminalidad del discurso fantástico, de las criaturas híbridas mostradas por la autora y de los diferentes cuentos crea, sobre todo, una atracción y una emoción extendida sobre el misterio cautivador de las fábulas de Juana, que tanto a los infantes como al lector seducen por sus mimbres narratológicos, pero también por la representación fantástica e implícita de las relaciones y tensiones entre nativos y *castilas*, trasfondo realmente de dinámicas históricas que todavía están latentes en la sociedad filipina.²¹

Los monstruos, duendes y seres naturales no son simplemente una confirmación de la limitada concepción de la realidad o de la ignorancia de otras dimensiones por parte del ser humano; en el caso de Gurrea Monasterio apuntan directamente al desconocimiento por parte de los españoles de la cultura filipina, todavía generalizado hoy en día: “Juana repeatedly draws the contrast between the Spanish master and the indio, always leaving it to the reader to infer the indio’s superiority. Threading through her stories are episodes of the Spaniards’ futile -and fatal- attempts to challenge and do battle with the indios’ supernatural beings, because, while they are overtly dismissing these as either nonsense or mere superstition, they are also compelled to subdue these as they must subdue the whole indio universe of significations” (Cruz-Lucero 2013: 119). La interpretación de estos cuentos adquiere tintes políticos y demanda posicionamientos dada la amplitud con la que escribe Gurrea Monasterio, sin limitar completamente su tono y permitiendo el equilibrio y ambivalencia de personajes, en numerosas ocasiones sin condenarles plenamente a estar de un lado u otro de la historia colonial; sin embargo, irremediamente fuerza a que el lector se embarque en un ejercicio activo de entendimiento y empatía con los diferentes personajes y agentes de sus relatos. La colonización impacta en Filipinas, no sólo a los nativos, sino también a los criollos y descendientes de españoles; como muestra de ello es la propia Gurrea Monasterio (Ortuño

²¹ La universalidad, globalización y posicionamiento internacional de las dinámicas y productos culturales, más si cabe dentro del vehículo propicio que ofrece el marco gótico, pueden encontrar fácilmente en la cultura filipina, todavía desconocida por el gran público, un sincretismo y evolución en los amalgamamientos entre oriente y occidente hacia un humanismo y un entendimiento mutuo, como bien despliega Gurrea Monasterio en sus cuentos: “This is the unity of foundation of universality, to be a living form, as shown by the Asian/Western weave of Philippine culture in its evolution toward humanism. The cartography of universality has to overcome the limited physical geography of the continents, in the same way that the spirit and the culture of universality must be the foundation, rather than the consequence, of globalization, with the understanding that the human being is the nucleus” (Aullón de Haro 2009: 392).

Casanova 2023). Desde esta perspectiva del gótico y del gótico tropical los monstruos y las ruinas explican el trauma de la colonización que trata de bloquear las imposiciones occidentales por medio de figuras sobrenaturales góticas aculturadas que promovían la imagen mítica de las tierras conquistadas que emergen para aterrorizar al conquistador (Ajuria Ibarra 2019). Como ya recogía Rocío Ortuño Casanova en su curso de verano de 2023, se produce un desencuentro en cuanto a la percepción de la realidad filipina. Por un lado, los filipinos entienden la naturaleza como un medio cargado de seres fantásticos que operan al margen de los colonizadores ya que no pueden verlos ni comprenderlos desde su punto de vista. Por otro lado, con este planteamiento el nativo se convierte en un subalterno al que temer y el mundo sobrenatural impide que los *castilas* participen de la vida plenamente en el archipiélago. Con estos mimbres, la tensión entre la superioridad que quieren imponer los colonizadores, desde la condescendencia orientalista, se enfrenta a la explicación fantástica, considerada ciencia, en la que se establecen los parámetros vitales filipinos.

Los *Cuentos de Juana* romantizan lo filipino desde la transculturación, proponiendo el debate entre la estabilidad local y la identidad, sin dejar de lado la idea que plantea la literatura hispanofilipina como literatura fantasma, que conecta lo fantástico con el retorno de lo reprimido, esencial en el gótico. Desde esta premisa, Gurrea Monasterio es interpretable también desde la espectrología, basada en el concepto de Jacques Derrida, sobre el uso que hacen los relatos de una mitología malaya para poder vivir con el fantasma que transita a caballo entre lo colonial y lo vernáculo identificado en este estudio y que los cuentos disponen como atractivo para unos niños criollos convertidos en una amalgama aculturada en la ficción. Así, estas fábulas mitológicas y góticas de las islas se presentan como el trasunto de la subversión de órdenes establecidos previamente, desplegando la narrativa como alteración e inversión de los parámetros tradicionales, ensalzando la perspectiva dispar que Gurrea Monasterio aplica a sus narraciones. Las diferentes revisiones de los textos hispanofilipinos permiten plantear el funcionamiento e impacto de determinadas producciones culturales tanto en su contexto temporal y geosocial, como desde el presente en marcos socio-políticamente distantes a Filipinas, al menos en apariencia. Con estos parámetros, Irene Villaescusa Illán alertaba acerca de la literatura hispanofilipina que, lejos de estar muerta o considerarse una literatura “zombie”, se establece como una creación relevante: “Philippine literature in Spanish has a vigorous contribution to make to expand existing knowledge of Spanish and American colonial projects in Asia as well as of Filipino nationalism” (2020: 235). La tentativa de “zombificación” de la literatura hispanofilipina conecta con lo fantástico, es cierto, pero no por su deceso, sino como un retorno de lo reprimido, como la necesidad del fantasma de existir entre los vivos para aclarar su pasado. De esta forma, la pertinencia de esta literatura en la actualidad requiere del esclarecimiento de lo acontecido anteriormente para comprender y propagar la verdadera dimensión de la cultura filipina actual, innegablemente híbrida y repleta de dimensiones que la enriquecen. Retomando el acápite que abría este artículo, el palimpsesto que ejemplifica la obra de Gurrea Monasterio a través de su gótico suave se aleja de lo grotesco y resulta casi apacible pero sin ignorar la problemática de fondo, recogiendo las facetas realistas y sobrenaturales, lo épico y lo monstruoso a la vez, la tensión y la convivencia entre el nativo y el colonizador. En este marco, Gurrea Monasterio elimina a través de la infancia representada las diferencias sociales; concretamente, los *Cuentos de Juana* plantean las relaciones fluidas aunque plagadas de desasosiegos entre lo propio y lo aparentemente extraño, abrazando la otredad dentro de la identidad filipina. El palimpsesto, la reinscripción de la cultura del archipiélago, no ha cesado, sigue ocurriendo; los

intentos de eliminación de culturas anteriores se siguen sucediendo, bien por parte de los españoles hacia realidades nativas durante la colonia, o bien actualmente tratando de eliminar un pasado hispano. Alegórica o intencionalmente, los *tamaos* y *asuangs* filipinos de Gurrea Monasterio permanecen muy presentes. Particularmente, y de la mano de la corriente y marco góticos, las huellas pasadas no se pueden borrar completamente, la otredad regresa, emerge de entre los olvidados y el ostracismo fracasa demostrando que las dinámicas coloniales y postcoloniales son demasiado pesadas para ser reprimidas.

Bibliografía

Ajuria Ibarra, E. 2019. "Latin American Gothic". Pp. 268, en Maisha Wester y Xavier Aldana Reyes (eds.): *Twenty-First-Century Gothic. An Edinburgh Companion*. Edinburgh University Press.

Álvarez-Tardío, B. 2009. *Writing Athwart. Adelina Gurrea's Life and Works/La escritura entrecruzada de Adelina Gurrea*. Ateneo de Manila University Press.

Álvarez-Tardío, B. 2021. "Adelina Gurrea and the Construction of Spanish Literature During Franco's Dictatorship". *Kritika Kultura*, vol. 37: 369-391.

Amar Díaz, M. 2020. "Nuestros espectros". *Ficción de la razón*, 22 de Octubre. URL: <https://ficcionalarazon.org/2020/10/22/mauricio-amar-nuestros-espectros/#more-6170>.

Aullón de Haro, P. 2009. "Asia and the West: A Universal Perspective in the Era of Globalization". Pp. 383-394, en Isaac Donoso Jiménez (ed.): *More Hispanic than We Admit. Insights into Philippine Cultural History*. Vibal Publishing House.

Botting, F. y Edwards, J. D. 2013. "Theorising the Globalgothic". Pp. 11-24, en Glennis Byron (ed.): *Globalgothic*. Manchester University Press.

Braham, P. 2015. *From Amazons to Zombies: Monsters in Latin America*. Bucknell University Press.

Byron, G. 2013. "Introduction". Pp. 1-10, en Glennis Byron (ed.): *Globalgothic*. Manchester University Press.

Casanova-Vizcaíno, S. y Ordiz, I. 2018. "Introduction: Latin American, the Caribbean, and the Persistence of the Gothic". Pp. 1-12, en Sandra Casanova-Vizcaíno y Inés Ordiz (eds.): *Latin American Gothic in Literature and Culture*.: Routledge.

Castellví Laukamp, L. 2023. "Retrato del escritor filipino: Nick Joaquin". *Letras Libres*, 23 de Abril. URL: <https://letraslibres.com/literatura/retrato-del-escriptor-filipino-nick-joaquin/29/04/2023/>

Cruz-Lucero, R. 2013. "Gods, Monsters, Heroes, and Tricksters in Adelina Gurrea's *Cuentos de Juana*". *Forum Kritika: Philippine Literature in Spanish*, vol. 20: 99-128.

Díez Cobo, R. M. 2018. "The Vampire Tradition in Peruvian Literature". Pp. 205-211, en Sandra Casanova-Vizcaíno y Inés Ordiz (eds.): *Latin American Gothic in Literature and Culture*. Routledge.

Edwards, J. D. 2013. "She Saw a Soucouyant: Locating the Globalgothic". Pp. 50-64, en Glennis Byron (ed.): *Globalgothic*. Manchester University Press.

Eljaiek-Rodríguez, G. 2017. *Selva de fantasmas. El gótico en la literatura y el cine latinoamericanos*. Pontificia Universidad Javierana.

Fisher, M. 2012. "What Is Hauntology?". *Film Quarterly*, vol. 66.1: 16-24.

García Castellón, M. 2002. "La doncella que vivió tres vidas". *Revista Filipina*, tomo V, vol. 4, Primavera.

Gurrea Monasterio, A. [1943] 2009. *Cuentos de Juana. Narraciones malayas de las islas Filipinas*. Instituto Cervantes de Manila.

- Holden, P. 2009. "The Postcolonial Gothic: Absent Stories, Present Contexts". *Textual Practice*, vol. 23, núm 2: 353-72.
- Ileto, R. C. 2009. "Preámbulo". Pp. ix-xiv, en Isaac Donoso Jiménez (ed.): *More Hispanic than We Admit. Insights into Philippine Cultural History*. Vibal Publishing House.
- Knowlton, E. C. 1979. "Adelina Gurrea Monasterio and Philippine Folklore". *Proceedings of the International Symposium on Asian Studies in 1979*. Asian Research Service. 643-649.
- Ludueña Romandini, F. 2016. *Principios de espectrología: La comunidad de los espectros II*. Miño y Dávila editores.
- Mariñas, L. 1974. *La literatura filipina en castellano*. Editorial Nacional.
- Medina, E. 2021. "Cuentos de Juana de Adelina Gurrea: Literatura gótica hispanofilipina". *Revista Filipina. Revista semestral de lengua y literatura hispanofilipina*, vol. 8, núm 2, Invierno.
- Mojares, R. B. 2002. *Waiting for Mariang Makiling. Essays in Philippine Cultural History*. Ateneo de Manila University Press.
- Motus, C. 1971. *Hiligaynon Dictionary*. University of Hawaii Press.
- Ocampo, A. R. 2009. "Rotten Beef and Stinking Fish: Rizal and the Writing of Philippine History". Pp. 223-262, en Isaac Donoso Jiménez (ed.): *More Hispanic than We Admit. Insights into Philippine Cultural History*. Vibal Publishing House.
- Ortuño Casanova, R. 2023. "Literatura filipina en español: Adelina Gurrea y el Tropical Gothic en 'El Bagat'". Curso de verano "Los márgenes de la literatura de la hispanofonía global, Universiteit Antwerpen-Zenodo", 10 de Septiembre. URL: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10214397>
- Ortuño Casanova, R. y Gasquet, A. 2022. "La cultura letrada y el desafío de la modernidad". Pp. 1-30, en Rocío Ortuño Casanova y Axel Gasquet (eds.): *El desafío de la modernidad en la literatura hispanofilipina 1885-1935*. Brill Publishers: Foro Hispánico, vol. 67.
- Ramos, M. D. 1971. *Creatures of Philippine Lower Mythology*. University of the Philippines Press.
- Ries, O. 2018. "Rural Horrors in Chilean Gothic". Pp. 27-40, en Sandra Casanova-Vizcaíno y Inés Ordiz (eds.): *Latin American Gothic in Literature and Culture*. Routledge.
- Villaescusa Illán, I. 2020. *Transcultural Nationalism in Hispano-Filipino Literature*. Palgrave Macmillan.
- Villaescusa, Illán. 2022. "Mujer y modelos de mujer: el discurso femenino y feminista en la modernidad hispanofilipina". Pp. 235-255, en Rocío Ortuño Casanova y Axel Gasquet (comps.): *El desafío de la modernidad en la literatura hispanofilipina 1885-1935*. Brill Publishers: Foro Hispánico, vol. 67.
- Zialcita, F. N. 2009. "Devout Yet Extravagant: The Filipinization of Christianity". Pp. 53-78, en Isaac Donoso Jiménez (ed.): *More Hispanic than We Admit. Insights into Philippine Cultural History*. Vibal Publishing House.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

“Is It Licit to Eat Human Flesh?” Vitoria and the Politics of Disgust in the Making of the Colonial Order

Ever E. Osorio. DOI: 10.7203/huellas.1.27060

The disparity between our experience of reality and the language we have available for representing both this reality and this experience is what infuses the concept of history with the realization that history is an open-ended process rather than a closed science and a fatality.¹

–Hayden White

Introduction

Is It Lawful to Eat Human Flesh? Francisco de Vitoria asked this question to his students in 1538.² The early modern jurist at the School of Salamanca, who has been acknowledged as one of the fathers of international law decided to give a *relection* on this manly habit that Thomas de Aquinas had already aimed to answer less than three hundred years earlier. The anxiety of assessing the subject matter was rather different this time. By 1538 major epistemological, political, and philosophical reconfigurations were taking place in European thought, since explorers and scholars had documented and historicized their contact with the “new world.” For instance, by this year hundreds of pages about the “exploration” and tribulations for settling in the Americas had been written and read by tradesmen, government officials, monarchs and scholars. A vast number of these testimonies reported the custom of anthropophagy by Amerindian groups. *Cannibalism*,³ as the practice became to be referred to, was in many scholars and jurists point of view a savage, barbarian, and immoral behavior. Therefore, an imaginary of this practice was created as if it were a generalized practice and a fundamental principle of Amerindian societies. This view was built by the proxies of private and commercial interests –such as

¹ Hayden White “Introduction.” In *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. By Reinhart Koselleck. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.

² There are many opinions on this matter since some legal scholarship and practice consider Hugo Grotius as one of the fathers of international law although he was heavily influenced by Vitoria's writings. It would be worthy exploring to what extent the contemporary fame of Grotius over Vitoria has to do with the way knowledge formations and Anglo-Saxon cultural imperialism in the 19th and 20th centuries hierarchized and negated the importance of these thinkers and their Spaniard contemporaries. Recent interventions in philosophy and political theory have claimed the importance of Vitoria, Bartolomé de las Casas and Francisco Suárez in the creation of modern political thought. See Enrique Dussel, “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez” (2005) and Amaya Amell, *Francisco de Vitoria and the Evolution of International Law: Justifying Injustice* (2021).

³ This distinction is not crucial for this analysis of Vitoria's work. However, it is important to note that he never referred to anthropophagy as cannibalism in the original Latin text. It is intriguing that he did not use the word cannibal, since by 1537 it was an already widely used term in letters and reports on the new world.

encomenderos—⁴ with the objective of building a solid argument for “just war”, and for the enslavement of Indians (Whitehead 1985).

While anthropophagy was conveniently addressed as an obvious grievance by Christopher Columbus, Queen Isabella, and Ginés de Sepúlveda, among others, it became a matter of careful reflection and analysis for Vitoria. This difference of opinion on the subject makes for a fruitful exploration of early textual developments of “colonial reason” (Stoler 2016) on global political hierarchy, and of the design process of the legal international system. The *relection* on *Temperantia* is not only a set of scholastic contradictory, yet logical, axioms, but rather an early modern effort to elaborate an emotional order of universal dimensions. By emotional order I refer to the articulation of culturally inflected judgements on human actions that are capable of producing political hierarchy (Stoler 2016). In this way, Vitoria’s election of Aristotle’s *Ethics* to approach anthropophagy suggests an intention to elaborate his view on the subject matter within a system of virtuosity and morality, and within a symbolic order already available to European thought.

In this essay I demonstrate how Francisco de Vitoria interpreted the reports of the practice of anthropophagy by American Indians through the mobilization of the emotional politics of disgust. I argue that, by appealing to Aristotle’s arguments in *Nicomachean Ethics*, instead of resorting to his immediate interlocutor Aquinas, Vitoria’s underlying objective in his *Relectio de Temperantia*⁵ was to set the moral grounds for a legal and political order capable of justifying European (Spanish) colonial settlement. For instance, while Aquinas focuses on sin as the principle against which they should guide human action within a Christian telos, Vitoria places all his attention on licitness and legality, as a principle to guide human behavior in the contingency of global encounter. By examining Vitoria’s analyses of anthropophagy as a vicious, unrestrained, and barbaric practice, I show how the making of colonial reason was culturally regulated. Disgust as a political mechanism for producing hierarchy is an ancient emotion which was revisited by Vitoria for the crafting of a legal global order in a historical moment of European conquest. With this approach, I show how the lawfulness and rightness of the colonial project depended not on the abstract formulation and application of international law, but on the emotional structure of the moral system behind it.

I interpret Vitoria’s readaptation of the Aristotelian system as a vehicle through which the recent re-encounter –not only with anthropophagy but also with human sacrifice– would be legally and justly assessed. This evaluation was crucial for making a justification for war against the Indians, which were often referred to as barbarians, a denominator of the “uncivilized” that can be traced back to Aristotle. War against the Indians in this historical context implied the possibility of lawful enslavement, and the occupation of their land (Vitoria [1538] 2010). Although formal enslavement of the Indians did not materialized unlike what happened with African peoples brought over to the Americas, the articulation of an ideology of European superiority in relation to the American Indians took shape. The entitlement to grab Indian lands, to establish a legal and political regime, to Christianize, to “civilize”, and to take care of the child-like Indians or, to put it differently, to colonize, was driven by an ideology that needed to be fed by the documentation of cultural difference and historical distance. Vitoria’s preoccupation spins around the lawfulness of this venture, and the avoidance of moral wrongness.

⁴ *Encomenderos* were privileged Spaniards that were granted Indian labor and tributes.

⁵ *Relectio de Temperantia* and *relection* on self-restraint will be used interchangeably.

Emotions as Political Sites of Historical Enquiry

This enquiry on anthropophagy, modern law, and disgust is, on the one hand, part of the project of tracing the history of emotion in the making of a political order, which has been called the "emotional turn" (Villaflora, Lipsett-Rivera 2014). On the other hand, it is part of recent scholarly efforts to show how the making of the so-called modern rational norms, laws, and institutions that were aimed to regulate political life and create order, were in fact made of its logical antonym: emotion. My objective is to show that the production of modern international law and early colonial reason were based on the mobilization of emotions. Modern epistemological projects on the categorization of virtue and vice, of rightness and wrongness, were fundamental for the elaboration and implementation of international law, the legal framework that backed the colonial enterprise. These legal and moral formulations were propelled by affective and sensorial descriptions written with a colonial ethnographic grain which produced particular emotions that legitimated and delivered the "reasons" for the materialization of European political projects.

Scholarship on emotions as historical objects of research has shown that these affective experiences are not visceral, unmediated reactions but socially and culturally influenced judgements. For example, a useful definition for sentiment that makes explicit its sociality in relation to cultural norms refers to it as "socially articulated symbols and behavioral expectations" (Lutz 1986: 409). Sentiments assessed as a cultural practice collectively shared allow us to see the social forces that shape human behavior. Furthermore, sentiment as a concept reveals its political dimension, and the need to address the realm of human experiences as historical subjects. This approach opens a fertile field for rethinking political history and the history of ideas beyond formal institutional frameworks. Sentiment and emotions are not given, natural, and visceral human responses but manifestations of cultural and historical specificities.

In the case of the Spanish speaking Americas, scholars Javier Villa-Flores and Sonya Lipsett-Rivera have highlighted the importance of emotion in colonial governance by noting that "tied with state formation and hegemony, emotional control thus becomes the real site for the exercise of power" (Villa-Flores and Lipsett-Rivera 2014: 4). Harnessing emotions –they argue quoting anthropologist Ann Laura Stoler– is central for governance in colonial regimes in both directions. For them, colonial governments have had at their core the mobilization and repression of certain emotions which, they specify, were known as passions in the early modern world, not only towards the peoples to be colonized but also towards their own populations.

The necessity of harnessing passions internally and externally, from metropole to colonies, seems to have been a tool that early modern explorers, captains, priests and scholars intuitively knew, and put to practice, in their writing. For instance, Rolena Adorno has shown how the writing on the Indies, from letters to *relaciones* and reports, was not intended as objective, or neutral. Her close reading of texts written by Vitoria and other contemporaries, such as Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas, confirms that "the writing of the Indies, even those that presumably narrated historical events, are better characterized as polemical or moralistic narratives than as objective history, and also for how they are best studied by examining the persuasive features of their representation, not by attempting to confirm or accept their claims to the truthfulness of the events narrated" (Adorno 2007: 8).

The moralistic quality of these narratives is fundamental to the analysis of emotion as a key component in the crafting of the international legal order that Vitoria envisioned and that is, in many ways, current. It is not without meaning that Vitoria discussed the problem of anthropophagy in a *relectio*, a literary academic genre imported from the University of Bologna, via French

universities, to the School of Salamanca, in which a detailed enquiry into specific points of a previously treated topic is pursued (Adorno 2007: 109); it is not accidental either that the subject matter was *De Temperantia*, in which he appeals to moral qualities to make normative claims on the licitness of eating human flesh. The location of this debate as a matter of self-restraint, in which an ethnographic gaze is developed to interpret the behavior of the Indians, is indicative of the deployment of a structure of emotion, already existent in European thought towards their ancient "others", to create political hierarchies and order.

Disgust is the historically and culturally contingent emotion that Vitoria mobilizes and rearticulates in his *relectio* in anthropophagy. Emotion as a category for analyzing the legal writing on the Indies is a concept which differs from sentiment, even when both are part of the same semantic constellation. Legal scholar William I. Miller dedicated a book to the analysis of the *Anatomy of Disgust* (1997). In this treatise, he argues that disgust is an emotion and not a sentiment. For him, emotions are: "feelings linked to ways of talking about those feelings, to social and cultural paradigms that make sense of these feelings by giving us a basis for knowing that they are properly felt and properly displayed" (8). This concept of emotion is compatible with the idea of behavioral expectations, for an expectation needs a basis, the basis for knowing if the adopted behavior was properly displayed and that it was, in fact, the proper behavior. Propriety, and the urgency for defining a basis for guiding behavior, is the question that Vitoria is asking his students, by launching the theme of anthropophagy as uncategorized behavior in a moment of global encounter.

Miller's definition of emotion complements philosopher Robert C. Salomon's elaboration on emotions as an experience constituted by judgments (1998). For the philosopher, judgment is a continuous cognitive activity whose result is the assembling of emotions, therefore emotions are not merely instinctive and visceral reactions but the cognitive process behind them. Salomon further argues that these emotions or judgments are not "construed as momentary intrusions into an otherwise orderly life but rather as dynamic structures of our experience that need to be continually reanimated" (191). Drawing from Salomon's and Miller's thought, I interpret these judgments to be constituted by culturally based behavioral expectations, and these expectations that translate into norms are not universal but historically and geographically situated. This judgment structure is particularly visible in Vitoria's questioning regarding the lawfulness of anthropophagy.

The historical contingency in which Vitoria as a Christian legal scholar finds himself was that of political urgency to classify and therefore judge human habits and practices, both familiar and new. As historian Anthony Pagden notes, contrary to the dynamic of pure contact between the new world and Europe, to settle required "to come to closer grips with the intellectual problems it presented" (1999: 11). These problems refer in part to the sea of arguments around the justification for war and the conquest of the Americas. Within this context, Vitoria saw in the practice of anthropophagy an opportunity to resolve the intellectual and moral problem of defining the basis for expectation and judgment. The problem of recognition, as Pagden names this critical situation, was addressed by Vitoria's through the establishment of a legal order that determined the moral expectations on human behavior.

Such order, the basis for knowing right or wrong, the reason guiding worldly proper and improper behavior, and colonial reason (Stoler 2016: 232), was built through the mobilization of emotions, particularly the sensorial emotion of disgust. Thus, the positioning of emotions as political sites for historical enquiry originates from this knowledge articulation. Vitoria's line recalling that Aristotle held as "abominable" and disgusting the tribes of the black sea that ate human

flesh, was an early modern formulation of a political and moral hierarchy of human practices (and of the very human condition itself). In this sentence, Vitoria associates ancient barbarians, those peoples outside formal political life, with the American Indians. More importantly, the legal scholar was actualizing Aristotelian political thought and teleology, particularly his category and hierarchy-making logic. Therefore disgust, the emotion appealed by Aristotle and invoked by Vitoria, can be understood as an emotion made of judgments and feelings.

In Vitoria's *De Temperantia* this scheme is particularly clear given his use of language and the concepts and arguments he chose for backing his ideas, and the *relection* figures as a rich source for studying the history of disgust. The political capacity of this emotion has been conceptually explored by Miller. In addition to acknowledging disgust as a taught and learned emotion, a recognisable affective experience that serves to different social practices like category-making, he identified three central characteristics of disgust. The first one is the particular aversive character to things that are perceived as dangerous, a danger produced by the capacity the subject has to contaminate and pollute either by proximity or by contact (Miller 1997: 4). These contaminating-polluting capacities are close to –as Miller suggests– the definition that anthropologist Mary Douglas made of dirt “as matter out of place” (Miller 1997: 4, 49). This reference to spatiality is of particular relevance when considering that western geography was suffering major reconfigurations at this historical moment. For instance, Vitoria replaced the former notion of medieval Christendom *universitas christianorum* for *Totus Orbis*, which “was conceived as a community of peoples that recognized God as the basis for order” (Fazio 1998: 82).

The second one is disgust's ability to produce ranks of people and social ordering; by the experience of disgust, hierarchies and categories are produced (Miller 1997: 2). For instance, by feeling disgust by the same thing, practice, or habit, people group themselves together in producing expectations on how someone is supposed to react to different stimuli, either internal or external to the community. The logic of this emotion is that what is found disgusting must be expelled or tamed for the sake of stability. Disgust, is the making of a judgment by acknowledging a smell, an image, or a custom as repulsive. In this dynamic, the “disgusting” person is located outside of the group of people that are disgusted by him. Such is the strategy used by Aristotle's various references to the barbarians and their practice of anthropophagy, which is, in turn, replicated by Vitoria. This dialectic operates for hierarchizing a political order, either by maintaining it or producing claims of superiority. Producing these “outsiders” as disgusting, and the production of a distance for the sake of non-contamination, can be interpreted as the defense, enhancement, or rearrangement of a social position within a new ever changing configuration. This global restructuration, encompassing the intellectual crisis mentioned above that represented the project of colonization, acknowledges the fragility and instability of former categories.

Finally, disgust has a formidable capacity to generate images (Miller 1997). The approach Vitoria has taken on anthropophagy and human sacrifice as moral offenses, without relativizing similar practices taking place in Europe in the same historical moment, exoticized the Amerindians. By describing non-European customs on anthropophagy and sacrifice, Vitoria displayed notions of viciousness already elaborated in the western canon. The two immediate predecessors in this realm would be Aquinas' lecture on *Temperantia* and Aristotle's *Book Seven*, both on the same matter. This move is not surprising; as Carlos Jáuregui shows in *Canibalia*, there was a pre-existing archive in Europe

that was re-signified and mobilized to understand and interpret the Indies, and Aristotle and Aquinas were part of that archive. For example, he shows how

although the word cannibal itself is a distortion of an indigenous word used for the first time in a European language following the Discovery, its colonial meaning includes the classic archive on otherness, medieval teratology, compendiums and catalogs of knowledge from the Renaissance, histories, popular stories about witches and Jews, travelers' tales, and the cultural fears and anxieties of the late Middle Ages. (Jáuregui 2008: 25)

Vitoria re-constructed and strengthened already existent narratives of despicability and decadence. Disgust was articulated politically by Vitoria through an actualization of the subject matter of the emotion. The making of political community was no longer organized in relation to other European peoples, but vis-à-vis the human flesh eaters, the American Indians.

Self- Restraint: Aristotle, Aquinas and Vitoria

The *Relectio De Usu Ciborum, Sive Temperantia*,⁶ translated into English as *On Dietary Laws, or Self-Restraint* (Vitoria, Pagden, Lawrence 2010) was part of the *relectios* that Vitoria gave on the second volume of Thomas Aquinas' *Summa Theologica*. The reading assigned to students for this lecture was question 141 of the *Summa*, which is dedicated to the definition of temperance. The thirteen questions following temperance are part of the same thematic content, and speak to questions of vice, shamefacedness, honesty, abstinence, fasting, and gluttony. As it is widely acknowledged, Aristotelian thought is present in Aquinas opus magna. References to Aristotle are abundant in questions 141 to 154, particularly to his book on *Ethics*, although the medieval scholar's influence of the ancient philosopher is perhaps more evident in his methodological reasoning on causes, means, and ends (Shields 2020).

Even though the differences between Aristotle's and Aquinas' treatment of temperance on the *Ethics* and the *Summa* deserve a separate study, I will limit the enquiry in this essay to two features that are particularly helpful to understand Vitoria's work. The first one is that the subject matter of Aquinas is human behavior in relation to sin, an argument located within Christian religion and beliefs. The specific goal of Aquinas seems to be to define sin and virtue for the sake of the salvation of the soul. Questions such as "whether temperance is a virtue?" and "whether gluttony is a mortal sin?" are intended to clarify what human behavior is acceptable or not within the Christian teleology of redemption. Aristotle, on the contrary, locates virtue and temperance as desirable manly behavior within the telos of the polis, and in relation to the immediate subject outside the polis: the non-Greek person, the barbarian who often overlaps with the figure of the slave (Aristotle, Bartlett, Collins 2011) (Aristotle, Lord 2013).

The second difference is what I identify as the ethnographic component of Aristotle's argument, an elaboration which is absent in Aquinas. The medieval philosopher established logic reasoning mostly based on references to the opinions and lessons of scriptures and other ancient Greek, Roman and scholastic sources. Conversely, some of Aristotle's reflections make reference to

⁶ I am using as primary source Francisco de Vitoria, 1483-1546, and Pierre Landry. *Relectiones Theologicae Tredecim Partibus Per Varias Sectiones: In Duos Libros Divisae*. Lugduni: expensis Petri Landry, 1586. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.531795129x&seq=346&q1=ciborum> . It is part of the *Relectiones theologicae tredecim partibus per varias sectiones in duos libros divisae. Opus omni eruditione & pietate refertum, novissimè iuxta Ingolstadiensem editionem castigatum & repurgatum*. The publication information refers to Lyon, Expensis Petri Landry, and it was published in 1586, although the first edition is from 1557.

popular proverbs and actual human actions that seem to have been observed by him. The reference he makes to "plucking out one's hair and gnawing on one's fingernails" (Aristotle, Bartlett, Collins 2011: 146), as an unvirtuous behavior that arise from habit and disease, is one of the many observations he makes that reveal his ethnographic gaze.⁷ The attention given to manly conduct, the detailed observation and the impulse to describe, would be replicated by Vitoria and his contemporaries at the school of Salamanca as they aimed to categorize, as Aristotle did, human customs and practices in relation to difference. In this particular case, the difference would be embodied not on the barbarians which did not speak Greek, but on the Caribs, the Arawak, on those who became to be known as American Indians and Africans.

The urgent ethical matters of Vitoria's present propelled him to elaborate on the problems raised by the ongoing process of colonization of the Americas. This could explain why, even when Vitoria's duty was to re-lecture on Aquinas's thought on *Temperantia*, he decided to disregard the questions raised in the *Summa* and proceeded to enquire on the contentious topic of anthropophagy.⁸ There are no explicit references to the practice of anthropophagy in the *Summa's* *Temperantia*, while there is a minor one made in Aristotle's *Ethics*. Thus, the intimate proximity of these three texts is due not to their interest in anthropophagy but rather for locating human virtuous and vicious behavior within a system or constellation of value, difference, and hierarchy. Vitoria's *Temperantia* is a modern take on its predecessors, to produce difference. While he follows the scholastic method of Aquinas for questioning and assessing the subject matter with arguments and scriptural evidence, he also strategically appropriates Aristotle's imperialist ethnographic gaze to be able to name, explain, and categorize the imminent proximity of cultural difference.

Vitoria's *Temperantia* needs to be analyzed within the context of being a reflection on a historical moment of radical contingency. The general global contingency I find draws from Moses Finley's observation on Aristotle's theory of slavery, and its relation to notions of bestiality and barbarism as being part and parcel of a moment of reconfiguration of the Greek world-empire (Finley 1998). There is a historical parallel in Aristotle's and Vitoria's political juncture; they were both observing a major systemic transformation of the world they lived in. By the middle of the sixteenth century, the organization of European and American polities were evolving towards a world-system made of still-developing nation-states and colonies. Vitoria certainly intended to express an opinion, and produce a legal principle for just war and the process of conquest and colonization of the "New World."

The success of the envisioned world order, and the necessity of tools of governance that the colonial expansion required, was accompanied by the development of an international legal system and its jurisdiction. Vitoria's proximity to Aristotle is latent in his appealing to natural law and to the doctrine of *ius gentium* –or the law of peoples–, and it was crucial for the birth of the modern system of international public law. His thought on the morality and abominableness of anthropophagy and human sacrifice as a practice of a contemporaneous social group on the other side of his world reveals the emotional components of modern colonial reason, and the parochial force behind it. As Jáuregui clearly observes on the figure of the anthropophagites and later the cannibal: "(they) initially evoke the cyclopes and the cynocephalians,

⁷ I find in this characteristic of the Aristotelian method or science a fertile space for reflection, particularly in relation to what Anthony Pagden refers to as the birth of ethnology with these early modern treatises. My overall suggestion is that Aristotle and Vitoria experienced a moment of historical contingency that invited them to observe and read information of the world with an ethnographic detail.

⁸ The editors explain that this *relection* was part of the revisiting of Aquinas.

and then appear to be –in accordance with the Admiral's first etymological speculation– soldiers of the Khan; they quickly become brave Indians and their location coincides with that of the sought-after gold; Cannibals are also defined because they can be made slaves, or because they live on certain islands. Cannibalism becomes the product of a tautological reading of the savage body: cannibals are ugly and the ugly are cannibals" (Jáuregui 2008: 14).⁹ By producing disgust and images of ugliness that were not original at all, Vitoria's *Temperantia* is central for the discursive and legal creation of political otherness, an equation in which anthropophagy is "the master signifier of colonial alterity" (Jáuregui 2008: 14).

The specific contingency in which Vitoria was addressing anthropophagy was the great influence that the School of Salamanca had in this moment in the interpretation and drafting of the emerging legal global order,¹⁰ and the ongoing debates on colonial policy regarding the treatment of the Indians. This question was central because it was in tension with the interests of the *encomenderos*, "privileged Spanish colonists" (Adorno 2008: 100) to whom a consigned group of Indians were granted to receive their labor and tributes. According to Charles Gibson (quoted by Adorno), the *encomienda* "was a possession, not a property, and it was per se inalienable and non-inheritable." The lack of clarity of the distinction of this form of labor from slavery, its ongoing practice and the clash of private interest with the already legally acknowledged freedom of the Indians had a discursive climax in the debate in Valladolid in 1550-1551. The subject matter of the debate was not originally the morality and character –the *temperantia*– of the Indians, but how they should be treated by the crown in accordance to the Spanish and Catholic legal code. However, this turn in the conversation was introduced by Ginés de Sepúlveda in opposition to Bartolomé de las Casas.

Vitoria's view aligns with Sepúlveda's vision, because of the simple fact that he dedicated and entire *relectio* to question and elaborate on the character of the Indians, an epistemic position and an argumentative mode that served private interests, to discuss not how to licitly treat the Indians, but the existence of this text was a validation of the question that Sepúlveda and his followers were aiming to put to the front. For this reason, although in *De Temperantia* Vitoria did not argue in favor of slavery, or the enslavement of the Amerindians, he elaborated a moral theory of just war based in his opinion of the injustices that a cannibal society does to its victims. Two lectures that he delivered in 1539,¹¹ explicitly named *De Indis* and *De Iure Belli*, show some continuity of the thought elaborated on the *Relectio de Temperantia*; they can therefore be approached as a preamble to these matters, in which he pre-established a moral ground for the logic and reason of the law by mobilizing emotions around foreign, yet familiar, practices.

⁹ The admiral refers to Christopher Columbus, whose Diary was transcribed by Bartolomé de las Casas.

¹⁰ According to Rolena Adorno "The Spanish university of those years was an influential institution, with its independent prerogatives, exemptions, and rights governed and guaranteed by its internally elected professoriate and rectorship. As a result, the Castilian monarchs frequently called upon its most illustrious thinkers, such as Vitoria and his colleagues Domingo de Soto and Melchor Cano, to offer their counsel on such matters as the justice of the wars of conquest and the pastoral issue of the appropriateness of the mass baptism of adults without prior instruction. However, the influence of these theologian-jurist teachers as judges and arbiters of royal policy came to an end at Salamanca after Vitoria and, in general, with the Las Casas–Sepúlveda debate of 1550–1551, when it was deemed that the complex, academic consideration of such issues, and the counsel provided, presented more problems than they resolved" (2008: 109).

¹¹ As I mentioned above, the primary source I have consulted to write this essay is the Latin 1586 edition, in which the elections are organized by number but not in chronological order. Vitoria's *Political Writings* edited by Anthony Pagden and translated by Jeremy Lawrance are organized chronologically, and they indicate that *De Temperantia* was delivered in 1537 and *De Indis* and *De Iure Belli* in 1539. Yet, in the 1586 edition, they are *relectio* number V and number VI respectively.

Law and History: Vitoria's Modern Temporality and Global Hierarchies

Vitoria opened the lecture on *Temperantia* by asking if it was lawful (*licitum*) to eat human flesh. He did not ask if it was a sin but rather located the doubt within a legal framework. I find in this shift, relocating moral principles from the sinful sphere to more secular spaces, of the law in all its civil extension, an early modern gesture. This shift is an inflection, a detour that reveals to the reader paths through which early modern reflections on lawfulness transferred from the theological to the secular, and how notions of universality developed in legal discourse. After stating the major problems that the solution of this enquiry faced, namely the absence of explicit prohibition in divine law and civil law (*lege*),¹² he quotes the Genesis claiming that all "moving thing(s)", things which are alive, should be food for man, and mentions the use of mummified powder for medicinal purposes. Then Vitoria appeals to *ius gentium*, the law of peoples.

The law of nations (*ius gentium*) is a specific legal form that Vitoria (and other early modern and medieval scholars) used as a proto-framework of what came to be international law.¹³ This law refers to a "mid-way and highly ambitious position between the natural and the positive law" (Vitoria, Lawrance, Pagden 2010: xv). It was composed of "a set of precepts enacted by the power of 'the whole world, which is a sense a commonwealth' irrespective of the local legislative convictions, beliefs and customs of individual communities, or indeed their place in time" (Vitoria, Lawrance, Pagden 2010: xv). *Ius Gentium* in Vitoria's thought is an expression of natural law because it relies on natural reason (in the Aristotelian sense), while also being positive law because it is established by the consensus of the peoples. On the one hand, the law of peoples is particularly prone to be swayed by the emotional politics of disgust which under-govern the moral structure for virtue and vice. On the other hand, its positive law component of *ius gentium* operates by generating structural difference in the interpretation of peoples through ethnographic and image-charged discourses, since who counts as a people, and whose customs and traditions are more virtuous and reliable might vary.

Given the lack of a systematic and clear answer of an explicit indication against the practice of eating human flesh in Vitoria's sources, he embarks on a quest for moral assessments of social practices, for a norm on which evaluations and judgements of such habit and behavior could be made. This search took him to appeal the ambiguous doctrine of the law of nations, *ius gentium*. Vitoria's invocation of *ius gentium* to address the licitness of eating human flesh enables him to elaborate a narrative based on the construction of radical difference by mobilizing disgust. In this way, anthropophagy "is not only something unfair, but a behavior that under no circumstances can be susceptible to acceptance or understanding; in consequence, the anthropophagite will not be appreciated as a person that merely made a sanctionable mistake (...) but as some kind of madman or savage, or a dehumanized being with whom some form of relationship must mediate that can confront his non-human character, such as, for example, war or some "humanizing" enterprise" (Castañeda 2004: 6).

Ius gentium proclivity to be molded by political emotion is palpable in the text itself. In the Latin version of the *relection*, after listing the above-mentioned three problems on assessing anthropophagy (the Genesis, the absence of precepts against the practice, and the use of carne momia as medicine), Vitoria states "In contrarium est ius gentium, apud quas semper fuit abominabile. Item

¹² This is an important note since it indicates the early modern recognition of sources of law and authority different from the Christian ones.

¹³ In fact, Vitoria has been named, according to Pagden and other international law scholars, a father of international law, along with Hugo Grotius.

Arist. 7. Ethic. Dicit quod es feritas, vesci carnibus humanis". This line is translated as "But on the other hand the law of nations (*ius gentium*) is against it, since all nations have always held it to be abominable. Aristotle describes the cannibalism of certain Black sea tribes 'as a form of bestiality' (Nicomachean ethics 1148b15-24)" (Vitoria 1586: 319-320). In this formulation there are two argumentative lines that overlap. The first one is the appeal to the law of nations according to which anthropophagy is abominable; this formulation makes the double work of functioning as legal precept and as historical source. The second one is the characterization of the group of people that eat human flesh as *feritas*, meaning bestiality; this expression is already imitating the system of opposition elaborated by Aristotle in the Ethics, which is integral to his theory of slavery.

The first argument is crucial for understanding how the emotion of disgust has the capacity of generating hierarchy and a sense of community around those feeling the emotion. "In contrarium est *ius gentium*, apud quas semper fuit abominabile" (Vitoria 1586: 320) is a statement on recognition of certain peoples, the people that have historically participated in the building of this law. These are the peoples that fall into the natural disposition to understand and live by this moral law. Christian European nations and their peoples, which after reading traveler reports on the Caribs found the consumption of human flesh as abominable, were the group on what the consensus surrounding *ius gentium* was based. All other human groups were peoples set aside in different layers of contrasting opposition to what is naturally good. Those who practiced anthropophagy and human sacrifice were denied, in this sentence, as peoples with a sort of voice or participation in the consensual making of this law.

However, this articulation, while producing a political and legal exclusion, can also be interpreted as a proto-cosmopolitan endeavor. The expulsion of the human-flesh eaters from the system of peoples is a spatial removal not a temporal one. As mentioned earlier, the reference he is making to Aristotle's *Ethics* is not only as a precept of natural law but also as a historical source. Instead of claiming exceptionality and radical difference in this Amerindian custom, he traces the consumption of human flesh by humans back to Herodotus and Aristotle, and locates the practice closer to familiar geographies: The Danube, the Black Sea, and the biblical landscapes. However, this intimation does not come without consequences. For Vitoria, the expenditure of being part of the same history entailed the necessity of being part of the same system of values, of virtues, of ethics, and of law. Therefore, to speak of peoples referred to a possible plurality, to be located and positioned within a temporal and political order, and with a determined hierarchy. This disposition enabled ideas of primitivism and similar concepts, which had at its core the temporal politics of historical development and progress in relation to "pre-political" societies, those which were not western formal states. In this formulation, Aristotle's teleology of the polis as the ultimate end is also present.

The second argument, which refers to the characterization of the group of people that eat human flesh as *feritas* is also an expression of the double nature of *ius gentium*, since it makes a judgment on anthropophagy: Anthropophagy "is bestial", Vitoria says via Aristotle. While setting a border between bestiality and humanity, and his idea of natural law as moral basis for virtue, he is also reproducing the structure of Aristotle's theory of natural slavery. In fact, Aristotle's book 7, also commonly named *Self-Restraint*, deals extensively with the elements of character which should be avoided. In this book, he establishes dichotomies, and he states that vice, lack of self-restraint, and brutishness should be avoided. Regarding the last one, the translator notes that the word

used is *theriotes*,¹⁴ which is also translated as savagery, bestiality, and brute, all of them terms which have strong relation to the animalistic. The opposite of *theriotes* in this passage is *seios*, which refers to the divine, the god-like. This dualism intersects with his distinction between vicious and virtuous, restraint and the absence of it. It is within this arch of possibilities that Aristotle locates a brief comment on what is pleasant by nature and what is not pleasant by nature "but do become pleasant, some on account on people's defects, others through habits, and still others on account of people's corrupt nature" (Aristotle, Bartlett, Collins 2011: 145).

Right after this, he proceeds to give examples of the brutishly pleasant things, which are within the realm of natural proclivity to bestiality, to being naturally savage. The first case he exposes is:

the human female who, they say, rips open pregnant women and devours the infants; or the sort of things that people assert certain savages living around the black sea enjoy, some of whom eat raw meat, others human flesh, and still others trade their children with one another to feast on them. (Aristotle, Bartlett, Collins 2011: 145)

This description is part of what I refer to as Aristotle's ethnographic gaze. The examples he gives to illustrate his theory of virtue and brutishness are not only geographically located, they also express a material dimension. Furthermore, the descriptions produce images, and invoke a preexisting imaginary to feel repulsion and disgust around these "uncivilized" peoples and their practices. Aristotle's articulation of naturally pleasant things is therefore assembled by the depiction of what is not; this visual and affective description of the brutish legitimates and reinforces the political order of things, and the natural lawfulness for domination. A modern iteration of this passage is precisely what Vitoria presented in his lecture:

True, we read of certain savages around the Black Sea and the Danube who practiced anthropophagy; the Issedones (...) used to invite their whole clan to celebrate the funerals of parents and kinsmen with sacrifice and revelry, then cut the bodies into joints, stewed them with the meat of domestic animals and seasoning, and made a feast of them. So too, the Massagetate of India (Vitoria, Pagden, Lawrance 2010).

This description is introduced by the author as a premise from history. What Vitoria reproduces in this text is a rhetorical strategy that mobilizes disgust by appealing to the senses; it produces images and unleashes imagination. The rhetoric of this text is so unusual in this genre that, for scholars of Vitoria, like Felipe Castañeda, "it is striking this way of arguing that basically focuses on referring to apparently common and generalized uses and customs" (2004: 9). For Castañeda, this line of argumentation centers behavior as an expression of human nature, so that what Vitoria is doing is "making of his own (European) and generalized customs manifestations of essential human nature", with the consequence that "the highlighted cultural difference has to be initially conceived as constation of the bestiality of the other" (2004: 9). The second reference that Vitoria makes of Aristotle in this *relectio* regarding the practice of anthropophagy says that "there are some acts which we cannot be forced to do, but ought rather to face death after the most fearful tortures" (Vitoria, Pagden, Lawrance 2010: 212); it follows this unusual form of argumentation that "does not seem to appeal so much to reasons as to attempts at persuasion. It tends

¹⁴ I want to thank Dr. Carl Rice for his help in translating these concepts from ancient Greek when we were both taking coursework as graduate students.

more to arouse feelings of repulsion than to refute objections" (Castañeda 2004: 12).

Vitoria places the "new world" savages not only in the same historical temporality but in the same political hierarchy. Since his overall objective is to advance the possible justifications for war, he relaunched and mobilized an emotion with an old history. Once again, as Jáuregui shows in his captivating book on *Canibalia*, all the examples used by writers of the Indies on cannibalism and human sacrifice are pre-Columbian, and are part of European history and myths. Writers and scholars of the time fed their imagination, and compensated the limits of language and the absence of concept with fantastic accounts of anthropophagic practices. Anthropophagy, then, is situated in the text as in close relation to Aristotelian and Christian notions of virtue, and yet it is aimed to be historically distant. The encounter with the American Indians was imagined as the collapse of that temporal distance, by establishing geographical closeness. The assembling of colonial reason is evident in the arguments espoused by Vitoria in this legal logic, and the implications it had for the cohesion of emotional communities that merged and clashed throughout the Atlantic and the Caribbean. These emotions that divided peoples into groups were the major vehicle for the nurturing and consolidation of an ideology of moral superiority, and of the right to colonize.

What was at stake in Vitoria's gesture of putting licitness at the front? The *relection* on *Self-Restraint* questions the legality of anthropophagy, mainly because he wants to explore whether war can be made on the "barbarians" (he calls the Indians by that name, an already heavily charged concept) based on their practice of anthropophagy and human sacrifice (Vitoria, Pagden, Lawrance 2010). The answer is that war is not legitimate, but the overall argumentative exercise is, nevertheless, an attempt to see how far does self-entitled Christian superior hierarchy can be mobilized for the project of colonization.¹⁵ The lectures that followed *De Temperantia* dealt extensively with this problem. The need to understand the "affair of the indies" as a problem is indicative of the tensions and interests at play which had an important role in delimiting the perspectives and categories under which the affair was to be assessed: Unprecedented otherness mediated with Aristotelian politics. The problem, as he would describe it, consisted, first, on the novelty of the situation; the barbarians of the "new world" were "previously unknown" (Vitoria, Pagden, Lawrance 2010: 233) to the Christian world, and there is doubt regarding how should the Spaniard rule ought to treat the Indians. In essence, what Vitoria was troubled about was the lawfulness of the Indians coming under the rule and power of the Spaniards. The way he addressed this problem was both through a colonial imperialist view –by questioning the nature of the Indians– and a cosmopolitan humanist gaze –by locating them in the same universal history of the Europeans. Both contradictory elements are present in *De Temperantia*.

In order to assess this lawfulness, Vitoria will present three questions that result in an attempt to either justify the colonial enterprise or to abandon it, and that are continuations of his doubts, established in the 1537 *relection*. They are as follow:

under what right were the barbarians subjected to Spanish rule? What power has the Spanish monarchy over the Indians in temporal and civil

¹⁵ For Castañeda (my translation from Spanish) "this characterization of the other does not primarily have to do with any type of strategy to justify wars or enterprises of conquest, but rather as an affirmation of one's own image of the world, in which basically appeal is made to the manifestly horrendous nature of the behavior in question, as well as the manifestly obvious nature of its rejection, that is, to an area where there is hardly any room for argument, but where a suggestive space is opened for persuasion or, if you will, and for speaking in terms of the time"(16).

manners? And what power has either the monarchy or the church with regard to the Indians in spiritual and religious matters? (Vitoria, Pagden, Lawrance 2010: 233).

The formulation of these questions indicate ambivalence and confusion. Vitoria is considering to treat the barbarians as any other non-Christian community with which they have had contact before; as he will later appeal to former cases of dispute of the Christians with the Saracens, the Jews, and the other pagans, a move consistent with his comparison of the American Indians with the tribes of the Black Sea. In doing so, Vitoria adopted Aristotle's theory of natural slavery and his ethnographic gaze to make judgements on a people's human quality by centering alterity in behavior as indicative of being of a different nature.

Conclusions

What underlies Aristotle's and Vitoria's thought on anthropophagy is an elaboration and categorization of a system of virtue based on judgment and emotion. Law and custom is not an expression of abstract norm, but a series of judgements which are culturally inflected. In this way, legal reason, when dissected, is not made of "pure" logic reasoning, but comes with emotional components, with the distribution and redistribution of worthiness, value, and properness, that give coherence to a system of order and disorder. Vitoria's invocation of Aristotle's *Self-Restraint* shall be understood as something more than a simple gesture to the marginal reference that Aristotle makes to anthropophagy. Rather, it is the system of opposition between political and moral values that Aristotle developed in his *Ethics* that are closely linked to Vitoria's discussion. Virtue and vice, self-restraint and absence of self-restraint, brutishness and god-likeness are the poles of value in which Aristotle locates the only reference he makes to anthropophagy in the *Ethics*. Vitoria aims to produce an overall legal and political world-system just as Aristotle did with the Greek world-empire. Nevertheless, Vitoria's argumentation is still scholastic and his opinions are mostly drawn from biblical scriptures, Greek classics, and notions of natural, divine, and civil law, which he juxtaposes with worldly experience.

By closely analyzing these texts, the aforementioned process of hierarchizing that the making of colonial reason entailed can be grasped. The exploration of the unlawfulness of anthropophagy, as an abominable practice which had already been mobilized as a validation for violent conquest, and which was not-explicitly prohibited by biblical sources, gave Vitoria the space to deploy the structure of a moral and sensorial order, one in which Christian cultures, values, and kingdoms occupied the highest rank. Vitoria produced colonial reason by assembling the visceral, yet unexplored, power of political emotions to make a case against anthropophagy. What is "reason" in this case, if it is not the putting together of judgements around recognition?

An alternative, highly provocative, psychoanalytic reading of this project would ask whether self-restraint is to be read as a demand of virtuous behavior to the European self, vis-à-vis the latent impulse and explicit desire to subjugate and establish dominion over the Indians. Anthropophagy would only be an allegory that expressed the conquistadors desire for the fleshy experience of war. Vitoria seems to realize that to be barbarous or savage is just one step away from the virtuoso Christian self. That step does not necessarily refer to whether eating human flesh or not for survival, but rather to the unrestrained desire for power and lands. To massacre the Indians, to launch war and conquest outside the sphere of the law of peoples, would entail an anthropophagy of the human self as a worldly species. A similar reading has been done by Jáuregui who finds in the palimpsest of cannibalism:

a way of understanding Others, as well as selfhood; a trope that carries the fear of the dissolution of identity and, conversely, a model of appropriation of difference. The Other that cannibalism names is located behind a permeable and specular border, full of traps and encounters with own images: the cannibal speaks to us about the Other and about ourselves, about eating and being eaten, about the Empire and its fractures, of the savage and the cultural anxieties of civilization (2008: 14-15).

The contemporary importance of reading this early modern legal texts responds to at least two projects: One has to do with the role of anthropophagy or cannibalism as one of "privileged indexes through which an inventory of traces can be outlined in the palimpsestic conformation of the Latin American identity" through which current forms of land dispossession and labor exploitation and the manyfold forms of organized resistance to it can be understood and reformulated, to re-educate and to undo the dominant logic of capitalist extraction that reigns in public policy making in the region. The second project, which is not distant from the forms, has to do with the recovery of these early modern texts as fundamental for the history of political theory and philosophy as philosopher Enrique Dussel proposed (2005). The point is not the recovery of the dominant role of Spain as an empire in the fifteenth and sixteenth centuries, but rather to reposition the vastness of the Latin American experience as a vital site to elaborate "new world" histories that engage with our troubled present.

Bibliography

- Adorno, R. 2007. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. Yale University Press.
- Amell, A. 2021. *Francisco de Vitoria and the Evolution of International Law: Justifying Injustice*. Lexington Books.
- Anghie, Antony. 2006. "The Evolution of International Law: Colonial and Postcolonial Realities". *Third World Quarterly*, vol. 27, no. 5: 739–53.
- Aquinas, T. 1947. *Summa Theologicae*. Bezinger. <https://dhsprory.org/thomas/summa/FS/FS001.html>.
- Aristotle, Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. 2011 *Nichomachean Ethics*. University of Chicago Press.
- Aristotle and Lord C. 2013. *Aristotle's Politics*. Chicago University Press.
- Castañeda, Felipe. 2004. "La Antropofagia en Francisco de Vitoria". *Ideas y valores*, vol. 1, no. 126. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores>.
- Dussel, Enrique. 2005. "Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez". *Caribbean Studies*, vol. 33, núm. 2.
- Jáuregui, C.A. 2008. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana Vervuert.
- Koselleck, R. 2011. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford University Press.
- Miller, W. I. 1998. *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press.
- Pagden A. and Lawrance, J. 1999. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge University Press.
- Shields, Christopher. 2020. "Aristotle's Psychology". Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/>.
- Stoler, A. L. 2016. *Duress: Colonial Durabilities in Our Times*. Duke University Press.
- Villa-Flores, J. and Lipsett-Rivera, S. 2014. *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*. University of New Mexico Press.
- Vitoria, F., Anthony Pagden and Jeremy Lawrance. 2010. *Political Writings*. Cambridge University Press.

Vitoria, F. and Pierre Landry. 1586. *Relectiones Theologicae Tredecim Partibus Per Varias Sectiones: In Duos Libros Diuisae*. Lugduni: expensis Petri Landry. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.531795129x&seq=346&q1=ciborum>

Whitehead, N. L. 1984. “Carib Cannibalism. The Historical Evidence”. *Journal De La Société Des Américanistes*, vol. 70, núm. 1.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

“El Arbolito”, el parque de la resistencia. Discusión abierta sobre memorias y patrimonio.

Fernando Guerrero Maruri. DOI: 10.7203/huellas.1.27116

Los pueblos también son responsables por aquello que deciden ignorar.

-Milan Kundera

En este trabajo se presentan un conjunto de reflexiones críticas en cuanto a los límites de las categorías de “memoria” y “patrimonio”, que por su origen y esencia Occidental no permiten albergar las memorias de resistencia que se originan desde la década de los noventa en el parque El Arbolito de la ciudad de Quito en Ecuador. La colonialidad del poder (Quijano, 2005) y el colonialismo interno (González-Casanova, 1963), han formado un sistema estructurante de la sociedad que intenta someter a las resistencias de los pueblos indígenas. Los nombres, lugares y eventos que suelen ser evocados en Occidente a través de monumentos o la patrimonialización no poseen la intersubjetividad que demanda la conexión natural de la cosmovisión indígena. En el centro norte de la ciudad de Quito se encuentra El Arbolito, parque insigne de las luchas sociales que ha librado el movimiento indígena ecuatoriano. La dirigente Blanca Chancosa declara “ese es nuestro espacio de resistencia, de protección humana” (2021: 39). El parque El Arbolito pasó de ser un estadio a espacio de concentración popular. En 1932 se construye el estadio El Arbolito, demolido en 1966 consecuencia del descuido posterior a la construcción del estadio olímpico Atahualpa en 1951. A partir de la década de los noventa, las manifestaciones indígenas lo tendrán como epicentro:

El parque El Arbolito es uno de los íconos de la concentración popular y política, desde el gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996). Ubicado entre las avenidas 6 de Diciembre y Tarqui (aledaño al parque El Ejido), en el centro de la ciudad, ha sido el escenario de masivas concentraciones políticas, culturales y sociales. Además, es estratégico para la movilización hacia la Asamblea Nacional y el Palacio de Carondelet. Para el analista político, Farith Simon, desde El Arbolito se facilita el desplazamiento hacia los poderes del Estado (*El Comercio*, 22/03/2012).

El simbolismo se construyó en estas últimas tres décadas por albergar de forma masiva a comunidades indígenas, antes y durante manifestaciones de reivindicación social. Por parte de indígenas, al valor simbólico que adquiere producto del abrigo brindado a las resistencias, se contraponen la postura de blanco mestizos o indio mestizos en una contra inestable, sostenida en la diferencia jerárquica entre ciudadanos quiteños y el otro invasor, indeseado o aplaudido según afectaciones o intereses producto de las políticas neoliberales a las que los pueblos indígenas se oponen.

Ocurre como si, aterrados por esa realidad (aún cuando en nuestra existencia cotidiana rechazamos las situaciones de dominio), huyéramos del mundo de la cultura política e histórica que, evitándola, nos habita, que huyéndola nos asedia y que, en las crisis, nos interroga como el Otro que se manifiesta en el lapsus urbano, ese vacío que es el parque del Arbolito (Guerrero 2001: 95).



Figura 1. Plano de la ciudad de Quito en el sector del Parque El Arbolito y alrededores <<https://www.openstreetmap.org/#map=17/-0.20953/-78.49740>>

El parque El Arbolito conecta memorias de resistencias de los pueblos indígenas, referente que bajo la categoría Occidental de patrimonio no puede ser reconocido e inscrito debido a la ausencia de categorías patrimoniales que reivindiquen el simbolismo y significación de las luchas contra la “falacia desarrollista” (Bottinelli 2008: 43)¹ que se construye de forma sostenida en América Latina. La discusión se estructura en tres partes: se considera como concepto base la memoria social, en sus fortalezas y limitaciones, se recurre al concepto de memoria colectiva y metamemoria en un recorrido por la evolución conceptual de la memoria. En la segunda parte, se aborda una discusión sobre la patrimonialización del parque y referencias a los contramonumentos; en la parte final, se analizan las memorias y relaciones que los sujetos construyen en espacios concretos a partir de sus prácticas cotidianas intergeneracionales, para debatir la patrimonialización a partir de lo que las personas perciben y representan en torno a memorias e identidades de resistencia.

Los estudios de la memoria, ausencia de la resistencia indígena

Las corrientes de estudios de la memoria se han centrado en el hito de Auschwitz, la Shoá, en el caso europeo, o bien, en las dictaduras latinoamericanas que se quebraron con el cambio de régimen, mientras que los estudios memoriales de los pueblos indígenas se delimitan geográfica y temporalmente a eventos o actores específicos. Elizabeth Jelin reconoce que los temas de la memoria son abiertos y tienen muchos puntos de fuga, que involucran recuerdos, olvidos, narrativas y silencios (2020: 419). Si bien existen momentos de activación, las memorias del parque El Arbolito se construyen en

¹ “Desarrollista” remite aquí estrictamente a este sentido expresado por Dussel en la idea de “ideología desarrollista eurocentrada”. En ningún caso estamos usando el término en la acepción que fuese popularizada en Latinoamérica a partir de las formulaciones de la CEPAL, desde la segunda mitad del siglo XX.

la resistencia desde los años noventa y a medida que pasa el tiempo los silencios y olvidos se superponen. Para la construcción de memorias de resistencia, la necesidad de contar otra historia es una obligación paralela. Vilar afirma que tanto en el caso de los grupos como en el de las personas, la memoria no registra sino que construye (1980: 29). Las memorias han constituido durante largo tiempo el fondo del saber histórico.

Se considera aquí la memoria social como un artificio en construcción que permite dialogar con distintos saberes y generar una identidad propia desde la multiplicidad en la experiencia acumulada. Para Pierre Nora la memoria social es lo que hacen con el pasado nuestras sociedades condenadas al olvido (1984); Joël Candau (2011), en diálogo con James Young (1992) y Étienne François, definió a la memoria social como el conjunto de recuerdos reconocidos por un determinado grupo y a la memoria colectiva como el conjunto de recuerdos comunes a un grupo (31); existen aquí varias contradicciones por la primacía en el abordaje teórico descuidando el flanco del aspecto social. Las memorias se construyen desde la realidad individual que, en colectivos relegados y acceso reducido a la distribución de recursos, están atravesados de forma particular.

Por encima del dualismo individual/colectivo, está la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, eje que torna ineludible la colonialidad del poder (Quijano 2005); no se cohesiona un colectivo, en tanto que las diferencias están construidas en las relaciones de dominación. Si la raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (2005: 202), la memoria subordinada a la historia dominante replica una construcción sobre la empresa capitalista, en que los roles están predeterminados sobre la raza, y poseen memoria digna de rememorar aquellos nombres y sucesos que honran valores occidentales.

La intersubjetividad colectiva está condicionada por la categoría raza, y el individuo no existe por fuera de ese relacionamiento colonizador que, así como redujo esa presencia a espacios desvalorizados, produjo con el tiempo un efecto cohesionador en la resistencia. Iván Izquierdo (2013) desde un abordaje biologicista sostiene que existen dos tipos de memoria en el individuo; por un lado, las declarativas referidas a los eventos, hechos y conocimientos, por otro, las memorias de procedimientos o hábitos, que nos permiten andar en bicicleta de forma automática una vez que se adquiere esa pericia. Izquierdo muy poco relaciona con el colectivo y deja al individuo a expensas de lo que ha vivido. Candau (2011) propuso el término protomemoria para esas memorias más resistentes creadas a partir de la memoria repetitiva, muchas de las veces adquiridas en la infancia, aquellas que nos permiten actuar sin preguntar el cómo, objeto de diversas denominaciones, muestra el interés primigenio por este tipo de memorias para su estudio. A pesar de que Candau (2011: 23) expone su carácter individual, en aquello que denomina metamemoria, que es la representación que cada individuo hace de su memoria, la dota de una facultad propia, le entrega vida, por tanto, genera necesidades metamemoriales, que muchas de las veces generan individualismos que sobrepasan la posibilidad de construir memorias con un sentido, para instaurar una memoria carente de sentido. El individualismo vuelve más difícil establecer lazos colectivos y pautas de transmisión culturales más estables y duraderas (Dussel 2007: 22).

En el colectivo, Maurice Halbwachs aborda la noción de la memoria grupal a partir de los recuerdos, los cuales pueden vincularse a eventos y experiencias (1990: 45). No obstante, se observa un vacío en su enfoque al desconsiderar aquellos individuos que han fallecido. Reconoce que el individuo construye su propia memoria basándose en sus recuerdos, ya que estos eventos y experiencias condicionan la formación de su realidad social. En contraposición, los pueblos indígenas dialogan con los muertos, los honran y en las luchas sociales su número va en aumento por cuenta de la represión: “La muerte es apenas otra

forma de vivir” (Pacari 2009: 35). Los estudios clásicos de la memoria colonizan las formas de recordar y conmemorar. Las luchas por los sentidos acerca de ellas, las marcas de clase para recordar la experiencia histórica de la violencia conducen a una reflexión tripartita que conjuga historia, memoria y política (Lorenz 2023: 9), que en tiempo y espacialidad se ven afectadas por fuerzas centrífugas y centrípedas, complejidad situacional a la que el concepto de interculturalidad engloba y resignifica.

La interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social otro y de una sociedad otra (Walsh, 2006: 47). Alteridad que posibilita apenas la autorización de existencia de ese otro, la equiparación es solo posible si existe una cosmovisión otra que no solo tolera la diversidad sino que convive con la diferencia descolonizando la construcción de nuevas memorias. Sirve para avanzar de la confrontación a lo desconocido, a la inquietud por el otro y por uno mismo. Halbwachs propuso el término “intuición sensible”, pensando en la base de todo recuerdo en que existe un estado de conciencia individual, para distinguir de las percepciones, donde también entran elementos del pensamiento social (1990: 37). Las carencias y opresiones que pueden ser un factor cohesivo siempre fueron invisibilizadas, Halbwachs se sorprende del carácter de unidad irreductible en que los recuerdos personales tan diversos permiten reflexionar para convertirse en una multiplicidad (1990: 51), sin percibir que en la diversidad radica la fuerza para la construcción de una memoria social a partir de la resistencia. Un espacio de los estudios de la memoria que caracterizan las identidades de América Latina. La resistencia no es solo la capacidad de defenderse del control y la clasificación de la vida, es la lucha contra las subjetivaciones del neoliberalismo (Calveiro 2020: 156).

Para que existan las memorias de la resistencia desde Abya Yala, el nombre que los pueblos originarios dan a Latinoamérica, el tiempo y el territorio deben comprenderse de una forma diferente, en el tiempo de los pueblos indígenas el pasado está delante, es lo único que se puede ver, el futuro está atrás y no puede ser visto; como el tiempo es cíclico el pasado guiado por los ancestros permite construir el futuro (Millán 2022). El territorio (*allpa-mama* en quichua) está compuesto por elementos que tienen vida; la tierra, el agua, los ríos, el páramo, las piedras, animales, montañas, no son una propiedad como en occidente se entiende, no están para ser explotados, se convive con todos esos elementos que poseen vida. La tierra es parte del ser humano y viceversa (Pacari 2009: 35). Por esa cosmovisión de constante armonía con todos los elementos, las memorias están en las personas presentes y ausentes físicamente, y en la naturaleza, no en monumentos o edificios patrimonializables. La madre tierra o *allpa-mama* y toda su composición adquiere vida. En occidente, la vida es exclusiva de ciertos humanos, en todos los tipos de colonialismo las razas consideradas inferiores fueron silenciadas y las memorias y patrimonios se construyeron sobre una ilusión; Quijano dirá que por esto, “seguimos siendo lo que no somos” (2005: 226).

Se habla con la *allpa-mama*, se aprende a entenderla a partir de los conocimientos que transmiten los mayores, contenidos en la primigenia memoria de resistencia. Luchas y memoria que a occidente no interesa más allá de la exotización, resistencia de los pueblos indígenas, idiomas, espiritualidades que pueden extinguirse sin que el Estado-nación pierda nada. Es la *Pachamama* (naturaleza) la que con su sabiduría y bondad de entregar los alimentos y brindar abrigo permitió resistir. Potosí ejemplifica esto en una poesía para la madre Tierra (*Arawi Pachamama*):

Te has preguntado ¿cómo transita la vida de una planta de maíz?, ¿con quién pasa conversando mientras crece?, te has preguntado ¿cómo es el amor de la lluvia?, has escuchado ¿cómo es la risa de las hojas del maíz?,

¿cómo es su canto, cómo es la risa de la mariposa mientras resbala?, has escuchado ¿cómo es la ceremonia de crecimiento del maíz? Crece y crece el maíz entre conversaciones de luna, sol y lluvia, cuando la luna sale le enreda en brazos de color plateado, ella le susurra. (Potosí 2018)

Las respuestas las tiene cada individuo que conversa con la *Pachamama* para ratificar aquello que los ancestros le contaron, todas las vidas están entramadas a través del territorio y las memorias de resistencia se deben estructurar en consonancia con las necesidades de las diversidades. Al construir otras memorias se validan todas las historias, que son posibles en otras narrativas, aún desprovistas de reconocimiento hegemónico; se requiere de una interhistoricidad que no se limita a la identificación geográfica del sujeto o en coincidencia de constructos excluyentes de género, clase o raza. El diálogo es atemporal y descentrado. Fanon dice que la resistencia de los bosques y pantanos a la penetración extranjera es la aliada natural del colonizado (1968: 254).

La memoria de resistencia de los pueblos indígenas no está construida sobre el resentimiento; a medida que el tiempo pasa la lucha se resignifica, se puede pasar de la resistencia al tono combativo, no con el tono combativo del revolucionario mestizo o del blanco. La cosmovisión indígena pretende restaurar la armonía, la paz por la vía de la reconciliación, la relacionalidad en que todos los seres de la naturaleza son complementarios (Pacari 2009: 33). Para Nora, la memoria es afectiva y mágica (1984); Izquierdo (2013), al referirse a la persistencia de las memorias declarativas que declina después de los cuarenta años de edad y solemos recordar menos las cosas más recientes (14), de forma inter generacional, de forma pausada, las memorias se van apagando, así resulta imposible pensar en memorias ancestrales de resistencia. Por otro lado, para Halbwachs (1990) basta que los miembros de una familia dejen de vivir en una ciudad para no tener la misma facilidad de recordar, anulando los pensamientos colectivos convergentes (46). No dimensiona que algunos recuerdos se pueden fortalecer más con la ausencia y que los pueblos fortalecen la identidad de alguien a partir de las luchas que sus antepasados libraron, se transmite en la oralidad y anula esa barrera impuesta por los años según Izquierdo.

Las condiciones que se viven en la opresión, en la resistencia o cualquier manifestación en exigencia de derechos hacen que estos procesos posean características de cohesión. Halbwachs mantenía que cada grupo social se empeña en mantener juntos a sus miembros a partir de un parecido proceso de persuasión, a medida que cedemos a una sugerencia exterior se cree que se piensa y siente libremente (47), dejando así a los procesos de memoria bajo un mismo patrón de creación. La reconstrucción de un acontecimiento del pasado requiere de nociones comunes (Halbwachs 1990). El propio Halbwachs encuentra en la memoria colectiva, en el conjunto de recuerdos comunes, la fuerza y duración para que las memorias individuales se apoyen unas a otras. Los recuerdos no son los mismos que aparecen con más intensidad en cada memoria individual (51). Por lo tanto, es porque los recuerdos son diferentes, que los estados individuales forman una serie continua donde todas las semejanzas introducen un elemento de discontinuidad, y es porque los recuerdos son diferentes, que se evocan unos a otros (97).

Halbwachs (2004: 175) entiende la familia del mismo modo que a cualquier otro conjunto colectivo, quizá esa generalidad limita posibilidades de profundizar a través del entendimiento de la memoria colectiva y su influencia en la individual; así mismo, denota que existe un sentimiento a la vez oscuro y preciso de lo que es el parentesco, que no puede nacer sino en la familia, y que no se explica sino por sí mismo (177). La hermandad entre los pueblos indígenas, y la "relación sagrada con la madre Tierra y todos los seres de la naturaleza"

(Muenala 2015) es inabarcable bajo esa lectura de cara a comprender resistencias de siglos de existencia, que desde lo sagrado cuidan la naturaleza; cuando enfrentan un paisaje cultural es inadmisibile entender el valor que tienen las cosas por sobre la naturaleza. La memoria social emerge como un punto focal de resistencia, un proceso intrínseco (Gondar 2016: 36) que, como señala Jô Gondar, “no existen memorias fuera de un contexto afectivo” (38) en una relación íntima entre el individuo y su comunidad. Este desafío nos devuelve al punto de partida, centrado en la relación individuo-colectivo, en que los estudios de la memoria desde la óptica occidental pretenden tomarse como una receta para entender las resistencias de los pueblos indígenas, que debe ser abordada desde dentro de su cosmovisión acorde a procesos históricos, sociales y políticos que impregnan las identidades.

Este ejercicio, no está exento de riesgos, no se pretende heroizar o victimizar, tampoco generar en y sobre El Arbolito “una conversación tan extraña que a menudo no ponga en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo” (Augé 2000). El parque conecta a las personas y sus identidades, que al caminar dialogan con el lugar, en constante disputa con y por el espacio. La cosmovisión indígena posee elementos reflexivos y teóricos para pensar las identidades de resistencia; por otra parte, se agota al querer comprender la noción de patrimonio, porque esta es una categoría occidental desde su origen. La memoria es más una reminiscencia que permite reinterpretar el pasado. No existe una eclosión de la memoria como ocurrió en el caso uruguayo y argentino a inicios de siglo con la llegada de gobiernos progresistas (Sapriza 2009: 66). Ecuador requiere construir la memoria sobre una invocación que posibilite reinterpretar el pasado.

El patrimonio, categoría Occidental

El concepto de patrimonio está arraigado al mundo Occidental. Según Dominique Poulot, se caracteriza simultáneamente por la existencia física de sus objetos, su valor estético, el reconocimiento sentimental conferido por el conocimiento común. Además, el patrimonio adquiere un estatuto específico, ya sea legal o administrativo, que depende tanto de la reflexión erudita como de la disposición política (2009: 13). Es así un agente estatal de influencia supranacional que regula la inscripción de la materialidad o inmaterialidad según las pretensiones actuales del mercado. Existen posturas, como las de Laurajane Smith, que intentan mostrar el patrimonio de forma más plural:

El patrimonio no es una “cosa”, no es un “sitio”, edificio u otro objeto material. Si bien estas cosas suelen ser importantes, no son patrimonio en sí mismas. Más bien, el patrimonio es lo que sucede en estos sitios, y si bien esto no significa que la sensación de lugar físico no sea importante para estas actividades o desempeñe algún papel en ella, el lugar físico o “sitio” no es la historia completa de lo que puede ser el patrimonio. (2006: 44)

Sin embargo, la discusión tiende a centrarse en eventos con características particulares de los mismos actores históricos, mientras los subalternos generalmente se representan como nobles, sacrificados y resilientes. La resistencia y las luchas que se llevan a cabo, independientemente de la ubicación, a menudo se excluyen junto con su capacidad política, estratégica y diplomática previo al enfrentamiento. Se patrimonializa lo que ocurre en un lugar siempre y cuando la relación de poder esté respaldada por una élite específica, o en casos en los que se folclorizan las identidades. El motivo político que subyace en el patrimonio históricamente tiene al territorio como protagonista, mientras que, en el caso del patrimonio inmaterial, este se centra en la comunidad. Según Jean-Louis Tornatore (2020: 10), el patrimonio se convierte en un instrumento

de gobernabilidad. Aunque las poblaciones pueden intervenir de manera variable en el proceso de patrimonialización, el Estado-nación, a través de su aparato institucional, determina qué elementos se patrimonializarán y con qué intención. En este proceso, el Estado legitima las formas culturales que respaldan su autoridad y, en ocasiones, permite la participación de minorías, hasta el punto en que no se corra el riesgo de deslegitimarlo. Dentro de la dinámica del marketing nacional, el patrimonio sostiene e impulsa la inscripción patrimonial que, una vez registrada, debe generar recursos como agente territorial descentralizado. Es precisamente el patrimonio intangible el que podría actuar como “instrumento de cambio o incluso una herramienta de emancipación” (10), sino fuese por la normativa que lo circunda para preservar el flujo del mercado.

El patrimonio histórico y cultural confiere un valor atemporal a la resistencia; allí donde Occidente patrimonializa algo, surge una historia-memoria de resistencia. Eugenio Raúl Zaffaroni aborda desde otra perspectiva este fenómeno, denominándolo “patrimonio cultural criminal de la humanidad” (2022: 21), en referencia a los crímenes perpetrados a gran escala por agentes estatales contra pueblos de otras naciones, que pueden estar al interior de un mismo Estado. Este enfoque critica, desde la historia reciente, la construcción de monumentos y colosales edificaciones erigidas a expensas de la explotación y perjuicio de comunidades indígenas. La resistencia se manifiesta como un remedio tardío ante una enfermedad incontrolable, convocando a proponer un nuevo ejercicio de poder sobre el territorio que reconcilie la perspectiva de vivir mejor juntos, con la “tradición aún vibrante de resistencia y lucha contra la dominación” (Tornatore 2020: 13). Esta resistencia se sostiene sobre el principio fundamental de relacionalidad, según lo propuesto por Pacari (2009).

Para la cosmovisión indígena, la relacionalidad, está investida por el *samai*, que es la energía de los seres de la naturaleza. El monumento que proviene de la piedra no tiene la capacidad de dialogar con la *Pachamama*, la energía que posee le fue entregada por el ser humano, como ente político. El monumento es un intermediario entre la *Pachamama* y su existencia individual ajena del *samai*; renunciando al principio de relacionalidad, su relación de época es para socorrer la estructura social dominante, para que se preserven aquellos que tienen derecho adquirido a la memoria. La ampliación del concepto de patrimonio evidencia que la categoría “paisaje cultural” se aproxima a un nuevo entendimiento, partiendo de que tiene por esencia el reconocimiento de la relación íntima e indisoluble de los modos de hacer, crear y vivir del ser humano con el ambiente natural (Weissheimer y Martins 2023: 14); a pesar de ello, se agota de frente a la conexión sagrada que guarda la naturaleza en la cosmovisión indígena, en la armonía con las comunidades. Al final es un nuevo ejercicio de poder sobre el territorio.

La inclusión de bienes en una lista es el fin por el consabido beneficio de la promoción, las formas se renuevan, el principio occidental del estado regulador, de la posesión jurídica administrativa, desconsidera la vida de la naturaleza (*Pachamama*), el sentido relacional que se guarda con el territorio (*Allpa mama*) y la energía (*Samai*) que se transmite en las memorias de resistencia indígena que cada vez se focaliza más en los centros urbanos. El patrimonio es una creación política elitista que se legitima con la inscripción y permite la legitimidad de narrativas en torno a su existencia.

Las memorias de resistencia presentes en el parque *El Arbolito* en Quito

En principio, se podría plantear la iniciativa de patrimonializar el parque El Arbolito debido a las historias y memorias que se despliegan en ese espacio. Sin embargo, esta propuesta estaría en sintonía con un nuevo proceso de

ocultamiento defendido por teóricos del área, revelando una desconexión con la realidad latinoamericana. Luego de examinar algunas discusiones sobre memoria y patrimonio, surge un debate en torno al parque El Arbolito de Quito y su historicidad en relación con lo patrimonializable de sus memorias de resistencia. El primer punto a considerar son algunos aportes teóricos sobre la memoria, seguido de aspectos teóricos del patrimonio. Para luego, presentar las memorias de resistencia del parque El Arbolito y finalizar con algunas reflexiones sobre las carencias del concepto de patrimonio traído de Occidente que no permiten enfrentar teórica y críticamente las memorias de resistencia que se siguen construyendo en América Latina. Y pensar la posibilidad de forma subrepticia de un método alterno a la patrimonialización a partir de los debates vigentes de la memoria y la cosmovisión indígena decolonial.

Los estudios sobre memorias indígenas y su patrimonialización como paisaje cultural no cuenta con categorías para incrustar las realidades latinoamericanas en los debates de patrimonialización vigentes. Quito recibe la declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1978, por “poseer el centro histórico mejor conservado y menos alterado de toda América Latina”, así lo reconoce la Unesco. Sus iglesias, construidas con el talento y la sangre indígena excluidos en la declaratoria, son la razón principal de esa inscripción patrimonial. Las iglesias mencionadas en portales turísticos son La Basílica, La Compañía, San Francisco; en total 24 iglesias, y ligadas a ellas, conventos, museos, monasterios y plazas. El falso sincretismo de la iconografía indígena y católica están presentes en todas, falso porque como afirma Bottinelli (2008) fue una relación de dominación cuyos sujetos partícipes se encuentran, por la naturaleza de dicha relación, vinculados a partir de una lógica asimétrica de distribución de poder simbólico y material (53). La construcción patrimonial en Quito fue pensada de forma unívoca en y desde su centro histórico, silenciando la participación y resistencia indígena en la construcción de los predios inscritos.

Las políticas públicas acompañaron discursos de preservación patrimonial que se limitaron a esos lugares de los cuales se despliega aquello que Parry (2018) llama en sus estudios diaspóricos la “turistificación”, en alusión a la creación de imágenes que se convierten en una herramienta crucial de marketing para la atracción de turistas. El parque El Arbolito se encuentra a pocos kilómetros de esa zona turística patrimonial y con tesón ha resistido el pasar del tiempo, al igual que quienes se identifican con su abrigo a las luchas sociales. Por tanto, El Arbolito, no cumple los requisitos de poder de mercado para motivar la turistificación, factor que no reduce su valor y simbolismo.

A principios del siglo XX, la zona urbana de Quito carecía de una delimitación clara. El último plano levantado con fines catastrales databa de 1888 y no proporcionaba una demarcación definida de parroquias, calles y viviendas. Apenas se lograban distinguir límites, marcados por los ejidos que separaban la ciudad del campo. En esa época, las tierras ejidales estaban inmersas en una constante disputa entre indígenas, la municipalidad y particulares (Kingman, 2006). El Arbolito desde antes de su nombre y delimitación posee memorias olvidadas y silenciadas de resistencia.



Figura 2. Ambiente en el parque el Arbolito el día 12 del paro nacional en junio de 2022. https://x.com/CONAIE_Ecuador/status/1540440831122890752?t=iMmHqAX_bR0SKYRSmHVN8w&s=08

En los últimos 25 años, de forma creciente, activistas, nacionalidades indígenas, grupos y colectivos sociales se han movilizado para exigir el reconocimiento de sus identidades, intereses y problemas colectivos (Bernal 2000), las reivindicaciones obtenidas no se limitan a la población indígena. Las manifestaciones han tenido como escenario las calles de Quito, el vecino parque del Arbolito, predios universitarios en las proximidades y un centro histórico “patrimonializado” que sin tránsito vehicular es de fácil acceso para manifestantes que parten desde El Arbolito. El parque es el escenario, trinchera, albergue de manifestaciones que materializan la resistencia producto de la estrategia política de los pueblos indígenas. El parque El Arbolito, con un reducido número de árboles y áreas verdes, ha emergido como un aliado crucial para la acción colectiva en la resistencia contra la intervención de las fuerzas represoras. Este espacio no solo proporciona refugio, sino también apoyo en la preservación de vidas. Acciones que datan de la década de los noventa han elevado a este entorno urbano a la categoría de símbolo estratégico. Sus logros en la lucha contra las medidas neoliberales, que impactan no solo a los pueblos indígenas, han perturbado las metanarrativas nacionales homogeneizantes.

América Latina en el siglo XIX se autoconstruye como un nuevo espacio cultural que comenzaba a estructurarse como entidad independiente. Después de haber surgido para Occidente como territorio colonial, se autoconsidera espacio, que en el imaginario de occidente es subalterno a la categoría hegemónica de lugar. Marc Augé (2000) entiende el espacio como aquellas instituciones estereotipadas del ocio, los viajes; el lugar, es aquel que permite recorrerlo, construir discursos con un lenguaje que lo caracterice (87). El Arbolito es espacio de resistencia, su subalternidad complejiza su significación y desplaza dualismos reduccionistas.

Los estudios de la memoria tienen su propia interpretación sobre los lugares. Nora (1984) produjo el concepto “lugares de memoria” en alusión a monumentos, sitios memoriales o lugares de recordación. Estos se erigen, en

parte, por la ausencia de una memoria espontánea sobre los mismos, que debe ser inducida, ya que es imposible desvincular el concepto de lugares de la memoria del poder. Nora cree que los lugares de memoria se apropian del espacio público y nacen con la debilidad de conexión con el cambio de régimen; si es así, pueden desvanecerse y las posibilidades o hechos fácticos para preservarlos en la alternancia crecen de forma exponencial, sin voluntad política, las memorias no hegemónicas siguen escondidas, son solo lugares “en” la memoria.

Para Manuel Castells (2018) las identidades de resistencia son creadas por actores que se encuentran en posiciones desvalorizadas o estigmatizadas por la lógica de dominación. Estas identidades se encuentran en el parque construyendo trincheras de resistencia y de sobrevivencia con base en principios diferentes de los que permean las instituciones de la sociedad. Por su parte, James C. Scott (2000) reconoce dos tipos de resistencia, unas más abiertas, declaradas, que atraen más la atención, y la resistencia disfrazada, discreta, implícita, que comprende el ámbito de la infrapolítica. El Arbolito en pasado, presente y futuro alberga estos dos tipos de resistencia; los episodios historizados y la organización de las manifestaciones, hacen del parque un lugar de continuas resistencias en este ejercicio de memorialización. En Quito, existen tantas posibilidades de recuerdos del parque El Arbolito como personas que en alguna ocasión estuvieron allí o escucharon hablar de ese espacio físico lleno de imaginarios. En ese caso, está latente la posibilidad de valorizar una identidad de un grupo mayoritario de personas que se resisten a su exclusión y al que se pueden sumar cada vez más memorias a través de su resignificación.

En un determinado momento el mercado o regímenes neoliberales pueden querer apagar esas memorias. Si bien el caso es distante de la realidad que se vivió en ese espacio, las dinámicas políticas pueden repetirse en desmedro de la comunidad. Existen continuos intentos de intervención en parques que han enfrentado sendas protestas efectuadas por las comunidades. El conflicto surge de las interpretaciones que se dan de los espacios. Por lo general, las autoridades argumentan inseguridad y promueven intervenciones que disfrazan intereses comerciales que conlleva la tala de árboles y posterior gentrificación; eso ya aconteció el 13 de mayo de 2013 en el parque Gezi en Estambul y el 19 de enero de 2019 en el parque Japón en Bogotá, si bien existieron protestas que alcanzaron grandes proporciones. Cuando esto no acontece, las autoridades suelen reducir la asignación de recursos para su mantenimiento y justificar la intervención, en una maniobra política que minimiza las voces de manifestantes y entrega la victoria sin resistencia al olvido.

Aquellos que desconocen o deliberadamente ignoran la importancia de la memoria a menudo lo hacen debido a una aproximación unilateral a la historia oficial, donde los relatos hegemónicos oscurecen su panorama. Nora (1984), cree que la historia no destaca lo que realmente sucedió, sino que lo anula al punto de convertirse en un ejercicio regulado de la memoria. La práctica individual, en constante contraste con los silenciamientos fomentados por las instituciones, busca fomentar en la sociedad una conciencia crítica sobre las diversas posibilidades de construir esas memorias en abierto debate de patrimonialización, dispersas y silenciadas durante mucho tiempo, con el fin de preservar la memoria y asegurar su trascendencia.

Los contra-monumentos o memoriales en la improbable patrimonialización de El Arbolito

La noción de que la patrimonialización del parque o la construcción de un monumento en él cumple con todas las responsabilidades de la memoria es errónea. La memoria no se establece sin un proceso doloroso y autorreflexivo que, en muchas ocasiones, puede resultar en una evasión de la memoria.

Siguiendo la perspectiva de Young (1992), se argumenta que el compromiso más auténtico con la memoria radica en una permanente irresolución. Ante las condiciones siempre cambiantes, ya sea políticas o sociales, el acto de patrimonializar o instaurar una figura fija, podría ser un silenciamiento más que se suma a tantos que posee la historia oficial, o contribuir para la actualización de discursos hegemónicos en que el objeto de las represiones y olvidos termina siendo el culpable de los males coyunturales que se pretenden dispersar. Si bien El Arbolito preserva esas características, en un determinado momento inducido por la política, pueden existir intenciones financieras de convertirlo en un espacio de distracción vana para domesticar a los ciudadanos y silenciar su esencia de lugar, en donde se impongan las convenciones y lo conveniente, impedimento continuo de las relaciones que se reconstituyen en una “invención de lo cotidiano” (Certeau 1998). Se debe apuntar que desde el siglo XVI hasta la llegada de Simón Bolívar a Quito, los ejidos tuvieron varios intentos de ser convertidos en estancias (Jijón y Caamaño 1941), el equivalente a los hoteles de la actualidad, que Augé los define como “no lugares” (2000).

Andreas Huyssen (2000) señala a la década de 1960 como el origen de la descolonización de los discursos de memoria y el surgimiento de nuevos movimientos sociales, y si bien se espera que los movimientos de memorialización surjan o afiancen en una época de posguerra o postdictadura, la experiencia ecuatoriana muestra que son incipientes en cuanto a prácticas de conmemoración y resistencia al olvido, sin que esto proponga un proceso de obsesiva automusealización que puede acabar con el dinamismo y vértigo de construcción de memorias en el a veces sosegado, a veces conflictivo, escenario del Arbolito. En 1937, Lewis Mumford declaró la “muerte de los monumentos” (1959); después de cálidos debates se entendería la necesidad de una nueva personalidad de estas construcciones arquitectónicas, muchas de ellas que sobreviven desde la Grecia Antigua hasta donde podría extenderse, sin problema alguno, las discusiones sobre la memoria. Las contrastantes y cada vez más fragmentadas memorias políticas de grupos sociales y étnicos específicos permiten preguntarse si todavía es posible en los días de hoy, la existencia de formas de memoria consensual colectiva, y sin ella cómo se garantiza la cohesión social y cultural (Huyssen 2000: 19). Los debates mudaron de foco y se mantuvo la certeza del deber de recordar y el escepticismo de los supuestos planteados en la estética, en los que se basan las formas conmemorativas tradicionales.

Por su parte, Young (1992) propone los “contramonumentos”, entendidos como espacios conmemorativos descarados y dolorosamente autoconscientes, pensados para desafiar las propias premisas de su existencia, al punto de convertir al público en la escultura a partir de examinarse a sí mismo, en oposición a la pretendida eternidad de los monumentos tradicionales, “invitan a su propia violación y profanación” (277). Los contramonumentos buscan provocar, exigen interacción, no quieren ser ignorados. Se encuentran varios ejemplos de contramonumentos en diversos países. Entre los artistas y escultores que han plasmado su obra desde esa perspectiva están Jean Tinguely, Jochen Gerz, Sol LeWitt o Horst Hoheisel. Entre sus argumentos está que desde su nacimiento los monumentos producto de su creación dialogan con las múltiples resistencias que enfrentan, tornándose una crítica real a los lugares de memoria. Ajenos y distantes de la realidad latinoamericana.

Nora (1984) revoca diciendo que para que un lugar de memoria sea considerado como tal, a más del aspecto material y funcional, debe poseer un aura simbólica. Hasta un minuto de silencio cuenta solo si llama al recuerdo a través de su significación simbólica, por lo que otra opción es un memorial en El Arbolito. Alineado a la propuesta presentada adquiere sentido si logra transmitir en su mínima expresión todas las resistencias que se han materializado a lo largo de la historia en ese icónico lugar. El debate se complejiza por la identidad de los

agentes. Los pueblos indígenas poseen experiencia ancestral para identificarse con la *Pachamama* y valorar todo cuanto ella brinda; en la ciudad esa capacidad de vivir bien se diluye.

Luis Macas afirma que muchas veces las propuestas indígenas son propuestas no acabadas, propuestas que van en dirección de mejorar, reflexión en torno a la vida en plenitud. El *Sumak Kawsay*, surge de la cosmovisión andina, en el 2008 incluida en la Constitución ecuatoriana. *Sumak*, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, superior, *Kawsay* es la vida, es ser estando (2010: 15). El *Sumak Kawsay* subsistió en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina como un sentido de vida; es preciso tener presente para no caer en el absurdo de pensarlo como una noción más bien cuantitativa, donde se amontonan, como si de una caja vacía se tratase, derechos, políticas, pautas morales y todo lo que se nos ocurra poner para mostrarnos amplios y originales (Simbaña 2011). Interiorizar el *Sumak Kawsay* es un sendero natural para proponer propuestas no definitivas, como postula Macas, que permita poner en juego “visiones distintas de propuestas que permitan enfrentar el modelo capitalista y construir un proceso revolucionario” (Simbaña 2011). El solo discurso patrimonial comienza a tornarse anacrónico e imposibilitado de enfrentar las nuevas condiciones sociales y políticas. Para caminar debe considerar categorías como *Sumak Kawsay* en que la patrimonialización, que es una invención de occidente, debe repensarse y expandirse o limitarse a contemplar su constante deterioro.

El patrimonio nace como un gran deseo de inventariar para preservar y hacer del país entero un inmenso museo (Candau 2011: 158), una fiebre patrimonial por todo lo que tiene función de reliquia (159). Esa interpretación de la patrimonialización como rescate del pasado y la importancia que se le entrega en el presente difiere de una visión que, de forma crítica desde el hoy, reconoce que el pasado fue apagado y que la identidad sigue en construcción gracias a él. La complejidad del tema no se puede resumir en este apartado, la inviable y por fuera de la concepción de mercado insuficiente patrimonialización encuentra la necesidad de políticas de preservación y rescate que no abarcan los criterios diferenciados, y muchas veces unifican la complejidad por ser herederas de una visión eurocentrada. No obstante, se ejerce aquí una propuesta de práctica patrimonial alternativa para el Sur. Costa (2018) lo define como “patrimonio-territorial”; es la expresión cultural espacial de los subalternizados, en ejercicio de resistencia.

El Arbolito junta materialidad e inmaterialidad, memorias afectivas e identidades de resistencia, y posiblemente no ingrese en un catálogo de sitios patrimonializados, pero todas las historias que se juntan en el transcurrir del tiempo se entienden en el presente conflictivo que mira cómo se van disolviendo muchas de las memorias que guarda. Se pueden proponer e imponer varias vías que se desentienden de todo el simbolismo y significación. Esa aparente exclusión es la que dota de poder de fusión en la sociedad quiteña, que como tantas otras, está en la búsqueda incesante de memorias que no tienen su valor, y sus puntos de conexión son vistos desde la atemporalidad, sin advertir que los modos de resistencia los une más allá del tiempo en que se suscitaron, incluso en la esencia biologicista, “todas las memorias son asociativas” (Izquierdo 2013: 12). Ahora que las metanarrativas nacionales van quedando atrás, se debe ir costurando aquello que las nuevas generaciones tienen el derecho de conocer, conscientes de que la memoria es una reconstrucción a partir del presente que no se sostiene de forma unívoca en el texto escrito.

Conclusiones en abierto

En este texto se propone la recuperación de las memorias de resistencia de los pueblos indígenas desde el territorio, necesario debate en el espacio urbano

quiteño bajo la necesidad de rememorar y conmemorar a través de la idea viva de *Sumak Kawsay* que envuelve y encierra una alternativa a la patrimonialización. El patrimonio se ha convertido en un listado de inscripciones que buscan un mayor espacio en el mercado; con ello, la visión occidental sale a relucir y desgasta su potencial de reivindicación. Habría que preguntarse qué sucedió con todo aquello que fue patrimonializado después de la inclusión en un listado. La evidencia recurrente muestra que hemos dejado el trabajo fuerte de rememoración para los monumentos, liberándonos así de toda culpa. Esta revisión construida a manera de provocación nos permite reflexionar sobre los tipos de memorialización que (no) se efectúan en Quito, y se encuentra que las metanarrativas siguen imponiéndose y, con el pasar del tiempo, esto contribuye a nuevos silenciamientos y exclusiones que se diluyen en la memoria individual. Son los riesgos de actuar en una modernidad en que todo es demasiado líquido (Bauman 2002).

Los debates implican decisiones, la importancia del ¿qué memorializar? es contrapuesta al ¿por qué hacerlo?, y las preguntas y respuestas que surgen llevan consigo la necesidad de entender la memoria y desde qué óptica se interpretan esas lecturas está más que nunca vigente; una guerra de memorias entre oficialismo(s) y resistencia(s). Las memorias que se patrimonializan siguen siendo aquellas que cuentan con una mayor prevalencia social, producto de los aparatos construidos en torno a su subsistencia e instituciones que por su caducidad luchan para no ceder en su hegemonía. Los lugares son importantes por los significados y los valores que representan. El simbolismo de los lugares trae consigo lecturas incómodas, necesarias a la hora del debate memorial. El objetivo es provocar, a partir del conocimiento y entendimiento de las relaciones memoriales que construye y las medidas de preservación que instiga, desde el reconocimiento de identidades de resistencia en las más diversas lecturas.

Al limitar el análisis exclusivamente a tiempos pasados, se corre el riesgo de perder la capacidad de percibir las percepciones humanas que se generan desde el presente y que incluso pueden interconectarse con cambios históricos. Aquello que se pretende clasificar como regulado abre la puerta a nuevas interpretaciones que dialogan con el contexto actual, y facilita una comprensión del espacio-tiempo en el que existen continuidades a lo largo del tiempo en el espacio vivido. Ahora podemos existir de tal forma en que los cuerpos cambian de posición a lo largo del tiempo con el relacionamiento de acontecimientos que remiten a lugares que la memoria colectiva no imponga, autoidentifique y reconozca; esa entropía de la que habla Huyssen (2000) y que nos conecta con el futuro, no a partir de sentimientos generalizados de culpa o de instaurar visiones y discursos homogeneizantes.

En los discursos memoriales está en juego la posibilidad de presentar opciones de culturas de la memoria y surge el compromiso de garantizar el futuro de la memoria, el tiempo no es apenas pasado, es también su preservación y transmisión. Queda latente la deuda de generar el vínculo pasado-presente y el riesgo de perder identidad para que las generaciones futuras hagan su parte. De ningún modo es la intención pasarla incólume a los que vienen en una responsabilidad de vida; es una consigna y deuda con uno mismo, la garantía de la preservación de la memoria que en el presente entiende que es con las identidades de resistencia. Dejando de lado la posibilidad de ser un generador de identidad, en parte, por los extremos que genera, para unos puede serlo más que para otros, pero como resultados de procesos culturales, el patrimonio cultural ofrece a miembros de la sociedad un medio de construir una personalidad con un impacto indirecto en la sociedad.

Existe una necesidad de materialidad de la inmaterialidad y viceversa; esta búsqueda partió de donde hay afectos, reconoció algunos de los silenciamientos y omisiones que de forma ágil superponen capas narrativas que ocultan la

diversidad de voces que se construyen en un lugar de significación múltiple. En la mayoría de los casos coincide en la identificación de historias de subalternizados, repelidos, estigmatizados y algunas veces victoriosos, siempre no reconocidos. Los procesos de elitización seguirán interviniendo y remodelando espacios públicos abiertos sin mención alguna a las memorias de resistencia que se dispersan allí. Se promueve así un nuevo tópico en esta línea de investigación que ha descuidado la pregunta de qué es el patrimonio para los pueblos indígenas. En la discusión de un lugar y su patrimonialización siempre existirán reticentes a dar un paso, cosa que no debe sorprender. El objetivo primigenio es entender que para construir identidades no se necesita solamente de un lugar o un marco, no se pretende construir un marco social de memoria (Halbwachs, 2004); se tiene claro, y en concordancia con Candau (2011) en que un grupo puede tener los mismos marcos memoriales sin que por eso comparta las mismas representaciones de pasado (35), que interesa una representación reivindicativa de un pasado negado y proyectar al futuro aquello que hoy no es reconocido. Abocados por que siga en construcción la defensa de memorias de resistencia, su conceptualización como categoría de estudio y a partir de fortalecer la identidad a ese efecto, proponemos que el parque El Arbolito de Quito sea escuchado, sentido, pues como el *Sumak Kawsay*, invita a vivir, en el buen vivir.

Bibliografía

- Augé, M. [1993] 2000. *Los "no lugares" espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa Editorial.
- Bauman, Z. [2000] 2003. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. [1939] 1999. *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Martins Fontes.
- Bernal, A. 2000. "De la exclusión étnica a los derechos colectivos: Un análisis político del Ecuador". Pp. 35-56, en A. Bernal (comp.): *De la exclusión a la participación. Pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Abya-Tala.
- Bottinelli, A. 2008. *Tesis de Maestría: Benjamín Vicuña Mackenna, construir un sujeto, ensayar una nación. Racismo, élites e imaginario nacional en el Chile del XIX*. Universidad de Chile. Obtenido de <https://bitly.ws/34sxc>
- Calveiro, P. 2020. "La lucha por la vida: biopoder y biopolítica. Una reflexión sobre experiencias comunitarias en México". *TeoLiterária*, vol. 10 núm 21: 136-167. doi:10.23925/2236-9937.2020v21p136-167
- Candau, J. 2011. *Memória e identidade*. (M. L. Ferreira, Trad.) Editora Contexto.
- Castells, M. [2010] 2018. *O poder da identidade*. Paz & Terra.
- Certeau, M. [1990] 1998. *A invenção do cotidiano*. Editora Vozes.
- Chancosa, B. 2021. "A quince años se evidencia un recrudescimiento del racismo en el Ecuador. Entrevista a Blanca Chancosa". Pp. 35-39, en F. Hidalgo (comp.): *Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007-2022*. SIPAE.
- Costa, E. 2018. "Riesgos y potenciales de preservación patrimonial en América Latina y el Caribe". *Investigaciones Geográficas UNAM No. 96*. doi:<https://doi.org/10.14350/ig.59593>
- Dussel, I. (2007). "La transmisión cultural asediada: Los avatares de la cultura común en la escuela". *Propuesta educativa*, vol. 2, núm 28: 19-27. Fanon, F. [1961] 1968. *Os condenados da terra*. Editora Civilização Brasileira.
- Foucault, M. [1981] 2000. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- Gondar, J. 2016. "Cinco proposições sobre memória social". *Morpheus: revista de estudos interdisciplinares em memória social*, vol. 9, núm 15: 19-40.

- González-Casanova, P. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo en América Latina". *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm 3: 15-32.
- Guerrero, A. 2001. "La frontera étnica en el espacio de la crítica". *Íconos-Flacso*: 94-99.
- Halbwachs, M. [1950] 1990. *A memória coletiva*. Edições Vértice.
- Halbwachs, M. [1994] 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial.
- Huysen, A. 2000. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Aeroplano.
- Izquierdo, I. 2013. "Memórias e amnésia". *Revista USP*, vol. 98: 9-16.
- Jelin, E. 2020. *Antología esencial Elizabeth Jelin. Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
- Jijón y Caamaño, J. 1941. *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Kingman, E. 2006. *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: Flacso Ecuador.
- Lorenz, F. 2023. *¿De quién es el 24 de marzo?* Sb Editorial.
- Macas, L. 2010. "Sumak Kawsay: La vida en plenitud". *América Latina en movimiento*: 14-16.
- Massey, D. 2008. *Pelo espaço. Uma nova política de espacialidade*. Bertrand Brasil.
- Merleau-Ponty, M. [1945] 2011. *Fenomenologia da percepção*. (C. A. Moura, Trad.) WMF Martins Fontes.
- Michalski, S. 1994. "Sharing Responsibility for Conservation Decisions". Pp. 241-258, en W. Krumbein, P. Brimblecombe, D. Cosgrove, & S. Staniforth (eds.), *Durability and Change: The Science, Responsibility, and Cost of Sustaining Cultural Heritage*. Chichester: Wiley.
- Millán. 2022. *Conversación abierta con Moira Millán, Museo Casa de Ricardo Rojas, 2022*. Buenos Aires: Museo Casa de Ricardo Rojas.
- Muenala. 2015. *Allpa Mama*.
- Müller. 1998. "Cultural Heritage Protection: Legitimacy, Property and Functionalism". *International Journal of Cultural Property*, núm 7: 395-409.
- Mumford, L. 1959. *La cultura de las ciudades*. Editora Emecé.
- Nora, P. 1984. *Les Lieux de mémoire*. Gallimard.
- Pacari. 2009. "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas". Pp. 31-38, en A. Acosta, & E. Martínez (comps.). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Ediciones Abya-Yala.
- Parry. 2018. "What is Africa to me' now?: African-American heritage tourism in Senegambia". *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 36, núm 2: 245-263.
- Potosí, G. 2018. *Arawi Pachamama. Poeta Kichwa Gladys Potosí, Ecuador*. Otavalo.
- Poulot, D. [2005] 2009. *Uma história do patrimônio no Ocidente*. Estação Liberdade.
- Quijano, A. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". Pp. 227-278 en E. Lander (comp.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO.
- Ricoeur, P. 2004. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Sapriza, G. 2009. "Memorias de mujeres en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985). Violencia/cárcel/exilio". *Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*: 64-80.
- Scott, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.

Simbaña, Floresmilo. 2011. "El Sumak Kawsay como proyecto político". *La Línea de fuego. Revista digital*, <https://lalineadefuego.info/el-sumak-kawsay-como-proyecto-politico/>.

Smith, L. 2006. *Uses of Heritage*. Routledge.

Tornatore, J. 2020. "Patrimoine et territoire : limites et impasses d'une "parenté conceptuelle"". Pp. 9-20, en M. d. Monde, *Patrimoine et territoire une parenté conceptuelle en question. Les Cahiers du CFPCI*. Maison des Cultures du Monde. Obtenido de <https://bitly.ws/34HKU>

Vilar, P. 1980. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Grijalbo.

Walsh, C. 2006. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial". Pp. 47-62, en W. M. Alvaro García (comp.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo.

Weissheimer, M., y Martins, M. 2023. "Chancela da Paisagem Cultural: avanços e retrocessos em contextos institucionais mutantes". *Cadernos Naui*, vol. 12, núm 22: 13-30.

Young, J. 1992. "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today". *Critical Inquiry*, Winter, 1992, vol. 18, núm 2: 267-296.

Zaffaroni, E. 2022. *Colonialismo y Derechos Humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo*. Taurus.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Hajota, una novelista polaca en Fernando Poo.

Iñaki Tofiño Quesada. DOI: 10.7203/huellas.1.27152

Introducción¹

Durante los más de cien años de dominio español en las islas de Fernando Poo, Annobón, Corisco y el territorio continental de Río Muni en el golfo de Guinea multitud de antropólogos, exploradores, misioneros, militares, novelistas y viajeros publicaron sus impresiones sobre la colonia española utilizando géneros diferentes (memorias, novelas, informes oficiales...) en diversos idiomas. La mayoría fueron hombres y, entre las pocas mujeres que lo hicieron, solo una vivió algunos años allí: Helena Janina Boguska, Pajzderska-Rogozínska de casada. Su obra, prácticamente desconocida en el ámbito del Hispanismo, resulta un testimonio fundamental para conocer la vida de la colonia a finales del siglo XIX, momento en el que conviven en Fernando Poo la población local bubi junto con una emergente burguesía local, la comunidad fernandina; comerciantes ingleses; militares y funcionarios españoles; braceros africanos; deportados y colonos cubanos, así como misioneros protestantes y católicos, los Hijos del Corazón de María, claretianos, en su mayoría catalanes, llegados en 1883.

El 22 de marzo de 1891 *La Ilustración española y americana* publicaba una columna titulada “Los esposos señores Rogozinski, excursionistas al pico de Santa Isabel de Fernando Poo” en la que se explicaba que en el Ateneo de Madrid la Sra. Hayota de Rogozinski, distinguida poetisa y novelista polaca, leyó una hermosa reseña, escrita en castellano, de la excursión a pie que, en compañía de su esposo, Sr. Esteban de Rogozinski, verificó en el mes de enero de 1890 por el interior de la isla de Fernando Poo, subiendo a la Meseta de Pellón, en el Pico de Santa Isabel (Martínez de Velasco 1891).

El texto narraba las exploraciones africanas previas de su marido Stefan Szolc-Rogozínski, el traslado de la pareja a África después de su matrimonio y la calificaba de “inspirada poetisa y novelista” y de “intrépida viajera”. Pajzderska-Rogozínska publicó en polaco bajo los pseudónimos de Hajota y Lascaro multitud de novelas y traducciones, muy leídas en su momento, pero olvidadas después. En el ámbito de los estudios hispano-africanos, su obra se ha estudiado en el contexto de la literatura colonial sobre la Guinea española (Tofiño 2021a: 269-294) y de las publicaciones científicas sobre las exploraciones que ella y su marido llevaron a cabo en el golfo de Guinea (Tofiño 2021b). Sin embargo, hay elementos destacables de su vida y su obra que siguen sin conocerse. Este artículo presenta su obra africana y la incardina en el estudio sobre la historia de la colonia española y sobre la escritura femenina de viajes.

¹ Esta publicación es parte de la ayuda FJC2021-046614-I, financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la Unión Europea «NextGenerationEU»/PRTR».

Biografía

Helena Janina Boguska nació en 1862 en la ciudad polaca de Sandomierz, que entonces formaba parte del imperio ruso. Tras la muerte de su padre, se mudó a Varsovia con su madre, donde estuvo interna en diversos colegios, lo que le permitió aprender varias lenguas extranjeras. En la capital polaca conoció a personajes destacados de la vida intelectual local, amigos de su familia. También frecuentó el salón literario de la escritora nacionalista Jadwiga Łuszczewska, conocida como Deotyma. Su primera creación, “Narcyzy Ewuni”, publicada en 1877 en la revista *Kronika Rodzinna*, es fruto del ambiente de exaltación sentimental de ese salón. Más tarde publicó en revistas como *Kurier Warszawski* o *Czas* y tradujo a muchos escritores famosos, como Balzac, Blasco Ibáñez, Byron, Conrad, Fenimore Cooper, Hugo o Wells.

Hajota conoció al oficial polaco de la armada rusa Stefan Szolc-Rogozieński, su futuro marido, gracias a un amigo en común en una de las conferencias científicas que el militar pronunció tras su regreso de una expedición a Camerún, donde, junto con Leopold Janikowski, había explorado el territorio y había intentado fundar una colonia polaca en la costa del golfo de Guinea (Tofiño 2021b). Después de la boda, la pareja se trasladó a África y se estableció en la isla de Fernando Poo. Allí dirigieron una plantación de cacao, realizaron diversas expediciones a Nigeria y Camerún y juntos coronaron la cima del Clarence Peak, el pico Basilé, la cima más alta de la isla, lugar sagrado para la población bubi local. Se supone que ella fue la primera mujer europea en subir la montaña.

En 1891, la pareja regresó a Europa. En España y Francia organizaron varias conferencias y publicaron artículos científicos que hicieron que Helena fuera aceptada como miembro de organismos como la Sociedad Geográfica de Madrid y la Società Africana d'Italia (IBL PAN & LaCH UW 2018b). En abril de 1891, la prensa madrileña hablaba de nuevo de la “intrépida” esposa del señor Rogozieński, de cómo había hecho llegar “un ‘bouquet’ de flores raras a Su Majestad la Reina regente” (*La Dinastía* 1891) y de una conferencia que pronunció en el Ateneo de Madrid el 18 de marzo de 1891, “una brillante descripción de su última expedición a la isla de Fernando Poo. [...] La señora Hayota fue calurosamente aplaudida al finalizar la conferencia, recibiendo durante ella repetidas muestras de aprobación” (*En el Ateneo* 1891).

Tras regresar a Polonia, solicitó el divorcio y la pareja se separó en 1895. Su exmarido moriría en París poco después. En 1900, Hajota se unió al movimiento de emancipación de la mujer; en 1907, durante el primer Congreso de Mujeres Polacas organizó el trabajo de las secciones jurídico-política y literario-artística (Cybulska 2021: 56). Volvió a casarse en 1904, con el arquitecto Tomasz Pajzderski (de ahí el apellido por el que es conocida: Pajzderska-Rogozieńska), pero el matrimonio duró poco. Más tarde, durante la I Guerra Mundial colaboró con la Towarzystwie Pomocy Ofiarom Wojny [Sociedad de ayuda a las víctimas de guerra]. Murió en Varsovia en 1927.

Entre 1877 y 1925 publicó una abundante obra poética y narrativa: *Dla sławy* [Por la fama] (1880), *Pięciolistny bez* [Lila de cinco hojas] (1880), *Nowele* (1883), *Poezje* (1884), *Co życie dało* [Lo que la vida dio] (1886), *Nowele* (1887), *Błędne koło* [Círculo vicioso] (1888), *On i my* [Él y nosotros] (1900), *Nowele* (1906), *W pogoni* [En persecución] (1907), *Dar Heliogabala* [El regalo de Heliogábalo] (1911) o *Wyżebiana godzina* [La hora elegida] (1914). Para el estudio de la Guinea española, resulta fundamental la trilogía *Z dalekich lądów* [De tierras lejanas], que incluye las novelas *Z dalekich lądów* (1893), *Ostatnia butelka* [La última botella] (1902) y *Rosa Nieves* (1925), que dedicó a su exmarido Stefan Szolc-Rogozieński.

En Polonia sus obras dejaron de editarse a mediados del siglo pasado, pero hoy su obra se ha puesto de nuevo a la venta en Internet, donde es fácil encontrar páginas en las que se la califica como la “Karen Blixen polaca”, y vuelve a ser

objeto de estudio por parte de la crítica polaca, que ha analizado su literatura de viajes (Jahnke 2018) o los elementos sobrenaturales presentes en sus textos (Olkusz 2005; 2007).

Obra africana

En la Biblioteca Jagiellońska se conserva un manuscrito titulado *Notatki z wycieczek po zachodnim brzegu Afryki* [Notas de viajes por la costa oeste de África] que incluye informes en forma de diario sobre los viajes que la autora realizó durante su estancia en África (IBL PAN & LaCH UW 2018a). Los registros comienzan desde el momento en que el matrimonio se enfrenta inesperadamente a la posibilidad de viajar a Calabar en Nigeria, que no le causó una buena impresión. Cayó enferma durante la travesía en barco y llovía todo el tiempo, por lo que en lugar de hacer turismo se entretuvo con cenas y escribiendo cartas a sus familiares. Hajota describe la ciudad como sucia y los caminos y la vestimenta de los africanos le parecen horribles.

En sus notas sobre el viaje de regreso a Europa a bordo del vapor *Lazaeke*, la autora menciona sus ganas de volver y se sorprende a sí misma llorando cuando se despide de la tierra africana. Según los registros, Szolc-Rogoziński partió el 5 de febrero y la pareja se reencontró en Cádiz el 24 de febrero, donde comenzaron a organizar conferencias para dar a conocer las experiencias del viaje y la investigación que llevaron a cabo en África. El 28 de febrero, la autora habló en público en Cádiz por primera vez y después se organizaron conferencias en Sevilla, Córdoba y Madrid. Las notas terminan con una mención del éxito de dos conferencias en Madrid.

Ese diario no se ha publicado hasta la fecha, pero su estancia en Fernando Poo aparece descrita en las obras de su trilogía africana. La primera, *Z dalekich łądów*, incluye cuatro narraciones: “Miss Lilian Aimley”, sobre la visita a una misionera británica en África; “Dla zabicia czasu” [Para matar el tiempo], que describe la interacción entre europeos y africanos; “Ładunek palmowego oleju” [Una carga de aceite de palma], sobre los deportados cubanos en Fernando Poo y “Nad przepaściami” [Sobre los precipicios], que narra la ascensión a Clarence Peak. La trama de la segunda novela de la trilogía, *Ostatnia butelka*, se desarrolla en Calabar, en la actual Nigeria, de manera que no resulta relevante para estudiar la conexión hispana de la autora. En cambio, la tercera, *Rosa Nieves*, sí que es importante puesto que narra el viaje de la narradora desde las Canarias hasta Fernando Poo y su estancia en la isla africana, así como las peripecias de una joven burguesa canaria, Rosa Nieves, quien, tras un matrimonio tumultuoso, acaba sus días en la isla del golfo de Guinea bajo el nombre de Amanda del Crucero.

En los estudios sobre literatura colonial española tradicionalmente se ha considerado que la primera novela sobre la Guinea española fue la titulada *Aventuras de un piloto en el golfo de Guinea*, publicada en 1886 en Barcelona bajo el pseudónimo Donacuige (Tofiño 2013). La trama del libro describe el encuentro del protagonista con un español allí deportado. Tras la sublevación de Loja e Iznájar que tuvo lugar el 28 de junio de 1861 cuando un grupo de jornaleros asaltaron un cuartel de la Guardia Civil, frustrados por sus pésimas condiciones de trabajo; treinta y tres fueron deportados a Fernando Poo (Gabriel 2006: 211). Tras la muerte de cuatro y ante la grave situación del resto, fueron puestos en libertad y regresaron a la Península. No así el personaje de Donacuige, que cuenta que el maestro de víveres y el pañolero del barco que los transportaba le ayudaron a huir, dejándole en tierra con unas cuantas semillas para que pudieran subsistir. Sin embargo, la tierra donde vive el personaje es la isla de Annobón, un espacio remoto a más de 600 km de Fernando Poo. Así, se puede afirmar con rotundidad que la primera narración sobre la principal isla de la colonia la escribió una mujer en polaco: *Z dalekich łądów*.

Mujeres viajeras y escritoras

Mary Louise Pratt afirma que las europeas que viajaron durante el siglo XIX estaban más preocupadas por la presentación de su propia identidad y de su sentido de independencia personal que por la producción de conocimiento científico y la creación de narraciones de aventuras. Indica que el énfasis puesto en el ámbito doméstico y la descripción de ese ámbito en las narrativas de viajes de mujeres no es un reflejo de las diferentes esferas públicas y privadas de hombres y mujeres, sino que representan diferentes “modes of constituting knowledge and subjectivity” (Pratt 1991: 159-160). Esta distinción no es aplicable en el caso de Hajota, que habla poco de su esfera doméstica, a pesar de los años pasados en Fernando Poo. Sus narraciones describen espacios exteriores, viajes, expediciones, comunidades diversas, hombres y mujeres blancos y negros, pero prácticamente nunca su experiencia personal en el ámbito doméstico.

Tampoco se le puede aplicar la distinción que establece Sarah Mills entre mujeres colonas y mujeres viajeras. Según Mills, las mujeres colonas, por ejemplo, las *memsahibs* en la India, estaban sujetas a reglas de clase y jerarquía aún más estrictas que las que las aplicaban en Gran Bretaña, en parte debido a la necesidad de afirmar la identidad cultural británica frente a las diferentes comunidades indias. Las viajeras, en cambio, no se veían necesariamente como parte de las comunidades coloniales y podían comportarse de manera un tanto excéntrica. Sus narraciones suelen ser significativamente diferentes de las producidas por los colonos, especialmente en la forma en que describen ser tratados como “honorary men” (Mills 1994: 38).

Un ejemplo del tratamiento que recibe Hajota lo encontramos en la interacción de la autora-narradora con el gobernador de Fernando Poo en *Rosa Nieves*. Al hablar de la protagonista del relato, el gobernador explica que no puede repatriarla a Europa porque se desconoce su nacionalidad, aunque sospecha que es española, “una vergüenza para mi patria” (Pajderska 1925: 195).² Su honor de caballero español le impide mantener en la isla a una mujer como Rosa Nieves:

Nosotros, los españoles, somos una nación caballeresca y nuestra noción del honor destaca por encima de la de los demás... Podemos adorar a una mujer como nadie y podemos despreciarla como nadie... Sinceramente le diré que la vista... déjeme llamarla por su nombre... de esa ramera me envenené con todo el ceremonial del Domingo de Ramos... y después de lo que me dijo, ¡me dio calabazas! Vamos a ver... en esta isla donde se encuentra la esposa de un famoso viajero polaco, sola (aquí agregó un adjetivo cuya modestia no me permite repetir), novelista, madrina de nuestra iglesia y mi vecina más amable, debo tolerar la presencia de la tal... ¡Amanda! ¡Jamás! (Pajderska 1925: 195).³

Ni viajera considerada “hombre honorario” ni colona recluida en su hogar. Una mujer blanca polaca en una colonia africana de España no encaja en ninguno de los dos modelos. El hecho de ser mujer la podía haber recluido en el espacio doméstico, pero su carácter de extranjera le permitió acceder a espacios a priori vetados a las mujeres, como las expediciones de montaña, las fiestas

² Hańba dla mojej ojczyzny.

³ My, Hiszpanie jesteńmy narodem rycerskim i nasze pojęcia o honorze przodują innym... Potrafimy czcić kobietę jak nikt; i potrafimy gardzić nią jak nikt... Powiem szczerze, że widok tej... pozwolę sobie nazwać ją po imieniu –tej ładacznicy zatrul mi całą uroczystość Palmowej Niedzieli... A jeszcze po tem, co mi powiedział malanga! Jakto... na tej wyspie, gdzie się znajduje żoną sławnego polskiego podróżnika, sama (tu dodał przymiotnik, którego skromność nie pozwala mi powtórzyć) powieściopisarka, matka chrestna naszego kościoła i moja najłaskawsza kuma, ja mam tolerować obecność takiej... Amandy! Przenigdy!

mixtas entre hombres europeos y mujeres africanas (Pajderska 1925: 153) o las peleas de gallos que se organizaban en la colonia (Pajderska 1925: 180).

Uno de los principales problemas en el análisis de los textos de las mujeres viajeras es el de asumir que los textos son autobiográficos, transcripciones directas de sus vidas (Mills 1991: 35). Así, hay quien indica que, en lugar de producir textos que se juzgarían como literarios, las mujeres viajeras eligieron géneros considerados menores, como memorias o diarios (Anderson 1987), y, por tanto, menos expuestos a la crítica. Esta visión de la escritura de mujeres, que encajaría con la noción foucaultiana de la confesión, no es aplicable a Hajota, que siempre publicó ficción, aunque estuviera basada en su experiencia personal. Lo interesante, en su caso, es examinar si sus escritos sobre otras culturas se ajustan a un modelo orientalista o si en sus textos hay voces más numerosas que la voz hegemónica teorizada por Edward Said (Mills 1991: 58).

Hay dos personajes femeninos destacables en la obra africana de Hajota, además de la propia autora-narradora: Miss Lilian Aimley y Rosa Nieves. La primera parte de *Z dalekich lądów*, “Miss Lilian Aimley”, es la historia de una mujer británica que va a trabajar como misionera de la New United Presbyterian Mission Society al África, donde se intenta convencer de que siente amor por las criaturas a las que enseña, cuando, de hecho, “solo podía sentir su sudor y maravillarse por el embotamiento de sus cerebros” (Pajderska 1893: 9).⁴ A pesar de sufrir varios ataques de fiebre, se niega a volver al Reino Unido y sigue vistiendo con sus pesados trajes victorianos de terciopelo negro (una figura que recuerda a la exploradora Mary Kingsley que siempre viajó por África ataviada como si fuera a salir a pasear por Londres). Pasa el tiempo, sus parientes en Inglaterra van muriendo mientras van cambiando los ministros de la misión africana donde vive, pero ella sigue allí, treinta y cinco años en total (algo parecido a lo que le ocurrió a la misionera escocesa Mary Slessor, que nunca quiso volver al Reino Unido). Mientras habla con miss Aimley, la narradora-testigo supone que la mira con desdén, porque, a diferencia de miss Aimley, ella no ha ido al África a enseñar a las mujeres negras y se pregunta “¿qué era entonces lo que animaba mi existencia, y mi estancia en África en particular? Probablemente nada. ¡Que así sea, señorita Lillian!” (Pajderska 1893: 28).⁵

Rosa Nieves es una de las protagonistas de la novela homónima, una burguesa canaria que abandona a su familia para casarse con un rico heredero estadounidense con el que recorrerá el mundo. Finalmente se encuentra sola en París y acaba sus días en Fernando Poo, lanzándose por la borda del barco que la lleva de regreso a Europa.

Hajota viajó a África para acompañar a su marido y aprovechó sus conocimientos de español para intentar entender la sociedad de Fernando Poo. Consciente de su papel como miembro de una nación sin Estado, se solidarizó con otros desterrados que encontró en la colonia, los deportados cubanos. Así, su mirada no se corresponde con la clásica *imperial gaze* sino que parece denunciar el devastador impacto del colonialismo europeo (Jahnke 2018: 54). En realidad, como a los deportados cubanos, la población africana autóctona no le interesó demasiado y habló poco de ella en sus novelas.

Si exceptuamos el serial radiofónico *Se abren las nubes* de 1953, escrito a medias por Guillermo Sautier Casaseca y Luisa Alberca Lorente (Tofiño 2021a: 500-501), solo dos mujeres más escribieron sobre Guinea durante los doscientos años de colonización española: Liberata Masoliver y Corín Tellado. A diferencia de ellas, Hajota sí vivió en Guinea y conocía la situación de la colonia de primera mano.

⁴ W gruncie czuła tylko ich pot i zdumiewała się nad tępością ich mózgownic.

⁵ Nie przyjechałam tu dla nauczania murzyniątek. Jakąż więc była racja moje j egzystencji w ogóle, a w Afryce po szczególe!? Prawdopodobnie – żadna. Niech i tak będzie – miss Lilian!

Las novelas de Masoliver indican cómo circulaba el saber colonial en la sociedad franquista. Los relatos que los informantes le transmitían no estaban solamente basados en lo que ellos habían experimentado en la colonia, sino también en los estereotipos que circulaban en discursos científicos y la cultura popular. Los medios que transmitían las imágenes de caníbales salvajes y colonos benefactores incluían los *best-sellers* de la literatura de aventuras africana, pero también las publicaciones del Instituto de Estudios Africanos, una red de “expertos” que durante el franquismo diseminaba el “conocimiento científico” sobre las colonias españolas (Stehrenberger 2011: 72). Otro elemento característico de las novelas de Masoliver que es típico de la literatura colonial es el importante papel de la sexualidad y del erotismo (Stehrenberger 2011: 71).

Cuando Hajota escribe a finales del siglo XIX y principios del XX ese corpus de *best-sellers* y estereotipos todavía se está desarrollando, de manera que sus textos (las novelas pero también las narraciones publicadas en revistas científicas) contribuyeron a crear una red de información perfectamente controlada: lo que se contaba, lo que no se contaba, en qué idioma se contaba y dónde se contaba. No hay forma de saber si se trató de una decisión premeditada por su parte, pero es una muestra fascinante del discurso colonial europeo, que utilizaba todos los recursos a su alcance para buscar gloria y fama y también, no nos engañemos, recursos económicos para financiar nuevas expediciones, amparado por el supuesto carácter científico de sus publicaciones. Además, publicar en castellano o en francés podía abrir al matrimonio Rogoziński las puertas del mecenazgo de Madrid o de París, que estaban afianzando su presencia colonial en el golfo de Guinea, donde se enfrentaban a las pretensiones alemanas (Tofiño 2021b: 134).

La mirada médica que “anatomiza los cuerpos descritos y que los abre a la vista del investigador” (Stehrenberger 2014: 51) y “exhibe a los colonizados como monstruosos en una [sic] *freak show* textual” (Stehrenberger 2014: 52) es uno de los elementos fundamentales de las novelas de Masoliver y de Tellado, protagonizadas por médicos blancos. Sin embargo, esa mirada clínica foucaultiana no aparece en las novelas de Hajota, ni tan siquiera el *female complaint* (Berlant 2008), esa supuesta unidad de destino de todas las mujeres en una opresión patriarcal que se presenta como deplorable pero también inevitable y que conduce al tópico de las mujeres blancas salvando a las mujeres negras de las garras de los hombres negros. A Hajota no parece interesarle demasiado la situación de las mujeres africanas.

Muchos textos coloniales presentan la poligamia, los sacrificios humanos o la violencia de las sociedades secretas como excusa para justificar la presencia europea (McEwan 1994: 85), que debe “salvar” a las mujeres africanas. Así, autores posteriores como el andaluz José Mas van a hablar de la situación de las mujeres bubis y van a denunciar prácticas como la supuesta amputación de una mano en caso de adulterio (Tofiño 2021a: 415-440); en cambio, Hajota está mucho más interesada en describir a sus personajes: los deportados cubanos, los fernandinos, los colonos europeos o la curiosa figura de Rosa Nieves.

A finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX dos circunstancias condicionaron la justificación, el prefacio o el pre-texto de los libros de viajes de autoría femenina. Por una parte, la mujer debía defender su partida, especificar cuáles eran los motivos que la llevaban a abandonar el hogar y a transgredir, de esta manera, las normas sociales. Por otra parte, la misma escritura de la experiencia femenina del viaje necesitaba legitimar su valor si deseaba ser equiparada al discurso dominante, es decir, al del hombre (Marcillas Piquer 2012: 221). Hajota no siente nunca la necesidad de justificar su presencia en África, como ocurre en el caso de otras autoras de literatura de viajes, que construyen su viaje como un “deber” privado y femenino (McEwan 1994: 78). El hecho de viajar como “esposa de” generalmente protegía a la mujer de cualquier

tipo de crítica; la partida estaba así totalmente legitimada y la mujer viajera podía llegar a ofrecer una imagen modelo de abnegación a todas luces alejado del de aquellas otras mujeres que, por mostrarse como viajeras intrépidas, eran consideradas un peligro para la sociedad (Marcillas Piquer 2012: 222). En su caso parecen mezclarse las dos identidades; como hemos visto, la prensa la describe como “esposa de”, pero también alaba su labor literaria previa y su intrepidez.

Los habitantes de la colonia en la obra de Hajota

La segunda y la tercera parte de su primera novela africana, los relatos “Dla zabicia czasu” y “Ładunek palmowego oleju”, salpicados de frases en castellano, permiten a la autora presentar a la población de la isla. Los bubis locales son descritos en términos muy crudos como “una de las más miserables y más discapacitadas variedades negras” (Pajderska 1893: 40)⁶ por la autora, que incluye también referencias a su desnudez, que provoca las quejas de las misioneras porque “priva a las muchachas educadas en las misiones de su pudor virginal”⁷ (Pajderska 1893: 52), o a las tradicionales escarificaciones faciales bubis (Pajderska 1893: 259). En cambio, en su novela de 1925, la autora-narradora recibe una invitación para viajar a la isla de Bonny, en el delta del Níger, donde los hombres negros casi le parecen bellos, comparados con los fernandinos y los bubis de Fernando Poo (Pajderska 1925: 102).⁸

El texto también añade un episodio más a las “leyendas e historias” (J. Aranzadi 2018: 64) sobre Moka, el supuesto rey de los bubis cuyo reinado en Riabba ocupa un lugar privilegiado en la imagen canónica más difundida y aceptada de los bubis precoloniales del siglo XIX y comienzos del XX. Los españoles vieron algo específico y diferencial en la “jefatura” de Moka en Riabba (J. Aranzadi 2018: 100), que les servía para intentar establecer un diálogo con la jerarquía bubi local, y entre 1887 y 1897, varios colonizadores españoles visitaron a Moka. Hajota habla de su liderazgo, de su inicial negativa a entrevistarse con hombres blancos y del orden que ha impuesto entre los bubis (Pajderska 1893: 296, 299). También en sus conferencias en Madrid se refirió a Moka, “jefe de la tribu de los bobys [sic], que pueblan nuestra posesión de Fernando Poo, presentándole como un tipo acabado de hombre humano y justiciero, a cuyos esfuerzos se debe la moralidad de aquella tribu, antes bárbara y sanguinaria” (En el Ateneo 1891). Mucha mayor admiración le producen a la autora los comerciantes británicos establecidos en la isla. Entre ellos, destaca la figura de John Holt (1841-1915), que en 1862 zarpó de Liverpool tras aceptar un puesto como ayudante en una tienda de comestibles en Fernando Poo propiedad del excónsul británico en la isla, James Lynslager, y que antes había pertenecido a John Beecroft, gobernador británico de la isla nombrado por los españoles a falta de personal español. Allí Holt estudió el comercio entre Inglaterra y el África occidental y llegó a comprar la tienda tras la muerte de su propietario en 1864. Inicialmente, Holt se quedó en África y nombró a un agente en Liverpool. Después se le unió su hermano Jonathan y los dos expandieron sus intereses comerciales. Hajota presenta una imagen del comerciante que mezcla la etnicidad con el emprendimiento para mostrar la superioridad del *self-made-man* blanco:

Comenzó su carrera hace varios años en Fernando Poo, como simple dependiente en una tienda de negros, que es probablemente la posición más baja para un hombre blanco; hoy este es un hombre con una fortuna

⁶ Jedna z najnędzniejszych i najbardziej upośledzonych odmian murzyńskich.

⁷ Siostry miłosierdzia skarżą mi się ciągle, że to demoralizuje dziewczęta misyjne; pozbawia je dziewiczej skromności.

⁸ Po Fernandoposkich Bubisach i Potonegrach bonnijscy murzyni wydali mi się prawie piękni.

de varios millones (en libras esterlinas, por supuesto), por cuyo favor compiten incluso las compañías navieras (Pajderska 1893: 50-51).⁹

La visita a Bonny descrita en *Rosa Nieves* incluye los comentarios de su cicerone, un británico llamado Munro, que le va explicando la evolución del comercio europeo en la costa mientras ella reflexiona sobre la situación de personas como él, hombres blancos solteros en África. La narradora describe, con cierto recato, eso sí, los encuentros esporádicos de su compañero de viaje con las mujeres africanas:

El señor Munro era un solterón [...] pero bastaba con mirarle la cara alegre y bondadosa y escuchar su sonrisa honesta y alegre para entender que no había ningún drama en el fondo del corazón de este célibe voluntario. Eso no significaba que el señor Munro fuera indiferente al sexo llamado “bello”. La información privada que el capitán Herbert me dio al respecto decía todo lo contrario, pero el valiente agente sabía dónde estaban los límites en estos asuntos. Cada viaje a Europa estaba marcado por un “amor estacional” sin continuidad; en África, sin embargo, había muchas jóvenes negras y mulatas, a las que el ojo de un europeo entrenado por una estancia más larga en la tierra negra se volvía cada vez más sensible. En una palabra, el señor Munro era el tipo perfecto de “hombre adecuado en el lugar adecuado”¹⁰ (Pajderska 1925: 113).

El relato “Dla zabcia czasu” le permite hablar de los coloniales españoles al narrar la acedía del español don Chrisostomo [sic] Navarra y La Paz en Santa Isabel, dedicado tan solo a fumar y a pasar los años como “una copia del Matusalén bíblico”¹¹ (Pajderska 1893: 33). Colocado en el servicio colonial gracias a las influencias de un tío ministro, al final se convence de las bondades de la vida en Fernando Poo, especialmente cuando le atraparon “los encantos de las ninfas locales”¹² (Pajderska 1893: 35). Sus días pasan mientras acosa a las mulatas que pasan frente a su porche; recibe las visitas del gobernador, don Elviro Serra de Gomas y Molina, un tipo “orondo y regordete” (Pajderska 1893: 41), que disfrutaba jugando al billar y que practicaba una negrofilia que disgustaba tanto a blancos como a negros (Pajderska 1893: 42) y que, en el fondo, odia a ese “aventurero desenfrenado” (Pajderska 1893: 43)¹³ que es don Crisóstomo; y va a beber a casa del fernandino Amah Hollis, con el que intercambia un curioso diálogo entre vaso y vaso de ron.

Hajota parece burlarse del imperialismo colonial al mostrar el antagonismo entre ingleses y españoles, representados por Amah Hollis y don Crisóstomo, un fernandino negro y un militar blanco, que mantienen una conversación regada por el alcohol:

⁹ Rozpoczął swoją karierę przed kilkunastu laty na Fernando-Poo, jako prosty clark i to w sklepie murzyna, co już jest chyba najniższym stanowiskiem dla białego; dziś jest to pan kilkumilionowej (naturalnie na funty sterlingi) fortuny.

¹⁰ Był pan Munro starym kawalerem, lecz wystarczyło spojrzeć na jego wesołe, dobroduszne oblicze i usłyszeć jego szczerzy, pogodny uśmiech, aby nabrać pewności, że żaden dramat sercowy nie leżał na dnie tego dobrowolnego celibatu. Nie znaczyło to, ażeby pan Munro odnosił się obojętnie do płci zwanej nadobną. Prywatne informacje jakich mi w tym względzie udzielił kapitan Herbert, mówiły wręcz przeciwnie. Ale dzielny agent zapatrywał się na te sprawy po Brzegowemu. Każdy wyjazd do Europy zaznaczał się „sezonową miłością” bez dalszego ciągu; w Afryce zaś, nie brak było młodziutkich murzynek, a gdy dobrze poszło i mulatek, na których wdzięki oko europejczyka, wyszkolone dłuższym pobytom na Czarnym Łądzie sta je się coraz wrażliwszem. Słowem pan Munro przedstawiał doskonały typ „właściwego człowieka na właściwym miejscu”.

¹¹ Kopię biblijnego Matuzala.

¹² Zwłaszcza gdy się zagustuje w przykopconych nieco wdziękach miejscowych nimf.

¹³ Rozpaskanego awanturnika.

–Los ingleses somos reacios a pasar el rato con los españoles. Usted, señor comandante, usted es una excepción, un verdadero caballero, pero ¡hay tan pocos entre los españoles, no muchos!

–Entonces, inglés negro, ¿tiene algo de qué culparnos? Quizás tenga razón. El gobierno de aquí no se fía de ustedes, ¿no es cierto? (Pajderska 1893: 75-76).¹⁴

Respecto a la actuación del gobernador, la narradora se une a las voces que consideraban que el maltrato a los braceros era la forma correcta de relacionarse con ellos:

[El gobernador] no conocía la naturaleza de los negros y le parecía que, al tratarlos con café de su propia taza, hablándoles con un estilo sofisticado y especialmente prohibiendo a los europeos que les aplicaran castigos corporales, le erigirían un monumento de gratitud eterna en los corazones africanos; mientras que al krumán, por ejemplo, no le importa la etiqueta, y prefiere servir allí donde reciba muchos *palos* (regalos)¹⁵ (Pajderska 1893: 45, cursiva de la autora).

La conversación entre Hollis y Navarra le sirve a la autora como pretexto para explicar la historia de los krió fernandinos, a los que ella denomina, siguiendo la terminología alemana “potonegros”.¹⁶ Africanos anglófonos y protestantes descendientes de los primeros pobladores de la costa norte de Fernando Poo: pescadores procedentes de la zona de Sierra Leona, krumanes de Liberia y Costa de marfil, y esclavos libertos rescatados de los buques esclavistas apresados por la armada británica que decidían quedarse a vivir en la isla (Pardue 2020: 185). Se establecieron en la ciudad de Port Clarence (que después sería Santa Isabel, la capital colonial, la actual Malabo), fundada por el oficial británico William Owen el 25 de diciembre de 1827, y llegaron a ser una verdadera burguesía africana, gente que supo aprovechar las oportunidades económicas de los diferentes contextos coloniales: primero se dedicaron al comercio de aceite de palma, ejerciendo de mediadores entre los bubis y los comerciantes británicos, y más tarde adquirieron plantaciones agrícolas (Lynn 1984: 257). Fueron los primeros llegados a un espacio que se convertiría en multiétnico, en el que tuvo lugar un intenso proceso de criollización (I. Aranzadi 2012).

Hajota habla de este grupo, que, en su proceso de asimilación, debe renunciar a sus rasgos distintivos sin acabar de integrarse nunca en el cuerpo nacional, un ser sin nacionalidad, sin idioma nativo, sin tradiciones tribales; miserables conglomerados atrapados bajo un único rasgo, un ser arrancado de las garras de la tiranía para caer en brazos de una filantropía mal entendida, y tendrán el origen de los potonegros (Pajderska 1893: 59).¹⁷

La voz narrativa describe el origen africano del grupo, la influencia británica y su situación actual, su asimilación en la cultura europea, obligados a

¹⁴ My, Anglicy niechętnie się z Hiszpanami zadajemy Pan, Senor Comendante, jesteś zacnym wyjątkiem, dżentelmanem prawdziwym, ale takich mało pomiędzy Hiszpanami, mało! Zatem wy, czarni Anglicy [...] macie nam wiele do zarzucenia? Może i słusznie. Rząd tutejszy nie przejmuje was zaufaniem, co?

¹⁵ Poprostu, nie znał natury murzynów, i zdawało mu się, że traktując ich kawą z własnej filiżanki, przemawiając do nich wyszukany stylem, a zwłaszcza zabraniając Europejczykom stosować do nich kary cielesne, wzniesie sobie wieczny pomnik wdzięczności w afrykańskich sercach; podczas gdy taki kruman na przykład nie dba o etykietę, a tam najchętniej służy, gdzie dostaje dużo batów i dużo o dashów (podarków).

¹⁶ ‘Potoneger’ es el término que usa el antropólogo Oskar Baumann para hablar de los «englisch sprechende Küstenbewohner» [habitantes anglófonos de la costa], diferentes de los bubis, a los que Baumann presenta como «indolenten und unglaublich Bedürfnislosen Ureinwohnern» [pueblos indígenas indolentes e increíblemente innecesarios] (Baumann 1890: 190), descripción cruda donde las haya.

¹⁷ Wyobraźcie sobie istotę bez narodowości, bez ojczystego języka, bez żadnych plemiennych tradycji; nędzny zlepek pochwytyanych stąd i zowąd cech, istotę, która wyrwana ze szponów ostatecznej tyranii dostała się w objęcia źle rozumianej filantropii, a będziecie mieli genę potonegra.

convertirse en algo que no son, experiencia que compara a la de la comunidad judía en Polonia:

Una civilización retorcida los obligó a negarse a sí mismos. A los niños fernandinos les da vergüenza nadar, disparar, trepar a los árboles, al igual que en nuestro país, un judío ligeramente refinado se avergüenza de comer cebolla y ajo, y no hay “pureza” para esa persona. Hay un insulto mayor que llamarles judíos; por su color, los señores de Fernando Poo se indignan cada vez que accidentalmente alguien se atreve a verlos como hombres negros. De hecho, se consideran personas blancas que nacieron negras por error (Pajderska 1893: 60-61).¹⁸

Esa comparación no es gratuita. Desde el siglo XVII hay textos que denuncian que la Mancomunidad de Polonia-Lituania estaba llena de extranjeros, judíos y vagabundos, mientras las clases populares vivían un infierno: “Polonia est Nova Babylonia, Tsiganorum, Germanorum, Armenorum et Scotorum colonia; Paradisus Hebraeorum, infernus rusticorum; aurifodina advenarum, sedes gentium vagabundarum; comitiatorum assidua hospitatio” (Palmer 1878: 58). La metáfora, xenófoba y antisemita, forma parte de la conciencia colectiva polaca desde entonces y, junto con la supuesta relación del rey Casimiro III el Grande con la judía Esterka (Hundert 1997: 340), era un elemento habitual de la literatura antisemita polaca, aunque después del Holocausto se haya reciclado mediante un proceso de resignificación que la ha llevado a convertirse en un eslogan filosemita utilizado con profusión en el Museo POLIN de historia de los judíos polacos recientemente creado en Varsovia¹⁹. Hajota no habla de ningún paraíso, más bien al contrario, parece denunciar la situación de aquellos que se ven obligados a renunciar a sus rasgos culturales y pierden así su identidad, mientras ocupan un espacio liminar, ejerciendo de intermediarios entre los comerciantes blancos y los bubis del interior de la isla (Pajderska 1893: 61), como había ocurrido con los judíos en la Europa medieval, quienes en muchos casos se dedicaron al comercio porque no podían acceder a la propiedad de la tierra o a determinadas profesiones.

A esta criollización africana británica se unió una criollización africana hispánica, la de los cubanos que llegaron a la isla de Fernando Poo desde mediados del siglo XIX, braceros negros o deportados independentistas blancos. La isla de Cuba condicionó durante muchos años la política colonial española en el golfo de Guinea y Fernando Poo es un espacio ideal para observar las transformaciones del colonialismo transatlántico a partir del desarrollo acelerado del capitalismo desde finales del siglo XVIII (Vázquez Díaz 2022: 128).

En 1862 llegaron a la isla unos 200 cubanos negros, enviados de forma involuntaria en condiciones similares a las de los trabajadores no remunerados [*indentured servants*] chinos en Cuba, que inicialmente lograron importantes avances en la limpieza de carreteras y proyectos de construcción, pero se vieron afectados significativamente por una epidemia de viruela en 1864, que se cobró la vida de cientos de residentes negros (Martin-Márquez 2019: 6). Durante esta década, la olvidada isla empezó a asociarse con la privación, la enfermedad y la muerte. Ese discurso es el que va a aparecer en las narraciones de los deportados cubanos que llegaron allí durante la segunda mitad del siglo XIX y consiguieron volver para contarlo.

¹⁸ Spaczona cywilizacya kazała im wyrzec się przyrodzonych dzieciom natury zajęć. Potonegr .wstydzi się pływać, strzelać, piąć się po drzewach, tak jak u nas trochę ogładzony żyd wstydzi się jeść cybulę i czosnek, i jak dla takiego „puryca” nie ma większej obelgi, nad nazwanie go żydem, tak w kolorowym dzentelmanie z Fernando Poó burzy się wszystka bawarka płynąca w jego żyłach, gdy kto przypadkiem ośmieli się widzieć w nim murzyna. W rzeczywistości uważają się oni za białych, którzy się tylko przez omyłkę czarnymi urodzili.

¹⁹ Para una discusión sobre la resignificación de la historia de los judíos de Polonia en el museo POLIN véase Janicka 2016.

Una real orden de 20 de junio de 1861 había creado un presidio en Fernando Poo y otro en las Marianas, que el gobierno de O'Donnell pretendía convertir en colonias penales. Desde 1864, las autoridades españolas en Cuba se dieron cuenta de que mantener la esclavitud en la isla antillana implicaba el riesgo de una revuelta de esclavos, de manera que el capitán general de la isla solicitó a Madrid el permiso para trasladar a la Península o islas adyacentes a los naturales que fueran reincidentes, presidarios cumplidos y licenciados del ejército de mala nota, facultades que fueron concedidas en agosto de 1865, con la condición de que los futuros represaliados pudieran elegir pasar a la Península o trasladarse a cualquier otro punto del extranjero (Bachero 2019: 523). Iniciaron entonces una campaña de propaganda en la prensa con la intención de cohesionar a la sociedad cubana en torno a la necesidad de reprimir a los tenidos por indeseables, básicamente la población negra y asiática, y a falta de preceptos legales para poder incriminarles, se obvió la legalidad y se actuó administrativamente (Bachero 2019: 530). Se abrió la puerta al control social de las clases populares y de todos aquellos a quienes el gobierno de Cuba quisiera expulsar de la isla.

Los traficantes aprovechaban cualquier oportunidad para introducir esclavos bozales, recién sacados de su país, y la salida de un barco con dirección al golfo de Guinea representaba una buena oportunidad de negocio en el viaje de regreso (Bachero 2019: 531). Aunque una real orden de 12 de mayo de 1867 ordenaba al capitán general de Cuba que se abstuviera de remitir “criminales reincidentes a Fernando Poo”, ni siquiera el triunfo en la Península de la revolución de 1868 supuso un cambio en la política de las autoridades antillanas.

No se establecieron las mínimas condiciones para acoger posibles contingentes de deportados, pero las autoridades coloniales siguieron enviando a la isla de Fernando Poo a insurrectos o sospechosos de independentismo cubanos²⁰ y filipinos, que una vez llegados al golfo de Guinea tenían que buscarse los medios para sobrevivir. El censo de 1869 realizado por el gobernador español José de la Gándara indicaba que había 1.223 habitantes en Santa Isabel: 90 blancos (81 españoles y 9 ingleses) y 848 negros divididos en 467 krumanes y 120 hombres y 30 mujeres “congos emancipados de La Habana” (Unzueta 1947: 286). A su llegada, los cubanos se mezclaron en la vida social y económica de los anglo-criollos fernandinos. Los negros emancipados se asentaron en un barrio de Clarence llamado “barrio de los congos” mientras que los deportados políticos vivían en el centro de la ciudad.

Pere Gabriel calcula que entre 1861 y 1895 fueron enviados a Fernando Poo unos 1.600 deportados políticos. Algunas de las consecuencias de aquellas deportaciones fueron, por un lado, una criollización africana hispánica, la de los cubanos negros, que influyeron en el rito-danza del Bonkó o Nánkue, aportando un elemento africano que se había mantenido como forma de resistencia en Cuba y como elemento de identidad (I. Aranzadi 2012),²¹ y, por otro, la aparición de unos textos a medio camino entre la literatura carcelaria y la literatura de viajes (Martin-Márquez 2019: 11), publicados por deportados independentistas blancos que habían conseguido huir de Fernando Poo en los que pretendían denunciar las atroces condiciones de su viaje con la de los esclavos africanos llevados desde África a las Antillas (Martin-Márquez 2019: 20), y la miseria de las condiciones de vida en la isla, aunque lo cierto es que los más ricos fueron acogidos en las residencias de británicos y fernandinos, que en muchas ocasiones fueron quienes les ayudaron a escapar (Martin-Márquez 2019: 13).

²⁰ A este respecto, véanse Barcia 2003, González Echegaray 2003 y Márquez Acevedo 1998.

²¹ Hajota habla de las maracas, por ejemplo, como instrumento musical cubano (Pajderska 1893: 167).

Hajota se identifica claramente con los deportados cubanos, “tal vez las únicas personas de las que se pueda decir sin exageración que sueñan mientras cantan por la noche las canciones de su lejana patria” (Pajderska 1893: 92).²² La situación en la que viven les hace sufrir un “pánico racial” al verse reducidos a lo que consideran un estatus de esclavos negros (Martin-Márquez 2019: 21) y, al igual que los inmigrantes irlandeses que llegaban a los Estados Unidos, considerados en un primer momento como salvajes y perezosos, en lugar de generar solidaridad con la población negra africana o cubana, utilizaron la blanquitud para distanciarse de los negros. En vez de vincular su lucha contra la colonización española de Cuba a la situación de la población negra, no vieron a los africanos como víctimas del colonialismo español. Mientras denunciaban la opresión española en el Caribe y reclamaban su independencia, elogiaron la acción colonial europea en África, especialmente la británica (Tofiño, 2019). Esa falta de solidaridad también se daba entre la población negra. Así, algunos finqueros fernandinos eran conocidos por maltratar a sus trabajadores negros (Martin-Márquez 2019: 23). Vemos, pues, una interacción entre identidades étnicas y de clase que generan extraños compañeros de viaje: cubanos blancos y fernandinos negros frente a cubanos negros y bubis

“Ładunek palmowego oleju” narra el intento de fuga de algunos deportados escondidos en barriles de aceite de palma. Para Justyna Gołabek, la narración de Hajota sobre los cubanos tiene una lectura en clave polaca e implica, en forma de metáfora, uno de los tropos nacionales de Polonia: el destierro a Siberia (Gołabek 2011: 292). Tras el tercer reparto de Polonia (1795), la guerra con Rusia (1812), el levantamiento de los cadetes (1830) y el levantamiento de enero de la República de las dos naciones contra el imperio zarista (1863), la represión rusa se basó en medidas parecidas a las tomadas por España en Cuba: deportación y condena a trabajos forzados. Esta experiencia se plasmó en forma literaria y pictórica en varias novelas y cuadros que comparten elementos: el terrible desplazamiento hasta Siberia, las cadenas, las nieves eternas, la degradación física de los prisioneros, la solidaridad que se desarrolló entre ellos, la preocupación por el futuro de la lengua y cultura polacas, la nostalgia del hogar y la búsqueda de la forma de escapar.

Hajota incluye muchos de estos elementos en su descripción de los deportados cubanos. El día antes del intento de huida, el cubano Esteban Ferronda recuerda el viaje hasta Fernando Poo y las sevicias sufridas por los deportados, encadenados, casi sin comida y sin agua, de manera que al llegar a la isla africana su aspecto era deplorable:

Cuando arrastraron a tierra a este grupo de espectros, con ojos desorbitados, labios hinchados, tambaleándose con los pies heridos y cargados de grilletes, cubiertos con harapos en descomposición, cuerpos que no se sostenían, esqueletos demacrados y cubiertos de costras; cuando colocaron a este grupo ante el gobernador de la isla, que no se sentía especialmente cordial, este le gritó horrorizado al capitán de la fragata: “¿Cómo es esto? Desde La Habana me escriben que recibiré nuevos colonos y me traen cadáveres”²³ (Pajderska 1893: 135-136).

Los que no disponían de fondos o de cultura para colocarse como sirvientes o empleados en alguna factoría se dedicaban a la agricultura de subsistencia

²² Ci kubańscy, pobrzękujący nocami swe hiszpańskie, z dalekiej ojczyzny zapamiętane piosenki, to może jedyni ludzie na téj wyspie, o których można bez poetycznej przesady powiedzieć, że czasem... marzą.

²³ Kiedy wywleczono na ląd te gromadę upiórów z obłąkanym wzrokiem, z opuchłemi ustami, chwiejącą się na wolni onych z kajdan i poranionych stopach, w zbutwiałych łachmanach, opadających z ciał, wychudłych jak szkielety i okrytych strupami, kiedy tę gromadę stawiono przed gubernatorem wyspy, dostojnik ten, nie odznaczający się przecieź zbyt czulem sercem, ze zgrozą zawołał do kapitana fregaty: „Jakto! z Hawany piszą mi, że otrzymają nowych kolonistów, a pan mi przywozisz trupy”.

(Pajderska 1893: 134), pero sobrevivían gracias a la solidaridad mutua “habían creado una ‘caja de rescate’ [sic] (Pajderska 1893: 160)” y al recuerdo de una patria idealizada, en la que no tenían que sufrir las penurias actuales, como don Esteban, que ya no piensa en la huida del día siguiente:

Él en ese momento está lejos de esta isla del exilio, en otra tierra, también rodeada por el mar, también con erguidas crestas montañosas, pero más hermosa, con pueblos florecientes, miles de plantaciones transformadas en jardines, está en la perla de las Antillas, en su Cuba familiar. Ya no es un exiliado controlado y solitario que debe ganarse un trozo de pan miserable reescribiendo actas en un despacho maloliente, soportando a un juez municipal, las críticas del secretario y el desprecio de los policías negros; es un próspero abogado de éxito en la antigua ciudad de Baracoa, el feliz esposo de una mujer bella y buena, el padre feliz de dos hijos adolescentes²⁴ (Pajderska 1893: 130).

Gołąbek indica que, en el caso polaco, se explicó la situación del país y se intentaron racionalizar sus sufrimientos a través de las imágenes del martirologio de la patria y del mesianismo, que vinculaban el destino de Polonia al destino de Cristo. Igual que Cristo sufrió en la cruz, así la patria polaca y otras naciones oprimidas debían sufrir para poder resucitar después (Gołąbek 2011: 296-297). Así, en la narración de Hajota, don Esteban consuela a un compañero que duda de poder acompañarle en su intento de fuga con palabras parecidas a las que Cristo dirige al ladrón arrepentido que le flanquea en el Calvario: “¡No tengas miedo, porque te digo que estarás con nosotros mañana!”²⁵ (Pajderska 1893: 166), una promesa de éxito parecida a la pronunciada por Jesucristo: “En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lucas 23:43), que afianza la idea del exilio como una cruz (Pajderska 1893: 166).²⁶

Las percepciones de los deportados reflejan, en general, un rechazo por parte de la élite criolla cubana y caribeña, y de la clase media, hacia la opresión ejercida por el modelo tardocolonial español, unas declaradas ansias de modernidad, y un espíritu futurista que les hace ver otros territorios como atrasados y contrarios a las ideas de progreso por las que abogan (Sampedro 2020: 463). Hajota conoce la historia cubana, pues habla de la insurrección de «Esteban Carlo Manuel Socpedes» [sic], Carlos Manuel de Céspedes, el héroe de la Guerra de los diez años, que proclamó la independencia de Cuba en 1868. Sin embargo, tiene una visión bastante idealizada de la realidad cubana, tanto por lo que respecta a los independistas antillanos que lucharon en la isla como por lo que se refiere a los cubanos deportados a África, cuando afirma que “ya no hay distinción por el color de la piel en Cuba, solo cubanos luchando por la independencia, juntos contra un enemigo común: España” (Pajderska 1893: 131).²⁷ Esa fantasía de integración social se puede considerar una referencia velada al proyecto polaco de construcción de la nación mediante la acción conjunta de todos los miembros de la sociedad, donde se deben obviar las

²⁴ Jest on w tój chwili daleko od tój wyspy wygnania, na innéjziemi, równie morzem dokoła oblanéj, równie przbietami gór zjezonej, ale piękniejszej, kwitnącemi miastami usianéj, tysiącami plantacji w tyleż ogrodów przemienionej, na perle Antyllów, na swéj Kubie rodzinnej. I nie jest również steranym, samotnym zesłańcem, który na kawałek nędznego chleba przepisywaniem aktów w cuchnącym rządowym domu zarabiać musi, znosząc poniewierkę pana sędziego municypalnego, przygryzki jego sekretarza i lekceważenie czarnych policjantów; jest wziętym, bogatym adwokatem w starożytnem mieście Baracoa, szczęśliwym mężem pięknej, dobrej żonj, szczęśli. wym ojcem dwojga dorastających dzieci.

²⁵ Nie trwóż się, bo mówię tobie, że jutro będziesz z nami!

²⁶ Krzyżu wygnania.

²⁷ Niema już na Kubie kolorów skóry, są tylko walczący o niezawisłość Kubańczycy i wspólni ich wrogowie - Hiszpanie.

diferencias y todo el mundo debe identificarse con un valor superior, la patria (Jahnke 2018: 106).²⁸

No resulta difícil ver en su descripción un ejemplo de *wishful thinking* respecto a la realidad de Polonia, puesto que ella misma muestra las diferencias de criterio entre blancos y negros a la hora de organizar la huida y de decidir quién partirá (Pajderska 1893: 168-169). Ricardo Gainza, un cubano negro -“Estoy [sic] un hombre de color”²⁹ (Pajderska 1893: 169)- cuenta la historia de dos amigos que prefieren morir juntos antes que permitir que se salve uno a costa del otro y la reunión de los deportados acaba acompañada de canciones nostálgicas que describen el exilio y la necesidad de volver a la patria:

Un decimo, un decimo, un decimo sufrir,
Solo, per ver a mi patria querida,
Y mi patria es apedecida,
Tierra donde yo naci.
[...] Ay Cuba! Ay Cuba! Ay Cuba!
Tierra, donde yo naci! (Pajderska 1893: 178).³⁰

Sin embargo, no todas las canciones son así. También encontramos canciones más curiosas, que muestran el espacio liminal que era Fernando Poo en la época, habitado por fernandinos protestantes y por colonos españoles; por bubis, que vivían en el interior de la isla, y por cubanos deportados. Según cuenta la autora de pie de página, conoció personalmente al autor de la letra, «un negro que no sabía escribir, pero cuyas canciones circulaban de boca en boca entre la población cubana de Fernando Poo, que muestran “un sentimiento profundamente melancólico y satírico, al estilo de Heine”:³¹

Que viva Fernando Poó y Santa Isabel su flor,
Viva todo el protestante i tambien el espanol,
Viva el ubi en la montagna con su sombrero de pluma,
Que viva el cubano en Cuba, misericordia de Dios!
Y porque vivamos todos en este Fernando Poo? (Pajderska 1893: 182).³²

Todas las imágenes que Hajota no puede mostrar libremente a causa de la censura rusa (el mesianismo, Siberia, la resurrección y la liberación de Polonia) aparecen como metáforas en un texto que equipara dos sistemas similares, el zarismo y el colonialismo español en Cuba, para mostrarlos como regímenes injustos y despóticos (Gołabek 2011: 299). Su estatus de escritora conocida y de esposa de un famoso explorador, así como el uso de la ficción le permitieron mostrar, casi paradójicamente, la realidad de forma más objetiva que en un texto no narrativo (Jahnke 2018: 111).

Sin embargo, es importante tener en cuenta que la crítica al colonialismo solo es posible en el ámbito de la ficción; en un reportaje resultaría una manifestación de hipocresía (Jahnke 2018: 111). Sería difícil para Hajota criticarse a sí misma por la explotación de los negros empleados para llevar su equipaje o en montar la tienda de campaña que encontramos en la fotografía que muestra su

²⁸ Ida Jahnke habla de la posible influencia del libro *Biała czy czarna? O dążeniach niepodległościowych Kuby* [¿Blanco o negro? Sobre las aspiraciones de independencia de Cuba] (1881) del periodista polaco Sygurd Wiśniowski en la visión de Hajota sobre la independencia cubana (Jahnke 2018: 106).

²⁹ En español en el original.

³⁰ En español en el original.

³¹ Głęboko melancholią i uczuciem jak satyrycznem a la Heine zacięciem.

³² En español en el original.

expedición al pico de Clarence. La ficción le permite ser más objetiva, pero a la vez le ahorra la dificultad de tener que explicarse en el contexto colonial.

Hajota se había presentado como una escritora que toma “muchos detalles directamente de la realidad” (Pajderska 1893: 83),³³ pero ocurrieron muchas cosas en los treinta y dos años que transcurrieron entre la publicación de *Z dalekich lądów* (1893) y la de *Rosa Nieves* (1925). La autora ya no vivía en África, se había divorciado y Polonia había recuperado su independencia. Estos cambios suponía, por un lado, que ya no había necesidad de utilizar a los cubanos de Fernando Poo como metáfora de la lucha polaca por la independencia en su segunda novela y, por otro, que su obra ya no se veía sometida a la censura zarista, de manera que podía ser más literaria, más atrevida y añadir temas como las relaciones sexuales entre hombres europeos y mujeres africanas, que no aparecían en su primera obra.

En realidad, ninguno de los personajes de Pajzderska se siente “en casa” en Fernando Poo. La isla está dominada por el puerto, símbolo de inestabilidad, y la ciudad de Santa Isabel es solo una parada en el camino, un espacio de constante intercambio de bienes, movimiento y cambio, por lo que la identidad de sus habitantes es fluida e inestable. Casi todo el mundo se puede considerar mestizo y todos están privados de patria, de raíces, de vínculos con su propia cultura o con los miembros de su nación (Jahnke 2018: 109), a excepción de los bubis, que no son sus personajes principales.

Un ejemplo de esta inestabilidad y del escaso apego de la población a la isla lo encontramos en la diatriba del gobernador cesante cuando descubre la llegada de un nuevo gobernador:

Gracias a Dios ya no soy gobernador. Me gustaría olvidar todo lo que me conectó con esta fea isla en la que mi juventud final ha sido tan miserable durante dos años. ¡Asqueroso y horrible Fernando Poo! Lo odio tanto que, si pudiera hundirlo con mi propia mano, lo haría en un momento (Pajderska 1925: 144).³⁴

La autora no utiliza clasificaciones antropológicas ni los métodos de la ciencia del siglo XIX. No crea generalizaciones típicas de la antropología de la segunda mitad del siglo, que identificaba una determinada etnicidad mediante un grupo específico de rasgos psicológicos. Para ella un ejemplo individual no identifica al grupo. Hajota se interesa por personajes específicos, pero no los convierte en la base de una tipología en la que las características de un determinado español sean las características de los españoles o de los europeos en general.

Hajota rechaza el modelo occidental de identificar a Europa con el racionalismo y el conocimiento y a África con la emotividad o la irracionalidad. Describe con humor el carácter del gobernador de la isla, que se considera a sí mismo un filántropo, pero que, a ojos de la autora, es solo un simplón. La estupidez y otros rasgos negativos son, para Hajota, características humanas que pueden aplicarse tanto a blancos como a negros (Jahnke 2018: 109).

Ascensión al pico de Clarence

Este episodio tuvo una larga vida larga textual. Al igual que su marido, Hajota lo narró en varios idiomas en diversos momentos: en 1892 en polaco en la revista *Bluszcz* y en francés en la *Revue de géographie*, también en polaco su diario inédito. Finalmente, en polaco en 1893, donde es el cuarto relato del libro, “Nad przepaściami”, la narración de su subida al pico Basilé, Clarence peak cuando

³³ Fakt ten, jak i wiele innych szczegółów w niniejszej noweli, wzięty jest wprost z rzeczywistości.

³⁴ Dzięki Bogu, już nim nie jestem. Chciałbym zapomnieć o wszystkim, co mnie łączyło z tą przebrzydłą wyspą, na której przez dwa lata kisa tak marnie moja kończąca się młodość. Wstrętne ohydne Fernando Poó! Tak go nienawidzę, że gdybym tym oto ruchem ręki mógł j e zatopić, to bym to jednej chwili uczynił.

ella lo visitó en compañía de su marido, a quien la autora-narradora se refiere por el apellido, hecho que contrasta con la descripción que hizo él de ella como “un camarada valeroso y adicto, mi esposa, que me ayuda durante la empresa, tanto científica como prácticamente, con un celo que no desmintió nunca” (Szolc-Rogoziński 1923: 4).³⁵

Rogoziński ya había subido al monte Camerún en el continente y quería confirmar las mediciones del botánico alemán Gustav Mann, director de los reales jardines botánicos de Kew, que daba una altitud diferente a la indicada en las cartas náuticas. Hajota, por su parte, se entusiasmó con la idea tras leer *Abeokuta and the Cameroon Mountains* de Richard Burton y sabía de la expedición de Julián Pellón al monte en 1860, pero pasó casi un año en Fernando Poo antes de que la pareja se decidiera a acometer la empresa (Pajderska 1893: 256).

El 8 de enero de 1890 se pusieron en camino y el texto nos conduce a través de la isla, mostrándonos a los habitantes de Santa Isabel; a los guías que les acompañan. Asistimos con ella a una “palabra”, un juicio local, que se eterniza y que “podría acabar con la paciencia del santo Job”³⁶ (Pajderska 1893: 273); describe la vegetación y lo que en Europa llaman «selva virgen», que a ella le provoca una gran desilusión: “como alpinista y escaladora, acostumbrada a ascender a los picos a través de laderas abiertas, viendo tu objetivo frente a ti, me di cuenta de que no podía buscar las mismas impresiones y sentimientos en las cubres montañosas de las tierras altas africanas”³⁷ (Pajderska 1893: 277); nos cuenta que un krumán la avisa antes de verse atacada por una colonia de hormigas; explica que ha visto plantas que producen caucho, lo cual supone una novedad, puesto que “hasta ahora se ha afirmado que en Fernando Poo no se producía caucho”³⁸ (Pajderska 1893: 285); habla de su resolución de llegar hasta la cima y de cómo el guía local se pierde, “porque no conocía bien el camino y no quería admitirlo” (Pajderska 1893: 291).³⁹

Habla también de la organización jerárquica bubi, con el rey Moka a la cabeza, que acabó con las luchas entre los habitantes de los diferentes pueblos y que no quería saber nada de los blancos, “porque trajeron muchos males a Mámá-má-má, que es como los bubis llaman a la isla de Fernando Poo”,⁴⁰ aunque el gobernador de la isla le hubiera intentado convencer de que enviara a sus hijos a la misión católica para que los educaran allí (Pajderska 1893: 298).

El día 15 de enero amanece soleado y claro, lo que les permite ver la bahía de Santa Isabel y su propia plantación. Mientras siguen avanzando, llega un momento en que los guías tienen miedo de avanzar y ella se adelanta, con el temor de que los abandonen allí: “¡Chicos! –dije, mientras me dirigía sonriente hacia ellos–, ¿vosotros, tan fuertes y valientes, tenéis miedo de ir por donde va vuestra mami blanca? ¡Qué pena! ¡Mirad! –Y sin esperar respuesta me deslicé entre los primeros arbustos del barranco. La medida funcionó”⁴¹ (Pajderska 1893: 307). Rogoziński explica que “todo se salvó por la presencia de ánimo de mi compañera”, quien, “bajando la primera, dió la señal animando a nuestros Krumanes, preguntándoles si tendrían más miedo que ella” (Szolc-Rogoziński

³⁵ El texto de 1923 es copia de otro anterior (así se indica en la revista), pero he sido incapaz de encontrar la publicación original en español de esa versión.

³⁶ Mogące samego Hioba do passyi doprowadzić.

³⁷ Zrozumiałam także odrazu, jak alpinista i taternik co przywykł po otwartych skłonach wdzierać się do tego przyznać, widząc swój cel przed sobą, darmo by szukał znajomych wrażeń i uczuć górskich na grzbietach afrykańskich wyżyn

³⁸ Dotychczas bowiem twierdzono powszechnie, że Fernando-Poó nie posiada wcale kauczuku.

³⁹ Nie znał on dobrze drogi i właśnie na tym skraju ją stracił, ale nie chciał się do tego przyznać.

⁴⁰ Biali dużo złego ze sobą przynieść na Mámá-má-má (tak Bubishi nazywają wyspę Fernando-Poó).

⁴¹ –Jako chłopcy! –rzekłam, zwracając się do nich żartobliwie –wy, tacy silni i odważni, boicie się pójść, gdzie wasza biała mami idzie? To wstyd! Patrzcie! –i nie czekając na odpowiedź, zsunęłam się pomiędzy pierwsze krzaki przepaści. Środek poskutkował.

1923: 7), en un episodio en el que se mezcla etnicidad, género y cultura para interpelar a los braceros negros, que ven cuestionadas sus creencias por una mujer blanca.

Finalmente alcanzan la cumbre, donde descubren una botella envuelta en paño cubierta por unas piedras. Allí dejan un mensaje, escrito en inglés y en polaco. Mientras Rogoziński recoge datos barométricos y termométricos, ella corta algunas plantas que después enviará a España como regalo para la reina regente (Pajderska 1893: 310), el “bouquet” del que hablará la prensa madrileña. En el camino de vuelta recogen líquenes y musgo para el botánico polaco Anton Rehman y, cinco días después, llegan a la primera aldea habitada, de donde habían salido diez días antes. Pocos días más tarde, en presencia del gobernador, de los oficiales de marina y de los funcionarios civiles destinados a la isla, abren la botella que habían encontrado en la cima. Contiene dos documentos escritos en un papel amarillento:

Hoy el 3 de abril 1860 ha llegado a este punto Don Julián Pellón y Rodríguez Comisario Especial [...] boca a bajo, con un papel podrido, llado [sic] en un trapo, que se supone colocada por el antiguo Gobernador de la Isla Mr. Becroft [...] Se ruega la conservación de este apunto donde le deja su autor (Pajderska 1893: 318).⁴²

La autora se disculpa, pues desconocía el contenido de la botella cuando la recogió, y supone que Pellón, “si hubiera vivido hasta ahora, no se habría enfadado con nosotros, aunque solo fuera porque fue la mano de una mujer la que cometió esta indiscreción involuntaria y llevó a Europa la prueba de su valentía” (Pajderska 1893: 319).⁴³

La Ilustración española y americana incluyó en la página 189 de su número de 22 de marzo de 1891 un retrato de Hajota, otro de su marido y otro de “Tiodo, indígena ‘bubí’ de Fernando Poo”, así como una escena titulada “Campamento de los exploradores en el pico de Santa Isabel” (figura 1)⁴⁴.



Figura 1. Fernando Póo. Campamento de los exploradores del pico de Santa Isabel. Grabado realizado a partir una la fotografía de John Parkes Decker.

⁴² En español en el original.

⁴³ Myślę jednak, że gdyby żył dotąd, nie byłby nam wziął tego za złe, choćby ze względu na to, iż to była ręka kobiety, która popełniła tę mimowolną niedyskrecję i zaniósła do Europy dowód jego dzielności.

⁴⁴ Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

El grabado procede de una fotografía, como era habitual en la prensa de la época. Si disponemos hoy de esa imagen⁴⁵ es gracias al trabajo del fotógrafo gambiano John Parkes Decker, uno de los muchos africanos que hicieron de la fotografía su medio de vida a finales del siglo XIX y que se desplazaban entre diferentes lugares (Sierra Leona, Fernando Poo, Lagos, Accra, etc.). Esa movilidad, típica de los pioneros de la fotografía africana, dependía de la clientela y de las estaciones; a menudo se anunciaban en los periódicos para exponer su disponibilidad en un lugar o una temporada determinadas (Schneider 2018: 20). Cabe suponer, que como en el caso de Decker con los Rogoziński, el fotógrafo seguía a sus clientes europeos durante sus excursiones, por lo que resulta intrigante que Hajota no hable de él en sus relatos. Igual se hicieron la fotografía al principio de la expedición o quizás es que le parecía poco adecuado hablar del servicio.

Impresiones sobre el colonialismo

La familiaridad con el castellano le permitió a Hajota incorporarse sin intermediarios a la vida cotidiana en Fernando Poo. Fruto de esa experiencia, sus textos incluyen información muy valiosa sobre la vida en la colonia española a finales del siglo XIX y plantean un punto de vista interesante, diferente del que podemos encontrar en obras de autores masculinos. No hay en sus novelas declaraciones grandilocuentes sobre el potencial de la isla como fuente de riqueza para la metrópolis que se encuentran en muchos textos de la época (aunque se refiera al tema del caucho de forma tangencial), sino recreación literaria de la vida en la colonia.

Un elemento que se ha indicado que comparten las narraciones de viajes escritas por mujeres es la dificultad en la elección de la voz narrativa: en lugar de (o a veces junto a) el audaz héroe aventurero de los textos de viajes masculinos, hay otras voces narrativas, como el de la enfermera, la inválida, la filántropa, el ángel en la casa y la madre o esposa cariñosa. Implícitamente, algunos de estos roles refuerzan una visión de la “feminidad”, aunque pueda parecer paradójico, pues se trata de textos que retratan a mujeres en la esfera pública. Estas posiciones narrativas son ambivalentes, ya que se basan en formaciones discursivas dominantes y, sin embargo, están en cierto modo excluidas de ellas debido a su posición dentro del discurso de lo “femenino”. A través de elementos como el humor, la autocrítica y las descripciones de relaciones personales, que enfatizan la naturaleza interpersonal de la escritura de viajes, estos textos se convierten en voces contrahegemónicas dentro del discurso colonial (Mills 1991: 22)

En el caso de Hajota, las voces africanas se pueden escuchar en *Rosa Nieves* a través de las palabras irónicas de los criados negros que, como si del coro de una tragedia griega se tratara, presentan un contrapunto interesante a la narración, que en ocasiones resulta un tanto meliflua. Dando voz a los africanos, Hajota puede burlarse libremente de su marido, de ella misma y de los blancos en general, sin temor al reproche europeo. El primer ejemplo trata de cuestiones domésticas, un criado que sisa a su señora. Los krumanes plantean una divertida división del trabajo por géneros, se ríen del señor de la casa y asumen que la señora es perfectamente consciente de sus pequeños robos (Pajderska 1925: 221-222).

La segunda ocasión en la que interviene en coro de criados es justo después de la primera visita de Rosa Nieves a casa de la narradora. Según cuenta, escuchó

⁴⁵ Conservada en la Bibliothèque Nationale de France bajo la referencia ark:/12148/btv1b7702130p.

la voz de su sirvienta Antek quien, con gran animación, orgullosa de que sus mayores le prestaran atención, se rió de su señora, que dedicaba a Rosa Nieves unas atenciones que Antek consideraba que no merecía (Pajderska 1925: 240).

Resulta evidente la opinión de los criados sobre Rosa Nieves, pero es interesante que la autora incluya este coro, que en cierta manera expresa sus reticencias respecto a Rosa Nieves y su posición ambivalente respecto a su personaje: por un lado, pretende ayudarla, pero, por el otro, no se acaba de fiar de ella. Hay una complicidad con la sirvienta, a la que cita por su nombre, Antek, que en cierta forma la protege de sí misma y de sus posibles errores.

Los estudios sobre la literatura de viajes escrita por mujeres han llegado a conclusiones diferentes respecto al papel del género de las autoras en su percepción de la diferencia. Algunas autoras consideran que las escritoras rompen con los estereotipos de la recepción de las culturas extranjeras y que muestran una actitud crítica hacia el poder imperial que se podría considerar una manifestación de su oposición al patriarcado europeo. Otras, como Meyda Yeğenoğlu, en cambio, argumentan que el género no tiene ningún efecto sobre su visión del Otro, porque “the heterogeneous and multivariant character of the texts on the Orient cannot simply be regarded as a refutation of either the hegemonic power or the unity of the Orientalist tradition” (Yeğenoğlu 1998: 71).

Hajota se mueve entre esos dos polos: en algunas ocasiones se muestra cómoda en su papel de respetable esposa de colonial blanco y tiene un punto de vista victoriano, que juzga la realidad africana desde los parámetros de la cultura occidental, pero en otras es capaz de trascender ese rol y mostrar ideas diferentes, formas de pensar diferentes. Así, las voces africanas que se pueden escuchar en *Rosa Nieves* presentan un contrapunto interesante a la narración.

La crítica feminista contemporánea investiga la compleja y simultánea interacción del género, la clase, la etnicidad y la sexualidad (Blunt y Rose 1994: 6), la diferencia entre géneros y la diversidad entre las mujeres, en una posición alejada del esencialismo que opone una masculinidad genérica a una feminidad genérica sin más. La presencia de mujeres blancas en el espacio colonial obliga a cuestionar su relación con las estrategias hegemónicas de dominación, su complicidad con el régimen colonial o su resistencia al mismo. A menudo, el interés generado por esas mujeres “heróicas” celebra su carácter intrépido (como hacía prensa española contemporánea de Hajota) en lugar de cuestionar las construcciones de género tanto en el contexto colonial metafórico de desigualdad patriarcal como en lugares y espacios reales de colonización (Blunt y Rose 1994: 9).

Así, el estudio de las mujeres en el ámbito colonial es inherentemente contradictorio. Aislar la variable de género de sus interacciones con la etnicidad o la clase social puede resultar esencialista. Estudiar las diferencias de género entre hombres y mujeres colonizadores a menudo deja sin problematizar las construcciones de la diferencia racial que legitimaban el imperialismo. De esta forma, se perpetúan construcciones esencialistas de la inferioridad racial. Esta contradicción implica que las mujeres blancas a menudo se visibilizan a expensas de las mujeres colonizadas, reproduciéndose un discurso excluyente y etnocéntrico (Haggis 1990). Un ejemplo de ello lo encontramos en el interés que generaron en su momento las aventuras africanas de la baronesa Karen Blixen, sobre todo después del estreno de la película *Out of Africa* en 1985. Desde el feminismo, una opción muy tentadora es leer esta literatura de viajes como textos profeministas (Mills 1991: 4), cuando lo más adecuado sería asumir su complejidad y su indescifrabilidad.

Consideraciones finales

Al examinar el discurso colonial, no encontramos una historia lineal sino una serie de fragmentos que solo podemos leer de forma especulativa, de manera que

nos aproximamos a una historia que nunca se puede recuperar del todo. Los textos no muestran su significado en su estructura superficial, sino que son palimpsestos formados por una variedad de marcos discursivos conflictivos y contradictorios (Hulme 1986).

Interpretar a Hajota implica asumir esa variedad e intentar entender cuáles fueron sus intereses, qué personajes decidió incluir en sus narraciones y cuáles dejó fuera. En este sentido, resulta sintomática la completa ausencia de misioneros católicos en sus textos y de visiones y premoniciones que presagian acontecimientos desafortunados, aunque aparezcan con relativa frecuencia en el resto de su obra (Olkusz 2007: 344).

En realidad, no hay nada de excepcional en la percepción polaca de África y de los africanos, aunque esa “excepcionalidad” sea uno de los mitos del imaginario colectivo polaco (Rybiński y Ząbek 2012: 204), con la intención de enfatizar su singularidad en comparación con el acercamiento a los africanos de otros países europeos. En realidad, los polacos fueron tan europeos y tan racistas como el resto de blancos. Ni más ni menos.

Si Balmaseda y el resto de deportados cubanos, crearon una “larga trama de textos coloniales que emplean una apariencia documental, verídica, mientras avanzan una agenda ideológica asociada a un proyecto civilizador” (Vázquez Díaz 2022: 129), Hajota presenta esa “verdad” documental en forma de ficción y, con ello, supone un contrapunto fascinante a las narraciones de los cubanos. Sin embargo, a pesar de su indudable interés, las novelas de Hajota sobre Fernando Poo nunca se han traducido al español. Así, su obra ha quedado enterrada en el olvido y nunca ha sido considerada por la crítica al hablar de la literatura sobre la Guinea española.

Bibliografía

- Anderson, L. 1987. “At the Threshold of Self: Women and Autobiography”. Pp. 54-71, en M. Monteith (ed.): *Women’s Writing: A Challenge to Theory*. Harvester.
- Aranzadi, I. de. 2012. “El legado cubano en África. Ñáñigos deportados a Fernando Poo. Memoria viva y archivo escrito”. *Afro-Hispanic Review*, vol. 31, núm 1: 29-60.
- Aranzadi, J. 2018. “Leyendas e historias de Riabba (algunos indicios para una sospecha)”. *Ayer. Revista de historia contemporánea*, vol. 109: 59-83. <https://revistaayer.com/articulo/135>
- Bachero, J. L. 2019. “Colonialismo, deportación de cubanos y raza en tiempos de paz (1864-1867)”. *Revista de Indias* vol. 79, núm 276: 521-549. <https://doi.org/10.3989/revindias.2019.016>
- Barcia, M. del C. 2003. “Desterrados de la patria. Cuba 1869-1898”. *Universidad de La Habana*, vol. 258: 31-56.
- Baumann, O. 1890. *In Deutsch-Ostafrika während des Aufstandes. Reise der Dr. Hans Meyer'schen Expedition in Usambara*. Eduard Hölzel.
- Berlant, L. 2008. *The Female Complaint. The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Duke University Press.
- Blunt, A. y Rose, G. 1994. “Women’s Colonial and Postcolonial Geographies”. Pp. 1-28, en A. Blunt y G. Rose (eds.): *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. The Guilford Press.
- Cybulska, K. 2021. “Laura Guérin (1817-1883). Zapomniane tradycje oświaty dla kobiet”. *Piotrkowskie Zeszyty Historyczne*, vol. 22, núm 3: 43-61. https://www.pzh.edu.pl/zeszyty/pzh_22_3/Artykuly/pzh22_3_03.pdf
- Dinesen, I. 1938. *Out of Africa*. Random House.
- “En el Ateneo”. *Diario oficial de avisos de Madrid*, 20 de marzo de 1891.
- Foucault, M. 1963. *Naissance de la clinique*. Presses Universitaires de France.

- Gabriel, P. 2006. “Más allá de los exilios políticos: Proscritos y deportados en el siglo XIX”. Pp. 197-222 en S. Castillo y P. Oliver (comps.): *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Siglo XXI.
- Gołabek, J. 2011. “Sibirien in Afrika? Sibirienimagination und nationaler Diskurs in der Afrika-Erzählung 'Ładunek palmowego oleju' von Helena Boguska Pajzderska (Hajota)”. Pp. 289-300, en N. Frieß, I. Ganschow, I. Gradinari y M. Rutz (eds.): *Textures – Identitäten – Theorien. Ergebnisse des Arbeitstreffens des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft in Trier 2010*. Universitätsverlag Potsdam.
- González Echegaray, C. 2003. “Cubanos en Fernando Poo. Un capítulo de las memorias de John Holt”. *Cuadernos de historia contemporánea*, núm extra 1: 205-212.
<https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/CHCO0303220205A>
- Haggis, J. 1990. “Gendering Colonialism or Colonising Gender? Recent Women’s Studies Approaches to White Women and the History of British Colonialism”. *Women’s Studies International Forum*, vol. 13, núm 1-2: 105-115.
[https://doi.org/10.1016/0277-5395\(90\)90077-B](https://doi.org/10.1016/0277-5395(90)90077-B)
- Hulme, P. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Methuen.
- Hundert, G. 1997. “Poland: Paradisus Judaeorum”. *Journal of Jewish Studies*, vol. 48, núm 2: 335-348.
- IBL PAN & LaCH UW (Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk & Laboratorium Cyfrowe Humanistyki Uniwersytet Warszawski). 2018a. “Szolc-Rogozińska, Helena Janina”. *Archiwum kobiet: Piszące*.
<https://archiwumkobiet.pl/autor/szolc-rogozinska-helena-janina>
- IBL PAN & LaCH UW (Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk & Laboratorium Cyfrowe Humanistyki Uniwersytet Warszawski). 2018b. “Notatki z wycieczek po zachodnim brzegu Afryki”. *Archiwum kobiet: Piszące*.
<https://archiwumkobiet.pl/publikacja/notatki-z-wycieczek-po-zachodnim-brzegu-afryki>
- Jahnke, I. 2018. “Podróżniczki wobec Innego. Rasa w rozumieniu Marii Rakowskiej i Heleny Pajzderskiej (na przykładzie Podróży Polki do Persji i nowel z tomu Z dalekich łądów)”. *Przegląd Humanistyczny*, vol. 46, núm. 3: 97-113.
<http://dx.doi.org/10.5604/01.3001.0012.7689>
- Janicka, E. 2016. “The Embassy of Poland in Poland: The Polin Myth in the Museum of the History of Polish Jews (MHPJ) as Narrative Pattern and Model of Minority-majority Relations”. *Studia Litteraria Historica*, vol. 5: 1-76.
<https://doi.org/10.11649/slh.2016.003>
- La Dinastía. Diario político, literario, mercantil y de avisos*, 14 de marzo de 1891.
- Lynn, M. 1984. “Commerce, Christianity, and the Origins of the ‘Creoles’ of Fernando Poo”. *Journal of African History*, vol. 25: 257-278.
<https://doi.org/10.1017/S0021853700028164>
- Marcillas Piquer, I. 2012. “Literatura de viajes en clave femenina. Los pre-textos de Aurora Bertrana y otras viajeras europeas”. *Revista de filología románica*, vol. 29, núm 2: 215-231. <http://hdl.handle.net/10045/27296>
- Márquez Acevedo, J. 1998. “Convictos cubanos deportados a Canarias y África durante la represión del independentismo, 1868-1900”. *Boletín Millares Carlo*, vol. 17: 103-119. <http://hdl.handle.net/10553/59445>
- Martínez de Velasco, E. 1891. “Los esposos señores Rogozinski”. *La Ilustración española y americana*, 22 de marzo.
- Martin-Márquez, S. 2019. “Transported Identities: Global Trafficking and Late-Imperial Subjectivity in Cuban Narratives on African Penal Colonies”. *Journal of Latin American Studies*, vol. 51, núm. 1: 1-30.
<https://doi.org/10.1017/S0022216X18000676>

- Masoliver, L. 1955. *Efún*. Garbo editorial.
- Masoliver, L. 1962. *La mujer del colonial*. Editorial Barna.
- McEwan, C. 1994. "Encounters with West African Women. Textual Representations of Difference by White Women Abroad". Pp. 73-100, en A. Blunt y G. Rose (eds.): *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. Routledge.
- Mills, S. 1991. *Discourses on Difference. An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. Routledge.
- Mills, S. 1994. "Knowledge, Gender, and Empire". Pp. 29-50, en A. Blunt y G. Rose (eds.): *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. Routledge.
- Olkusz, K. 2005. "Drobiazgi o tematyce ezoterycznej na łamach „Echa Muzycznego, Teatralnego i Artystycznego” (1893-1895)”. *Orbis Linguarum*, vol. 29: 175-194. <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/7422>
- Olkusz, K. 2007. *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec „spraw nie z tego świata”*. Ośrodek Badawczy Facta Ficta. <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/15065>
- Pajderska, H. J. 1892. "Une ascension au pic Santa Isabel (Fernando Po)". *Revue de géographie*, vol. 30: 197-203, 287-295, 366-372.
- Pajderska, H. J. 1893. *Z dalekich łądów. Nowele i opowiadania*. Salomon Lewental.
- Pajderska, H. J. 1902. *Ostatnia butelka*. A. T. Jezierski.
- Pajderska, H. J. 1925. *Rosa Nieves*. Kazimierz Kotlarski.
- Palmer, W. 1878. *The Patriarch and the Tsar*. Trübner and Company.
- Pardue, J. 2020. "Antislavery and Imperialism: The British Suppression of the Slave Trade and the Opening of Fernando Po, 1827–1829". *Itinerario*, vol. 44, núm. 1: 178-195. <https://doi.org/10.1017/S0165115320000108>
- Pratt, M. L. 1991. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Rybiński, A. y Ząbek, M. 2012. "Obrazy Afryki i Afrykanów w oczach europejskich podróżników z końca XIX stulecia". *Konteksty*, vol. 1-2: 197-204.
- Sampedro, B. 2020. "¡Aquella mansión de desconsuelo y horror!". Pp. 441-470, en Juan Aranzadi y Gonzalo Álvarez Chillida (eds.): *Guinea (des)conocida. Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca del pasado y el presente de Guinea Ecuatorial*. UNED.
- Sautier Casaseca, G. y Alberca Lorente, L. 1953. *Se abren las nubes*. Editorial Cid.
- Schneider, J. 2018. "African Photography in the Atlantic Visualscape. Moving Photographers – Circulating Images". Pp. 19-38, en S. Helff y S. Michels (eds.). *Global Photographies. Memory – History – Archives*. Transcript.
- Stehrenberger, C. S. 2011. "Manifestaciones (a)típicas del discurso colonial franquista en las novelas de aventura africana de Liberata Masoliver". *Iberoromania*, vol. 73-74: 61-75. <https://doi.org/10.1515/ibero-2011-0009>
- Stehrenberger, C. S. 2014. "Medicina colonial y literatura franquista: el caso de las novelas de Liberata Masoliver". *Debats* vol. 123, núm 2: 48-57.
- Szolc-Rogoziniński, S. 1890. "El viajero polaco Rogozinski en Fernando Poo". *Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid*, vol. 29: 60-72.
- Szolc-Rogoziniński, S. "Mirando atrás. Comunicación sobre la excursión al pico de Sta. Isabel en la isla de Fernando Poo, realizada por los señores de Szobe-Rogozinski, en enero de 1890". *La Guinea española* 25, 25, 10 de mayo, junio, julio de 1923: 4-5, 7-9, 8-9.
- Tellado, C. 1970. *Ayúdame tú*. Rollán.
- Tofiño, I. 2013. "Donacuige, la literatura como excusa". *Revista de filología románica*, vol. 30, núm. 2: 273-283. https://doi.org/10.5209/rev_RFRM.2013.v30.n2.45709

- Tofiño, I. 2019. "The White Gaze. Cuban Deportees in Fernando Poo during the 19th Century". *Socioscapes. International Journal of Societies, Politics and Cultures*, vol. 1, núm. 1: 67-83. <http://www.socioscapes.org/index.php/sc/article/view/8>
- Tofiño, I. 2021a. *Guinea. El delirio colonial de España*. Edicions Bellaterra.
- Tofiño, I. 2021b. "Stefan Szolc-Rogozński: un viajero polaco en el golfo de Guinea". *Estudios de Asia y África*, vol. 56, núm. 1: 125-150. <https://doi.org/10.24201/ea.v56i1.2633>
- Unzueta, A de. 1947. *Geografía histórica de la isla de Fernando Poo*. Instituto de Estudios Africanos.
- Vázquez Díaz, R. 2022. "Los confinados de Fernando Poo, de Francisco Javier Balmaseda: viejas identificaciones e idénticas tachaduras para un proyecto nacional". *Cuban Studies*, vol. 51: 127-143. <https://doi.org/10.1353/cub.2022.0021>
- Wiśniowski, S. 1881. *Biała czy czarna? O dążeniach niepodległościowych Kuby* (1881). Gubrynowicz i Schmidt.
- Yeğenoğlu, M. 1998. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge University Press.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Representación de la esclavitud y la libertad en Haití a través de la resistencia: Análisis de la escultura *Freedom!*

Evelyn Susana Amarillas Amaya. DOI: 10.7203/huellas.1.27170

Introducción

Este trabajo analiza la representación de la esclavitud y la libertad en las narrativas históricas nacionales y en el movimiento artístico Atis Rezistans de Haití, tomando para ello el caso de la escultura *Freedom!*, creada en 2006 en Puerto Príncipe, en un proyecto de colaboración de los Atis Rezistans con National Museums Liverpool y APROSIFA¹, y que desde 2007 forma parte de la exposición permanente del International Slavery Museum de Liverpool.

Para este análisis se utiliza el concepto de contramonumento de James Young, ya que se propone que la escultura de los artistas haitianos sigue las características de este concepto al oponerse a las representaciones monumentales tradicionales surgidas del discurso oficial que se enmarca dentro de la memoria histórica nacional. Así, *Freedom!* se propone como una obra artística contestataria y una alternativa para entender la memoria a través de la colectividad y de un espíritu de resistencia encarnado en el ensamblaje y el reciclaje.

También se utilizan aquí los conceptos de memoria colectiva y memoria histórica de Maurice Halbwachs, que, enmarcados en el contexto de la memorialización de la esclavitud en Haití, ayudan a comprender la dinámica existente en la creación de discursos oficiales que oprimen e imponen una única versión del pasado y, por tanto, una única forma de abordar la historia. Con ello, este trabajo busca demostrar que el movimiento Atis Rezistans, además de proponer una resistencia y una lucha constante por la apropiación de significados y subjetividades, y contra una opresión y silenciamiento que se ejerce desde las narrativas de la historia nacional “oficial”, ofrece a través del contramonumento nuevas formas de acercarse a los objetos materiales, el arte, el pasado y la vida en general.

La materialización de la memoria

Para Maurice Halbwachs, las formas que tienen las personas de construir memorias acerca del pasado se dan siempre en el plano social. Según este autor,

¹ La Association pour la Promotion de la Santé Intégrale de la Famille (en español Asociación para la Promoción de la Salud Integral de la Familia), es una organización haitiana sin fines de lucro que ofrece servicios de salud a mujeres y niños de barrios marginados en Puerto Príncipe.

toda memoria, aunque sea personal, se configura siempre en relación con otras personas, grupos, lugares, fechas, e ideas, es decir, con la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte (Halbwachs 1990: 38). Si bien es cierto que cada persona posee una memoria autobiográfica individual, ésta requiere también de las relaciones con otras personas para poder construirse, puesto que los seres humanos forman parte de un orden colectivo simbólico y solo dentro de ese orden pueden recordar y darle sentido al pasado (Saban2020: 382). La memoria, entonces, es colectiva en tanto que requiere de las interacciones y relaciones sociales.

Además, Halbwachs reconoce que si bien las memorias se construyen a nivel social dentro de distintos grupos y cada persona forma parte de diversos grupos a la vez, también estos tienen diferentes dimensiones, y las memorias que en ellos se desarrollan interesan más cuanto menos numerosos son (1995: 212). En los grupos pequeños es más fácil que los miembros piensen y recuerden en común, especialmente cuando el grupo se extiende a una comunidad más grande, como por ejemplo a nivel nacional, la implicación de cada individuo en el desarrollo de las memorias se vuelve menor. Este tipo de memoria que se construye en una dimensión más amplia, y que no se interesa por cada miembro del grupo sino por las grandes transformaciones que ha vivido una sociedad, no representa para Halbwachs lo esencial de la memoria colectiva, y por lo tanto él la considera una memoria histórica.

La memoria histórica es para Halbwachs el conjunto de acontecimientos pasados cuyo recuerdo conserva la historia nacional, y que por ser leídos en los libros, enseñados y aprendidos en las escuelas, son también elegidos, cotejados y clasificados (1995: 212). El establecimiento de esa historia nacional que nace de la memoria histórica está a su vez enraizado en la constante interacción entre memoria e historia, en lo que Enzo Traverso llama memorias “fuertes” y memorias “débiles”: Para Traverso, las memorias adquieren fuerza según el reconocimiento público e institucional que poseen², y cuanto más fuerza tienen, el pasado del cual emergen “se torna más susceptible de ser explorado y transformado en historia” (2007: 88). En este sentido, las instituciones y los Estados³ tienen un papel y un peso central para establecer y elaborar la “historia oficial nacional”, generando con ello conflictos y disputas en la interpretación y sentido del pasado, y en el proceso por el cual algunos relatos logran desplazar a otros y convertirse en hegemónicos (Jelin 2002: 40). La historia nacional se configura como “oficial” cuando se presentan ciertos acontecimientos del pasado de un país como una verdad absoluta e incuestionable, y que es repetida y sostenida a través de dispositivos estatales de generación en generación, negando la existencia de otras versiones de dichos acontecimientos.

Mientras que la memoria colectiva es el grupo visto desde dentro y se extiende hasta donde alcanza la memoria de los grupos de que está compuesta (Halbwachs, 1995: 215), la memoria histórica examina el grupo desde fuera y abarca una duración bastante larga (1995: 218), pues los hechos se repiten desde la historia nacional oficial. Sin embargo, como señala Elizabeth Jelin, el problema de la narrativa oficial es que tiende a proyectar únicamente la versión de los vencedores, por lo tanto, habrá quienes en la forma de relatos privados de

² Es preciso destacar que para Traverso esta fuerza no es eterna: “La fuerza y el reconocimiento no son datos fijos e inmutables, evolucionan, se consolidan o se debilitan, contribuyen a redefinir permanentemente el estatus de la memoria” (2007: 87).

³ Traverso menciona que para Eric J. Hobsbawm la diferencia entre una lengua y un dialecto reside en que la lengua, a diferencia del dialecto, está protegida por la policía, y asegura que dicha constatación se podría extender a la memoria (86). La lingüista mixe Yásnaya Elena Aguilar Gil explica de forma similar que la existencia de una lengua depende de su pertenencia a un Estado, y menciona que, en el caso de las lenguas indígenas, su propia existencia supone una amenaza al proyecto de Estado (2018), cuestión que también podría ejemplificar el concepto de memorias fuertes y débiles y las dinámicas de reconocimiento o silenciamiento desde las instituciones públicas y los Estados.

transmisión oral o como prácticas de resistencia frente al poder, ofrecerán narrativas y sentidos diferentes de la versión del pasado que se quiere imponer (2002: 41). Dentro de estas formas de resistencia, James Young llama la atención acerca de las construcciones materiales que sirven como contrapartes a la memoria institucionalizada en los discursos históricos, tales como los monumentos.

Tradicionalmente, según Young, la memoria estatal de un pasado nacional pretende afirmar el derecho de nacimiento de una nación, por lo que los monumentos representan acontecimientos ennoblecedores o personajes que dieron su vida en la lucha por la existencia de la nación (1992: 270), reafirmando así la versión oficial del pasado. Puesto que la memoria se arraiga en lo concreto, en espacios, gestos, imágenes y objetos (Nora 1989: 9), y se apoya por completo en la materialidad de la huella, la inmediatez del registro, la visibilidad de la imagen (1989: 13), el Estado se sirve de instrumentos monumentales o simbólicos para plasmar su legado como parte del patrimonio memorial de una comunidad (Nora 1996: 16-17). Los monumentos, por lo tanto, funcionan como recordatorio de una historia nacional que, al ser tan ajena y distante en el tiempo, requiere materialización en forma de figuras concretas y visualización dentro del espacio público: los monumentos son las huellas concretas de la memoria, “las traducciones de un discurso en la realidad de la ciudad” (Michonneau 2004), por lo tanto, a través de ellos se lee el pasado y el presente de una región

Dado que los monumentos intentan fijar un recuerdo de acontecimientos históricos pasados, se construyen con materiales que puedan resistir los estragos físicos del tiempo, dando por sentado que su recuerdo permanecerá tan eterno como su forma (Young 1992: 294). Sin embargo, esta fijeza en el espacio y resistencia en el tiempo implica para Young la muerte del monumento: una imagen fija creada en un tiempo y llevada a una nueva época aparece de repente arcaica, extraña o totalmente irrelevante (1992: 294).

Además, como el monumento forma parte de una versión oficial de la historia nacional, y por tanto tiene también una función didáctica, para Young hay en él una propensión autoritaria que convierte al observador en espectador pasivo (2000: 84), generando una distancia entre ambos y obstaculizando la labor de memoria que el monumento debería promover. De hecho, Young advierte que uno de los riesgos de otorgar a la memoria una forma monumental es que al hacerlo, en cierta medida, se desplaza el trabajo de memoria de las personas (1992: 273), ya que este trabajo, esta carga la lleva el monumento. Por lo tanto, el concepto de contramonumento aparece para Young como una alternativa y una forma de oposición al monumento tradicional e implica una nueva forma de vinculación con el pasado y el presente.

James Young define los contra-monumentos como espacios conmemorativos concebidos para desafiar las premisas del monumento tradicional (2000: 84). Su objetivo es proponer una nueva forma de entender la memoria en el espacio físico. No buscan consolar sino provocar; desafían la idea de permanencia del monumento tradicional al no permanecer fijos, sino cambiar o desaparecer, y por tanto, también en este acto rechazan la idea de una memoria eterna y consolidada, que no se cuestiona ni se reflexiona mucho. También rechazan la propensión autoritaria del monumento tradicional: no buscan permanecer intactos y limpios, sino que exigen la atención y la interacción del espectador, y dentro de ésta incluso la profanación de sus materiales (1992: 277).

El contramonumento se opone a la forma tradicional en que se entiende la conmemoración en el espacio público: se niega a ser un espacio de consuelo o redención, en el que de alguna manera se quiera reparar o enmendar un hecho trágico (Young 2000: 84). Hacer esto sería obtener la memoria, concluir un suceso enmarcándolo en el pasado y, por lo tanto, desplazando la memoria,

como lo hace el monumento tradicional. El carácter abierto del contramonumento permite que la memoria se configure y se recree de distintas maneras, y no solamente de una forma fija. Así, devuelve, y de alguna manera exige también, el trabajo de la memoria a las personas.

Definiéndose en oposición al monumento tradicional y al trabajo de memoria que éste desarrolla, el contramonumento demuestra las limitaciones y posibilidades de todos los memoriales en todas partes. De esta manera, funciona como un valioso “contra-índice” de las formas en que el tiempo, la memoria y la historia actual se cruzan en cualquier sitio conmemorativo (Young 1992: 277). En el presente trabajo, entonces, se propone el contramonumento como forma de resistencia hacia un hecho que se pretende dar por concluido desde la versión oficial del Estado y que es a la vez construido dentro de una colectividad que exige justicia y memoria.

Representación de la esclavitud y la libertad en Haití

La Revolución Haitiana de 1791 entró en la historia como la primera revuelta exitosa de esclavos negros, resultando en la abolición de la esclavitud en la colonia francesa de Saint-Domingue y la formación de la primera República Negra en 1804, conocida hoy como Haití. Este acontecimiento no sólo afectó profundamente a Francia, sino también a muchas otras partes del mundo atlántico: mientras que en Estados Unidos los negros veían el éxito del movimiento haitiano como una prueba de que los esclavos podían alcanzar la libertad, el ejemplo haitiano inspiró algunas de las conspiraciones de esclavos de principios del siglo XIX y dio valor a quienes hacían campaña por los derechos de su gente por medios legales (Popkin 2011:3). Incluso hoy en día, la Revolución Haitiana funciona como ícono y símbolo de la emancipación racial, mientras que el país sigue siendo un modelo de autodeterminación e independencia de los primeros negros (Vendryes 2004: 119).

Sin embargo, mientras que para la población negra del resto de América y del mundo Haití ha sido visto como un ejemplo a seguir, para las potencias occidentales la primera república negra fue vista negativamente por el peligro que supuso la difusión del discurso emancipador de los esclavos liberados, precisamente porque sus economías dependían directamente de la esclavitud. Además, al ser el único país de América dominado por negros, la nueva nación también fue tratada con hostilidad debido a los prejuicios raciales que aún no han desaparecido del todo en el mundo (Popkin 2011: 7). En sus primeros años como nación independiente, Haití tuvo que lidiar con los problemas sociales heredados de la época colonial, la falta de fuentes naturales para el desarrollo debido al conflicto armado, y el bloqueo económico y el aislamiento por parte de las potencias occidentales. El resultado fue una sucesión de golpes de estado, dictaduras e intervenciones extranjeras que obstruyeron el desarrollo de una sociedad civil fuerte, instituciones políticas estables y una economía diversificada (Popkin 2011: 7), y marcaron el destino del que hoy es el país más pobre de América y uno de los más pobres del mundo.

Según Margaret Rose Vendryes, la historia espectacular que da a Haití su atractivo dramático pasa por alto el hecho de que la isla ha sufrido una agitación política casi continua desde su formación (2004: 122). Además, esa visión dramática e incluso romántica del pasado ha sido constantemente manipulada por los líderes haitianos en un intento de asociarse con el pasado revolucionario y los ideales de justicia y libertad, y de afirmar su propia legitimidad (Durkin 2016: 186). A través de la creación de monumentos públicos y conmemoraciones de la Revolución Haitiana, los diferentes gobiernos han utilizado los mitos nacionales y las figuras heroicas en lo que Hannah Durkin llama una explotación de la memorialización pública para obtener beneficios políticos (2016: 199), en

la que se excluye o se niega la posibilidad de representar otras visiones del pasado.

En su análisis de las esculturas de Toussaint Louverture y Jean-Jacques Dessalines creadas por Richmond Barthé en 1950 y 1952 y situadas en la plaza Champ de Mars, junto al Palacio Nacional en Puerto Príncipe, Durkin analiza cómo los monumentos públicos que abordan el pasado revolucionario de la nación han estado rodeados de polémica. Para ella, estas esculturas fueron un esfuerzo panafricanista destinado a promover el orgullo negro y el turismo, pero también sirvieron para reforzar el estatus de los líderes políticos de Haití y ofrecieron figuras masculinas negras singulares como liberadores de la nación, por lo que la iconografía patrocinada por el Estado ha excluido a los haitianos de su propia historia al apropiarse de sus narrativas de liberación con fines de control social (185). Durkin habla además de los diferentes monumentos que han sido destruidos o modificados por la población: los monumentos asociados a la dictadura de los Duvalier⁴ a lo largo del país fueron destruidos en 1986, la estatua a Cristóbal Colón fue arrojada al mar poco después y una estatua dedicada al expresidente estadounidense Harry Truman fue retirada y reemplazada por una figura de Charlemagne Peralte, líder de la oposición a la ocupación estadounidense de 1915-1934. Asimismo, al monumento “Neg Mawon”, que fue encargado por los Duvalier como forma de conmemorar el fin de la esclavitud, se le quitó la cadena que la figura originalmente presentaba en el tobillo⁵. Para la académica Fabienne Viala, estos actos de “déchoukage”, que en criollo haitiano significa a la vez desmontar y desacreditar, demuestran que los haitianos están muy conscientes de su historia y de lo que consideran como su verdadero patrimonio, lo cual es esencial para entender cómo funciona la memoria colectiva en el país (2014: 206), y deja claro que en Haití existe una clara y firme resistencia al intento del control estatal sobre la memorialización. Al retirar, reemplazar y modificar ciertos monumentos y conservar otros, el pueblo haitiano está involucrándose en su historia y en cómo ésta se transmite y representa.

En un país en el que casi todos los habitantes tienen antepasados que fueron esclavos, y en el que los mayores de las generaciones actuales participaron en el proceso de construcción de la nación que siguió a la revolución (Benson 2010: 163), imponer una versión única del pasado es bastante problemático. La fijación de una memoria nacional oficial sobre la esclavitud y la libertad no se corresponde con la multiplicidad de la experiencia y la memoria haitianas (2010: 164), que se construye a partir del intercambio, la colectividad y la diversidad. Por ello, las formas monumentales tradicionales de tratar la memoria nacional resultan lejanas para la mayoría de los haitianos, y aunque algunos de los monumentos tradicionales aún permanecen en el espacio público, es evidente que la conciencia histórica de los haitianos los ha llevado a crear contranarrativas que ofrezcan nuevos significados.

Atis Rezistans, el arte de la resistencia

⁴ François Duvalier, conocido como “Papa Doc”, gobernó Haití desde 1957 hasta su muerte en 1971, y fue sucedido por su hijo Jean-Claude Duvalier, “Baby Doc”, quien estuvo en el poder hasta 1986, año en que fue derrocado mediante un golpe de Estado. La dictadura Duvalier, como se le conoce a este periodo de 29 años, estuvo caracterizada por la corrupción, la brutal represión a la oposición, y los conflictos internos y excesivos lujos de la familia. Para más información consultar el libro *Haiti: State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*, del académico haitiano-estadounidense Michel-Rolph Trouillot.

⁵ “Neg Mawon”, en español “negro marrón”, es un monumento que presenta la figura de un hombre negro liberándose de la esclavitud, hincado sobre su rodilla y soplando un lambí o caracola reina, lo que representa el llamado a la rebelión de las personas esclavizadas. En su mano derecha, al nivel del suelo, sostiene un machete, mientras que su pierna izquierda, extendida hacia atrás, llevaba en el tobillo la cadena que ha sido retirada.

En Haití las preocupaciones estéticas están atravesadas por el instinto de supervivencia. La mayoría de la población lucha cada día con la pobreza, la enfermedad y la falta de servicios básicos y oportunidades, y vivir en esas condiciones obviamente prioriza las necesidades esenciales antes que cualquier otra cosa, lo que tiene un impacto en la forma en que los haitianos conciben y expresan su realidad. Por eso, hablar de arte y cultura en Haití es hablar de falta de recursos, materiales e instrucción para los artistas, de museos empobrecidos y de un público prácticamente inexistente.

Los artistas haitianos conocen la lucha que supone crear arte en el país. La falta de recursos y oportunidades para vivir del arte no sólo afecta al panorama cultural de Haití, sino que los museos nacionales rara vez compran obras, y la financiación gubernamental está, como la de cualquier gobierno, orientada a la representación celebratoria y mítica de los héroes de la nación y sus valerosas hazañas (Benson 2010: 176). La adaptación de la imagen romántica extranjera y nacional de la isla, que ha perpetuado una imagen limitada de Haití como país anclado en un pasado rural, ha relegado el arte haitiano a los márgenes del gran canon de las bellas artes occidentales (Vendryes 2010: 120), y oscurece las agonías del pasado, así como las degradaciones ambientales, políticas y sociales contemporáneas (2010: 176).

En este contexto cultural, hace unos años surgió en Puerto Príncipe Atis Rezistans, o Artistas de la Resistencia, un movimiento artístico colectivo que pretende desafiar las prácticas artísticas convencionales a través de la transformación de los residuos y la basura que llegan a Haití desde todo el mundo. En pleno centro de la ciudad, en la concurrida avenida Grand Rue, los artistas han transformado el espacio público con sus esculturas, que hacen referencia a su herencia cultural africana y haitiana compartida, a una visión distópica de ciencia ficción del futuro y al acto transformador positivo del ensamblaje (Atis Rezistans, 2021).

Artistas autodidactas y amigos, André Eugène y Jean-Hérard Céleur comenzaron en 1996 a hacer pequeñas artesanías para vender en el Marché en Fer, el mercado de hierro de Puerto Príncipe. El entonces alcalde de la ciudad había comenzado en 1995 una campaña de limpieza y mandó llevar toda la chatarra a un campo de fútbol llamado Parc Pelé, que se convirtió en un vertedero a donde los mecánicos acudían por piezas para máquinas, y esto inspiró a Eugène y Céleur, que decidieron tomar la chatarra y el metal para transformar las tradicionales esculturas de madera a través de la fusión de materiales. Entre 1996 y 1997 André Eugène y Jean-Hérard Céleur junto con otros artistas como Evel Romain comenzaron a ser conocidos como “Les Sculpteurs de Grand Rue”, por sus particulares esculturas hechas a partir de desechos: “At first, folks said we were crazy for making work out of rubbish. But we soon started to have small exhibitions and slowly garnered more and more attention, both nationally and internationally.” (Eugène 2023). Desde entonces los artistas han creado un museo al aire libre donde elaboran y exponen sus esculturas junto con una docena de Rezistans, y donde también imparten talleres a las generaciones más jóvenes, o Ti Moun Rezistans. Sus obras tratan temas como la vida y la muerte, la sexualidad, el vodú y la religión, la libertad y la esclavitud, criticando también la industrialización y el consumismo con un estilo agresivo y disruptivo. Los artistas buscan provocar y desafiar, no sólo en las obras de arte, sino en todo lo que hacen, con un espíritu de resistencia que impregna sus vidas (Camacho 2018: 188). De esta manera, se asumen como una resistencia que se nutre del legado de los ancestros esclavos que lucharon contra el colonialismo, pero no en una mirada romántica e idealizada de un pasado cerrado, sino como una lucha que continúa hasta el día de hoy en un mundo

donde las prácticas coloniales⁶ siguen vigentes y la esclavitud se configura a través de la deshumanización.

Reciclar y transformar los residuos en arte es una respuesta creativa a la falta de recursos económicos para el ejercicio artístico, y al capitalismo voraz que genera desigualdades globales y mantiene en la miseria a países como Haití, que actúan como vertederos de los países ricos. Al mismo tiempo, es un desafío a la forma de ver y tratar los objetos materiales en una sociedad derrochadora, lo que también habla de otra forma de percibir el mundo. Como señala Rafael Camacho, el arte de los Atis Rezistans se basa en la idea de que los objetos, como los seres humanos, pueden tener una segunda vida, por eso reciclan todo lo que encuentran y lo convierten en parte de su obra (2018: 188). La transformación de estos objetos no solo transforma su forma material, sino también la manera de concebir cada cosa material: Para los artistas, reciclar es dar nueva vida, hacer arte de la chatarra es encontrar la armonía en la desunión y el desastre (Atis Rezistans, 2021), ofreciendo el ensamblaje como un acto positivo de resistencia y redefinición del mundo.

Si bien la Grand Rue es el lugar donde los artistas de la resistencia construyen y comparten su arte en la comunidad, también han llegado a nivel internacional a través de diversas exposiciones y colaboraciones. En 2006 recibieron una invitación de National Museums Liverpool para crear una escultura que formaría parte del International Slavery Museum, fundado en 2007, y a partir de ese momento el grupo conformado por Celeur, Eugène, Romain y los artistas Frantz Jacques “Guyodo” y Jean Claude Saintilus, decidió cambiar su nombre a Atis Rezistans, como referencia a los miembros fundadores que seguían en Haití “resistiendo” (Romain 2023). En este proyecto, los artistas realizaron talleres con jóvenes para incorporar un sentido de lo que significa la libertad y la esclavitud para los haitianos de hoy (National Museums Liverpool 2021), y de estas experiencias resultó la creación colectiva de la escultura *Freedom!*, que se expuso por primera vez en el Musee d'Art Haitien de Puerto Príncipe en 2006, y luego viajó a diferentes ciudades del Reino Unido, para en 2007 finalmente formar parte de la colección permanente del International Slavery Museum en Liverpool, ciudad que en su momento fue la capital mundial de la esclavitud (Moody 2020).⁷

Desde el año 2009 André Eugène y la artista y curadora británica Leah Gordon, quien había sido una de las responsables del trabajo conjunto entre Atis Rezistans y National Museums Liverpool, fundaron la primera Ghetto Biennale en la Grand Rue, una iniciativa que surgió en 2008 después de que los miembros de Atis Rezistans experimentaran dificultades económicas para viajar a una exposición en Florida. La idea del proyecto era llevar el arte a Haití, al “ghetto”, como los artistas llaman a la Grand Rue, diversificarlo, cuestionarlo y hacerlo accesible para todos:

⁶ Las dinámicas coloniales actuales se expresan en el dominio económico de las antiguas potencias coloniales, que reproduce la dependencia de los países que fueron colonizados, generando desigualdades y un desarrollo “amputado” en dichos territorios (Babu, A. M., & Quartucci, G., 1982).

⁷ En su libro titulado *The Persistence of Memory: Remembering Slavery in Liverpool, “Slaving Capital of the World”*, Jessica Moody analiza la forma en que la historia de la esclavitud ha sido abordada en Liverpool desde el siglo XVIII hasta el siglo XXI. Según la autora, en la década de 1990 las instituciones culturales comenzaron a enfocarse en la memoria en torno a la esclavitud y con la aparición del Proyecto Rutas del Esclavo de la UNESCO, así como una serie de museos y memoriales en espacios marítimos, antiguas ciudades portuarias esclavistas y lugares de venta de esclavos (2020: 11), se puso fin a un silenciamiento histórico y a la memorialización de la esclavitud que se centraba en la historia de la abolición. En Liverpool, las primeras exposiciones que abordaron el tema de la esclavitud fueron, en 1991, “Staying Power: Black Presence in Liverpool”, realizada en 1991, en colaboración con la Liverpool Anti-Racist Community Arts Association (LARCAA) y el ayuntamiento y “Transatlantic Slavery: Against Human Dignity”; después en 1994 se inauguró en el sótano del Museo Marítimo la primera exposición permanente de la ciudad sobre la esclavitud, que se inauguró en 1994 en el sótano del Museo Marítimo “Transatlantic Slavery: Against Human Dignity”, lo que y sentaría las bases para la creación de la Galería de la Transatlantic Slavery Gallery, que posteriormente se convirtió en lo que hoy es el International Slavery Museum (155, 156).

The Ghetto Biennale is attempting to momentarily transform spaces, dialogues and relationships considered un-navigable and unworkable into transcultural, creative platforms. The Ghetto Biennale has realised a 'chaotic, amorphous, de-institutionalised space' for artistic production that attempts to offer a vibrant creative platform to artists from wide socioeconomic classes. (<https://ghettobiennale.org/>)

La bienal situada en dos de los barrios más pobres de la capital haitiana a lo largo de la Grand Rue, Lakou Cheri y Ghetto Leanne, ha promocionado el arte contemporáneo haitiano tanto dentro como fuera del país, posibilitado el trabajo entre artistas locales e internacionales y ha tenido un gran impacto en Atis Rezistans, ya que, según Eugène, les ha permitido viajar por el mundo, exponer sus obras y abrir oportunidades a los artistas más jóvenes (2023).

Desde Haití para el mundo: *Freedom!*

La escultura *Freedom!*, realizada con materiales de desecho y reciclados, sigue el estilo y la intención de los Atis Rezistans al abordar las cuestiones temáticas del movimiento, y también representa la lucha por la supervivencia y la libertad de los haitianos, que puede entenderse como una lucha universal de los descendientes de la diáspora africana. También funciona como una forma de representar el pasado y el presente desde lo colectivo y hacia el mundo, intentando mostrar una forma diferente de tratar la memoria de la esclavitud y el significado actual de ser libre.

Situada justo a la entrada del International Slavery Museum, la poderosa escultura aparece como un primer impacto, imposible de pasar desapercibido. Está hecha de materiales metálicos como tubos, piezas de coches, viejos rastrillos de horquilla y otros tipos de chatarra, reunidos y ensamblados de forma deformada e incluso caótica, junto con varias luces que parpadean también de forma irregular, iluminando los pequeños detalles que se incrustan dentro de la monumental figura.

A primera vista, la escultura parece una masa amorfa de la que surgen violentamente brazos y pies, junto a cadenas, grilletes y candados. Al acercarse a ella desde distintos ángulos y con más atención, lo que parecía simple chatarra empieza a adoptar la forma de rostros humanos que expresan sufrimiento, furia o quizás miedo. El desorden y el amontonamiento de materiales recuerda al patetismo propio de las prácticas barrocas de decoración excesiva que busca inquietar y perturbar (Sánchez González 2017), permitiendo además que la escultura se enfrente de diferentes maneras para representar distintas figuras y significados, lo que hace de cada visualización una experiencia individual única.

Los objetos utilizados en *Freedom!* no sólo muestran las nociones de Atis Rezistans de reciclar y dar una nueva vida a los objetos materiales, sino que también las luces añadidas a la escultura, que se encienden y apagan repetidamente, indican que la escultura está viva, que late de alguna manera, al tiempo que crean un fuerte contraste sobre el hierro oscuro y la propia instalación, dando así más dinamismo y energía a la misma. Además, estos contrastes entre los objetos ensamblados reflejan los diferentes temas que aborda la escultura: la vida y la muerte, lo material y lo espiritual, la libertad y la opresión. Aunque es una escultura sobre la libertad, para los artistas haitianos que la crearon, el significado de la libertad y la vida está indiscutiblemente relacionado con la esclavitud y la opresión. Como afirma LeGrace Benson, desde los primeros días de la esclavitud en los cañaverales hasta el presente, la muerte en sus formas más duras está plenamente presente en la vida cotidiana de los haitianos, en ningún lugar más que en el barrio de la Grand Rue de Puerto Príncipe (2009: 361). Entonces, para los artistas haitianos, pensar en la libertad es también pensar en el pasado y en el presente, en la lucha por la supervivencia, así como en las cadenas físicas y mentales.

La escultura del International Slavery Museum se opone a las formas tradicionales de conmemoración de los acontecimientos del pasado, formando una especie de contranarrativa que busca perturbar y provocar al espectador. Es aquí donde cobra relevancia el concepto de contramonumento de Young: Si bien la escultura no forma parte del escenario público, su contexto y sus características desafían muchas de las nociones del monumento tradicional, invitando a la reflexión sobre la memoria e involucrando al espectador como proveedor de distintos significados. Desde su construcción *Freedom!* se rebela contra los monumentos tradicionales a través de los materiales y las formas que emplea, ya que no se erige desde la solemnidad y la opulencia, sino precisamente desde la informalidad.



Figura 1. Escultura *Freedom!* en el International Slavery Museum. Foto recuperada personalmente durante la visita al museo en junio de 2018.

Una de las críticas que Young hace sobre el monumento tradicional es que al construirse con materiales que aseguran su permanencia y resistencia en el tiempo, la imagen se vuelve obsoleta o pierde relevancia al pasar de una época a otra. En el caso de *Freedom!*, y como plantea Young respecto al contramonumento, hay en la escultura un cuestionamiento de la concepción del tiempo lineal al jugar con el tema de la esclavitud como algo del pasado pero también del presente, y los mismos materiales reivindican este juego: reciclando objetos y materiales de desechos, se hace referencia a la reutilización y reinterpretación del uso de los objetos. Dado su carácter desordenado, la escultura no pretende perdurar en el tiempo como un monumento tradicional, sino que sugiere un enfoque diferente de los materiales y objetos físicos en general, proponiendo una transformación constante de los mismos.

Además, aunque la obra fue encargada por la institucionalidad de un museo europeo, el espíritu contestatario de los Atis Rezistans como movimiento colectivo también le da un carácter subversivo a la obra, pues surge de las experiencias compartidas no sólo de los artistas que lideraron el proyecto, sino también de los jóvenes haitianos que participaron en los talleres artísticos con ellos. En este sentido, la escultura *Freedom!* es una representación material de la memoria colectiva de Halbwachs, ya que implica un trabajo de memoria dentro de un grupo específico, los Rezistans, que aborda desde lo subjetivo una temática histórica. Mientras que la historia de la esclavitud desde la memoria histórica muestra datos, fechas y acontecimientos importantes a gran escala, en la escultura que realizaron los artistas haitianos la implicación de cada persona en el trabajo de memoria es mayor, y apela a diferentes formas de relacionarse con la memoria: desde las imágenes, los sonidos, el cuerpo y las experiencias personales.

Dado que uno de los aspectos más importantes del movimiento es trabajar con los Ti Moun Rezistans para que el arte continúe desarrollándose como una forma de resistencia, la escultura *Freedom!* también sigue este principio: La obra se opone al arte tradicional creado desde la oficialidad porque fue creada por artistas haitianos que plasman su forma de entender el pasado y el presente, y la extienden y comparten con el resto del mundo que tal vez conoce poco sobre Haití. En lugar de proponer un arte que siga las narrativas románticas y las figuras heroicas individuales, y que, siguiendo a Halbwachs, reproduzca un tipo de memoria histórica con relación a la esclavitud, con esta escultura los Atis Rezistans ofrecen desde Haití y hacia el exterior también la posibilidad de tratar el mundo y la memoria de forma comunitaria y transnacional.

Por su carácter colectivo y su forma irregular, no sólo la creación de la escultura fue abierta desde el principio, sino que su contemplación ofrece diferentes interpretaciones posibles y únicas, lo que apunta a una experiencia que se recrea y comparte a través del tiempo y el espacio. Esto genera una mayor proximidad entre la escultura y el espectador, ya que éste se percibe también como parte de la construcción de significados, pues debe ir descubriendo y dando sentido a las formas. La proximidad que se produce de este modo coincide también con lo que define Young en oposición al monumento tradicional, pues se contrapone a la solemne y ajena figura monumental del monumento tradicional, que deja al espectador en la pasividad y la distancia. Si bien en *Freedom!* el espectador no se involucra activamente en la construcción de la escultura ya terminada, como sí sucede en el contramonumento, la escultura ofrece las herramientas para crear diferentes interpretaciones, que al final resultan en una experiencia particular en el espectador.

La escultura, además, al estar indudablemente vinculada al doloroso pasado colonial y a las distintas formas de entender la esclavitud, se configura como una aproximación diferente a la memoria en el espacio. A diferencia del monumento tradicional que trabaja con la historia de manera lineal, como algo ya cerrado y concluido que debe ser respetado, la escultura asume que la esclavitud no ha quedado del todo atrás y aún puede leerse desde diferentes formas de opresión y explotación humana. Aquí el pasado y el presente están en constante diálogo, por lo que se confronta y critica la forma de entender los relatos oficiales de la memoria histórica nacional.

Por la rudeza de los materiales y el carácter provocador de su disposición, la forma de representar el tema de la libertad y la esclavitud en *Freedom!* no tiene nada que ver con los monumentos tradicionales que abordan el mismo tema desde la pasividad, buscando una especie de reparación o consuelo. Young señala que los monumentos sobre acontecimientos trágicos del pasado desplazan la memoria al presentarlos como algo cerrado y concluido, en donde no hay espacio para el diálogo, mientras que el contramonumento es abierto e

invita a reconfigurar la memoria, exigiendo el trabajo de memoria al espectador. De forma similar, *Freedom!* es un recordatorio de que la esclavitud existió y existe aún de muchas maneras, que aún hay mucho por decir y analizar al respecto, y que se puede hacer desde diferentes formas. Esta escultura revela una resistencia que continúa hasta hoy, donde se lucha constantemente no sólo contra la injusticia y la pobreza, sino también contra las representaciones externas y la subjetividad oprimida, que imponen una única imagen y versión del pasado y del presente, y coaccionan la libertad de los haitianos.

Por otra parte, más allá de la escultura y el trabajo artístico de Atis Rezistans, el hecho de que *Freedom!* se encuentre en un museo europeo y no en Puerto Príncipe da paso a varias reflexiones y críticas. Al incorporar esta escultura dentro del International Slavery Museum, en una ciudad marcada por su rol en el tráfico de personas esclavizadas y en un contexto de auge de museos europeos sobre la memoria⁸, se le da visibilidad a otras voces y estilos que abordan este tema y abonan la conversación y el análisis. Pero ello a la vez demuestra la desigualdad existente en el consumo de este tipo de creaciones, ya que el museo se enriquece con obras de distintas latitudes y ofrece una amplia mirada a un trágico hecho histórico que tuvo un impacto mundial, pero se encuentra ubicado en un país del norte global y adonde e personas de escasos recursos, como es el caso de la mayoría de la población haitiana, difícilmente podrán acceder. Aunque *Freedom!* se expuso temporalmente en Haití antes de viajar a Europa y desde su creación fue pensada para ser enviada a Liverpool, su posición en este museo invita a reflexionar acerca de las desigualdades entre países del norte y sur global en la creación y consumo del arte y la cultura.

Conclusión

En Haití, el tratamiento de la historia nacional siempre ha estado rodeado de polémica. El hecho de que las victorias de los héroes que lucharon contra la esclavitud sean alabadas por el Estado, mientras que la población sigue enfrentándose al hambre, la injusticia y la opresión, no sólo es contradictorio, sino que genera una desconfianza y un descontento hacia las narrativas oficiales que se traduce en la creación de movimientos de protesta opuestos a la memoria histórica que oprime y desplaza las memorias colectivas.

En el caso de Atis Rezistans, el movimiento surge como una continuación de esa lucha contra la opresión física y espiritual, destacando el poder transformador del colectivo que resiste y genera nuevos significados a través del arte. Sus obras, pues, siguen este principio creando arte a partir de la marginalidad y la basura, y abordan y confrontan el legado del pasado con las acciones del presente, siendo *Freedom!* una de las obras que con más fuerza enfatiza estas cuestiones. Esta escultura, entonces, representa la forma en que los artistas haitianos entienden actualmente el legado de resistencia ancestral y es un recordatorio al mundo de su lucha constante contra la injusticia y la opresión.

⁸ Según Ana Lucía Araujo, la conmemoración de la esclavitud en Europa surgió durante la década de 1990, ligada a la conmemoración del Holocausto, la descolonización de África y la presión de colectivos de derechos humanos de personas afrodescendientes, siendo Inglaterra el primer país en reconocer públicamente su papel en el tráfico de esclavos y dirigir eventos conmemorativos, y posteriormente Francia. En este último caso, fue el resultado de la conmemoración del 150 aniversario de la abolición de la esclavitud (2012: 5). Según Moody, debido a que una generación de supervivientes directos del Holocausto estaba envejeciendo y muriendo, comenzaron a proliferar trabajos sobre la memoria en torno al Holocausto, lo que suscitó interés por recordar otros pasados traumáticos, otras víctimas y autores históricos (2020: 11). Traverso, por su parte, menciona que la idea de hacerle “justicia” a la memoria comienza con los juicios de Núremberg (2007: 92) y Huyssen (2003) habla sobre un “boom” de la memoria desde la década de 1980 en Europa, que se caracteriza por la emergencia de museos, memoriales y monumentos sobre sucesos trágicos del pasado, especialmente sobre el Holocausto.

Por sus características, la escultura se sitúa en oposición a los monumentos tradicionales, alineándose con el concepto de contramonumento de James Young, ya que pretende perturbar, provocar y atacar la forma clásica de abordar el pasado y el presente desde la memorialización de la esclavitud. Se presenta como una forma de responder a aquellos monumentos que abordan la esclavitud como un hecho pasado, cerrado, y dentro de una única versión oficial que sitúa las diferentes voces y experiencias fuera del marco de actuación. El hecho de que sea una creación colectiva también apunta a una forma de entender la memoria en comunidad, en la que todas las voces e historias son escuchadas y valoradas, siguiendo el concepto de memoria colectiva que ofrece Maurice Halbwachs, y también va en contra de la pasividad de los monumentos tradicionales y de la asunción de la historia como algo lejano y ajeno, poniendo el tema de la esclavitud como algo aún presente, y dejando que el espectador descubra y cree significados a través del arte.

En conclusión, la escultura se configura como un contramonumento que desafía y ataca al típico monumento que trata el pasado de forma romántica y solemne. Es una forma de resistencia a las representaciones tradicionales de la esclavitud y la libertad, y también a la manera de entender la memoria y el arte en general. Sin embargo, como contramonumento tiene sus limitaciones, debido a que es una obra creada en Haití pero consumida en Europa. Además, al exhibirse permanentemente dentro de un museo de historia y no en uno de arte contemporáneo -por no hablar de que no existe información sobre su recepción en Liverpool-, se dificulta la comprensión de su alcance y de cómo esta escultura ha repercutido en el trabajo del movimiento Atis Rezistans y en el arte de la isla.

Bibliografía

- Aguilar Gil, Y. E. 2018. *¿Nunca más un México sin nosotros?* CIDECI-Unitierra Chiapas.
- Araujo, A. L. 2012. *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. Routledge.
- Babu, A. M., y Quartucci, G. 1982. "Problemas del desarrollo: ¿Neocolonialismo o desarrollo autosuficiente?" *Estudios de Asia y África*, vol. 17, núm 4 (54): 707-718.
- Benson, L. 2009. "Atis Rezistans: the Place, the Video, the Academy". *Journal of Haitian Studies*, vol. 5, núm 1/2: 358-364.
- Benson, L. 2010. "Trauma and Victory; Absence and Memory in Haitian Art". Pp. 163-182, en Birgit Haehnel y Melanie Ulz (eds.): *Slavery in Art and Literature: Approaches to Trauma, Memory and Visuality*. Frank & Timme GmbH.
- Camacho, R. 2018. "Photo Essay: Atis Rezistans: Preserving Haiti's Anticolonial Resistance". *NACLA Report on the Americas*, vol. 50, núm 2: 188-193.
- Durkin, H. 2016. "The Greatest Monuments on Earth': Richmond Barthé's Memorials to Toussaint Louverture and Jean-Jacques Dessalines". Pp. 184-200, en Celeste-Marie Bernier y Hannah Durkin (eds.): *Visualising Slavery: Art Across the African Diaspora*. Liverpool University Press.
- Eugène, A., Romain, E., Gordon, L. 2023. "The Collective Power of Atis Rezistans". *Frieze*. <https://www.frieze.com/article/collective-power-atis-rezistans>
- Halbwachs, M. 1990. "Espacio y memoria colectiva". *Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas de la Universidad de Colima*, vol. 3, núm 9: 11-40.
- Halbwachs, M. y Díaz, A. 1995. "Memoria colectiva y memoria histórica". *Reis*, núm 69: 209-219.
- Huyssen, A. 2003. *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford University Press.

- Jelin, E. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Levinson, S. 1998. *Written in Stone: Public Monuments in Changing Societies*. Duke University Press.
- Michonneau, S. 2004. "Para una historia social de la memoria: sociedad y conmemoración en Barcelona a finales de siglo XIX". *Spagna Contemporanea. Rivista semestrale di storia, cultura, istituzioni*, núm 25: 113-124.
- Moody, J. 2020. *The Persistence of Memory: Remembering Slavery in Liverpool, "Slaving Capital of the World."* Liverpool University Press.
- Nora, P. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, núm 26: 7-24.
- Nora, P, y Lawrence, D. K. 1996. *Realms of Memory Rethinking the French Past*. Columbia University Press.
- Popkin, J. D. 2011. *A Concise History of the Haitian Revolution*, Vol. 3. John Wiley & Sons.
- Saban, K. 2020. "De la memoria cultural a la transculturación de la memoria: un recorrido teórico". *Revista Chilena de Literatura*, núm 101: 379-404.
- Sánchez González, J. 2017. "Popular Caribbean, Contemporary Caribbean: Current Artistic Practices in Port-Au-Prince, Haiti". *Citas y Sitios*. https://www.coleccioncisneros.org/es/editorial/cite-site-sights/caribe-popular-caribe-contempor%C3%A1neo-pr%C3%A1cticas-art%C3%ADsticas-actuales-de-o#_ftn9
- Traverso, E. 2007. "Historia y memoria. Notas sobre un debate". Pp. 67-96, en Marina Franco y Florencia Levín (comp.): *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Paidós.
- Vendryes, M. R. 2004. "Brothers under the Skin: Richmond Barthé in Haiti". *Journal of Haitian Studies*, vol. 10, núm 2: 116-134.
- Viala, F. 2014. *The Post-Columbus Syndrome. Identities, Cultural Nationalism, and Commemorations in the Caribbean*. Palgrave Macmillan.
- Young, J. 1992. "The Counter-Monument: Memory Against Itself in Germany Today". *Critical inquiry*, vol.18, núm 2: 267-296.
- Young, J. 2000. "Cuando las piedras hablan". *Revista Puentes*, núm 1: 80-93.

Sitios web

- Atis Rezistans. "ATIS REZISTANS: The Story of the Grand Rue Sculptors". <http://www.atis-rezistans.com/about.php>
- National Museums Liverpool. "*Freedom!* sculpture". <https://www.liverpoolmuseums.org.uk/freedom-sculpture>
- Ghetto Biennale. <https://ghettobiennale.org/>

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

**Pasen y vean. La intertextualidad literaria afroespañola en
No es país para negras (2016) de Silvia Albert Sopale**

Alfonso Bartolomé. DOI: 10.7203/huellas.1.26329

El arte en general lleva transformándose desde hace algunos años en España debido a una nueva generación de autores afrodescendientes que están produciendo trabajos muy valiosos que ofrecen miradas y entendimientos divergentes alejados del discurso blanco dominante¹. Estas obras provocan reflexiones que obligan al lector a (re)pensar sus coordenadas como individuos y ciudadanos en la sociedad actual. *No es país para negras* (2016)², la obra de teatro de Silvia Albert Sopale, marca un antes y un después en las artes escénicas teatrales y de la actuación (Prieto López 2019: 11), ya que la autora, en tanto que mujer negra española (vasca y catalana)³, se reafirma no como objeto de estudio, sino como sujeto agente capaz de contar su propia historia sin ayuda del discurso hegemónico occidental. Como indica Paola Prieto López en el prólogo a esta misma obra:

Silvia Albert Sopale no solo ha abierto el camino para las mujeres afrodescendientes dentro del mundo del teatro, sino que ha promovido una reinterpretación y escritura de las imágenes y estereotipos típicamente asociados con esta comunidad. (2019: 16)

La obra teatral aquí presentada se desea enmarcar como arte antirracista, un estilo o procedimiento que se está convirtiendo en algo cada vez más común en el ámbito literario hispano peninsular. La pieza escrita, dirigida e interpretada por la autora vasca conecta con otros artefactos culturales creados también por artistas españoles afrodescendientes, tales como ensayos autobiográficos, novelas y poemarios. Todas estas obras, a pesar de sus diferencias, tienen en común una lucha con objetivos semejantes. Algunos de los autores a los que se hará referencia en relación con la obra de Albert Sopale serán la bloguera catalana Desirée Bela-Lobedde, la periodista madrileña Lucía Mbomío Rubio, el escritor oscense Moha Gerehou y el poeta afrocolombiano y afroespañol Yeison F. García López. La referencia a todos estos autores es pertinente como resultado de varios factores: todos tienen edades similares, pertenecen a lo que se podría considerar de forma general como clase media, comparten un espacio geográfico y político y, sobre todo, porque el tema racial atraviesa todas sus creaciones. La intención de este trabajo no solo es analizar una obra escrita por una española de origen afrodescendiente; sino que su novedad radica en presentar la lucha de

¹ A lo largo de este artículo se usarán palabras como “afrodescendiente”, “afro”, “afroespañol” y “negro” para hacer referencia a todos los autores debido a su genealogía, genética y/o descendencia africana. También, aunque en menor medida, se empleará el término “racializado”, es decir, cuerpos que sufren violencias principalmente por pertenecer a un grupo étnico minoritario.

² A partir de ahora las referencias al título aparecerán con la abreviación *No es país*.

³ Los adjetivos se identifican con la biografía de la autora. Albert Sopale nació en San Sebastián y actualmente reside en Barcelona.

Albert Sopale en *No es país* como una reivindicación colectiva -o articulación de comunes- en continuo diálogo con las diferentes obras de los activistas arriba mencionados a través de la intertextualidad y cómo el propósito final sería la evolución hacia un cambio sustancial en el imaginario del pueblo español con respecto a la comunidad negra.

Opresiones similares o qué hemos hecho nosotras para merecer esto

La comunidad negra en el teatro no es algo nuevo en la historia peninsular y ya en el denominado Siglo de Oro español se les representaba con bastante asiduidad. La población blanca convivía con afrodescendientes sin mayor problema, aunque estos generalmente ocupaban los estamentos sociales más marginados de la sociedad (Méndez Rodríguez 2010: 99 y 2011: 172-3). Además, frases como “los lunares de Sevilla” en la comedia *Amar, servir y esperar* (1635) de Lope de Vega, obras como *Eufemia* (1567) de Lope de Rueda en la que aparece la negra Eulalla, o la comedia de Ximénez de Enciso *Juan Latino* (1652), donde el protagonista es precisamente un negro del mismo nombre, son solo tres muestras. También fuera de las artes escénicas, en el capítulo XXIX de la primera parte del *Quijote* (1605), Sancho Panza se hace eco de la esclavización al querer hacer lo mismo con sus potenciales súbditos del reino Micomicón (Cervantes 2010: 366). Igualmente, el padraastro del pícaro más famoso de la literatura peninsular -Lazarillo de Tormes- es también una persona negra; y, en el ámbito poético, los versos pertenecientes a “Boda de Negros” (1645) de Francisco de Quevedo hacen nuevamente referencia a los afrodescendientes. Sin embargo y, regresando al teatro, en el escenario estos personajes eran generalmente víctimas de mofas y se les solía estereotipar a través de su forma de hablar, sus comportamientos y sus bailes. Como indica Baltasar Fra Molinero, por regla general “el artista estaba más interesado en presentar la novedad del individuo exótico que la profundidad humana” (1995: 21)⁴.

Por otro lado, autores como Nicholas R. Jones han problematizado recientemente este tipo de visiones. De esta manera, Jones afirma que estos personajes (a pesar de la homogeneización y estereotipación) desafiaban y alteraban las barreras sociales, culturales y hasta raciales a través del habla de negros, es decir, la forma de hablar castellano no nativo que los afrodescendientes usaban en aquella época. Además, apoyándose en los estudios de Vern G. Williamsen, asevera que las compañías ya contrataban a actores negros en aquella época para ponerlos en escena como protagonistas, como pudo ocurrir en alguna función de *El valiente negro de Flandes* (1638) de Andrés de Caramonte (Jones 2019: 30). Así, analizando poemas del escritor cántabro Reinaldo Reina de comienzos del siglo XVI, como “Mangana, Mangana” o “Genofe, Mandinga”, obras de Lope de Rueda como la ya mencionada *Eufemia* y *Los engañados* (1538/1558), o el *Entremés de los negros* (1602) de Simón Aguado, entre otros, muestra la agencia tanto de personajes masculinos como femeninos en escena como un ejercicio de poder y resistencia a las estructuras hegemónicas de la época (2019: 161). Aunque Jones aboga por dar forma a los personajes literarios negros asumiéndoles cierta disidencia de corte racial, esta agencia se antoja difícil de comprobar debido a que el tiempo pasado impide verificar *in situ* las luchas subversivas implícitas en las actuaciones de los actores afrodescendientes.

Por otro lado, y en un marco histórico diferente, el estudioso Jeffrey K. Coleman ha analizado la representación de la raza y la inmigración en obras de teatro contemporáneas españolas estudiando de qué manera se presentan todos

⁴ Algo similar ocurrió durante la segunda mitad del siglo XIX en Estados Unidos, donde adquirieron fama las piezas teatrales musicales conocidas como *minstrels*, ejecutadas por actores blancos con la cara pintada de negro (*blackface*) y con evidentes connotaciones racistas en su forma de hablar, cantar y bailar.

estos personajes, muchos de ellos negroafricanos, que intentan llegar a Europa fuera de los cauces administrativos legales. Todas las obras estudiadas han sido escritas por dramaturgos blancos y Coleman basa su trabajo -recogiendo el término de Achille Mbembe- en el concepto de necropolítica, donde afirma que se reproduce constantemente y de forma bastante simplona un mensaje peligroso para el espectador; a saber: que el hecho de no ser blanco (en este caso el hecho de ser negro) es algo antitético a la españolidad (2020: 119). Al término de su monografía señala que los personajes afrodescendientes en el teatro español se (re)presentan como seres con una pulsión demasiado cercana a la muerte -ya que muchos de ellos al final de la obra terminan falleciendo-, además de enmarcarse como individuos que no merecen vivir en España y donde siempre se resalta su exotismo como sinónimo de alteridad (2020: 119). Así, la tesis de Coleman se muestra factible debido a que el final trágico ocupa un denominador común en muchos de los ejemplos que muestra.

Si como proclamaba Fra Molinero, el teatro del Siglo de Oro representaba al personaje negro como una silueta difuminada, esquemática y sin ningún tipo de profundidad, la obra teatral contemporánea *No es país* se manifiesta como algo muy diferente puesto que, para empezar, la protagoniza, escribe y dirige una actriz española negra. La puesta en escena se dio por primera vez en 2016 y se ha mostrado al público en diferentes espacios de la geografía española⁵. El primer punto en común que se produce entre la pieza de teatro y las demás obras contemporáneas aquí aludidas es su carácter autobiográfico. *Ser mujer negra en España* (2018) de Bela-Lobedde y *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Gerehou, son ensayos que narran las vidas de ambos autores desde la infancia hasta el presente. Lo mismo ocurre con la novela *Hija del camino* (2019) de Mbomío Rubio. Asimismo, el poemario de García López *Derecho de admisión* (2021) presenta características similares, ya que a través de sus versos el lector se adentra en los acontecimientos más relevantes del yo poético que muchas veces coinciden con el yo "real". Es así como el arte para estos autores en cualquiera de sus formas sirve de terapia personal para expulsar a modo de expiación o exorcismo todos esos "demonios" que se han ido encontrando en forma de racismo hasta llegar a la madurez.

Otra de las particularidades que unen todas las obras aquí analizadas es la de un estilo lingüístico sencillo y directo. Esta opción podría ser debido sobre todo a una circunstancia: la claridad con la que quieren que su mensaje sea transmitido, es decir, se busca una mayor recepción, entendimiento y concienciación por parte del lector y/o espectador. Este lenguaje a veces incluso supera lo considerado como políticamente correcto con el uso de palabras como "mierda" en el caso de la humorista Asaari Bibang (2021: 132) o uno de los capítulos titulado "El puto libro" (2021: 129). Un tercer punto de convergencia estaría en el carácter transnacional y transfronterizo. La afrodescendencia es un rasgo clave en la identidad de los autores y en sus trabajos se producen viajes (físicos y psicológicos) que cruzan fronteras. En el caso de la poesía de García López hacia América Latina, o hacia Guinea Ecuatorial en el caso de Sandra, la protagonista de *Hija del camino*. Lo mismo ocurre con Gerehou en su viaje a Gambia, país originario de sus padres. Sin duda, el viaje migratorio es algo fundamental en todos los autores incluso antes de su nacimiento, debido a las vidas de sus progenitores.

⁵ *No es país* ha traspasado las fronteras ibéricas, siendo representada también en la Universidad de Bremen (Alemania) con motivo de un Congreso organizado por las académicas Julia Borst y Danae Gallo González en marzo de 2023. Además, su popularidad ha llegado hasta América Latina donde se ha creado la obra *No es país para negras II* (2018), teniendo como referencia la obra de Albert Sopale pero trasladándola al contexto argentino.

Adentrándonos ya en la obra de teatro *No es país*, el primer capítulo o acto se titula “Duerme negrito”, canción popular en América Latina con la que muchos niños eran acunados de pequeños. Albert Sopale modifica la letra para criticar la sociedad racista española y ya en el cuarto verso y al final de la primera estrofa el espectador escucha: “Duerme, duerme, negrito, / y no vengas a mi país, negrito” (2019: 27). El último verso refleja las políticas migratorias que han ido acaeciendo en los últimos años tanto en Europa como en España. La modificación de la nana continúa de esta manera: “Hay dos vallas de seis metros para ti. / Hay vigilancia en la valla para ti. / Hay alambradas y cuchillas para ti” (2019: 27). Las tres frases condenan la falta de solidaridad que existe en España y en concreto se menciona la polémica con las concertinas, cuchillas instaladas en las vallas fronterizas de Ceuta y Melilla que se colocaron para dificultar aún más la entrada de jóvenes africanos a España.

Como ya indicó Michael Ugarte, tanto el gobierno presidido por Felipe González (1982-1996) como el de José María Aznar (1996-2004) recrudescieron las políticas migratorias, específicamente relacionadas con los países del Magreb y del África negra, intentando llegar a acuerdos en ocasiones con los gobiernos de Marruecos y Senegal respectivamente (Ugarte 2010: 77-8). La retórica no parece haber cambiado sustancialmente en la actualidad y el día 24 de junio de 2022 el presidente Pedro Sánchez alababa la actuación de la gendarmería marroquí en otro intento por parte de personas africanas de traspasar la valla para alcanzar suelo español. Ante la muerte de al menos 23 personas, el máximo mandatario no tuvo ni una sola palabra de solidaridad, empatía o recuerdo para con los fallecidos. La crítica al sistema racista español en política migratoria se ve también en la poesía de García López, en concreto en los poemas “Somos subversión”, donde homenajea a los latinoamericanos fallecidos Jeanneth Beltrán y Luis Víctor Gualotuña en el país (2021: 27), al igual que hace con el joven senegalés Mame Mbaye Ndiaye en “Las vidas de las nuestras importan” (2021: 29-30).

La canción de cuna interpretada por Albert Sopale no termina ahí y esta vez se utiliza para denunciar la situación de explotación en la que viven muchas mujeres: “Duerme, duerme, negrito / Que tu mamá está en el campo / Siendo explotada [...] Y mientras duermes, su sangre corre. / Y mientras duermes, el dolor la rompe” (2019: 28). Nuevamente es el poeta afrocolombiano el que también hace referencia a una explotación similar en algunos de sus versos. De esta manera, se puede leer en su poema “Llegada”: “nuestras madres y padres fueron al imperio a cuidar de otros, / a alquilar sus vidas, a entregar sus ternuras, a romper sus / espaldas, / para hacer frente a la carencia de nuestros mundos / desposeídos” (García López 2021: 61). En ambos pasajes se ve una clara crítica a la precariedad laboral. La crítica del poeta afrocolombiano es algo más extensa y culpa la emigración forzada -en este caso mencionando la de sus propios padres- a la neocolonización de los países occidentales sobre las poblaciones del sur global. El hecho de que las personas migrantes ocupen de forma general los puestos de trabajo más duros, peor remunerados y menos cualificados se podría enmarcar en lo que la socióloga Bader Sawaia ha denominado “inclusión perversa” (2002: 109).

La (neo)colonización también se observa en la onomástica. En *No es país* se comenta en el segundo capítulo cómo los migrantes se han tenido que asimilar a la cultura dominante. Así, la dramaturga indica: “Mi nombre es Silvia, Silvia Albert Sopale. *La negra* para los amigos. *Chivita* para mi madre, aunque en verdad ella me quería llamar Wineyla, pero en el 76 no se podían poner esos nombres en España, y me tuvieron que poner uno *como Dios manda*” (2019: 29, cursiva en el original). García López desarrolla algo parecido en su poema “Nacimiento”, relacionando “Fernando García López” con el Imperio español, “Jason” con el estadounidense y su nombre “Yeison” como un producto híbrido

entre ambos en una especie de tríada identitaria (2021: 67). Similar es la explicación dada por Gerehou con respecto a un segundo apellido que no tenía, pero que, nuevamente, para ajustarse a las normas legales españolas sus padres tuvieron que ponérselo, inventándose en este caso uno casi igual al primero: Gerewu (2021: 21).

Como se comentaba al principio de este ensayo, el viaje (ya sea geográfico o psicológico) es un tema también frecuente en las obras de todos los autores y ya en este primer acto de la pieza teatral la autora deja claro lo que significa África para ella: “Para mí, África es la tierra de mis padres, de mi linaje, un lugar donde ir cuando me encuentro perdida, un refugio, un punto de partida” (Albert Sopale 2019: 28). El continente africano marca a cada uno de los autores y por eso está presente en todas las obras. Si uno se acerca a la novela de Mbomio Rubio y a su protagonista Sara Nnom, se deduce la identidad plural que posee. Sara decide ir a Malabo (Guinea Ecuatorial) donde residirá un año para visitar a familiares que nunca antes ha visto y para intentar (re)conocer sus raíces. Como recuerdo, nunca se deshace de una pulsera que le regaló su tía ya fallecida, la persona de origen africano a la que más quiere sin contar a su padre. El continente africano forma parte de la identidad de los autores y los viajes a él se producen de forma asidua. Como dijo W. E. B. Du Bois en clara alusión a África, el sujeto negro “no desea que se pierda ninguna de sus antiguas naturalezas” (2020: 13).

El final de *No es país* vuelve a traer a colación el mismo contexto geográfico. De este modo, en el penúltimo acto titulado “La casa de la bisabuela” se cuenta: “África es como un viaje de iniciación. Nunca conocí a mi bisabuela. El único recuerdo que tengo de ella es este pañuelo con el que regresé. Allí está mi familia, allí tengo mi casa, pero ese tampoco es mi país” (Albert Sopale 2019: 52). Como se puede deducir, la protagonista se encuentra en tierra de nadie y le es imposible encajar por completo en ninguna de las dos. Esta dicotomía o sentimiento fragmentario es algo muy común en los afrodescendientes españoles. Gerehou en *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* también señala esa dualidad identitaria debido a su origen: “fuera de casa vivía unas normas y costumbres que entre las paredes de mi hogar eran distintas. Mis compañeros iban a catequesis y hacían la comunión, [...] mientras que a mí desde pequeño me enseñaron la ablución, a rezar cinco veces al día y a acostumbrarme a ir a la mezquita” (2021: 61-2). La tesis de Paul Gilroy secunda estas experiencias cuando proclamaba que el afro europeo se encuentra en “two great cultural assemblages” (1993: 11).

La identidad fragmentaria hace que la persona se sienta por momentos desterritorializada, como le ocurre a Gerehou: “Por dentro y por fuera, esas identidades me han generado un debate endemoniado entre lo que soy, lo que quería ser y lo que querían que fuera” (2021: 23-4). La obra del poeta afroespañol también refleja esa dislocación debido a su desplazamiento a Europa con tan solo nueve años. Por esta razón, el escritor nacido en Colombia expone ese sentimiento similar en el poema “Crecer sin tierra”, donde afirma en algunos de sus versos: “ser puente entre varios universos” o “[H]emos crecido en mil mundos” (García López 2021: 43). Los autores afrodescendientes deben negociar su identidad aceptando y (re)conociendo todos sus orígenes, donde sus identidades no son representaciones homogéneas fijas, sino identidades que se componen de infinidad de aristas. Siguiendo la idea presentada por Homi K. Bhabha, todos estos autores podrían ocupar un tercer espacio o espacio intersticial (1994: 37). De forma similar, es Frantz Fanon el que con respecto a la desterritorialización y la asimilación afirma la importancia de que los sujetos (negros) deban “fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse” (2016: 219).

La identidad múltiple les ha situado en la periferia de ambos espacios -como *outsiders*- ya que no parecen encajar en ninguno de ellos. Además, muchos

españoles no les consideran como tal por tener un tono de piel más oscuro, lo que enfatiza su desterritorialización. La obra teatral *No es país* comenta el rechazo por parte de cierta población y la manera en la que el cuerpo negro se convierte en sinónimo de extranjero. Este es el suceso contado en la misma: “Però mira que bé parla el castellá, cal veure les negretes que llistes sou, com es nota que us voleu quedar a casa nostra” (Albert Sopale 2019: 32). Este mismo rechazo es sufrido por Gerehou, bautizado inteligentemente por el autor como “síndrome del eterno extranjero”: “El síndrome del eterno extranjero me persigue y lo hará para siempre. A ojos de la sociedad he sido de todo excepto español: francés, británico, estadounidense o de cualquier país africano, pero nunca español” (2021: 22). El fenómeno no es algo exclusivo del país ibérico y se puede extrapolar a toda Europa. Ya el británico Johnny Pitts lo recuerda en *Afropean* (2020) en su estancia en Francia: “‘Where are you *really* from?’ What this question really means is: ‘Why have you got brown skin?’” (2020: 56, cursiva en el original). Situaciones similares apelan a su compatriota Reni Eddo-Lodge (2021: 25) o a la irlandesa Emma Dabiri (2019: 2).

El síndrome del extranjero -recogiendo el testigo de Gerehou- es algo común en las personas españolas negras. Estas experiencias vitales también las narra Mbomío Rubio en su novela *Hija del camino* cuando la protagonista se encuentra en un local de ocio nocturno en la ciudad de Londres. Al encontrarse con un compatriota y hablar con él durante un breve periodo, el muchacho no sale de su asombro y se burla afirmando: “Una negra que dice que es española” (2019: 19). Esto, lejos de ser una anécdota, es síntoma de una sociedad racista y miope a partes iguales porque sitúa de forma automática a la persona no blanca fuera del imaginario identitario español. Así, Bela-Lobedde relata algo similar también en un local de ocio, aunque esta vez en Barcelona. El muchacho que ha conocido no puede creerse que sea de Barcelona y negra: “-¡Anda ya! -Se rio, y a continuación, la sentencia-: Tú ‘no puedes’ ser de aquí” (2021: 99). Esto confirma que para parte de la población española blanca el ser negro y español son conceptos discordantes.

Además, las mujeres sufren de forma continua el exotismo y la hipersexualización debido a la percepción occidental del cuerpo femenino negro. Esto se ve claramente en *No es país* cuando a Silvia le presentan a los amigos de su novio. Uno de ellos, apodado “el bocas”, afirma: “Cuando Jose [sic] nos dijo que iba a presentarme a su piba pues dije, ¡dabuten! Luego me dijo que era una mulatita. Pensé: del rollo, ¡itío, qué exótico!” (2019: 40). Pero esto no acaba aquí y en una escena en la que le presentan al padre de su novio, aquel no para de contar a Silvia chistes de mal gusto: “Tienes cara de cachonda. ¿Sabes dónde tienen el pelo más rizado las mujeres? ¡En África!” (2019: 42). Este tipo de ataques se han normalizado y también los relata Bela-Lobedde en su obra en la misma escena que se mencionaba arriba en el local de ocio. El muchacho que no se cree que sea española sostiene: “‘¿Es verdad eso de que las mujeres negras sois unas fieras en la cama?’, ‘Las mujeres negras tenéis que hacer unas mamadas con esa boca...’, ‘¿Es verdad que las mujeres negras tenéis la vagina más grande? Por lo de los penes de los hombres negros y tal...’” (2021: 100-101). Por otro lado, el varón negro tampoco se libra de este tipo de clichés y Gerehou lo ha mencionado varias veces en diferentes entrevistas o en su propio libro cuando en la escuela primaria les tocaba ir a natación y sus compañeros en forma de burla hacían referencia al tamaño de su pene (2021: 86)⁶. Nuevamente uno se puede acercar a Fanon cuando enunciaba que en el negro “todo transcurre sobre el plano genital” (2009: 142).

⁶ Un ejemplo claro en la actualidad de la hipersexualización del varón negro sería el conocido como “el negro del WhatsApp”.

Otra crítica que se produce en la obra es el racismo existente en los anuncios televisivos. De esta forma, ya en el primer acto de *No es país* se empiezan a escuchar canciones de productos conocidos como los “Conguitos”, “Cola Cao”, el helado “Negrito” o incluso la canción “Ay Mama Inés” interpretada por la Orquesta Huambaly (Albert Sopale 2019: 29-30). Las personas afrodescendientes denuncian que este tipo de publicidad sirve para perpetuar el estereotipo del negro, es decir, proporciona al mismo tiempo una imagen falsa y ridícula. La misma Bela-Lobedde comenta estos anuncios y otros similares como las canciones “El africano” (“Mami, que será lo que quiere el negro”) y “El negro no puede”, ambas de Georgie Dann (2021: 35-6). La activista estética juzga la representación falseada de los anuncios del Cola Cao donde trabajar de sol a sol en las plantaciones parece hacerles realmente felices, ignorando que muchas de estas personas fueron esclavizadas en las colonias (2021: 40). Este tipo de discursos se podría extrapolar incluso a los Estados Unidos de América, donde antiguos billetes confederados de un dólar mostraban a los negros esclavizados sonrientes con una bola de algodón en las manos, evidenciando así la similitud entre los discursos dominantes blancos a lo largo del tiempo en diferentes geografías.

Los estereotipos (u opiniones preconcebidas) asociados a la población negra, al igual que los anuncios que distorsionan la realidad son consecuencia de una educación racial deficiente (o simplemente no existente). La educación tergiversa el imaginario español por omisión, repetición o malinterpretación, y la dramaturga española no deja pasar la oportunidad de reflexionar sobre este problema. En la experiencia tan negativa que tiene al conocer a los amigos de su novio, hay algunas declaraciones que enfatizan el arrinconamiento y el desconocimiento a partes iguales de las culturas africanas. Así, tras confundir África con un país, uno de estos amigos señala: “¡Puf! Silvia, Silvia. Yo no sabía que África estaba debajo del todo, debajo de Europa, de España. Ayer fui a comprar un mapa y no te crearás dónde estaba el mapa de África. Debajo de todo” (Albert Sopale 2019: 34-5). La metáfora espacial funciona perfectamente como la relegación de las culturas africanas a lo más profundo del imaginario occidental blanco, simplificándolas a una serie de clichés y creando así un profundo desconocimiento. La misma autora trata de alterar y subvertir esa homogeneización a través de una contranarrativa cuando aclara que África “es el tercer continente más grande del mundo [...] lo constituyen 54 países [...] y tiene cien mil millones de habitantes” (2019: 34).

La educación deficitaria también es señalada por la catalana Bela-Lobedde, aludiendo a cuando ella misma asistía a la escuela: “esa imagen que en el colegio, y fuera de él, en los medios de comunicación y en muchas otras partes, les ofrecen de África: de los negritos que pasan hambre y a los que hay que mandarles comida, de las enfermedades y las guerras” (2021: 165). Esto hace que la hegemonización también venga de personas antirracistas y bienintencionadas, pero que debido a la falta de información tienen nociones erróneas. Dejemos que la propia autora lo cuente:

Recuerdo que estuve en el punto de mira de un grupo de chicos y chicas raperos. *Bboys* y *Bgirls*. Un día uno de ellos se acercó a mí. Me querían en su trupe. Eran grafiteros y se pasaban las tardes pintando vagones de tren, y querían que fuese con ellos. Yo. Que no había tocado un bote de spray en mi vida. Pero era negra y, por lo visto, tenía que irme ese rollo. (Bela-Lobedde 84)

Gerehou corrobora que una de las consecuencias de que el racismo se produzca también en los centros educativos es consecuencia de la educación deficitaria en términos raciales (2021: 26).

Activismo y lucha como resistencia o cuando el silencio no es una opción

Como se ha podido comprobar en la primera parte de este ensayo, los agravios sufridos por los autores afroespañoles tienen bastantes puntos en común. Estos ataques producen la activación de una conciencia afro. El despertar identitario se produce en *No es país* en diversas ocasiones. La más temprana se revela ya en el segundo acto cuando recreando la popular canción infantil del barquero (“Al pasar la barca, me dijo el barquero”) la protagonista se subleva nuevamente tergiversando de forma estratégica la letra de la canción: “Yo sí soy bonita. / Yo sí soy bonita. / Y lo quiero ser, / Y pago dinero / Como otra mujer” (2019: 32). Seguidamente en ese mismo acto de la función, contesta a la mujer catalana que no la identificaba como española: “Yo no soy de fuera. Jo no soc de fora. Yo nací en San Sebastián, señora” (2019: 32). Sin embargo, el reconocimiento tal vez más claro se produce en lo que parece ser una especie de homenaje a la poeta afroperuana Victoria Santa Cruz y su poema “Me gritaron negra”. Como subraya la autora del primer manifiesto feminista negro en España y la fundadora de la revista digital *Afroféminas*, Antoinette Torres Soler, el dolor actúa como fuente de aprendizaje (2018: 53). Esto lo corrobora la activista Mariana Olisa al declarar: “nuestras pautas son doloridas” (2019: 50).

Los referentes son esenciales a la hora de formar conciencia, de ahí que Albert Sopale se apoye en el poema de la intelectual afroperuana. Por esta razón, llegando al final de la obra afirma con contundencia: “Negra, sí. Necesito referentes. Negra soy. Espejos en los que mirarme. Negra, sí, negra soy” (2019: 47). La generación de afroespañoles aquí mencionada ha crecido huérfana de referentes y es un tema que señalan debido a su valiosa trascendencia. En *Hija del camino* tal vez ese despertar le pudo venir a Sandra cuando viaja a la ciudad de Coímbra a estudiar con una beca Erasmus. Esto se materializa en la ciudad portuguesa a través de bibliotecas con estantes repletos de autores negros, programas de televisión y radio presentados por personas no blancas o en sus clases donde tuvo la posibilidad de estudiar a intelectuales de origen africano como Noémia de Sousa, José Craveirinha, Amílcar Cabral o Agostinho Neto (Mbomío Rubio 2019: 164). Además, la protagonista ya había conocido anteriormente a Martha, su profesora de inglés en Madrid, una británica de ascendencia nigeriana que es capaz de comprenderla cuando Sandra intenta explicar en un inglés precario el racismo diario que sufre en frente de sus compañeros de clase blancos. Al final de la clase, su profesora le abrazará comprensivamente para decirle: “Yo también he sido tú” (2019: 67).

Bela-Lobedde también es muy consciente a través de toda su obra en lo concerniente a los referentes, mencionando de qué manera se fijaba en dos de las jóvenes de la serie estadounidense *La hora de Bill Cosby* (2021: 46). En opinión de la catalana, esta situación mejoraría con el tiempo cuando en la década de 1990 se empezaron a emitir programas de entretenimiento como *Vivir con Mr. Cooper*, *El Príncipe de Bel-Air*, *Martin* o *Un mundo diferente* (2021: 67). Tras ir enumerando cada uno de los programas termina confirmando: “Qué importante me parece tener referentes. Es básico tenerlos” (2021: 78). Además de esto, la activista muestra en uno de sus vídeos la presentación de *Inventores y científicos negros* (2015), escrito por Yves Antoine, donde se intenta visibilizar la aportación de africanos a la modernidad occidental y global.⁷ Historiadores como Antumi Toasijé han plasmado también en sus escritos la contribución africana en diversos apartados científicos, como por ejemplo el de los programas espaciales (2020: 151-6).

⁷ El vídeo se puede ver en el siguiente enlace: www.youtube.com/watch?v=vZ1IXHSm4nE.

Parece pertinente traer aquí a colación a un autor también afroespañol todavía no mencionado: Rubén H. Bermúdez, creador del fotolibro *Y tú, ¿por qué eres negro?* (2018) y del documental *A todos nos gusta el plátano* (2021). Resulta significativo que en su compendio fotográfico el autor le da una especial relevancia a la rivalidad protagonizada por los equipos de baloncesto de la NBA Los Ángeles Lakers y los Boston Celtics, hasta el punto de llegar a decir: “Los Lakers ganaban a los Celtics y esto lo significaba todo para mí. Tenía 6 años” (2018: 18). En este caso, será el equipo californiano el que haga de referente para el joven Bermúdez. A mediados de la década de 1980 los Boston Celtics estaban liderados por estadounidenses blancos de origen europeo como Larry Bird o Kevin McHale, mientras que en las filas del equipo californiano dominaban estadounidenses negros como “Magic” Johnson, Kareem Abdul-Jabbar o James Worthy, entre otros. En la cita, Bermúdez se refiere a la final de la NBA de 1987 donde los Lakers vencieron a los Celtics 4-2.

Volviendo a Albert Sopale, la artista se apoya en el poema de Santa Cruz para reivindicar su identidad afro y ya en el cuarto acto, en una escena en la que parece jugar al juego de niños rayuela con otras compañeras de colegio es donde recita el famoso poema: “Tenía siete años apenas, apenas siete años. ¡Qué, siete años! ¡No llegaba a cinco siquiera! De pronto unas voces en la clase me gritaron: ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!” (2019: 36). Nuevamente, la actriz modifica el poema para llevarlo a su experiencia biográfica, sustituyendo la palabra original “calle” por “clase”, y así desplazando al colegio la agresión verbal sufrida. Siguiendo con la intertextualidad, el poeta afrocolombiano García López parece acudir también a la figura de la autora limeña. Aunque nunca se hace referencia ni a la poeta ni a ninguno de sus versos, el poema con título “Grité” podría entenderse como un guiño a la artista. De nuevo, se produce un despertar afro: “No puedo decir cómo lo hice, / un día grité, / me alejé del camino, / convertí mis manos en horizontes, / puse palabras en mi regazo, / exigí mi derecho a la memoria” (García López 2021: 39). Siguiendo las premisas de Achille Mbembe, este grito se podría entender como un conjuro, un anuncio y una protesta para salir de la indignación (2016: 77).

El despertar identitario racial conlleva consigo ciertas responsabilidades y el silencio ya no está permitido. La protagonista de *No es país* reconoce que la decisión no fue fácil: “Quería que todo estuviera tranquilo, no tener problemas e ignorar los problemas de los negros [...] Tenía miedo de hacer ruido, miedo de ser excluida. Siempre he sido esclava con grilletes de seda” (Albert Sopale 2019: 46). A pesar de que puedan existir personas afro que prefieran pasar el tiempo sacándole brillo a esos “grilletes de seda”, no es esta la postura adoptada por los autores afroespañoles aquí señalados. La última afirmación mencionada por la dramaturga con respecto a los “grilletes de seda” podría recordar a la teoría marxista de la que hablaban Friedrich Engels y el propio Karl Marx cuando al final de su *Manifiesto comunista* (1848) ambos teóricos afirmaban que los proletarios rebelándose contra el sistema lo único que pueden perder son sus cadenas (Marx y Engels 2000: 89). Gerehou -siguiendo la postura ideológica de Audre Lorde- confirma en su obra que los silencios nunca pueden ser una opción y que “siempre juegan a favor de quien agreden” (2021: 124). Una vez más, parece pertinente mencionar a autores afroeuropeos, en este caso a Eddo-Lodge, que comparte visiones con los afroespañoles al confirmar lo dicho anteriormente: “No podemos permitirnos permanecer en silencio” (2021: 26). La propia británica también sigue los postulados del icono feminista Lorde: “Tu silencio no te protegerá” (2021: 185).

El activismo por parte de los autores aquí incluidos ha sido y es una constante en sus vidas. Como ejemplo se podría empezar hablando de Bela-Lobedde y su protagonismo en las redes sociales desde hace tiempo. Algo parecido ocurre con García López, que ha participado en multitud de eventos o en programas

informativos denunciando la situación de irregularidad administrativa de personas de origen negroafricano en España. Lo mismo se puede comentar de Gerehou, que siendo muy joven ya ejerció funciones como presidente de SOS Racismo en Madrid, y como periodista ha colaborado en diferentes medios como Vogue o elDiario.es. Tampoco se puede olvidar a Mbomío Rubio, que aparte de trabajar en programas como *Espanoles en el mundo* o *Aquí la Tierra*, ha publicado *Las que se atrevieron* (2017), un homenaje a todas esas mujeres que rompieron barreras en la España franquista al elegir como pareja sentimental a un varón negro. Además, estas tres últimas personas participan de forma activa en el festival anual Conciencia Afro, uno de los eventos que organiza la Asociación Espacio Afro Conciencia, donde se organizan conferencias, cursos, presentaciones de libros, talleres, mercadillos, eventos gastronómicos o música, entre otras muchas actividades. La propia Albert Sopale ha participado en primera línea junto a otras compañeras como Deborah Ekokka abriendo espacios de conciencia afro como el Black Barcelona, evento que lleva celebrándose los últimos años en reconocimiento a la población negra⁸.

Este activismo o lucha produce una visibilidad y un empoderamiento racial que tienen como consecuencia un reconocimiento identitario con otras comunidades negras residentes en España. En el capítulo nueve de *No es país*, la protagonista relata su vuelta a España tras la visita que hizo a Guinea Ecuatorial para ver a sus familiares. El hecho de ser negra le dificultó la salida del país. Ella, como persona afrodescendiente, tuvo que sufrir en sus propias carnes en el aeropuerto la infinidad de preguntas por parte de la policía ecuatoguineana ubicada en la aduana. Es en esta escena donde se produce un sentimiento de solidaridad y empatía para con los africanos que intentan buscar un futuro mejor. Así lo expresa la autora: “¿Cuántos puestos fronterizos se pueden sortear sin papeles? Supongo que tantos como dinero tengas. ¿Cuánta esperanza? ¿Cuántas vidas? ¿Cuánta arena? ¿Cuánto tiempo han de esperar al otro lado hasta que deciden que ha llegado el día en el que saltan? No sé, quizás nunca lo sepa” (2019: 53).

Esta solidaridad y empatía también se muestra en otras obras como la del poeta García López. En el poema ya mencionado, “Grité”, el yo lírico afirma: “Ahora que señalan los modos de vida migrantes, / puedo decir que tienen razón al sentir miedo” (2021: 39). En estos dos versos se manifiesta la fraternidad con las personas desplazadas y la comprensión por sus situaciones precarias. Algo más adelante y en el mismo poema se rinde tributo a todos los individuos desplazados que por conflictos bélicos y/o condiciones económicas han tenido que abandonar sus hogares: “un día grité y no estaba sólo, / en círculo / vidas migrantes y racializadas, / en círculo, / presentes y en el aire, / en círculo” (2021: 41). Al final del mismo poema intenta identificarse con ellos usando la primera persona del plural y diferentes idiomas en sus versos, como el quechua, el wolof, el swahili o el árabe, que muestran la diversidad de las personas: “gritamos Ashe / Salām / Majaripen / Samincha / jërëjëf” (2021: 41).

Para terminar con esta segunda sección, se incluirá el humor como forma no solo de resistencia, sino también de subversión. Todas estas obras se deben entender como una lucha similar por parte de todos los autores y nunca como algo victimista, puesto que, aunque exista una herida común, los autores nunca se regocijan en el dolor y solo lo muestran para intentar cambiar su situación en un intento de “pedagogía descolonizadora de corte racial” con respecto a las actitudes racistas de ciertos españoles. En relación con el humor, en el cuarto acto ya mencionado de *No es país*, con el título de “Rayuela”, se entiende que la

⁸ Deborah Ekokka es cofundadora de la librería *United Minds* en Valencia, tienda especializada en literaturas y culturas de origen africano. También ha editado el libro *Metamba Miago. Relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019).

protagonista está jugando en el patio del colegio y es insultada por otros compañeros con la palabra “Negra”, que es repetida de forma despectiva hasta en quince ocasiones (2019: 37). Al final de la escena, la niña pequeña se siente indefensa y busca la ayuda materna gritando: “¡¡¡Mamáaaaaaaaaaaaa!!!” (2019: 37). Algo similar ocurre en la obra de Bela-Lobedde, en una escena ya descrita en este ensayo, cuando la protagonista está divirtiéndose en un bar y un chico es incapaz de entender que una mujer sea española y negra. Ante este ataque, la protagonista no se intimidará y contestará de forma sarcástica poniendo en evidencia la ignorancia de su interlocutor: “-Oye, pero escucha una cosa -le dije-. Que si tú te quedas más tranquilo, yo te digo que acabo de llegar de Zimbabue y que tengo la patera en el puerto, ¿vale?” (2021: 100)⁹.

A modo de conclusión

Tanto la obra *No es país* como las demás aquí presentadas, marcan un antes y un después en la historia de la literatura española del siglo XXI, lo que se podría denominar como un renacimiento cultural afroespañol de comienzos de siglo (Ekoka 2022) o incluso un “boom” (Baptista 2023: 1). En todos estos artefactos culturales se produce un diálogo racial y una intertextualidad que tienen como base experiencias individuales que van transformándose y mutándose hasta convertirse en vivencias colectivas. Todas estas creaciones no son sino muestras que pretenden dar visibilidad y empoderar a la población afrodescendiente española y en España. A través de estas vivencias se va creando una (contra)narrativa que se sitúa en las antípodas del discurso blanco occidental en un proceso -a partes iguales- de desblanqueamiento y ennegrecimiento de la sociedad española. Con respecto al teatro, es necesario reconocer la labor de Armando Buika y Pilar Pardo, fundadores de *The Black View* (2016), plataforma que se inició como denuncia al encasillamiento de los actores y actrices negros en sus papeles, donde siempre actúan como prostitutas, camellos, inmigrantes o delincuentes.

Como se ha podido observar a lo largo del artículo, todas estas obras son espacios comunes de reflexión con puntos convergentes desde los que se marca el inicio de una comprensión identitaria marcada, en muchas ocasiones, por vivencias dolorosas. Sin embargo, este trauma individual/colectivo hace de catapulta en un territorio de enunciación propio para (re)afirmar sus procedencias e ir hilvanando un tejido comunitario para mostrar con orgullo lo que son, produciéndose así una toma de conciencia identitaria y una reivindicación de carácter racial y étnico. De esta forma, a través de un *striptease* psicológico y emocional el arte actúa como herramienta de sanación, convirtiendo un trauma individual en el comienzo de una lucha grupal por un país que reconozca su diversidad en pro de la justicia social. Las obras aquí analizadas dan espacio a una literatura con un paisaje más variado con la inclusión de nuevas voces. Si la negritud nunca había tenido un lugar histórico en la España oficial, estos autores se encargan de dar una visión contraria a lo que se conoce como *establishment*.

Mediante todas estas propuestas y junto con la participación de estos intelectuales en toda clase de proyectos, esta generación huérfana de referentes está abriendo el camino para las generaciones futuras que, esta vez, sí tendrán la oportunidad de verse reflejadas sabiendo que hay escritoras, novelistas, periodistas, poetas, dramaturgas y un largo etcétera, construyendo un viaje identitario algo más transitable para los jóvenes. La presencia real en las artes

⁹ El humor de corte antirracista es una dinámica frecuente en los monólogos de Asaari Bibang.

españolas de personas de origen africano es algo crucial para comprender su identidad ibérica y es a través de todas estas obras como se problematiza el ser español. Albert Sopale representa en su trabajo a la mujer negra activa que narra y crea su propia historia. Al contrario que las obras de teatro contemporáneas o el teatro representado en el Siglo de Oro, donde el negro hace de elemento anecdótico y sometido opuesto a todo lo español, la actriz vasca no presenta a la mujer negra como un ser marginal, débil o exótico, sino como un individuo fuerte y capaz. Para concluir, decir que todos estos activistas están siendo responsables y pioneros en la construcción de una sociedad española que esté a la altura del siglo XXI, modificando no solo el presente y el futuro, sino también el pasado, al echar una mirada atrás que transforma y subvierte el imaginario blanco occidental con respecto a la comunidad afro.

Bibliografía

- Albert Sopale, S. [2016] 2019. *No es país para negras*. KRK Ediciones.
- Baptista, G. 2023. "AfroEspaña antes del boom. Una mirada interdisciplinaria sobre la presencia histórica y legado cultural negro". *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Culture Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 10, núm 2: 1-22.
- Bela-Lobedde, D. [2018] 2021. *Ser mujer negra en España*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Bermúdez, R. [2017] 2018. *Y tú, ¿por qué eres negro?* Phree & Motto Books.
- Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. Routledge.
- Bibang, A. 2021. *Y a pesar de todo, aquí estoy*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Cervantes, M. [1605] 2010. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha I*. Clásicos Castalia.
- Coleman, J. 2020. *The Necropolitical Theater: Race and Immigration on the Contemporary Spanish Stage*. Northwestern University Press.
- Dabiri, E. 2019. *Don't Touch My Hair*. Penguin Random House.
- Du Bois, W. E. B. [1903] 2020. *Las almas del pueblo negro*. Capitán Swing.
- Eddo-Lodge, R. [2017] 2021. *¿Por qué no hablo con blancos sobre racismo?* Península.
- Ekoka, D. 2022. "El renacimiento de la diáspora afroespañola". *Esglobal.es*, 8 de septiembre, <https://www.esglobal.org/el-renacimiento-de-la-diaspora-afroespanola/>.
- Fanon, F. [1952] 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fanon, F. [1961] 2016. *Los condenados de la tierra*, <https://www.marxists.org/espanol/fanon/los-condenados-de-la-tierra-franz-fanon.pdf>.
- Fra Molinero, B. 1995. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- García López, Y. 2021. *Derecho de admisión*. La Imprenta.
- Gereohu, M. 2021. *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Península.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso.
- Jones, N. 2019. *The Staging Habla de Negros: Radical Performance of the African Diaspora in Early Modern Spain*. The Pennsylvania State University Press.
- Marx, K. y Engels, F. [1848] 2000. *Manifiesto comunista*, <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf>.
- Mbembe, A. [2013] 2016. *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior/ NED Ediciones.

- Mbomío Rubio, L. 2019. *Hija del camino*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Méndez Rodríguez, L. 2010. “Visiones iconográficas de la esclavitud en España”. Pp. 95-126, en Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco (comps.): *La esclavitud negroafricana en la historia de España*. Granada: Editorial Comares, S.L.
- Méndez Rodríguez, L. 2011. *Esclavos en la pintura sevillana de los Siglos de Oro*. Universidad de Sevilla.
- Olisa, M. 2019. “El feminismo negro y la tentación de la colonialidad”. Pp. 48-55, en Jeffrey Abé Pans (comp.): *Cuando somos el enemigo. Activismo negro en España*. Barcelona: Editorial Mey.
- Pitts, J. [2019] 2020. *Afropean: Notes from Black Europe*. Penguin Books.
- Prieto López, P. 2019. “Prólogo”. Pp. 11-24, en *No es país para negras*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Sawaia, B. 2002. “O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialéctica exclusão/incluso”. Pp. 97-118, en Bader Sawaia (ed.): *As artimanhas da exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.
- Toasijé, A. 2020. *Africanidad: treinta temas de historia, política, filosofía y cultura de África y sus diásporas*. Ediciones Wanáfrica S. L.
- Torres Soler, A. 2018. *Viviendo en afroféminas*. La Tija Ediciones.
- Ugarte, M. 2010. *Africans in Europe: The Culture of Exile and Emigration from Equatorial Guinea to Spain*. University of Illinois Press.



TRAZAS

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

**Afro-Latin Americans Living in Spain and Social Death:
Moving from the Empirical to the Ontological**

**Ethan Johnson, Joy González-Güeto y Vanessa Cadena. DOI:
10.7203/huellas.1.27209**

This paper has three main objectives. First, we establish that although Spain has attempted to distance itself from its role in the Sub-Saharan African slave trade and the significance blackness plays within its borders, there exists a significant population of people of African descent from Latin America living in Spain. Here we ask, why are they coming to Spain and from which countries are they primarily from? Second, we claim Black people are living what Saidiya Hartmann refers to as the afterlife of slavery in Latin America. Our objective here is to understand what it means to move from the place your ancestors were deracinated from Africa and then not return, but go to the place/country that is largely responsible for establishing this colonial legacy. We believe that is a weight that deserves consideration. Third, we examine the meaning of blackness in Spain today through historical and ethnographic analysis. Spain, not unlike many western European countries, has attempted to erase the socio-historical significance of Black Africans in its cultural and economic development, while simultaneously maintaining anti-blackness (Ortega 2019; Barranco 2011; Aixelá-Cabré 2020). A significant proportion of the relatively large groups of Latin Americans and Caribbeans that fled to Spain since the mid 1990s are of African descent, that is they are Afro-Latin Americans. Our argument here is that Afro-Latin Americans are also living the afterlife of slavery in Spain. Here we ask, what is the anti-blackness Afro-Latin Americans experience/face in Spain and how do they navigate it? We are concerned with the claims of some scholars and activists living in Spain who suggest that Black Studies in the US is imperial epistemologically in parts of Europe. In other words, they claim U.S. scholarship by Black people obfuscates important differences that occur in Spain.

Through investigation of the aforementioned foci, this project hopes to broaden theories of race/racism in Spain that have largely not considered anti-blackness as a concept and by extension the experiences of people of African descent from Latin America in Spain. Spain is deeply connected to the African Diaspora in Latin America and the Caribbean as it transported and enslaved millions of African people in its efforts to colonize much of the Americas. The colonial structures that Spain imposed on much of Latin America continue into the present and as a result of powerful socio-economic processes, the descendants of those enslaved people have fled to Spain in the hope to improve their life chances (García y Walsh 2002; Walsh 2004).

Much of the data we provide in this essay is based on qualitative research the authors conducted in Spain, that is, semi-structured interviews of twenty-five Afro-Latin American people who have lived and studied in Spain. The selection of the interviewed people was carried out through the snowball technique. These

interviews, conducted from November of 2021 to April of 2023, asked the interviewees to express their ideas, feelings and experiences about anti-blackness in multiple areas of their lives, such as, work, schooling, intimate relationships, policing, leisure life and housing. The interviews were recorded and transcribed by the authors. The profiles of those interviewed are not only diverse in terms of sexual orientation, gender identity, and origins associated with nation-states, but they also represent a multiplicity of work experiences to which Afro-Latinx people in Spain dedicate themselves. To support our findings we also rely on reports, news articles, and analysis of popular culture (newspapers, magazines, social media).

Our research, as it focuses on people of African descent from Latin America living in Spain, intentionally centers the voices, research and experiences of Black people. Indeed, the research group is made up of an Afro-Colombian lesbian woman, an Afro-Colombian Indigenous heterosexual woman and a Black heterosexual man from the United States. We are people who have lived many of the experiences our participants have lived. Throughout the research project we have developed our analysis through a constant back and forth discussion with the interview data and our lived experiences. In a similar vein, while not all the supporting research we cite in this paper comes from scholars of African descent, we do intentionally center their perspectives and analysis in this paper.

Latin Americans Living in Spain

In the 1990s powerful forms of socio-economic inequality and political crisis existed in much of Latin America and the Caribbean combined with the economic boom in Western Europe to simultaneously push and pull people primarily from Ecuador, Colombia and parts of the Spanish speaking Caribbean to Spain (Vicente 2010; Martín Díaz, et. al. 2012; Martínez 2013). Each of these countries and regions have significant African descendant populations. Spain facilitated migration of people from these countries through bi-national immigration policies to attract these Spanish-speaking people who desired greater socio-economic opportunity and political stability for themselves and often their children (Vicente 2010). Latin Americans could for example gain citizenship within two years, where for other groups not part of the European Union it was a 10-year process. As a result Spain received more immigrants from Latin America between 2002 and 2005 than any other region (Martín Díaz, et. al. 2012; Vicente 2010).

As of 2010, approximately one third of the foreign born population living in Spain was from Latin America, reaching approximately two million people (Gonzales Enriquez 2014; Vicente 2010). The countries with the largest proportions of this population were from the Andean Region, namely Ecuador and Colombia (Vicente 2010). Ecuador's African descendant population is estimated to be between 10 and 20 percent while Colombia's reaches close to one third (Walsh 2011). The African descendant populations of Cuba and the Dominican Republic are even higher. It is very difficult, however, to estimate how many Afro-Latin Americans are living in Spain. In its national census Spain does not ask about racial background although estimates put this number at about one million people of African descent living in Spain (Cea D'ancona y Vallés Martínez 2021), which is not disaggregated to include Afro-Latin Americans. We claim that through our personal experience, living and working in Spain, and the data presented above that Afro-Latin Americans represent a significant proportion of the foreign born and naturalized population, including their children, living in Spain.

Furthermore, many Afro-Latin American people may deny and/or diminish that they are of African descent. In much of Latin America, anti-blackness can

and often does push people to claim intermediary categories rather than acknowledge their experiences have been powerfully shaped by being identified as a person of African descent (Johnson 2023). In addition, Spain itself has denied the existence of racism and of people of African descent as significant factors shaping social life through its policies and practices of the erasure of historical memory of enslavement and the policy of not collecting data on race. In Spain, lighter skin individuals like in Latin America are often not considered black in one moment but their blackness can be referred to in the next. However, Afro-Latin Americans comprise a significant part of the Spanish population that have come to Spain since the mid 1990s.

Spain is an important place to study the experiences of Afro-Latin Americans. Spain was deeply involved in the slave trade of Africans to the New World and through its colonial efforts in the region benefitted immensely from the enslavement of Africans. Recently, many of the descendants of these previously enslaved people have fled to Spain to improve their and their loved one's life chances. What is it like for them to live in the country that is largely responsible for them being in the region referred to as Latin America? Moreover, Spain is largely responsible for establishing the colonial legacy that pushes people of African descent in Latin America to seek refuge in other countries. We find it beyond ironic that this place of refuge is the land of their former slave masters.

De donde vienen... Theorizing Anti-blackness in Latin America

What is anti-blackness? As Christina Sharpe (2016) demonstrates, people of African descent throughout the world are the antithesis of what is thought of as humanity. The assertion of anti-blackness, which is the scholarly focus of Afro Pessimism, is that Black people live in a structurally antagonistic relation to what is referred to as the human. Human capacity is reserved for those who have coherent claims to it. Struggles over gender, land, and/or labor cannot be realms in which the struggle of Black people take place because these are reserved for humanity.

Through the middle passage and chattel slavery in the New World, Africans were made into commodities, fungible objects or things, with no legacy and no gender; stripped from history and land, the criteria for one to claim humanity (Wilderson 2010). "Social death", as developed by Orlando Patterson (1982), is the state of the slave. He revealed in his examination of over sixty slave societies across time and space that there are three defining aspects of the slave's non-life in comparative terms. They are: exposure to gratuitous violence, genealogical isolation/natal alienation and a general treatment of dishonor. Gratuitous violence signifies that at any time the slave can be killed, mutilated, raped and/or psychically abused for no other reason than being a slave. Natal alienation means that the children of enslaved people and their ancestors are not recognized as such. In other words there is no acknowledged filial relationship. They are alone, outside of time and space. Only humans have children and parents. These describe the general dishonor of the enslaved person. As Patterson pointed out, it is more than difficult to shake one's being marked as such. He was concerned with the shortsightedness of an economic and legalistic definition of slavery, which often reduced the slave to the exploited laborer.

Saidiya Hartman (1997) is to whom the articulation of the concept 'the afterlife of slavery' is attributed. Hartman and others have fully demonstrated that the legacy of slavery remains even though official enslavement has ended. People of African descent across the globe continue to experience gratuitous violence. Filial relationships continue to not be recognized by civil society, rendering them genealogical isolates with no land or history. Black people's screams and demands for justice do not find grounding, which demonstrates a general condition of dishonor. Some people may claim, 'but undocumented

immigrants have their children taken from them. Isn't this an example of gratuitous violence'. But the violence they experience is contingent on the transgression of a norm (i.e., the border within a specific time), however absurd it may be. The crime they have committed may be spurious to some and valid to others, however, either argument exists within time and space. What is the crime Black people have committed that grants coherency to this violence? Why have their/our children been taken from them/us? Their/our supposed crimes cannot be mapped temporally or spatially. Black people across the globe have had their children taken from them, and thus their ancestry, since the African slave trade began in Africa, the Americas and Europe up to the present moment. This is not analogous to the non-Black immigrant experience nor is elucidating this an attempt to be located as the most oppressed group, that is, some form of oppression Olympics. It is a fact.

There have been moments when the structural antagonism underlying the relationship between Black people and humanity reaches such a level beyond which it cannot be contained. These moments are shot through with Black rebellion. The early nineteenth century was such a moment, attested to by the many slave revolts and uprisings that occurred across the Americas and the Caribbean, north and south. Similarly, the 1960s and 70s saw Black people in the USA challenge their non-beingness in the face of civil society to a degree which had not occurred since the slave revolts. The Black Panthers and the Black Liberation Army, along with other lesser-known groups, revolted against the state in unprecedented ways, at times attacking and even killing police (Wilderson 2010; 2020). As Spillers (2011), Wilderson (2010; 2020) and Sexton (2008) each point out, it is during both of these moments when the United States discovered a wedge it could thrust into this place of antagonism in order to undermine Black consciousness and rebellion. During the early 19th Century, it was the mulatta/o figure; the late twentieth century saw the rise of multiculturalism and multiracialism.

The discourse of multiracialism and that of *mestizaje* have mutually distinguishing aspects, but various scholars have equated the two (Warren and Windance Twine 1997; Jasmine Mitchell 2020; Vargas Costa 2018). Multiracialism comes primarily out of the United States and has developed largely through the efforts of White, middle-class women, who have had children with Black men, to "liberate" their children's identity from the oppressive grip of the one-drop rule, which they claim is racist (Ibrahim 2012). The discourse of multi-racialism is also relatively recent, coming into being in the late twentieth century. *Mestizaje* was created out of the particular histories of colonialism in Latin America and the Caribbean and defines how the majority of people in the region, and the nations themselves, imagine national identity (Warren and Windance-Twine 1997; Jasmine Mitchell 2020).

Recently, claims of increased levels of recorded miscegenation in the United States between White people and other racial groups have been noted as an indication that the United States is moving towards a 'mulatto nation', where race becomes less important and less burdensome (Sexton 2008). Much like in Latin America, the logic is that if more of us are intermixing across the racial divide, it must be an indication that racism is disappearing. The logic is spurious at best, but many are taken by the suggestion. Evidence for this shift of acknowledgement and increasing acceptance of racial mixture can be found in mainstream media, in the development of multiracial studies across college campuses, and in the growth of self-identifying multiracial groups and identities seen in the last 30 years (Sexton 2008). In Spain, this can be seen through popular culture in the increased levels of light skinned people of African descent in commercials and advertisements. It is rare to see a dark skinned Black person in these images. However, as has been noted, where is the Black in this racially

mixed utopia? The Black person in much of multiracialism is absent, s/he literally disappears.

Spillers (2011) interrogates multiracialism's recent ascension. She asks, what is all the discussion over something that has been happening in the United States and, by extension, in Latin America and Spain since their inception? Pointing out that racial mixture through racial terror has been one of the disavowed centerpieces to Sub-Saharan African slavery and that most Black Americans are racially mixed. This is true too, regarding the Afro-Latin Americans coming to Spain. Many of them are descendants of children and parents who were raped during the era of official slavery. She also asks more than ironically, what cure is this multiracial identity supposed to provide for this injured multiracial person who has not been able to express who they truly are? Her answer is that much like the wedge the mulatta/o of the early 19th Century drives within blackness, the multiracial person of the late 20th and early 21st Century does the work of stifling the potential of blackness "to assume the comprehensive antagonism of its structural position" (Wilderson 2010: 301). In other words, multiracialism/*mestizaje* are inventions of white supremacy to undermine the potential for blackness to take on and uninhibitedly recognize the position of social death and to act accordingly. This analysis of racial mixture gets us back to what *mestizaje* and multiracialism have in common; they both simultaneously energize anti-blackness and fracture resistance to anti-blackness.

Mestizaje diminishes resistance to anti-blackness because it pushes many people of African descent in Latin America to move away from, negate and/or deny their blackness (Da Costa 2016; Arboleda 2017; Mitchell 2020). This phenomenon is important because in it we see how *mestizaje* provides an escape route from blackness. Through racial mixture one can become something else, that something else is the mulatto/a figure; the wedge that "annihilates blackness' possibility to assume the comprehensive antagonism of its structural position". The shadow cast by *mestizaje* over the centuries in Latin America is evident in the ever-present degraded position that Black people and people of African descent inhabit in the region (Vargas Costa 2018; 2017; Jaime Alves 2018). The census results (Telles and Lim 1998; Hooker 2008; Johnson 2014; Paschel 2018) continue to show that decade after decade, people of African descent often identify themselves in some form of racial mixture, such as pardo/a, canela/o (cinnamon), trigo/a (wheat) and/or mulatta/o.

If as Sharpe, Wilderson and Sexton claim and demonstrate, anti-blackness is global, then Black people in Latin America exist as Black people in the United States do. The late scholar, Mark Sawyer, who focused much of his research on anti-blackness in Cuba posited that if anything, a theory should be something that travels. By that he meant it should be applicable in other regions. He was referring to W.E.B Dubois' concept of double consciousness. He demonstrated how double consciousness functions in Latin America among Black communities, while acknowledging Latin American anti-blackness had its particularities. His reasons for doing this were to refute claims by white scholars that Black American scholars were colonizing epistemologically Latin American understanding of race and racism. What we are attempting to do here is to address the scholarship that claims a similar dynamic, but in Spain, where it claims that U.S. scholars on blackness have carried undo weight in analysis of the Black experience in Spain. Specifically, we claim there are benefits to situating the Black experience in Spain within the concept of social death. We argue that without acknowledging this there can be no proper understanding of their experiences.

Black Social Death in Spain

While notions of Blackness in Spain began to develop during the Moors control of the Iberian Peninsula (Rodríguez-García 2022; Marín Guzmán 2003), we are going to begin our analysis of blackness in Spain from the fifteenth century. Researchers have shown that significant populations of Sub-Saharan Africans lived primarily as enslaved people throughout Spain from the fifteenth century and well into the nineteenth century (Lowe 2012; Barranco 2011). In fact, probably the largest populations of Africans in Europe lived in Spain during the Renaissance and early modern eras (Rodríguez García et. 2021; Barranco 2011; Lowe 2012). The Sub-Saharan African presence in Spain during this time was largely associated with enslavement and existed all over the peninsula although more in the south than in the north. Additionally, the enslavement of African peoples was not limited to only the rich and was often distributed across social classes, which suggests that anti-blackness was not only an elite affair but one that was relatively ubiquitous through Spanish society. To provide an example of the numbers of Africans in Spain, it is suggested that enslaved Africans made up possibly more than half of the population of Sevilla in the fifteenth and sixteenth centuries (Lowe 2012). Significantly, while the abolition of African Enslavement was debated in the mid-nineteenth century it was never abolished in Spain (Herzog 2012; Parrilla Ortiz 2001).

Moving to the representation of blackness and Black people in Spain, the enslavement of African peoples has been made invisible through the efforts of historians, writers and artists of the renaissance, early modern era and into the present to locate blackness outside of the national imaginary and place it in the colonies of the new world (Ortega 2021; Lowe 2012; Barranco 2011). For example, some artists of the period painted Sub Saharan Black people as white. Spain historically has never wanted to be associated with its closeness to Africa and its peoples and has consistently attempted to represent itself as a white/European nation. While the practices and processes of purity of blood or *limpieza de sangre* took on much greater significance in the Spanish colonies than Spain, the Spanish nevertheless did maintain a fairly strict separation and marginalization of Sub-Saharan Africans in society even if they had managed to escape enslavement (Barranco 2011).

There are examples of well-known Black Africans in Spain during the renaissance, however their experiences were much more the exception than the rule (Lowe 2012, Ortega 2019, Barranco 2011). In other words, blackness and slavery remained tightly bound up through the 19th century when for various reasons the practice of enslavement seemed to die out, while at the same time elites made efforts to make invisible the fact of blackness and its significance in the Iberian Peninsula. By erasing blackness Spain can now claim there was no history of racism within its borders and attempt to make invisible the role and importance Sub Saharan Africans played in shaping the political, economic and cultural landscape of the nation.

There is ample evidence of anti-blackness in Spain within most institutions and daily life. For example, of the 1328 hate crimes reported in Spain in 2015 most were motivated by race and Black people are disproportionately represented as victims of these crimes (Rosati 2017). A recent study of over 1500 people of African descent in Spain demonstrates that in every mainstream institution Black people in Spain experience anti-blackness (D'ancona y Martinez 2021). Furthermore, examination of the representation of people of African descent in mainstream media demonstrates anti-blackness (Borst et. al. 2019; Retis 2016). One of the clearest examples is the “El Negro de Whatsapp” meme, which through bait and switch tricks the viewer into coming face to face with a Black man with a huge penis. This meme is among the most popular

memes ever in Spain and has generated a market of paraphernalia throughout the country (Matamoros-Fernandez 2020, Wall-Johnson 2021).

Another prominent example in the late 20th century was the murder by one policeman and three other individuals of an African descendant woman from the Dominican Republic named Lucrecia Perez in 1992. While they killed her they shouted “Black piece of shit”. David Marriott writes about Black people being seen as fecal matter in the eyes of non-Black people (2000). This expression of what blackness means is important though hard to swallow, but does nevertheless reveal how non-Black people imagine and fantasize about blackness. Marriott goes on to explain that these fantasies of non-Black people can take objective value. The murder of Lucrecia is an example of that. Their fantasy was enacted. Her murder has been mythologized as the first hate crime of Spain. What is particularly revealing is an online response posted to an article that discussed her murder 20 years later. The responder wrote:

That of 1992 was a murder, that's for sure. But let's not exaggerate. I recommend to the editor to take a tour of the district of Tetuan-Alvarado-Strait in Madrid where the Dominicans live and see the plan of life of these people. This girl, Lucretia's daughter, comes to Spain to have her son... for free education and health, and numerous subsidies. Like so many others, and without contributing anything at all (2012 online response to article)

Without any hesitation the author of this response maintains that Lucrecia's Black daughter is little more than a parasite on Spanish society. The person acknowledges the murder and then implies that Dominicans who are mostly of African descent have no business in Spain. The author of the online response is just (a good person in their own eyes), they acknowledge Lucretia's murder, and is anti-Black. For them there is no contradiction between being just and anti-Black simultaneously. They can and do exist together. It is also important to point out Spain is responsible for the anti-blackness and colonial legacy left in the Dominican Republic that has caused Lucrecia and her daughter to flee. The conditions are so bad in the Dominican Republic that Lucrecia's daughter is willing to risk her child's life in the country that murdered her mother.

Furthermore, it is not uncommon for police to stop people in the street and ask for identification papers for no other reason than their blackness. Finally, as the online responder above reveals, the ways Black people are talked to and about are telling. For example, virtually every Black person you talk to has heard one or more of the following comments: “Go back to your country”, “I don't rent apartments to people like you”, “If you shower, do you lose your color?” “Is that your mom or your nanny?”, “Come with me, I'll give you ten bucks”, “You can't come in”, “Your cousins are monkeys”. Much like in Latin America, racism is very pronounced in everyday experience as the above examples demonstrate.

Returning to the idea of social-death, we hold that the preceding examples, historical and contemporary, show that Afro-Latin Americans are living social death in Spain. They experience gratuitous violence. The children who have fled to Spain for a better life, like the efforts of Black enslaved people throughout at least the last five centuries further attests to how family relationships are broken again and again as a result of the original crime of the Black African slave trade. These combined with the ways Black people are spoken to and about demonstrate that Black people do not have honor in Spain and experience a violence that has no contingency. It is gratuitous.

How are Afro-Latin Americans living in Spain making sense of and navigating this context of coming from one anti-Black world to another that has some qualitative differences? Comparatively, in Spain there is less poverty, less police violence and a relatively well developed and maintained infrastructure of mainstream institutions such as transportation, schooling and health. We

differentiate between the ontological and the empirical. The ontological world is understood as a structure. Black people are socially dead in the world. The empirical is how it is experienced by sentient beings. Afro-Latin Americans living in Spain experience the structure of anti-blackness within their families, school, work, on the bus, at nightclubs and in intimate relationships, that is, virtually everywhere where they go.

We highlight the experiences of family because of their general length and deep connections between and among those that comprise it. Saidiya Hartman, in her book *Lose Your Mother* (2008), discusses the relationship that love and slavery had in Africa. Slavery existed in Sub Saharan Africa first, with the Muslim invasions, and then within and among Sub Saharan Africans. She ruminated on how love functioned as a force binder to hold the slave within its new 'family'. As everything had been taken from the slave, their family, their name, their origins and violence was gratuitously experienced in these communities by the slave, the slave often only had love left to keep them there. As in the Americas and the Caribbean, slave holders and their slaves often developed kin/love relationships that contributed to their acceptance and maintenance of their condition. Often the slave holder was the father of his children.

The point is that love/kin relationships often play a role in maintaining the status of the slave, although it may seem impossible or contradictory. In Spain and Latin America, and this occurs quite often, Afro-Latin American women/men have children with men/women who do not identify as Black. The offspring of these relationships often endure throughout much of their early life the anti-blackness of the non-Black identifying partner and sometimes the Black partner. Here, Rafael, an Afro-Brazilian, explained what it was like in his family growing up in Brazil:

Si, por supuesto, principalmente con la familia de mi padre, tengo unas tías que son bien racistas, de adolescente decían que yo iba a ser ladrón o narcotraficante por mi color de piel, siendo que he sacado las mejores notas del instituto, y mis amigos hasta el día de hoy (los que siguen vivos) son psicólogos, médicos, bailarines, artistas muy buenos, y es lo que hay; la discriminación racial familiar en Brasil y aquí es insufrible. Mi primer contacto con el racismo, fue dentro de mi propia familia.¹

He characterized his experiences in the family as insufferable and the first place he learned about anti-blackness. Portugal planted this seed of anti-blackness to which Marco refers to above. We suggest he lived social death within his family, a kind of violence tempered with love. For no other reason than his status as a Black person he was deemed to be a criminal by his aunts. He lived this experience within love/kin relations, where these same people who denigrated him also very likely had affection for him and him for them. Choice here is irrelevant. There was nowhere for Marco to flee and few who could or would console his pain. As he said, it was insufferable. Like the slave raised within an explicit anti-Black world, Marco was raised in a family that was already always structured as anti-Black. This was not an uncommon experience for many of the people we interviewed.

Work was also riddled with examples of anti-blackness and revealing of a life of social death. Every individual we interviewed provided examples of anti-

¹ "Yes, of course, mainly with my father's family, I have some aunts who are very racist, when I was a teenager they said that I was going to be a thief or a drug dealer because of my skin color, since I got the best grades in high school, and my friends to this day (those who are still alive) are very good psychologists, doctors, dancers, artists, and that's what it is; family racial discrimination in Brazil and here it is unbearable. My first contact with racism was within my own family". Our translation.

blackness in the workplace. We cite below one example of a person who converted his anti-Black treatment into a problem to be overcome and demonstrate his worthiness. Andreas is a chef in a high-end restaurant in Madrid. He was trained in France and came back to Spain and was hired as a lead chef. He explained how initially one of the male assistant cooks would not work with him as his assistant because he was Black. He stated: “Uno de ellos se creía el jefe máximo y lo dijo bien claro que un negro no le iba mandar a él”². Later Andreas proved he did deserve to be respected through gaining his bosses attention by saving him thousands of dollars in orders, he explained: “entonces este chaval se dio cuenta realmente de que la cualificación que tenía llegaba hasta un punto y está muy bien, pero la cualificación que tengo yo tiene dos puntos más. Entonces ya no es para que me critiques a mí porque sea negro”³.

Andreas did what no one else had to at his work. He had to prove he was good enough to be a lead chef because he was Black. He did not refer to this as an example of racism or discrimination. For him it was just an obstacle to get around. Impressively, throughout his life he provided a wealth of anti-black experiences and suggested that some of his family members had not learned to integrate as well as he had with white people. Possibly, anti-blackness had become so normal that he no longer named it. It was simply a structure of life. Here my objective is not to criticize him but to reveal how some individuals find ways to move through the anti-Black world. He chose to prove he was good enough and not wallow, if you will, in what he had little control over. We would suggest that this added tax he has on his body and mind, however, does impact him negatively even though within the moment he refers to he at some level was triumphant.

Tina, a Black trans woman from Venezuela, stated the following regarding her work experience:

He hecho de todo. Desde cocinar, cuidar perros, cuidar viejos, trabajo sexual, dar clases... Como de todo tipo de trabajos, pero no con contratos. También trabajos artísticos, académicos, pero todo muy inestable, que no tiene acceso a la estructura, que es una estructura que pueda sostener.⁴

Contrary to Andreas, she is very clear that it is a combination of her blackness and queerness that structures her outside of civil society. We would suggest that multiple aspects of her identity may have provided her with some insights that have sharpened her analysis. While she does not use the word social death to explain her condition, she does show she lives outside of civil society and like Victor they both have to work more than hard to survive.

As with work, the overwhelming majority of the interviewees provided evidence of educational experiences in Spain that were anti-Black. The curriculum did little to nothing to address the historical record and contemporary experiences of Black people in Spain. Often teachers of social science continue to present the idea that Columbus discovered America. Overall, Afro-Latin American students experience disdain, disgust and disrespect within the school system. These experiences lessened to some degree upon entering the university, however, within higher education we can accurately state there is an epistemic vacuum of the significance of blackness. Olga, an Afro-Colombian woman, commented about her educational experiences in Spain:

² “One of them believed he was the top boss and made it very clear that a black man was not going to tell him what to do”. Our translation.

³ “So this kid really realized that the qualifications he had went up to one point and that's great, but my qualifications have two more points. So it's not for you to criticize me because I'm black”. Our translation.

⁴ “I have done everything. From cooking, taking care of dogs, taking care of old people, sex work, teaching... I take all kinds of jobs, but not with contracts. Also artistic, academic works, but all very unstable, which do not have access to the structure, which is a structure that could sustain it.” Our translation.

Del primer año que llego al colegio, en el que me preguntan, por ejemplo, en qué trabajaba mi madre. Yo decía que era limpiadora y me miraban con cara de asco o así. Al siguiente año me decían que mi madre le estaba robando el trabajo a sus padres, pues fue como con mucho que muy drástico, y luego también la primera barrera que noté fue la del lenguaje, porque el acento y las palabras no eran las mismas. Entonces sí que veía que no que no podíamos ser amigos que no había interés de parte de los chicos en conocer ni mi cultura ni mi acento ni nada, y fue el primer cambio que yo tuve que hacer al llegar, cambiar el acento, y para poder conseguir amigos porque si no, no me hubiese adaptado.⁵

Olga discusses the degradation and isolation she experienced as a young student in high school when she first arrived in Spain when she was young. There was little she could do to offset her blackness, but she could change the way she spoke. Otherwise, as she explained, she would have been largely isolated. The way she puts it is that she had little choice. The comments about her mother taking Spanish people's jobs are akin to "go back to your country". They did not say "go back to our previous colony where we committed genocide", which would have at least acknowledged the world as it is. As with during official slavery, Olga has no recognized claim to justice. She is always a criminal. Her only possibility lies in adaptation. Learn the language.

Olga was also willing to speak with us about her intimate relationships in Spain with white men. She explained that none of the relationships lasted and it was usually because her partner at the time would not recognize her claims of anti-blackness and suggest she was over sensitive and/or the parents discouraged the relationship. She also explained that the parents of her boyfriend would claim she wanted their money or to rob them. In addition, Olga also felt exoticized within these relationships, a sentiment experienced by most of the interviewees, regardless of their gender or sexuality. The trope of Black hyper-sexuality was ever present in relationships with non-Black people. When we asked if while in high school she had intimate relationships with any of her classmates and if race had shaped those relationships, she commented:

Pues no he tenido relaciones con personas en clase pero sí que me han llegado a gustar personas y había una barrera muy grande y eso era imposible. No te veían como una persona atractiva e incluso un,... le dije a un chico que me gustaba y me dijo que él a mí no me gustaba pero en una ocasión me hizo un comentario respecto a mis labios y a las felaciones.⁶

As a result, various participants discussed feeling as if they were being used in relationships and that they lacked a sense of authenticity. Again, in intimate relationships as with various aspects of our interviewees life experiences she was always already located as a criminal and a thing to be utilized for whatever pleasure imaginable outside of civil society. Although not physically violent, her and others intimate relationships were psychologically violent. As a result of her multiple and overlapping experiences of anti-blackness, Olga had resolved that she would never bring a child into this world.

⁵ "From the first year that I arrived at school they asked me, for example, what did my mother do for work? I said that she was a cleaner and they looked at me with a disgusted face or something. The following year they told me that my mother was stealing their parents' job, well it was very drastic, and then the first barrier I noticed was the language, because the accent and the words were not the same. So I did see that we couldn't be friends, that there was no interest on the part of the girls and boys in learning about my culture or my accent or anything, and it was the first thing that I had to do when I arrived, that it was to change the accent in order to be able to make friends because otherwise I would not have adapted." Our translation.

⁶ "Well, I haven't had relationships with people in class, but I have come to like people and there was a very big barrier and that was impossible. They didn't see you as an attractive person and even,... I told a guy that I liked him and he told me that he didn't like me but on one occasion he made a comment about my lips and fellatio" Our translation.

Lastly, we think it is important to provide some degree of our participants' understanding and experiences with the police. We would highlight that Afro-Latin American men were stopped, interrogated and searched more than Afro-Latin American women. Every one of the male participants had multiple and sometimes violent interactions with the police. This is not to suggest that Black women had better experiences, only to report on what our data revealed to us. For example, Tony, an Afro-Latin American man from the Dominican Republic, when we asked him if he had experienced discrimination in institutions, he made the following statement:

En todas. Sobre todo con la policía en la calle. No hay lugar donde no haya una mirada, un comentario, un gesto. Tenemos una comunicación corporal y no sé, eso también habla. Que yo esté a tu lado y tú te apartes o te agarres el bolso.⁷

We did not ask specifically about the police, but he emphasized their role and impact as primary, regarding his experiences of discrimination. He then went on to explain how he was policed by the general public virtually everywhere he went. Through sight, sound and movement, he was aware of how his body was hiper-serveiled. He felt he was always under suspicion. What his understanding provides is that for Black people in general and Afro-Latin Americans specifically, living in Spain was being in a police state. Not only were the official uniform wearing people paid to protect society watching, controlling and limiting Afro-Latin American people's movement, but also the general public. Spain, like much of the world, is an historical extension of the slave plantation, where blackness was never not under some form of control, susceptible to violence with no contingency. Within the family, work, schooling, intimate relationships and virtually everywhere else, Afro-Latin Americans were living the afterlife of slavery.

Conclusion

As Zakiyah Iman Jackson in her recent book *Becoming Human* (2020) points out, there are Black scholars across time and space, such as Franz Fanon, Christina Sharpe, Aime Cesaire, Sadiya Hartmann, Frank Wilderson, Sylvia Wynter and Achille Mbembe who advocate for analysis and understanding of anti-blackness beyond that of recognition and inclusion, which would lie within what is referred to as empirical understandings of the world. Empirical analysis tends to advocate for changes in policy that would increase and or bring about racial equality. We have stated that part of our effort in this paper is to respond to scholars and activists who claim that a type of imperial epistemology of scholarship on blackness coming out of the United States has dominated and/or has carried undue weight of understanding of blackness in Spain. Locating Black people as socially dead, that is an ontological analysis, is less concerned with changes in policy, such as greater recognition of Black people in school textbooks and increased access to universities. Its emphasis is on sitting with our condition, because so much scholarship is advocating for inclusion and recognition, which would appear to not take history into consideration. Acknowledging social death would move us past advocating for recognition and inclusion. A social death analysis is also not saying these efforts of inclusion and recognition are not valid.

We do not refute that as a lived experience there are particular differences between being a Black person in Spain, Latin America or the United States. In

⁷ "In all. Especially with the police on the street. There is no place where there is not a look, a comment, a gesture. We have bodily communication and I don't know, that also speaks. I may be by your side and you move away or grab your bag". Our translation.

Spain one is less likely to be shot and incarcerated by the police than in Latin America and the United States. In Latin America, specifically Brazil, the weight of police violence on the Black community is beyond that of the United States. Also, in much of the region, poverty and lack of access to mainstream institutions are endemic to a greater degree than in the United States and Spain for Black communities. The United States locks up Black people more than any other country in the world. These examples only get at the surface of other important qualitative differences Black people in each of these regions experience. Our effort in this paper is to align ourselves with the scholars Zakiyyah Iman Jackson cited above, who are more focused on the structure of anti-blackness than advocating for inclusion and recognition within a specific country or region, not that these are unimportant endeavors.

We have attempted to demonstrate that in Spain Black people are socially dead, that is, they live outside of civil society. There is no point of reference for the violence they experience and it is ubiquitous. Since the Sub-Saharan African slave trade, over 500 years, Black people's general condition living in Spain has not changed. Throughout this period, they have experienced gratuitous violence, are genealogical isolates and dishonored. These exist together. To do gratuitous violence, one must not see the sentient being as a person. The requirement of personhood is a filial relationship at the scale of the family to the state (Wilderson 2010). This was erased for all Black people across the globe through the coupling of slavery and blackness as a result of the Atlantic Sub-Saharan slave trade. When you are marked as such, anything imaginable and as yet imagined can be done to you. The potential and real violence that can be done to you as a result of one's lack of any historical or temporal coordinates, simultaneously reproduces the black person's commodification. Gratuitous violence combined with genealogical isolation structures one as not honorable or honored. This is social death. We are less interested in the differences of anti-blackness across countries and regions. We give greater weight to the ontological.

That being said, we acknowledge that in this paper we have contradicted ourselves by focusing on the particular experiences of Afro-Latin Americans living in Spain. We have highlighted that Afro-Latin Americans living in Spain have been forced from Africa to the Americas and the Caribbean and then to the place that originally sent them on this journey of terror. That is different from Equatorial Guineans coming to Spain in search of a better life. These people may claim they were never descendants of slaves and/or that their cultural integrity is intact to a degree that it is not for those taken to the Americas and Caribbean. There may also exist significant social class differences between Equatorial Guineans and Afro-Latin Americans. Too, the colonial structure of Africa may have hidden to a greater degree the role of anti-blackness in the everyday lives of people living there, because their masters appear to be Black. Does highlighting these differences bring us any closer to improving our condition? We think history tells us it does not.

Bibliography

- Aixelà-Cabré, Y. 2020. "The Presence of the Colonial Past: Equatorial Guinean Women in Spain". *Itinerario*, vol. 1, núm 44: 140–158.
- Alves, J. A. 2018. *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Arboleda, S. 2017. *Plan Colombia: genocidio y destierro*. Editorial Académica Española.
- Barranco, M. G. 2011. "Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el Imperio Español". *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 18: [EJ1] 15–21.

- Borst, J. y Gallo, D. 2019. "Narrative Constructions of Online Imagined Afro-diasporic Communities in Spain and Portugal". *Open Cultural Studies*, vol. 3, núm 1: 286-307.
- D'ancona, A. C. y Valles Martínez, M. 2021. *Aproximación a la población africana y afrodescendiente en España: identidad y acceso a derechos*. Ministerio de Igualdad, 21 de marzo.[EJ2]
<https://www.igualdad.gob.es/wp-content/uploads/Aproximacion-a-la-poblacion-africana-y-afrodescendiente-resumen-ejecutivo.pdf>
- Da Costa, A. E. 2016. "Confounding Anti-Racism: Mixture, Racial Democracy, and Post-Racial Politics in Brazil". *Critical Sociology*, vol. 42, núm 4-5: 495-513.
- García, J. y Walsh, C. 2002. "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: reflexiones de un proceso". Pp. 317-326, en Daniel Mato (comp.): *Estudios y otras practicas intelectuales Latinoamericanas en cultura y poder*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Giliberti, L. 2013. "La condición inmigrante y la negritud en la experiencia escolar de la juventud dominicana: estigmas y formas de agencia. Una etnografía transnacional entre la periferia de Barcelona y Santo Domingo". Tesis doctoral.:
<http://hdl.handle.net/10803/123850>
- González Enríquez, C. 2013. "El precio de la ciudadanía española y europea". Real Instituto Elcano, 14 de junio. <https://media.realinstitutoelcano.org/wp-content/uploads/2013/06/ari22-2013-gonzalez-enriquez-precio-ciudadania-espanola-europea.pdf>.
- González-Güeto, J. 2022. "Objeto entre otros objetos: cuerpo negro y etnografía". *Revista Negrxs*, vol. 23, núm 2, 2 de marzo. <https://www.negrxs.com/n23/2022/9/20/objeto-entre-otros-objetos>
- Hartman, S. V. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*. Oxford University Press.
- Hartman, S. V. 2008. *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*. Farrar Straus and Giroux.
- Herzog, T. 2012. "How Did Early-Modern Slaves in Spain Disappear? The Antecedents". *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, vol. 3, núm. 1, 15 de septiembre. <https://arcade.stanford.edu/rofl/how-did-early-modern-slaves-spain-disappear-antecedents>.
- Hooker, J. 2008. "Afro-descendant Struggles for Collective Rights in Latin America: Between Race and Culture". *Souls*, vol. 10, núm. 3: 279-291.
- Habiba, I. 2012. *Troubling the Family: The Promise of Personhood and the Rise of Multiracialism*. University of Minnesota Press.
- Jackson, Z. I. 2020. *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York University Press.
- Johnson, E. 2014. "Afro-Ecuadorian Educational Movement: Racial Oppression, Its Origins and Oral Tradition". *Journal of Pan-African Studies*, vol. 7, núm 4: 115-137.
- Johnson, E. 2023. "[Mejorando la Raza \(Improving the Race\) through Mestizaje: The Pedagogy of Anti-Blackness in Ecuador](#)". *Comparative Education Review*, vol. 67, núm 4: 820-839.
- Lowe, K. 2005. "The Stereotyping of Black Africans in Renaissance Europe". Pp. 17-47, en T.F. Earle and K.J.P. Lowe (ed.): [EJ4] *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge University Press.
- Marín Guzmán, R. 2003. "Los grupos étnicos en la España musulmana: diversidad [EJ5] y pluralismo en la sociedad islámica medieval". *Revista de Estudios*, núm 17: 169-215.
- Martín Díaz, E., Cuberos Gallardo, F. y Castellani, S. 2012. "Latin American Immigration to Spain". *Cultural Studies*, vol. 26, núm. 6: 814-884.

- Marriott, D. S. 2012. *On Black Men*. Edinburgh University Press.
- Matamoros-Fernández, A. 2020. "El Negro de WhatsApp' meme, Digital Blackface, and Racism on Social Media". *First Monday*, vol. 25, num. 1. <https://doi.org/10.5210/fm.v25i12.10420>.
- Mitchell, J. 2020. *Imagining the Mulatta: Blackness in U.S. and Brazilian Media*. University of Illinois Press.
- Nogueira, C. 2012. "La muerte de mi madre sirvió para que haya menos racismo en España". *El País*, 10 de noviembre. https://elpais.com/sociedad/2012/11/10/actualidad/1352560928_581520.html.
- Ortega Arjonilla, E. 2019. "Las negras siempre fuimos queer". Pp. 222-229, en Fefa Vila Núñez y Javier Sáez del Álamo (comps.): *El libro del buen amor: Sexualidades raras y políticas extrañas*. Ayuntamiento de Madrid.
- Ortega Arjonilla, E. 2021. "Céspedes y la colonialidad del archivo: Historias de negritud y fuga en la modernidad española peninsular". *Open Library of Humanities*, vol. 7(2), núm 4: 1-20.
- Parilla O., P. 2001. *La esclavitud en Cádiz durante el siglo XVIII*. Diputación de Cádiz.
- Paschel, T. 2018. *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton University Press.
- Orlando, P. 2018. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.
- Retis, J. 2016. "The Portrayal of Latin American Immigrants in the Spanish Mainstream Media: Fear of Compassion?" *The International Journal of Hispanic Media*, vol. 9: 32-45.
- Rodríguez-García, D. 2022. "The Persistence of Racial Constructs in Spain: Bringing Race and Colorblindness into the Debate on Interculturalism". *Social Sciences*, vol. 11, núm 1: 13.
- Rodríguez-García, D, Habimana, J. T. y Rodríguez-Reche, C. 2021. "Tú, cómo eres negra, harás de lobo: El debate pendiente sobre la cuestión de la raza en España". *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, vol. 26, núm 1: 29-55.
- Rosati, S. 2017. "Mixed Race Young People in Spain: The everyday racism black Spaniards face". *El País* (English), 18 de enero.
- Robinson, C. 1983. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. The University of North Carolina Press: 125-126.
- Sexton, J. 2008. *Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiracialism*. University of Minnesota Press.
- Sharpe, C. E. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Duke University Press.
- Spillers, Hortense. 2011. "Mama's Baby, Papa's Too." *Trans-Scripts*, Vol. 1: 1-4.
- Telles, E. E., y Lim, N. 1998. "Does it Matter Who Answers the Race Question? Racial Classification and Income Inequality in Brazil". *Demography*, vol. 35, núm. 4: 465-474.
- Twine, F. W. 1998. *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White supremacy in Brazil*. Rutgers University Press.
- Vargas Costa, J. 2018. *The Denial of Anti-Blackness: Multiracial Redemption and Black Suffering*. University of Minnesota Press.
- Vicente, T. L. 2010. "Latin American Immigration to Spain: Evolution and Legal Status of Latin American Immigrants in Spain (1999-2009)": <http://migrationeducation.de/48.1.html?&rid=162&cHash=96b3134cdb899a06a8ca6e12f41eafac>
- Wall-Johnson, K. M. 2020, "[Encoding Anti-Blackness: Castration In the Digital Age](#)".

Hampton, 1 de diciembre. <https://www.hamptonthink.org/read/encoding-anti-blackness-castration-in-the-digital-age>.

Walsh, C. 2011. "Acción Afirmativa en perspectiva afro reparativa: Hacia la nueva constitucionalidad ecuatoriana". *Hacia la nueva*, vol. 3. <http://catherine-walsh.blogspot.com.es/2012/02/accion-afirmativa-en-perspectiva.html>.

Walsh, C. 2004. "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad". Pp. 332-345, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (comps.): *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad de Cauca.

Wilderson, F. B. 2010. *Red White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Duke University Press.

Wilderson, F. B. 2021. *Afropessimism*. Liveright Publishing Corporation.



NUEVAS LETRAS

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Gonzalo Fernández Parrilla. *Al sur de Tánger: Un viaje a las culturas de Marruecos*. Madrid: La Línea del Horizonte Ediciones, 2022. 176 páginas. ISBN: 978-84-17594-93-0

María José González. DOI: 10.7203/huellas.1.27363

Gonzalo Fernández Parrilla es profesor de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Autónoma de Madrid. Trabajó en la Escuela de Traductores de Toledo (Universidad de Castilla-La Mancha) y en École Supérieure Roi Fahd de Traduction de Tánger (Universidad Abdelmalek Essaadi). Ha sido profesor visitante de la Université Saint-Joseph (Beirut) y en SOAS (School of Oriental and African Studies, University of London). Es director de la colección Memorias del Mediterráneo en Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Ha traducido *Duniazad*, de la escritora egipcia May Tilmisani, y cotraducido *Diario de un ilegal*, del periodista marroquí Rachid Nini y *Pensamientos de la mañana*, del historiador también marroquí Abdallah Laouri. Es autor de *La literatura marroquí contemporánea* (2006), además de numerosos ensayos en revistas como *Journal of Arabic Literature*, *Al-Andalus/Magreb*, *Oriente Moderno*, *Middle Eastern Literatures*, *Anaquel de Estudios Árabes*, *Journal of North African Studies*, *Al-Qantara*, *Contemporary French and Francophone Studies*, *Arab Studies Journal e Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*.

Al sur de Tánger: Un viaje a las culturas de Marruecos, su libro más reciente, es una obra donde convergen el mundo académico y de la traducción con las emociones y los encuentros a las dos orillas del Atlántico y del Mediterráneo. Representa una importante contribución a los estudios y debates contemporáneos en los que se cuestionan las fronteras desde un punto de vista transversal e interseccional. El autor nos habla de las geografías imaginarias, invocadas por Edward Said en su obra *Orientalismo* (1978), donde se observan las dimensiones cambiantes de las geografías a través de la imaginación y de la creatividad. Marruecos y sus literaturas se recrean en cada una de sus interacciones interculturales y literarias con España en las que se da un intercambio y una hibridación constante. La escritora Rocío Rojas-Marcos Albert, en una entrevista hecha a Fernández Parrilla, considera *Al sur de Tánger* como una especie de *rihla*, un género clásico árabe de la literatura de viajes. Cabe aquí mencionar que, desde la portada del libro, el autor señala que es un viaje, pero un viaje a las culturas de Marruecos, donde se entrelazan, capítulo a capítulo, cuarenta años de su vida. De esta forma nos embarcamos, desde los primeros renglones, en un Marruecos distinto a través de sus historias.

El libro comienza con el recuerdo acuciante del viento de levante en el estrecho de Gibraltar junto a los primeros extrañamientos que nos vuelven frágiles y de cristal frente a lo desconocido. A través de sus páginas, descubrimos la esencia de lo vivido, y de lo no vivido, acompañada por el mar sensorial de olores, sabores, músicas, religiones e historia en forma de palimpsesto, de superposición de lunas, de pensamientos individuales y colectivos enraizados en

un tayín de lenguas. En este mar de culturas, se entrelazan las reflexiones del autor sobre Marruecos, sus gentes y el fascinante, aunque contradictorio, flujo de sentimientos que produce un viaje iniciático hacia otra cultura, para aprender a amarla y abrazarla, con admiración y respeto. Se inicia un vínculo que se entreteje a lo largo de cuarenta y nueve capítulos para nunca más dejar de ser un vínculo nuestro. Estos capítulos tienen un hilo conductor que es el tejido conjuntivo que aúna a toda una cultura heterogénea y diversa, en la que el destino se mezcla con el azar. *Al sur de Tánger* es un viaje iniciático para el autor, para el narrador y para quien lo lee. Nos encontramos ante una escritura que rompe con las barreras de aquello que, en muchas ocasiones, hemos aprendido y aceptado durante siglos sin tan siquiera conocerlo.

Surgen aquí las literaturas, en relación con otras formas de arte, para, a través de ellas, dejar de perpetuar estereotipos y estigmatizar otras culturas con las que tenemos lazos y hermanamientos. Gonzalo Fernández Parrilla, con esta obra construida de fragmentos de vida, recopila una suerte de cuaderno de bitácora que recoge algo que -nos dice el autor- ya estaba escrito. El estilo narrativo es sutil y sugiere más que pontifica. Con la sabiduría del que conoce, el autor deja un espacio a la interpretación, a lo insólito, invitando al lector a intervenir con sus propias ideas. Podríamos decir que es una aproximación decolonial al arte de la escritura que introduce una forma alternativa de pensamiento.

Con las anotaciones del narrador, empieza a materializarse y tomar vida el cuaderno de pasta roja que da fruto a esta delicada obra, en la que hay que detenerse en cada rincón, para deleitarse acompañando a una voz que descubre su pasado, su presente y los lazos entre ambos, como un todo, como algo universal e inherente al ser humano. El narrador es el alter ego del autor, un corresponsal de cultura que nos brinda otro Marruecos. Una forma de recordar el pasado y recrearlo frente a un espejo literario para construir una realidad reparada y restaurada, desde una caligrafía del cuidado.

Cruzar la frontera líquida y móvil marea, aturde, pero también llena de satisfacciones. En un breve espacio de tiempo el viaje es infinito, ya nunca acaba. Además, nos encontramos en ese Marruecos cosmopolita, diverso, cultural y artístico. En *Al sur de Tánger* se dan cita músicas, obras literarias, artes visuales, humor y el libro toma una dimensión de écfrasis, el texto es elástico, se desborda y nos envuelve en los azules de Chauen, los rojos de Marrakech y las geografías imaginarias que trasvasan las cartografías y los mapas. Gonzalo Fernández Parrilla hace especial mención a uno de sus principales referentes literarios: Mohamed Chukri, quien nunca hubiera escrito tal como lo hacía de no haber tenido la difícil vida que tuvo. Vivir para escribir y escribir para vivir, una literatura que es vida y subsistencia, como vemos en una de sus obras, traducida como *El pan desnudo* (1972). En este contexto de escritura marroquí, la mujer cada vez está más presente, mostrándose una sociedad que avanza resistiéndose a la falta de derechos. Mujeres solidarias que se encuentran para hablar y apoyarse como hermanas o madres literarias, como tejedoras de historias.

La intertextualidad a través de las palabras se nutre de la gastronomía, del fútbol, de la historia, del cine, de las músicas y de otras formas de arte, donde se conforma una lucha por la libertad de expresión en la que incluso el silencio es una opinión. En las menciones citadas en el libro se encuentran autores como Mariano Bertuchi, publicista franquista que plasmó magistralmente el discurso social colonialista, pero también Paul Bowles o Bernardo Bertolucci. Todos ellos, pese a tener perfiles diferentes, tienen en común la falta de aprecio hacia las personas marroquíes locales. Pero, poco a poco, el libro introduce historias de artistas que generan nuevas estéticas transgresivas y que subvierten patrones colonialistas, como por ejemplo el artista internacional Hassan Hajjaj. Nos encontramos asimismo con muchas mujeres y con colectivos tradicionalmente marginados, como el colectivo LGTBI, demostrando que cada vez más

Marruecos se va abriendo paso hacia una sociedad más inclusiva. Un ejemplo es la escritora y activista Janata Bennuna, que trata temas como el divorcio y las formas de resistencia al colonialismo en las mujeres. Pero tampoco faltan clásicos como Federico García Lorca, cuya influencia ha inspirado obras de autores marroquíes. Y, de esta forma, en un vaivén de fraternidades y enfrentamientos, de movimientos migratorios de ida y vuelta, el libro se acerca a los escritores “marroquíes” contemporáneos que escriben en catalán y en castellano, como Najat El Hachmi o Mohamed El Morabet.

Cuarenta años más tarde, de nuevo con el viento de levante, Gonzalo Fernández Parrilla nos habla en las últimas páginas de *Al sur de Tánger* del Mediterráneo y de otras fronteras, nos recuerda que todavía hay mucho que recorrer en el viaje, a la vez que nos muestra su añoranza y su cercanía a la vida en Marruecos. El libro descubre nuestros afectos y nos hace partícipes de los de su autor en un relato donde la intertextualidad y las intrahistorias se encuentran y lo ficcional se confunde con lo real en un espacio liminal en el que las realidades se crean y se recrean en nuestra imaginación. Tánger es un personaje que nos seduce, es un espacio, pero también es una emoción vívida de lo que fue y de lo que pudo haber sido, de lo que será y que, a través de esta obra, podremos vivir y revivir en cada lectura. *Al sur de Tánger*, desde dentro y fuera de Marruecos, nos acompaña y nos invita a ir más allá de la línea del horizonte. Nos ofrece un prisma, una estructura laberíntica que nos abre las puertas -ya desde su portada- a nuevas miradas y a nuevas formas de entender el mundo. Es un libro que agudiza nuestros sentidos, un homenaje, un viaje a un espacio para el encuentro con las culturas.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Jerome C. Branche (ed.). *Trajectories of Empire: Transhispanic Reflections on the African Diaspora*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2022. 310 pages. ISBN: 9780826504593

Alain Lawo-Sukam. DOI: 10.7203/huellas.1.27121

Trajectories of Empire: Transhispanic Reflections on the African Diaspora, edited by Jerome C. Branche, provides an in-depth understanding of the presence of Africans in the Iberian Peninsula and the Ibero-American empire. This collection of eleven essays expands on the work previously done by other scholars on African diasporas in Europe and the Americas, including Yolanda Aixelà-Cabré, Elisa Rizo, Carmen Fracchia, Fassil Demissie, William Phillips, S.K. Bryant, Joaneath Spicer, Natalie Zemon Davis, Kate Lowe, Alastair Corston de Custance, Maxwell Saunders, Kathryn Joy McKnight, Leo J. Garofalo, Niyi Afolabi, and George Reid, among others. However, most of the existing scholarship on the historical trajectory of the African diaspora either focuses on the Iberian Peninsula or on Ibero-America, but *Trajectories of Empire* combines both worlds, to highlight both their interconnectedness and the extent of Iberian colonialism.

In the introduction to the book, Jerome C. Branche emphasizes that the basic objective of this project is “to explore salient issues in imperial domination, accommodation, race/ing, and resistance in relation to these experiences that have largely escaped the attention of traditional, discipline-bound scholarship” (i). Beyond exploring the experiences and challenges faced by Afrodescendants in the Iberian Peninsula and the Americas, there is a subtle insistence on the interdisciplinary nature of the book. The chapters in this volume are written from a methodological framework that transcends disciplinary boundaries: there is an intentional act by Branche to give the readers a greater appreciation of black experiences through an approach that encompasses the intersection of cultural studies, traditional literary analysis, history, visual culture, and anthropology. Research on blackness should certainly not be limited to, or trapped within, the confines of any particular discipline; the histories, lives and experiences of Africans and African diaspora communities are better understood through a critical inquiry that is multidimensional and that transcends disciplinary boundaries.

Trajectories of Empire is divided in three parts that cover, chronologically, the beginnings of the settlement of captive Africans in the Iberian Peninsula, and the African presence in colonial and postcolonial Latin America. Part one, entitled “The Iberian Scenario”, has four chapters. The first one, by Elizabeth R. Wright, traces the arrival of enslaved Africans from West Africa to Portugal in the spring of 1444, based on the accounts of Gomes Eannes de Azurara, a chronicler who narrated the painful story and experiences of 235 captive slaves. Azurara’s text compiles first-hand observations in Lagos, in Portugal, and the now-lost textual witness Afonso de Cerveira. In Chapter two, Miguel Valerio

analyzes the social and cultural roles of Afro-Iberian confraternities, made up of freed Africans, which document the reality of African presence in late medieval Iberia. This model of African brotherhood would then be established in the Americas, but contrary to the confraternities in the Iberian Peninsula, the ones in the Americas included enslaved blacks who benefited from their services. In Chapter three, Manuel Olmedo Gobante examines the participation of Afro-Iberians in early modern Iberia's martial arts and uses the story of Alba-Medrano's family to show how swordplay became an opportunity for upward mobility for Africans; martial arts not only offered a way to improve their financial well-being but enabled them to fight discrimination and stereotyping. Finally, in Chapter four, Jerome C. Branche examines the story of Chicaba, a nine-year old girl captured in Africa in the eighteenth century and enslaved in Spain. Her conversion into Catholicism and ascension into Venerable Mother are not only remarkable but reveal the mechanism of whitening used by her confessor and biographer, Father Carlos Miguel de Paniagua, to legitimate her piety.

Part two of *Trajectories of Empire*, entitled "Continuing Expansionism and the Circum-Atlantic", is also comprised of four chapters. The contributors to this section examine the experiences of Africans in colonial Latin America. Agnes Lugo-Ortiz, in Chapter five, explores visual archives and questions the insertion of the black enslaved subjects (especially their faces) in visual representations. Baltasar Fra-Molinero, in Chapter six, uses the 1599 painting by Andrés Sánchez Gallque to reveal the autonomy and political agency of three Afrodescendant leaders from Ecuador. The painting, known as *Los mulatos de Esmeraldas*, offers a counternarrative to the image of blacks as perpetual slaves and as figures subservient to the imperial rule of the Spanish Crown; more than a form of resistance, Fra-Molinero argues that the portrait of these colonized black leaders can also be read as a form of Afrofuturism. In Chapter seven, Lúcia Helena Costigan presents the disillusion and frustration of two formerly colonized Brazilian writers who were victims of discrimination and marginalization in Portugal –Gregório de Matos (white) and Domingos Caldas Barbosa (mulatto)- to demonstrate the linguistic, political, and social ostracism suffered in the metropole by diasporic colonial subjects because of their Brazilian origin (Matos) and dark complexion (Caldas), respectively. In Chapter eight, Cassia Roth explores the reproductive experience and the physical pain of enslaved black women in Brazil. Although miscarriages, stillbirths, and high infant mortality rates were common in the nineteenth-century for women of all ethno-racial backgrounds, they were particularly elevated among the enslaved population due to racialized medical practices, false beliefs about black women's bodies, and projected biological differences.

Part three of *Trajectories of Empire*, entitled "Afro-Latin America", includes the last three chapters of the book, and addresses black marginality in the twenty-first century. Alberto Abreu, in Chapter nine, examines racial dynamics and tensions in Cuba; the pervasive phenomenon of *el miedo al negro* (fear of blacks) rooted in the colonial era is still prevalent in contemporary Cuban society. The construction of the nation as a "racial melting pot" has put Cuban racial problems in the back burner, and it has jeopardized attempts at deconstructing the subaltern place that blackness has held in Cuban consciousness. The legacy of slavery and plantation mentality is also visible in Chapter ten, where Eliseo Jacob uses the images of the *senzalas* and *quilombos* as a metaphor to chastise the justice system, the correctional institutions, and the mass incarceration of black and poor mix-race population in Brazil; meanwhile, Brazilian Hip Hop artists became the voice through which state violence and anti-black racism are condemned, and political and cultural resistance are celebrated. Finally, the collective book closes with Chapter eleven,

in which Maria Andrea dos Santos Soares describes the artistic practices and “Urban Interventions” in the Gamboa neighborhood of Rio de Janeiro, along the *Pathway to the Port: a journey through black heritage, memory and resistance*. It is worth noting, however, the paradox of the appropriation of African-based cultures by the Brazilian state; while black cultures are celebrated as part of the national foundation, Afro-Brazilians are still suffering daily from institutional racism and exclusion. The folklorization of black cultures has become a commercial enterprise that profits more the white-dominated tourism industry and government institutions than the black communities themselves.

Curiously, the present volume does not engage with the rich African presence in the Iberian Peninsula from 711 to 1492. The exclusion of the history, experiences, and legacy of the Muslim population in Spain might be due to the fact that the book focuses on the notion of Spain and Portugal as imperial and postimperial entities, and the Iberian maritime expansion into Ibero-America. Even though the book discusses the experience of important Afrodescendant figures in the Iberian Peninsula and Ibero-America, it does not cover the role of prominent black leaders of the Atlantic world and beyond, such as Benkos Biohó in Colombia, Gaspar Yanga in Mexico, and King Bayano in Panama, for example. Black experiences in Central America and the Southern Cone are not covered in the volume either. These limitations are understandable, because of the impossibility to address in a single collection of essays the experiences of the black diaspora over such a vast geographical and chronological period.

Trajectories of Empire is an effective reading of the journey and settlement of a number of Africans in the Iberian Peninsula from the fifteenth century onwards, and of their living conditions and power negotiations in Cuba, Brazil and Ecuador during the colonial and contemporary period. From enslaved and freed individuals, to swordsman, leaders, and venerable figures, Afrodescendant experiences are neither monolithic nor homogeneous but diverse and multidimensional. By using case studies in their research papers, the authors personalize human experiences at a microlevel, and show how different aspects of an Afrodescendant's life are related to and also different from each other. This method is also a way of relativizing general assumptions that might not correspond to individual context. The present volume is an invitation for further inquiry into the historical trajectory of African diasporas in the Iberian worlds.

HUELLAS

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Kimberlé Williams Crenshaw, Luke Charles Harris, Daniel Martínez HoSang y George Lipsitz (eds.). *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines*. Berkeley: University of California Press, 2019. 432 pages. ISBN: 9780520300996

Nicolás Pastor Berdún. DOI: 10.7203/huellas.1.27183

En el prefacio de *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines*, sus editores ilustran el daltonismo racial (“colorblindness”) con la imagen del caballo de Troya (x). Enarbolando la bandera de la objetividad en el ámbito universitario y científico, y de la neutralidad en el terreno de las políticas públicas, el daltonismo racial propone ignorar la variable de *raza*, asumiendo que, bajo la mirada de un sujeto visualmente discapacitado, todas las personas son, sin importar el color de su piel, iguales. Con todo, esta invidencia así practicada es, a juicio de los editores del presente volumen, una invidencia interesada e instrumental, estratégica y perniciosa. Kimberlé Williams Crenshaw, Luke Charles Harris, Daniel Martínez HoSang y George Lipsitz, destacados representantes de la Teoría Racial Crítica (“Critical Race Theory”), afirman pues, que cuando se ignora la *raza*, resultan también indetectables la violencia y la desigualdad estructural vigentes en el mundo contemporáneo, los sesgos y prejuicios identitarios que, delimitando las coordenadas epistémicas de los sujetos, condicionan ya siempre sus posibilidades y oportunidades. Ante el daltonismo racial, los autores del presente volumen instan pues a *ver la raza otra vez*, reconociendo los legados coloniales todavía vigentes en el mundo de hoy, pugnando con ello por repensar lúcidamente la noción misma de “justicia racial” para desterrar al obstinado caballo más allá de las murallas de la ciudad.

Dividida en tres partes, la obra presenta un tono crítico palpable desde las primeras páginas, donde muy pronto se cuestiona la metáfora misma de “daltonismo racial” (4). Al aludir a la discapacidad visual, reparan agudamente los editores, se equiparan, en primer lugar, las nociones de “raza” y “color”, reduciendo y simplificando un concepto complejo a solo una de sus manifestaciones. Además, se sitúa el foco en la perspectiva individual y personal de cada sujeto, invisibilizando con ello los mecanismos estructurales, institucionales y colectivos que fomentan y perpetúan las desigualdades raciales. La *raza* se convierte así en una *diferencia* menor que, desde el enfoque pretendidamente aséptico del daltonismo racial, puede ser ignorada.

Siguiendo a Walter Mignolo, los editores del presente volumen denuncian, mediante un sensibilizador ejercicio de genealogía, que los orígenes del sujeto racialmente daltónico, aun a pesar de sus pretensiones de universalismo omnisciente, se encuentran sin embargo bien contextualizadas históricamente, hundiendo sus raíces en la noción de *humanitas*, propia de la burguesía renacentista que dominara las instituciones de conocimiento en el mundo occidental (9). Postulándose como una experiencia común y universal –y retroalimentando con ello sus propios principios–, esta *humanitas* se opone al *anthropos*, encarnado por aquellos que bajo la mirada de la *humanitas* aparecen

como un Otro, molesta e intolerable diferencia ante el sujeto pretendidamente universal. Racialmente castigado a lo largo de la historia por el colonialismo en sus diversas manifestaciones –la esclavitud, la segregación, el imperialismo o el genocidio–, el *anthropos* es recuperado por quienes escriben en las páginas del presente volumen, revitalizado a través de un examen analítico de las prácticas y metodologías epistémicas que a nivel institucional y colectivo perpetúan la violencia del daltonismo racial, desenmascarado ahora como una “tecnología de poder de amplio alcance” (13) incontestablemente vigente hoy.

Poniendo en juego las estrategias desarrolladas desde la Teoría Racial Crítica, cuya génesis en el ámbito del derecho es recorrida en uno de los escritos contenidos en el volumen por Crenshaw, quien nos la describe como “una respuesta intelectual al daltonismo racial” (52), *Seeing Race Again* se enmarca dentro de un proyecto de resistencia desarrollado durante más de diez años, y que encuentra sus primeras manifestaciones a finales de los años ochenta y principios de los noventa.

Resulta de interés traer aquí a la luz la noción de “interseccionalidad”, inicialmente cultivada en el ámbito académico por Crenshaw, hoy clásica en los estudios poscoloniales y de género y que, superando la tendencia a tratar la raza y el género como categorías mutuamente exclusivas, según Crenshaw, permite examinar analíticamente las distintas formas en que la raza y el género interactúan. En años recientes, la noción ha gozado de una amplia exposición en el campo de la epistemología social, cuyo auge corre parejo al llamado giro político de la filosofía analítica, y donde destaca a este respecto el reciente trabajo de Patricia Hill Collins “Intersectionality and Epistemic Injustice”. En *Seeing Race Again* se avanza en el camino vislumbrado por este cruce de miradas, donde la perspectiva sistemática y analítica que examina fenómenos del mundo contemporáneo se encuentra con el examen genealógico e histórico que trae a la luz los episodios que precisamente le han dado forma, afirmando la necesidad de reconocer la vigencia de dicho legado.

Desde esta perspectiva dual, en el volumen se reexaminan la historia del derecho, la sociología, la psicología o la pedagogía, combatiendo sesgos racistas propios del conservadurismo estadounidense; la propia Crenshaw realiza un comentario sobre el caso *Brown v. Board of Education* (33); pero también la daltonización de herramientas propias de posturas racialmente conscientes, como la noción misma de interseccionalidad; véase al respecto el comentario de Devon W. Carbado al caso *Jespersen v. Harrah's Operating Co.* y la política *Don't Ask, Don't Tell* (200); o la instrumentalización del multiculturalismo en el contexto universitario, y el diagnóstico de Felice Blake acerca de la crisis universitaria de las humanidades (307). De este modo, el presente volumen funciona como una guía que permite reparar críticamente en los efectos vigentes del daltonismo racial, ofreciendo también posibles propuestas de resistencia que, sabiéndose situadas, iluminan las particularidades del cuerpo social en que se ubican las mismas instituciones académicas e intelectuales.

Atendiendo a la estructura tripartita del libro, cabe recorrer, aunque sea sucintamente, los contenidos de cada una de las partes en que se divide. La primera parte, titulada “Masks”, examina las estrategias empleadas desde el daltonismo racial para invisibilizar los privilegios contextuales que comportan determinadas identidades raciales, censurando y previniendo la posibilidad de exponer, analizar y remediar sus consecuentes injusticias. Desde una perspectiva más histórica, los ensayos de esta primera parte quedan destinados a iluminar la genealogía de la noción misma de daltonismo racial, atendiendo a su migración epistémica desde textos clásicos de la filosofía, la biología, la psicología o el derecho (George Lipsitz), así como a contextualizar la propia Teoría Racial Crítica como propuesta de resistencia (Kimberlé Williams Crenshaw). Atendiendo a sus diferentes manifestaciones en la antropología y las ciencias políticas contemporáneas, e incidiendo especialmente en las

particularidades con que el daltonismo se manifiesta en cada contexto, Dwanna McKay realiza un análisis acerca de la representación de los pueblos indígenas en la cultura popular estadounidense, a través de juegos o canciones, mientras que Marzia Milazzo ofrece una radiografía del racismo implícito que permea los estudios sobre las tensiones raciales en Brasil. Tomando como andamiaje estos estudios, Crenshaw cierra esta primera parte con un ensayo destinado a combatir el fantasma del “postracialismo” estadounidense, acrecentado desde la victoria de Barack Obama en la presidencia de los Estados Unidos.

Los ensayos de la segunda parte, titulada “Moves”, exploran los planes, estrategias, teorías y métodos que en el ámbito universitario favorecen la consolidación del daltonismo racial como una perspectiva presuntamente neutra, afín a las pretensiones de objetividad intelectual. Denunciando el carácter etnocéntrico del concepto de “música clásica”, anclado geográficamente y culturalmente en el espacio concebido como Occidente, Loren Kajiwaka analiza las relaciones jerárquicas que subyacen a la estructuración de los currículos de las escuelas de música, desterrando géneros históricamente cultivados por comunidades racializadas. Por su parte, Barbara Tomlinson realiza un análisis crítico del manejo instrumental de la noción de “interseccionalidad” realizado por los feminismos blancos en filosofía y estudios literarios que, al silenciar su inicial orientación antirracista, fomentan también un “daltonismo de poder” que refuerza estructuras opresivas. Seguidamente, encontramos el ensayo ya citado de Devon W. Carbado en el que, navegando el cauce abierto por Tomlinson, desarticula algunas de las más comunes críticas a la perspectiva interseccional iluminando las premisas implícitamente racistas desde las que parten. Seguidamente, Leah N. Gordon realiza un examen de los parentescos y concomitancias entre los discursos del daltonismo racial y de la igualdad de oportunidades, atendiendo específicamente al contexto educativo. Los ejemplos citados por las autoras, extraídos de diversas áreas del conocimiento, ilustran la problemática vigente del daltonismo racial en nuestras prácticas académicas contemporáneas, permitiendo al lector apreciar la relevancia de los fines ética y políticamente comprometidos que en el volumen se proponen. Esta segunda parte se cierra precisamente con el ensayo “Affirmative Action as Equalizing Opportunity. Challenging the Myth of ‘Preferential Treatment’”, de Luke Charles Harris y Uma Narayan, publicado inicialmente en 1994. Destinado a desarticular algunas críticas injustas y engañosas, sus descripciones resultan hoy, casi treinta años después, pasmosamente familiares.

Finalmente, la tercera parte de la obra, “Resistance and Transformation”, concluye con algunas advertencias e indicaciones, conceptos, estrategias y enfoques, que podrían guiar nuestras propuestas de resistencia para hacer frente al daltonismo racial en el contexto académico, defendiendo con ello que el cambio en las aulas puede ayudar a dar respuestas a los problemas que suceden más allá de sus muros. Así, los ensayos de esta última parte llaman a una descolonización del saber, repensando por ejemplo los estándares con que la Psicología analiza y comprende el amor y los cuidados en las relaciones familiares y sentimentales (Glenn Adams, Phia Salter), o analizando sociológicamente el menoscabo de las voces y saberes indígenas (Aileen Moreton-Robinson). Los tres últimos ensayos, a cargo de Felice Blake, Paula Ioanide y Milton Reynolds, ofrecen una posible guía de principios y prácticas pedagógicas que los educadores pueden poner en ejercicio –especialmente en el contexto universitario– a la hora de abordar cuestiones relacionadas con la injusticia racial; cuestiones que no solo constituyen un punto fundamental en la formación intelectual del alumnado, sino que también requieren de un abordaje emocional complejo. A partir de experiencias profesionales que llegan al lector en forma de testimonio, Blake reafirma la necesidad de orientar la multiculturalidad curricular desde una conciencia antirracista, mientras que Ioanide y Reynolds trabajan en una propuesta pedagógica que atiende también

a la sensibilidad emocional del alumnado, y con ello a la posibilidad de *imaginar* un nuevo modelo de justicia racial que resulta deseable. Examinando su propio lugar como docentes, así como las relaciones interpersonales que se trazan entre los diferentes miembros de la comunidad educativa, Ioanide y Reynolds ponen el foco en el diseño de planes y estrategias que no solo contribuyen al aprendizaje sino a la formación de compromisos ético-políticos duraderos.

A mi juicio, *Seeing Race Again. Countering Colorblindness across the Disciplines* constituye un iluminador esfuerzo por detectar las más sutiles estrategias mediante las que el racismo continúa permeando nuestras sociedades contemporáneas, trayendo a la luz para ello el bagaje colonial que históricamente ha dado forma a nuestro mundo de hoy. En ese cruce de perspectivas, donde la mirada analítica y sistemática se complementa con una conciencia histórica que expone los legados del pasado colonial, los autores del volumen ofrecen un examen que entronca genealógicamente los desafíos raciales personales, colectivos e institucionales del momento presente. Plantean con ello la pregunta sobre posibles estrategias de resistencia que, comenzando por los contextos intelectuales y académicos, superan los límites de las universidades y las escuelas para afrontar problemas sociales amplios que interpelan a la sociedad en su conjunto.

H U E L L A S

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Xavier Andreu Miralles. *El imperio en casa: género, raza y nación en la España contemporánea.* Madrid: Sílex Universidad, 2023. 270 páginas. ISBN: 978-84-19077769

Nayra Ramírez. DOI: 10.7203/huellas.1.27215

Este libro constituye una importante aportación al debate sobre el papel del imperio en la configuración de la nación española contemporánea. Su edición – resultado del proyecto de investigación “Narrar el género i la nació. Espanya, 1843-1898” – ha sido coordinada por Xavier Andreu Miralles, quien durante los últimos años se ha dedicado con rigor al estudio de la historia cultural del nacionalismo español del siglo XIX. Se trata de un volumen colectivo que reúne diez ensayos, además de un texto introductorio a cargo del propio editor, en el que se enfatiza desde las primeras líneas que “España se forjó como nación desde las entrañas de un vasto imperio en destrucción” (11). Una forja que, sin lugar a dudas, apela a lo más profundo de un universo íntimo, donde lo familiar, lo cotidiano y lo doméstico atraviesan el corazón de la metrópolis imperial. De ahí que el volumen se haya titulado *El imperio en casa*, elección que supone, además, un guiño a otro trabajo relevante sobre la historia imperial británica, *At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World* (2006), coordinado por Catherine Hall y Sonya O. Rose. Por su parte, la segunda mitad del título, *Género, raza y nación en la España contemporánea*, establece una delimitación en torno a las categorías –así como a su interrelación y continuas redefiniciones– que van a vertebrar este corpus.

Con respecto a la ilustración utilizada como portada del libro, cabe destacar el uso de una marquilla de tabaco cubano que, junto a otras imágenes de la misma índole, será objeto de análisis en el capítulo de Jeanne Moisand y Teresa Segura-García, “Marketing global y políticas imperiales de género: las marquillas de tabaco entre La Habana y el mundo (1860-1870)”. Se trata de litografías que consisten en un rectángulo de papel de aproximadamente 12 x 8.5 cm. y solían utilizarse para envolver los cigarrillos. Surgen de la necesidad entre los productores cubanos por distinguir y legitimar su mercancía frente a un comercio global marcado por el auge del fraude y las falsificaciones, alcanzando su máxima circulación a partir de la década de 1860. De este modo, se va forjando progresivamente una conciencia del marketing a través de ilustraciones que, con frecuencia, aúnan el deseo y el consumo con el erotismo y las masculinidades, poniendo todo ello al servicio de complejos imaginarios raciales. Tal es el caso de la marquilla que aparece en la portada de este volumen. En ella puede observarse una escena cotidiana de la vida en Cuba, en la que una mujer “mulata” parece provocar algún comentario lujurioso por parte de un comerciante blanco que la recorre con la mirada mientras fuma un cigarrillo. Este tipo de imágenes no solo ayudaron a fijar estereotipos sexuales en el marco de las relaciones sociales, sino que articularon toda una serie de construcciones simbólicas que, desde posiciones imperiales, se hallan determinadas por nociones como la raza y el género. La marquilla seleccionada para la portada,

entonces, no podría ser más adecuada para sintetizar el espíritu de este libro. Ahora bien, a diferencia de otras lecturas que han interpretado la ideología presente en estos objetos de la cultura material desde una óptica estrictamente nacional, Moisan y Segura-García proponen en el capítulo dedicado a este tema un diálogo transimperial donde lo visual ha sido globalizado.

Por otro lado, en sintonía con la idea que da título a esta obra colectiva, *El imperio en casa*, uno de los capítulos más significativos a este propósito es el de Helena Miguélez-Carballeira, “El sujeto rural español y el Instituto Nacional de Colonización (1939-1971): colonialidad, biopolítica y memoria”. Mediante una relectura de las políticas agrarias del período franquista y, poniendo especial atención a las medidas implementadas por el Instituto Nacional de Colonización, su análisis pone de relieve prácticas de colonización interior que empujan los límites del archivo historiográfico en la España contemporánea. Es por ello que las poblaciones subalternizadas del mundo rural peninsular pasan a convertirse en una suerte de “otro interno” que necesita ser dominado.

En el ensayo “Nación e imperio en la España contemporánea; una mirada de género”, Gemma Torres Delgado traza un recorrido bibliográfico sobre las particularidades del imperio español a partir de una perspectiva de género que delimita las identidades y que arroja luz sobre las vivencias íntimas, dudas y ansiedades imperiales. Haciéndose eco de esta corriente crítica de análisis para el caso español, con estudios tan señeros en el ámbito internacional como *Unsettling Colonialism: Gender and Race in the Nineteenth-Century Global Hispanic World* (2019), coordinado por N. Michelle Murray y Akiko Tsuchiya, la autora explora pormenorizadamente el modo en que “la colonialidad de género ha tenido importantes implicaciones para la constitución de la ciudadanía, la nación o la modernidad española contemporánea” (26). La negación de derechos a grandes sectores de la población, ya fuera por causas de género o raciales, ha sido por lo tanto una de las constantes históricas comunes en todos los colonialismos europeos. En este sentido, dos de los trabajos recogidos en el presente volumen ponen su foco de análisis en mujeres afrodescendientes que desafían el orden establecido en la búsqueda de su agencia dentro de los límites del discurso imperialista. De este modo, el capítulo a cargo de Albert García Balaña, “Mujeres afrocubanas en las islas Chafarinas, 1880-1883: guerra y deportación colonial, lazos y lenguajes de familia”, estudia las estrategias retóricas empleadas por mujeres afrocubanas al ser deportadas por el gobierno español tras el período de la Guerra Chiquita (1879-1880). Tres van a ser los rasgos distintivos de un lenguaje peticionario que, apelando a la idea de familia, será utilizado para dirigirse al Estado colonial con el objetivo de conseguir un traslado lejos de ese enclave norteafricano: esposidad, sororidad y maternidad.

Desde el ámbito de la ficción, otro de los capítulos compilados en este volumen, titulado “La construcción de una comunidad universal de derechos individuales en *Los negros* (1836) de Wenceslao Ayguals de Izco”, explora la representación de una mujer esclavizada llamada Ada en la obra teatral titulada *Los negros*. Como indica la autora del ensayo, Ana Mateos, la obra se debate entre el reconocimiento de Ada por ser sujeto susceptible de derechos naturales y el simple relato de una experiencia emocional, guiada por los cánones del género sentimental en que se inserta. Esta última opción, cuyo objetivo es la búsqueda de empatía por parte del público, termina por desvincular a la protagonista de sus condicionamientos históricos, mostrando así los límites de dicho género literario.

Continuando con otras voces femeninas que se levantan a contracorriente, un ejemplo paradigmático es el discurso pronunciado por la escritora española Concepción Gimeno de Flaquer en el Ateneo de Madrid, tras su regreso de México en 1890. En el capítulo que Alda Blanco dedica a analizar este episodio histórico, “De ida y vuelta: la trayectoria transatlántica de Concepción Gimeno de Flaquer”, los viajes adquieren un papel trascendental en la construcción de

un imaginario marcado por las rutas transatlánticas. No obstante, lejos de refrendar la retórica hispanoamericanista de la hermandad entre ambas orillas del Atlántico, la escritora feminista impugna en su discurso la supuesta superioridad de la civilización europea. Para ello, elabora una original conferencia en la que elogia a los antiguos pueblos de México, llegando a introducir incluso, de manera sorprendente, el análisis de género dentro de su argumentación.

En línea con esa idea de un feminismo civilizador, Carla Bezanilla centra su ensayo, “El lastre colonial, feminismo y ciudadanía en España en el primer tercio del siglo XX”, en los escritos de tres “mujeres modernas” sobre sus experiencias marroquíes: Carmen de Burgos (1867-1932), Margarita Nelken (1894-1968) y Aurora Bertrana (1892-1974). Si bien todas ellas se opusieron a la guerra y al imperialismo, e incluso estuvieron vinculadas a posiciones políticas de izquierdas a principios del siglo XX, fueron incapaces de sustraerse a la reproducción de lógicas coloniales en sus textos. Según Bezanilla, “como civilizadoras, reprodujeron una imagen de la *otra* asumiendo una visión hegemónica, una ‘máscara’ patriarcal que borraba los límites del margen inicial para asumir los valores del centro” (93).

Los derroteros del “feminacionalismo”, término desarrollado por Sara Farris en su libro *En nombre de los derechos de las mujeres. El auge del feminacionalismo* (2021), son también el objeto de estudio de Ferran Archilés en el contexto del imperialismo africanista español. En su trabajo, “¿Feminacionalismo *avant la lettre*? El imperialismo español en Marruecos (c. 1880-1909)”, cuestiona el modo en que los discursos del colonialismo, escritos mayoritariamente por hombres, representan negativamente la condición de la mujer marroquí en contraste con los valores positivos de la femineidad blanca, europea y, en especial, española. El corpus analizado, salpicado de notas orientalistas que subrayan constantemente la alteridad de “la mora”, permite legitimar la intervención colonial de España en el norte de África con el fin de amparar a estas mujeres, al mismo tiempo que feminiza a los hombres marroquíes.

En la misma línea del imperialismo africanista incide Mayca de Castro Rodríguez en “Héroes y padres violentos: masculinidad colonial franquista en Guinea Ecuatorial durante el siglo XX”, donde examina los modelos de masculinidad que los colonos españoles adoptaron en Guinea Ecuatorial para reafirmar la blanquitud y europeidad de su nación de origen. Para llevar a cabo esta labor, la autora establece dos categorías de análisis: un ideal fascista relacionado con el “colono-héroe” (trabajador, aventurero, conquistador) y otro modelo más próximo al nacionalcatolicismo de carácter tradicional, asumido por el “colono-padre” (bondadoso, caritativo, protector). De gran interés son, asimismo, las estrategias observadas en torno a la negociación de la agencia femenina que se señalan en este capítulo.

Por último, Sara Santamaría Colmenero, en “Masculinidad nacional e imperio en VOX”, pone el broche de oro al volumen con un estudio muy pertinente y de rabiosa actualidad; muestra el retrato de una extrema derecha española que, por un lado, destila nostalgia imperial y, por el otro, encarna una nación viril imbuida del más rancio franquismo sociológico. Tanto su reivindicación complaciente del pasado español en América como su masculinidad imperial obedecen a un ideario racista/sexista que debe ser fuertemente contestado. Al respecto, la autora señala la presencia de movimientos antirracistas en España con una disposición cada vez mayor a cuestionar estos relatos. Se cierra así, con un trabajo dedicado a la historia cultural y política del siglo XXI, *El imperio en casa*, un volumen imprescindible que, con su trazado imperial, nos muestra cómo los legados del pasado son una huella incandescente cuya llama continúa viva en el presente y el futuro por venir.

HUELLAS

SPANISH JOURNAL ON SLAVERY, COLONIALISM,
RESISTANCES AND LEGACIES

Clémentine Deliss. *El museo metabólico*. Bilbao: Caniche Editorial, 2023. 168 páginas. ISBN: 978-84-125833-5-9

Vicent Yusà Pelechà. DOI: 10.7203/huellas.1.26945

En el año 2010, la prestigiosa historiadora cultural, antropóloga social, curadora independiente e investigadora Clémentine Deliss fue nombrada directora del Weltkulturen Museum de Frankfurt, un museo etnográfico que albergaba, en su gigantesco búnker de hormigón de más de seis pisos, “setenta mil artefactos del pasado, de autores desconocidos, invisibles para el exterior y apenas descifrables desde dentro” (46) y un archivo con más de cien mil imágenes, muchas de ellas de carácter etnográfico con clara orientación forense y degradante para las personas retratadas. En el mismo instante de su nombramiento, Deliss decidió realizar una expedición antropológica. Pero a diferencia de las del periodo clásico de la antropología académica de entreguerras, que sirvieron para constituir las colecciones del museo a través de prácticas coloniales y del saqueo cultural, su viaje no tendría lugar por tierras lejanas, “sino dentro del propio museo” (47). Comenzaba el reto de remediar las extraordinarias colecciones, la aventura de construir un museo postetnográfico.

En una armoniosa amalgama entre literatura y ensayo académico, Clémentine Deliss nos relata en *El museo metabólico* su frustrado intento por materializar un concepto (el museo postetnográfico) y su fracaso en el empeño por transformar un museo en estado de putrefacción en un organismo vivo con un metabolismo eficiente. En ese recorrido por sus experiencias y propuestas, los quince capítulos del libro discurren entre dos manifiestos que llevan por título “Manifiesto por un museo postetnográfico” y “Manifiesto por los derechos de acceso a las colecciones secuestradas en Europa occidental”. Los capítulos son breves, en cierto modo independientes, articulados por un coherente flujo temático y narrativo, donde se desgranar vivencias, reflexiones teóricas, anécdotas y rencores. En el relato aparece la pléyade de autores que nutren su pensamiento, entre ellos Paul Rabinow, James Clifford, Issa Samb, Bruno Latour, Joseph Kosuth, así como los artistas que desarrollaron proyectos en el museo durante las residencias que organizó en el periodo en el que se hizo cargo de la institución. Se narra, además, la relación mantenida con el filósofo Issa Samb y con el artista El Hadji Sy durante más de diez años (1992-2002) en el *Laboratoire Agit’Art* de Dakar. Allí creó *Metronome*, un órgano de colaboración con artistas de todo el mundo, una forma de comisariado sin techo ni constricciones, que después desarrolló en multitud de ciudades como París, Tokio, Berlín, Basilea o Viena.

Al principio del libro, se pregunta: ¿qué modelo de metodología crítica y reflexiva se puede aplicar a colecciones que han caído en el olvido, que tienen una mancha de nacimiento, o que no se han restituido? Con estilo lírico, el primer “Manifiesto” nos proporciona algunas respuestas: hay que partir del hecho indiscutible de que la idea de colección pertenece a otro tiempo y a otro pueblo; se debe reconocer el papel de la investigación dentro del museo

mediante la creación de un laboratorio que impulse la indagación crítica de la colección, y sus resultados serán el germen fecundo de las exposiciones; es necesaria la remediación a largo plazo a través de nuevas interpretaciones de los objetos; los artistas, escritores, diseñadores, historiadores invitados (residentes) han de ser el motor creativo de la remediación de la colección y el concepto de museo-universidad debe permitir romper con las disciplinas del pasado, introduciendo un nuevo impulso desde el arte contemporáneo, la escritura creativa o el diseño.

En sus primeros compases como directora, señala Deliss, se afanó por realizar un diagnóstico certero de la situación del museo. El resultado no pudo ser peor: el Weltkulturen Museum carecía de actividad, el estancamiento era su estado natural, era escaso el nivel de reflexión poscolonial y no existía la voluntad de involucrarse en la indagación transdisciplinar. Igual que el resto de museos etnológicos alemanes, el discurso monodisciplinar comenzaba a parecerse a un “monocultivo intelectual” (37).

Al mismo tiempo, se planificó el rediseño de las instalaciones. Para elegir la propuesta arquitectónica que llevaría a la ampliación del museo, se constituyó un jurado internacional. Ante el mismo, Deliss desgranó algunos de los conceptos clave que impulsaron el proyecto:

nos enfrentamos al reto de remediar las extraordinarias colecciones del museo [...] Pero ¿qué quiero decir con remediar? Lo primero, poner remedio a algo: por ejemplo, la resonancia ambivalente del pasado colonial. Necesitamos desarrollar algo semejante a un museo postetnográfico, porque ya no estamos descubriendo etnos, tribus o grandes temas de la antropología mediante ejemplos de cultura material, sino que estamos utilizando estos objetos extraordinarios como un estímulo para una innovación futura y por lo tanto como punto de partida para generar conocimientos nuevos (47).

Como ella misma reconoce, Deliss está utilizando el concepto de remediación en el mismo sentido en que lo había utilizado en su metodología dialógica Paul Rabinow. Para este antropólogo, los nuevos marcos históricos, culturales y políticos no pueden admitir conceptos diseñados en otros contextos. No deben aceptarse modos de representación, métodos y medios que no permitan sanar las heridas, que imposibiliten poner remedio a las injustas situaciones actuales. Es necesario una ruptura con la tradición y con la lealtad patológica a los medios y paradigmas del pasado que impiden enmendar, reconfigurar y rectificar el trabajo antropológico y la labor del museo etnográfico. Mediante procesos dialógicos, deben reconfigurarse determinadas actividades (impulsar relecturas contemporáneas, propiciar nuevas agrupaciones de artefactos, experimentar con nuevos medios virtuales) para reformular y expandir los significados de los objetos, incorporando la crítica artística a los mismos.

En ese mismo foro, constituido por expertos de reconocido prestigio, también aportó su idea de laboratorio asociada al museo:

La idea de laboratorio es probar nuevos conceptos y métodos. Se invita a vivir y a trabajar en el museo a artistas, comisarios y becarios. Durante su residencia, seleccionarán objetos e imágenes de las colecciones del museo y crearán nuevas ideas, textos, obras de arte a partir de su experiencia. También impartirán seminarios con estudiantes y ofrecerán conferencias públicas” (48).

Los residentes, por lo tanto, dialogan con los objetos de la colección tratando de resignificar su semántica desde una perspectiva contemporánea. Todo ello con el propósito de crear nuevas lecturas y conocimientos sobre esos objetos manchados por el expolio y el colonialismo; nuevas miradas que puedan sanar

los artefactos guardados en búnkeres inaccesibles, sin autor identificado. En definitiva, el laboratorio debía convertirse en el latido intelectual y estético del museo.

Este laboratorio postetnográfico inició su andadura en febrero de 2011. Deliss señala que pronto se percató de que los invitados externos introducían un “factor de discrepancia” en el museo. Sus modos y métodos de trabajo eran disonantes con la tradición de la etnología museística, con el gremio de etnógrafos del museo, “con sus intransigentes y perfeccionistas actividades de contextualización y de categorización por regiones y temas” (82). Pero enfatiza que eligió enfrentarse a la hostilidad y a las tácticas exclusivistas que acompañaban las expresiones del territorialismo profesional. De hecho, en el capítulo titulado “Relaciones vitales”, no oculta las discrepancias y dificultades que le impidieron avanzar y consolidar su proyecto y que llevaron a su despido imprevisto:

desde el comienzo de mi etapa como directora, la plantilla puso sobre la mesa de manera directa o indirecta la cuestión de mi legitimidad para alterar la configuración existente del museo [...]. El paradigma había sido elaborado por los directores anteriores, todos ellos etnógrafos, médicos y misioneros alemanes [...]. La historia de la intransigencia de este museo era conocida en la ciudad, pero no se podía hacer mucho. Mi intento de renovar esa institución y de reposicionar la investigación en sus colecciones mediante una metodología de remediación externa fue más de lo que la ciudad esperaba o deseaba (132).

En el último capítulo, “Modelos para un museo-universidad”, la autora esboza algunas de las características que considera imperativas para el museo postetnográfico. La más importante implica reconsiderar las funciones metabólicas del museo, es decir,

pensar en cada uno de los órganos que contribuyen a sus operaciones institucionales generales, para someter las colecciones al escrutinio y la remediación contemporáneas. A partir de los nuevos significados y de las innovaciones sociales derivadas de sus análisis, se podrá volver a poner nombre a los autores a los que el discurso procedimental de la etnología excluyó o dejó sin documentar, y los derechos de propiedad intelectual podrán regresar a sus ancestros (139).

Deliss explica que, tras su etapa en Frankfurt, puso en marcha dos modelos de museo metabólico-universidad, el primero en Kiev en 2015, y el segundo, cuatro años más tarde, en la universidad de artes de Karlsruhe, en Alemania. La curadora describe de manera utópico-metafórica el concepto de museo que implementó:

Un lugar abierto y sin ataduras, sin sitios con vistas privilegiadas ni intentos de dirigir la mente hacia los confines de esta o aquella elucidación sería un campo, una extensión, una agronomía donde cualquier visitante podría cosechar modestos significados a partir de obras que no han sido domesticadas, aprendiendo lentamente el funcionamiento metabólico del museo como un cuerpo (148).

El manifiesto final con el que cierra el libro es el colofón de su ideario metabólico y postetnográfico. Se pregunta: ¿Dónde estamos ahora? ¿Qué hacer con esos millones de artefactos, sin autor y sin derechos intelectuales? Deliss aboga enfáticamente por su restitución, por rastrear su procedencia. Pero en ningún caso cree que esto deban hacerlo “las sirvientas del colonialismo”, los “sacerdotes de la fantasmagoría etnológica”. Con estas palabras, naturalmente, se refiere a la vieja guardia de los antropólogos de museo, a los conservadores

de los vetustos museos etnográficos europeos: “Restaurar la legitimidad de su disciplina, justo cuando están a punto de jubilarse. ¡No gracias! [...] ¡Construyamos museos-universidad!, espacios físicos y conceptuales para la remediación” (154). Y con una arrebatada y teatral llamada, clausura el manifiesto: “Todos vosotros: ¡artistas, escritores, comisarios, cineastas, abogados, arquitectos, ecologistas, hermanas y hermanos! ¡No hay tiempo que perder!” (156).

En síntesis, *El museo metabólico* es un libro que puede colocarse en los estantes de los relatos del yo. También entre los manuales para curadores/as, antropólogos/as. Y, por supuesto, es inspirador para artistas, filósofos/as y diseñadores/as. El público más generalista también puede disfrutar de un relato fluido y adentrarse con Clémentine Deliss en las entrañas de un museo imposible. Bob Dylan aseguró que en el interior de los museos el infinito se somete a juicio y Walter Benjamin que no hay documento de cultura que no lo sea también de barbarie. En los viejos museos antropológicos el saqueo se somete a juicio sumarísimo, mientras que la creatividad puede sanar las condenas.



Edita:

**Grupo de estudios visuales sobre memoria de la esclavitud, el colonialismo y sus legados
(GEVMECYL). Universidad de Valencia**
<https://ojs.uv.es/index.php/huellas/index>