

Goretti López Heredia

Tesis doctoral

**El poscolonialismo de expresión francesa y portuguesa:
la ideología de la diferencia
en la creación y la traducción literarias**

Doctorado en Humanidades

Universitat Pompeu Fabra

Departamento de Humanidades

2004

Director: Antonio Monegal

Dipòsit legal: B.31810-2005
ISBN: 84-689-3004-0

A mis padres, in memoriam

Al Toni, per tot

Índice

El poscolonialismo de expresión francesa y portuguesa: la ideología de la diferencia en la creación y la traducción literarias

0. Introducción	1
1. El imperialismo de los siglos XIX y XX o la colonización ideológica de Occidente	37
1.1 Contexto histórico: el imperialismo moderno en África	51
1.1.1 El proceso de colonización y descolonización francesa en África	51
1.1.2 El proceso de colonización y descolonización portuguesa en África	70
1.2 Fuentes ideológicas: la etnología como ejemplo de construcción del discurso colonizado	87
1.2.1 La noción de subcultura como estrategia de dominio colonial	87
1.2.2 La etnología en el contexto del desarrollo del imperialismo moderno en África	98
1.3 De la colonización del discurso al contradiscurso de la teoría poscolonial	119
1.3.1 El dualismo de la ideología colonial en tela de juicio	135
1.3.2 La formación de las elites de intelectuales poscoloniales africanos	149
1.3.3 La problemática de la definición de la identidad africana	164
2. De la creación literaria a la traducción poscolonial	185
2.1 La evolución de la literatura poscolonial africana de expresión francesa y portuguesa	215
2.1.1 El contradiscurso poscolonial en <i>Amkoullel, l'enfant peul</i>	238
2.1.2 Literatura poscolonial y lenguas coloniales: hibridación o rechazo	252
2.2 La traducción-creación en literatura poscolonial	273
2.2.1 Ahmadou Kourouma, traductor intercultural en <i>Allah n'est pas obligé</i>	289
2.2.2 Escritura e hibridación en <i>A Varanda do Frangipani</i> , de Mia Couto	315
2.3 Distintas posturas del traductor de literatura poscolonial	333
2.3.1 Interferencia lingüística y traducción de literatura poscolonial	347
2.3.2 El traductor visible poscolonial	355
3. Bibliografía	375

El poscolonialismo de expresión francesa y portuguesa: la ideología de la diferencia en la creación y la traducción literarias

0. Introducción

Hasta tiempos muy recientes el estudio histórico de los imperios coloniales modernos en África se ha llevado a cabo desde la perspectiva de la historia de las metrópolis. A partir de las independencias africanas en los años sesenta (en el caso de las colonias francófonas y anglófonas) y mediados de los setenta (para el área lusófona) el proceso de creación de los recién estrenados estados desligados del poder colonial corre parejo a la introducción de nuevos estudios históricos que recogen la experiencia vivida por los propios sujetos colonizados.

Este cambio de óptica que ha supuesto un replanteamiento de fondo de la investigación africanista desde los primeros tiempos de la antropología, ha influido sin duda alguna en la orientación inicial del movimiento poscolonial, surgido en Estados Unidos a finales de los setenta, principios de los ochenta. La revolución que suponen los postulados teóricos de los primeros estudiosos poscoloniales aplicados a la historia del colonialismo, al orden ideológico impuesto por Occidente en territorios de ultramar, entre otras aportaciones, así como el papel relevante desempeñado por la literatura de las antiguas colonias con frecuencia tienen como punto de referencia el mundo colonial anglosajón. Efectivamente, si adoptamos una perspectiva clásica, es un hecho incontestable que desde los años setenta y hasta ahora las universidades inglesas y norteamericanas han encabezado el debate teórico sobre el poscolonialismo. La teoría poscolonial ha ido así tomando cuerpo entre el apoyo institucional anglo-

norteamericano y el acervo filosófico y crítico europeo: algunos de los nombres más conocidos de la teoría poscolonial, tales como Said, Bhabha, Appiah, han elaborado y propagado sus discursos desde las universidades inglesas y norteamericanas aunque sus trabajos se sustentan en las aportaciones de una sólida generación de filósofos europeos contemporáneos, como Derrida, Foucault, Althusser. El fenómeno poscolonial delimitado y convertido en área de estudio en manos de investigadores norteamericanos adquiere la amplitud suficiente para constituir una nueva escuela teórica que provoca rápidamente la creación de numerosos departamentos universitarios especializados en los que se propagan ciertas corrientes de pensamiento producidas en los antiguos imperios coloniales bajo el prisma del poscolonialismo.

La teoría poscolonial “oficial” en sus inicios es pues el resultado de una colaboración entre pensadores europeos y académicos estadounidenses aunque éstos últimos son reconocidos como los portavoces del poscolonialismo por haber llevado a cabo la labor de adaptación del lenguaje filosófico al terreno inicialmente literario de esta área. Sin duda alguna esta tendencia anglófona de la teoría poscolonial ha contribuido a concentrar gran número de contribuciones en la literatura poscolonial en inglés, producida en los territorios del continente americano, asiático, australiano o africano que fueron colonizados por el imperio británico. Si bien es cierto que en los territorios del antiguo imperio británico han surgido figuras excepcionales de la literatura en inglés, otras potencias coloniales (como Francia o Portugal) han dado también lugar a escuelas teóricas y producciones escritas igualmente fecundas.

En el caso de África, por ejemplo, un estudio de la literatura poscolonial sin tener en cuenta el peso de los imperios francés y portugués resultaría incompleta. Por ello mismo, al limitarse el ámbito de esta tesis a la literatura de algunos países africanos bajo influencia francesa o portuguesa, he querido iniciar la primera parte con la presentación del marco histórico en el que el imperialismo occidental del siglo XIX y XX se extendió en África, principalmente en las áreas nombradas más arriba.

Las razones de la delimitación del marco histórico al desarrollo de los imperios coloniales francés y portugués en África desde finales del siglo XIX hasta el proceso de descolonización que se llevó a cabo en la segunda parte del siglo XX son varias: por una parte he querido exponer las particularidades de imperialismo clásico en contraposición con otro tipo de colonizaciones anteriores para demostrar más adelante de qué modo el germen del discurso crítico del poscolonialismo tiene sus raíces precisamente en la manipulación ideológica o colonización del discurso que los imperios occidentales ejercieron, entre otros territorios, en África a lo largo de casi cien años.

Por otra parte, además de presentar las motivaciones geopolíticas que provocaron la carrera por la conquista de territorios en el continente africano después de la Conferencia de Berlín, he querido asimismo hacer hincapié en las distintas modalidades que aplicaron Francia y Portugal para imponer en las culturas locales el discurso dual imperialista, colonizador *versus* colonizado, lo cual contribuye a aclarar el proceso descrito en la segunda parte de formación de unas elites locales africanas que adoptan las lenguas coloniales como lenguas

de expresión y, en muchos casos, de creación literaria. Finalmente, como introducción a los fundamentos ideológicos del movimiento poscolonial, he querido incluir en esta primera parte una breve referencia a la evolución del pensamiento antropológico en África.

El estudio sobre el Otro, coherente en una primera etapa con el discurso colonial que aseguraba la primacía de los occidentales sobre las poblaciones colonizadas, acaba transformándose a mediados de los años 1950 en una autocrítica, por parte de los mismos antropólogos, de su labor. ¿En base a qué criterios un occidental se permite catalogar a ese Otro africano como exótico y salvaje sin permitirle el derecho a la palabra? La evolución de los vínculos entre sujeto y objeto de estudio de los antropólogos en África a lo largo de la primera mitad del siglo XX mantiene una estrecha relación con la toma de conciencia por parte de los primeros escritores poscoloniales africanos de su propia identidad a medio camino entre la subcultura adquirida en las escuelas coloniales y su propia africanidad. Igualmente, la teoría poscolonial no ha cesado de interrogarse sobre la pertinencia de estudiar la cultura y la literatura poscolonial surgida de la experiencia imperialista desde las universidades norteamericanas, inglesas, además de, tal como veremos, francesas y portuguesas.

A lo largo de la investigación que ha dado lugar a esta tesis, sin alejarme de las aportaciones “clásicas” anglófonas, he extendido mi investigación sobre las manifestaciones de la ideología de la diferencia en el poscolonialismo a especialistas en varias áreas procedentes del universo francófono y lusófono los

cuales, desde otras denominaciones, como literatura de expresión francesa y portuguesa, ensanchan el debate teórico y enriquecen la producción escrita poscolonial. Así, el marco referencial en el que me baso procede de dos amplios orígenes: por un lado las aportaciones ineludibles de Bhabha, Spivak, Ashcroft, Griffith, Tiffins, etc.; por otro lado el conjunto menos estructurado de voces que hablan sobre y desde los antiguos imperios portugués y francés. Forman parte de este segundo grupo los trabajos de académicos como Chabal, Hamilton, Laban, Memmi, Mouralis, de escritores como Barbeitos, Cassamo, Couto, de etnólogos como Leiris, Lévi-Strauss, además de Deleuze y Guattari, Saussure, y de otros escritores, traductores, etnólogos, cuya lista exhaustiva es innecesario citar aquí. El beber de las citadas fuentes poscoloniales “oficiales” y “oficiosas” me ha permitido analizar las interacciones entre creación literaria, traducción y poder desde una perspectiva diacrónica –en su desarrollo durante la etapa imperialista y post-imperialista–, y sincrónica –aunando en un mismo plano aportaciones de varias disciplinas que contribuyen a aclarar el peso indeleble de la ideología de la diferencia en el poscolonialismo.

El investigador en literatura africana lusófona Chabal se lamenta acerca de la impermeabilidad entre áreas lingüísticas poscoloniales en estos términos: “It is [...] notable how little interpretative interchange there has been between students of Lusophone and Francophone or Anglophone Africa” (Chabal, 2002: 32). Efectivamente, ha sido preciso esperar prácticamente al último cambio de siglo para que empiecen a despuntar las primeras monografías, investigaciones o trabajos recopilatorios producidas en universidades francesas en los que el

término poscolonial se aplica al estudio de la literatura africana en francés.¹ En cuanto al ámbito poscolonial africano lusófono bautizado como tal, podemos remitirnos asimismo al trabajo muy reciente de historiadores, sociólogos o teóricos de la literatura que, generalmente, desde determinadas universidades anglosajonas han unido sus voces a las de los primeros teóricos poscoloniales.²

Esta tesis recoge las aportaciones más recientes de la extensión del poscolonialismo teórico anglosajón al análisis de la literatura africana en dos lenguas coloniales que han demostrado su enorme potencial en territorio africano: el francés y el portugués. Por las vastas dimensiones del terreno en el que se mueve esta tesis y por las limitaciones espacio-temporales de este trabajo, las aportaciones de teóricos y escritores francófonos y lusófonos que demuestran la reciente apertura del poscolonialismo hacia esas áreas lingüísticas no han sido seleccionadas siguiendo un criterio extensivo, sino más bien tomando en consideración las figuras más relevantes que incorporan a la teoría poscolonial nuevos planteamientos cruciales para la evolución futura de esta corriente de los estudios literarios.

Este estudio –también por solaparse su redacción con la actividad creciente en el campo de la investigación poscolonial en francés y en portugués que sin lugar a dudas dará lugar a valiosas aportaciones en un futuro próximo– no tiene pues un carácter exhaustivo. Efectivamente, en las páginas que siguen no se incluye un análisis pormenorizado del poscolonialismo africano francófono y lusófono a partir de una lista exhaustiva y cerrada de nombres que

¹ Véase en la bibliografía Moura (1999) y Bessière y Moura (ed.) (2001).

² Véanse, a modo de ejemplo, los trabajos de Chabal (1996) (2002).

han analizado o dedican actualmente sus investigaciones al análisis del susodicho fenómeno.

El criterio que ha determinado la selección de los textos que conforman el corpus teórico de esta tesis así como la estructura temática ha sido el siguiente: la ideología, en términos poscoloniales, equivale, en un primer momento, a la manipulación de la diferencia (lo que en la primera parte califico como colonización del discurso) que llevaron a cabo las naciones imperialistas durante el proceso de expansión colonial que se inició a mediados del siglo XIX y que afectó, entre otros, al continente africano, marco geográfico de las investigaciones de esta tesis.

Bajo esta perspectiva, la consolidación de las identidades nacionales europeas (entre cuyos componentes cabe incluir la literatura) y la exaltación de la civilización occidental, que actúan como teloneros de la ideología colonial exportada a los territorios de ultramar, aparecen como procesos simultáneos que apuntaban hacia una misma meta: homogeneizar las culturas europeas bajo una identidad propia cuyos límites quedaban delimitados por una Alteridad situada más allá de las fronteras del viejo continente. En la misma dirección, los primeros pasos de la literatura comparada en el siglo XIX son un reflejo del espíritu de exclusión de las diferencias que animaba los discursos nacionalistas europeos. La materia prima sobre la que se basaron los incipientes estudios comparatistas decimonónicos, expuestos a las ideologías imperantes, fue siempre la literatura clásica de origen occidental. El tratamiento de la diferencia adquiere pues durante el periodo que precede a la etapa más intensa de

implantación de colonos (principios del siglo XX) la forma de un programa detallado de medidas destinadas a procurar la dominación occidental. Es innegable que antes de la dilatada expansión imperialista existían diferencias aparentes entre las culturas colonizadas y el modo de vida de las metrópolis, pero lo que realmente me importa destacar de la primera parte de la tesis son las diferencias invisibles que Occidente se propuso inculcar de modo deliberado en las poblaciones subyugadas, y que condujeron a largo plazo a una jerarquía de las culturas colonizadora y colonizada. En definitiva, si adoptamos las palabras de Vega, “la colonización no ha sido únicamente una transferencia de poder, sino que ha exigido una transformación simbólica y cultural y una profunda reordenación epistémica e intelectual” (2003: 18).

Tal como demuestro en la primera parte, la diferencia entre lo Propio europeo frente a lo Otro no europeo cuajó a través de la colonización ideológica que Occidente llevó a cabo paralelamente a la implantación de colonos con fines políticos o militares. El modo más efectivo de socavar los cimientos culturales de los pueblos colonizados consistió en recurrir al adoctrinamiento en las escuelas coloniales. La educación colonial fue concebida como un mecanismo para “limar”, en apariencia, las diferencias entre locales y metropolitanos. En realidad, como tendremos ocasión de constatar, la aculturación en las escuelas más bien acentuó las diferencias invisibles instauradas por la jerarquía que distinguía a colonizadores de colonizados, al sustituir las culturas locales por un derivado de la cultura dominante, o subcultura, en términos de Césaire, que

en ningún modo debía conducir a la formación de adultos autónomos con valores propios.

En este terreno de cultivo de las futuras elites poscoloniales, que habiendo sido sometidas a un proceso de aculturación sin concesiones fueron capaces de defender y enarbolar sus propias identidades híbridas, surge una nueva manera de plantear la manipulación de la diferencia en provecho de las poblaciones colonizadas. La mirada sesgada con la que los futuros intelectuales poscoloniales recibieron la educación metropolitana en las escuelas coloniales, el desencuentro entre la subcultura impuesta en lenguas coloniales y las tradiciones orales locales se puede analizar, según se demuestra, como una confrontación entre dos modelos de cultura excluyentes.

Por una parte, la noción de cultura como bienes o como “envase protector”, definidas respectivamente por Even-Zohar y Said, heredada de las ideologías nacionalistas europeas, que proclaman la homogeneización, el monolingüismo y el statu quo como criterios para establecer el índice indiscutible de elementos con los cuales se identifica y se afirma una nación.

En el lado opuesto, nos hallamos ante un nuevo modelo de cultura originado en las colonias, que rechaza los planteamientos exportados de Occidente y que abre la brecha hacia una concepción de la diferencia cultural como la esencia de las identidades poscoloniales. En lugar de ensalzar los logros de un pasado remoto, procedimiento en el que la tradición escrita desempeña un papel fundamental de recuperación de la memoria colectiva, el modelo cultural poscolonial recoge las aportaciones del pasado reciente (desde

el imperialismo decimonónico) y propone a culturas que hasta ese momento se habían transmitido por la vía de la transmisión oral una manera de aunar elementos aparentemente dispares o incoherentes que les permita proyectarse en el futuro.

Sobre las cenizas del mundo precolonial anihilado en las escuelas coloniales, el poscolonialismo reconstruye las identidades colectivas en base a dos mecanismos: el rechazo de la exclusión preconizada por la ideología colonial, según la cual toda lengua o cultura propia se definía como negación de uno o varios elementos externos o alteridades; la integración de la diferencia en un todo heterogéneo o, lo que viene a ser lo mismo, la reivindicación de la hibridación. De este modo –y esta cuestión es de particular interés para esta tesis– el modelo cultural poscolonial replantea el papel desempeñado por las lenguas coloniales y nacionales en las definiciones de las identidades colectivas.

El modelo del sincretismo, la hibridación, el mestizaje que poco a poco va tomando cuerpo en los textos de teóricos poscoloniales reconocidos o no como tales (Bhabha, Said, Muralis, Рязова) a partir de los años setenta, tiene su origen en la búsqueda individual de una identidad propia en el mundo de la oposición y la aniquilación de la diferencia en el que crecieron los intelectuales poscoloniales a los que me refiero en el apartado 1.3 y en la segunda parte. Hampâté Bâ, Henri Lopes, Appiah, Mudimbe e incluso Bhabha y Said son testimonios directos del costoso proceso que conlleva encontrar su propio espacio –el “tercer espacio” al que alude Bhabha– en un mundo dominado por un modelo de identidad cultural basado en la exclusión. La realidad

ambivalente -multicultural, plurilingüe- en la que se encuentra inmerso el mundo posterior a la colonización compele a estos intelectuales a ahondar en sus propias diferencias y a dotarlas de sentido. De la experiencia individual de la heterogeneidad, de la integración entre oralidad y escritura, del mestizaje de las lenguas coloniales con las lenguas nacionales acaba surgiendo el modelo de cultura poscolonial.

Al observar algunas de las categorías impuestas por la ideología colonial que voy citando a lo largo de la tesis (Oriente/Occidente, centro/periferia, asimilados/colonos) resalta otro aspecto en el que se detienen los apartados 1.2 y 1.3 de la primera parte: la construcción ideológica del discurso colonizado. Si nos remitimos a la etapa inicial de la empresa colonizadora descrita en la primera parte, el objetivo que animó las implantaciones de colonos de la triunfadora Europa industrial decimonónica fue principalmente la exportación de un modelo de sociedad que había inventado la "civilización". La difusión del modelo capitalista, la educación en las escuelas coloniales de una minoría de elegidos entre la masa colonizada, la integración de individuos colonizados en las administraciones coloniales, entre muchas otras acciones, estuvieron orientadas a demostrar el florecimiento de la cultura occidental. Posteriormente a este primer contacto entre metrópolis y colonias, a principios del siglo XX empieza a surgir la necesidad de crear áreas de conocimiento controlado sobre el Otro, en un sentido estrictamente unidireccional, del sujeto estudioso occidental al objeto de estudio subyugado. Lo que podría malinterpretarse como una puerta abierta al reconocimiento de las culturas colonizadas

respondía en realidad a un doble propósito: demostrar mediante el estudio las teorías sobre las diferencias entre razas en boga durante el siglo XIX que permitían la relación dominante-dominado, enseñar a las poblaciones metropolitanas el poder de los imperios coloniales, convertidos en propietarios de un rico elenco de elementos de culturas primitivas. Al mismo tiempo, estos estudios reflejaban la mentalidad del colonizador, que demostraba así ser capaz de entender realidades culturales distintas utilizando estrictamente sus propias metodologías, sin recurrir a modelos de interpretación de la realidad de origen no occidental.

Las primeras críticas de la visión estrictamente eurocéntrica que dominó los estudios antropológicos de las culturas africanas surgieron entre las filas de los mismos antropólogos a mediados de los años 1950. La delicada postura de Lévi-Strauss o de Leiris sirven de ejemplo del malestar presente en las ciencias humanas dedicadas al estudio del Otro colonizado cuando se empieza a percibir el fin de los imperios coloniales. La aproximación analítica al objeto de estudio en el caso de los antropólogos citados presenta el siguiente peligro: quienes mejor conocen las culturas colonizadas pueden involuntariamente contribuir a la perpetuación del sistema colonial. La máxima de Equilbecq, “conocer para dominar mejor”, ampliamente aceptada a principios del siglo XX por los primeros estudiosos de las culturas africanas, no siempre profesionales, cincuenta años más tarde resulta cacofónica. Vuelve a plantearse así el tema que he abordado como telón de fondo de la tesis y desde el variado elenco de disciplinas que se interesan por el fenómeno poscolonial: estudiar la diferencia,

en un contexto colonial, implica aceptar la dimensión política del acercamiento al Otro. Lo que he querido transmitir con los ejemplos de áreas como la antropología y la etnología dedicadas al estudio del Otro es que la metodología clásica utilizada inicialmente por las citadas disciplinas se ve confrontada con sus límites en el contexto de los primeros movimientos de emancipación en las colonias.

Las primeras manifestaciones de una producción literaria escrita por parte de intelectuales poscoloniales significan la ruptura del frágil equilibrio de fuerzas entre la población "asimilada" y los colonizadores. Al resquebrajarse uno de los fundamentos de la colonización del discurso, la función de narradores únicos autorizados de los antropólogos occidentales pierde credibilidad. En estas circunstancias urge, con el fin de obtener un conocimiento científico objetivo sobre las culturas consideradas diferentes, encontrar una respuesta a los siguientes interrogantes: ¿a quién incumbe en propiedad hablar desde y sobre el Otro? En definitiva, ¿es posible desmenuzar el aparato ideológico tan sólidamente implantado por Occidente en sus imperios coloniales y abordar el estudio de dichas culturas superando la dialéctica eurocéntrica del imperialismo moderno?

La presencia de corrientes filosóficas occidentales en la teoría poscolonial se explica por la historia de contactos entre colonizadores y colonizados que empieza con los primeros signos de expansión del imperialismo moderno. A partir del momento en que las potencias capitalistas europeas se implantaron en ultramar, se vieron confrontadas con la Alteridad: la cultura occidental, sus

distintas líneas de pensamiento, la organización social, las creaciones artísticas del viejo continente quedaron diluidas como una manera más de ordenar la realidad entre otras. El lugar central que la civilización europea ocupaba en la mente de los colonizadores se manifestaba como una ilusión sin fundamento. En todos los discursos literarios y críticos poscoloniales referentes a África se alude con frecuencia directa o indirectamente a conceptos como *diversidad, hibridación, heterogeneidad, mestizaje cultural, mestizaje lingüístico*.

La ideología colonial defendía, por el contrario, el discurso del rechazo del mestizaje con el Otro en nombre de una colectividad reconocida por poseer bienes culturales fijos. Las sociedades poscoloniales africanas no se pueden describir en términos de exclusión y de pureza por dos motivos: en primer lugar, porque el mapa actual de África no es el resultado de un desarrollo “orgánico” de las culturas precoloniales hasta la configuración de los estados-nación actuales –naciones-culturas y estados no se corresponden–; en segundo lugar, porque durante la colonización las lenguas europeas se mezclaron de tal modo con las lenguas nacionales africanas que perdieron su función de productos culturales pertenecientes a un universo “puro”, “no contaminado”. Por todo lo dicho podemos afirmar que el signo de reconocimiento del sujeto poscolonial es la interferencia cultural y lingüística, la hibridación, nociones esencialmente dinámicas, es decir, opuestas a la rigidez del concepto moderno de nación.

Esta nueva perspectiva del término nación no solamente es válida para explicar las realidades de los países que han sufrido el colonialismo y que han sabido sacar provecho de la interferencia entre Occidente y las antiguas

colonias, sino que además supera la rígida relación entre lengua y nación que Occidente creó y propone un nuevo modelo que puede servir de ejemplo. Se trata sin duda de una de las mayores aportaciones del poscolonialismo, que promueve así la alteración de los valores y la abolición de las jerarquías imperialistas. El debate sobre el significado de las identidades poscoloniales en nuestras sociedades se sitúa así en el centro de la discusión sobre la naturaleza de las identidades en el mundo contemporáneo. El discurso poscolonial que define las identidades contemporáneas como elementos de una cultura mundial múltiple y fluida se manifiesta de este modo contraria a una visión de las sociedades contemporáneas nacionalista y esencialista.

La traducción, a la que dedico dos apartados de la segunda parte, podría describirse como una operación que sobre una base lingüística se codea constantemente con la diferencia. El Otro en traducción es el contenido y la forma que integran el texto de partida y que el traductor debe restituir en otra lengua y otra manera de recortar la realidad mediante las palabras. De este modo, cubriendo en la medida de lo posible los huecos o silencios diferidos en el original, el traductor mide las distancias o diferencias entre sistemas culturales. Si bien la traducción interlingüística de literatura poscolonial ofrece una visión particular del tratamiento de la diferencia, la modalidad que más se acerca a los postulados del poscolonialismo es la traducción-creación *en* literatura poscolonial. La dimensión política intrínseca a la elección de las lenguas coloniales como lenguas de creación por parte de algunos escritores

poscoloniales se transforma, bajo el ángulo de la traducción, en una sugerente metáfora del mundo poscolonial.

Los escritores poscoloniales de expresión francesa o portuguesa a los que aludo en la segunda parte, recurren a lo que Deleuze y Guattari describían como un uso menor de las lenguas –en este caso coloniales–, consideradas como lenguas mayores o dominantes. Esta estrategia de raíz lingüística les permite desempeñar el papel de traductores culturales, de narradores del silencio al que habían sido relegadas las culturas tradicionales africanas bajo el yugo imperialista. De este modo, recurren a sus orígenes adoptando una herramienta de expresión, las lenguas coloniales, y un soporte, la escritura, que revelan su pertenencia a un mundo marcado por el fenómeno colonial que ha sabido desde el interior forjar sus propias armas de resistencia y de superación.

La traducción cultural intrínseca a la creación literaria poscolonial aúna los distintos significados atribuidos a la diferencia (o a la Otredad) desde los primeros pasos del imperialismo occidental en el siglo XIX: la traducción *en* literatura poscolonial no niega el pasado colonial, antes bien, lo materializa en las lenguas coloniales y demuestra cómo la diferencia expresada por estos agentes anteriormente al servicio de la colonización del discurso puede tener valor en sí, sin estar sometida al sistema de oposiciones de la ideología colonial, cuyas expresiones han sido tratadas largamente en la primera parte.

En síntesis, como observaremos a lo largo de esta tesis la noción de *diferencia* desempeña un papel central para entender las múltiples dimensiones que giran alrededor de la relación entre literatura, poder y traducción en la

literatura poscolonial: desde las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados que se instauraron durante el imperialismo de los siglos XIX y XX, hasta la función política inherente a la literatura poscolonial, e incluso la tarea comprometida del traductor-creador de literatura poscolonial y del traductor interlingüístico. En los distintos capítulos se ha apelado a la noción de diferencia de los escritores poscoloniales al definir sus propias identidades en relación a veces contrapuesta con la supuestamente monolítica “identidad occidental”, a la transformación, en manos de los teóricos poscoloniales de la diferencia y la marginalidad en conceptos positivos, a la identidad, como el derecho imprescriptible a la diferencia, a las marcas de diferencia que se perciben de manera clara en las obras del escritor mozambiqueño Mia Couto (véase el análisis de la novela *A Varanda do Frangipani* en la segunda parte) o a la ética de la diferencia preconizada en la teoría de la visibilidad del traductor. Cuatro campos engloban la polisemia de esta noción que domina los postulados teóricos de esta tesis: la historia de la colonización, la teoría de la cultura (creación literaria y construcción de identidades), la teoría poscolonial, la teoría de la traducción.

En efecto, si revisamos retrospectivamente los principios de la ideología colonial, una de sus mayores preocupaciones residía en gestionar la diferencia física, cultural, en provecho propio. En este caso, la diferencia conlleva una carga negativa, puesto que aúna todos los argumentos contruidos artificialmente por los ideólogos del colonialismo en el siglo XIX y llevados a la práctica en las colonias durante casi dos siglos para conseguir la dominación del

Otro. Memmi, en su análisis sobre la relación entre colonizadores y colonizados, no duda en calificar la actitud de los primeros de racista:

Affirmer, à tort ou à raison, que tel peuple colonisé est technologiquement inférieur à un autre n'est même pas encore du racisme. Cela se discute et doit être démontré ou infirmé. Mais les colonisateurs ne se sont pas contentés de ce constat ou de cette erreur : ils en ont conclu qu'ils pouvaient, et devaient, dominer le colonisé ; et ils l'ont fait. Ils ont expliqué, légitimé leur présence en colonie par les carences du colonisé. C'est tout juste s'il ne fallait pas les remercier de s'être dérangés et dévoués au salut de frères inférieurs. S'il n'y avait pas eu cette utilisation intéressée, la colonisation aurait été, peut-être, une entreprise philanthropique, mais elle fut surtout un système de rapines.
(1985: 53)

De la constatación de un menor desarrollo industrial respecto a ciertas naciones europeas modernas a la conclusión de que ciertas culturas merecían ser dominadas, los imperios occidentales se dejaron llevar por el uso de la diferencia contra el Otro. Según esta definición, la diferencia en manos de los colonizadores demostró ser un arma de una extraordinaria eficacia, puesto que contribuyó a la subyugación de tierras y poblaciones muy superiores en extensión y en número a las de las metrópolis, mediante la imposición de un denso entramado ideológico. La diferencia en este caso fue explotada como sofisma que cubría las verdaderas intenciones del Occidente imperialista: bajo

una falsa filantropía las potencias coloniales usaron y manipularon en provecho propio las riquezas naturales y el capital humano contenido en las colonias.

Como demuestra la independencia de las colonias a partir de los años sesenta y setenta, con el tiempo, la aparente solidez inicial de tal construcción ideológica se fue resquebrajando en parte debido a su total ausencia de permeabilidad y de adaptación al inevitable curso cambiante de la historia. Las poblaciones que en un principio parecían someterse sin rechistar a la colonización del discurso terminaron demostrando la fragilidad del sistema. En este punto, encadenamos la primera noción de diferencia, supeditada al proyecto de dominación colonial, con el significado que le atribuyeron algunos escritores poscoloniales en el lento proceso que acabaría desembocando en la independencia de las colonias.

Un anhelo común aflora en las plumas de los primeros intelectuales no europeos formados en las escuelas coloniales: la búsqueda de una identidad propia, diferente de la artificialmente inventada e infundida por los colonizadores, que permitiera recuperar la confianza en sí mismos, en sus propias tradiciones y abrirse camino hacia la autonomía, el autogobierno. Una identidad que rompiera de una vez por todas el círculo vicioso de relaciones entre dominantes y dominados.

Los escritores se erigen en portavoces de los deseos de emancipación de sus culturas. Un ejemplo significativo del uso de la diferencia como punto de partida de la búsqueda de una identidad más conforme con la conciliación de elementos culturales dispares que caracterizaba a las poblaciones colonizadas,

lo constituyen las expresiones de reacción que surgen a partir de los años veinte en el África francófona. Su misión consiste en reclamar la legitimidad de los propios africanos para abordar los problemas de la realidad moderna africana. La ideología que subyace a estos movimientos, contrariamente a la ideología colonial, cuya razón de ser es el mantenimiento del statu quo, se centra en el pasado glorioso y en el futuro prometedor no solo del continente africano sino de la población mundial de raíces africanas. Sus acciones se basan en la denuncia de las injusticias que sufren a diario las poblaciones autóctonas por parte de los colonizadores. Su objetivo a largo plazo es alcanzar la utopía de la unidad africana.

Entretanto, los movimientos nacionalistas africanos contribuyeron a forjar una conciencia de emancipación y a promover la acción política que terminó desembocando en la independencia de las colonias. En palabras de Bastide, la ideología nacionalista africana puede definirse como “un mouvement de désalienation, de redécouverte des sources vives, d’anti-colonialisme militant, de fabrication de nouvelles idéologies et de nouvelles praxis” (1969: 18). Los activistas de estos movimientos de revalorización de las culturas locales (intelectuales de las colonias francófonas en África y las Antillas francesas que se conocieron como estudiantes en París) son mayoritariamente escritores y poetas. Senghor y Damas, los principales instigadores del movimiento de la *négritude*, insisten en sus escritos en la riqueza de las civilizaciones africanas y, manteniendo un tono de viva polémica, trazan un

programa de acción con el propósito de liberar al continente africano del yugo colonial.

Como veremos en algunos ejemplos a lo largo de la tesis, la literatura al servicio de una búsqueda de identidad en las poblaciones culturalmente anihiladas por el colonialismo, sirvió de medio para encender entre los dominados una llama de esperanza en el futuro. Tal como destaca Jahn, a pesar de su posterior degradación, la visión idealizada que propusieron las ideologías panafricanistas tuvo la virtud de legitimar el papel de los intelectuales africanos como defensores de sus propias culturas, algo totalmente impensable desde el punto de vista de la ideología colonial, que únicamente daba crédito a los trabajos de los etnólogos occidentales:

L’Afrique, telle que la représentaient les ethnologues, est une légende parmi d’autres, à laquelle nous ajoutons foi. La tradition africaine est peut-être aussi une légende; mais c’est la légende à laquelle croit l’intelligence africaine. Et c’est bien son droit de considérer cet aspect de son passé comme le plus vrai, le plus profond et le plus authentique, puisqu’elle les tient pour tels [...]. La représentation que se donne à elle-même la culture néo-africaine de sa propre tradition n’est peut-être pas la plus objective possible, mais elle est aujourd’hui la seule vraie, parce que c’est elle qui est en train de déterminer l’avenir de l’Afrique. (1961:

15)³

³ Como demuestran estas declaraciones, la defensa de la pureza cultural precolonial por parte de los panafricanistas pretendía entre otras cosas deslegitimar el trabajo de los estudiosos occidentales, etnólogos y antropólogos, sobre sus propias culturas, por ser parte implicada en el proceso de dominación colonial. No obstante, su visión simplista de la evolución cultural fue

Si bien no hay que despreciar la innegable contribución de la *négritude* al posterior proceso de descolonización, es preciso matizar sus limitaciones en cuanto a una cuestión tan esencial como es el problema del contacto entre culturas. En sus escritos, Senghor vuelve de modo radical la espalda a todo lo que tenga relación con los colonizadores, tanto si se trata de su cultura, como de su lengua, de su historia o de su valores. De modo consciente o simplemente idealista construye así una imagen global y monolítica de África que se define por oposición, por su diferencia intrínseca respecto a la imagen homogénea que los colonizadores ofrecieron de sí mismos en las colonias. Así lo reflejan estas palabras de Vega:

La *négritude* de Senghor es, ciertamente, un movimiento de resistencia y de liberación, no sólo porque designe un tipo de escritura literaria del África negra, sino porque es también una reacción contra la consideración del negro como ser inferior o dependiente: es, pues, una estrategia de revalorización, aprecio, ponderación de todas las características que se consideran propias de la cultura negra y que pueden oponerse a los estereotipos europeos. (2003: 44)

Con el tiempo, las teorías de Senghor se revelan tan alejadas de la realidad como los prejuicios que vehiculaba la ideología colonial. Al fin y al cabo, la *négritude*, contra la voluntad de sus propios creadores, al abusar de la diferencia como elemento central de sus planteamientos preconiza el mantenimiento de las oposiciones entre metrópolis y colonias, blanco y negro,

rápidamente puesta en tela de juicio por otros sujetos colonizados como ellos que reconocían la imposibilidad de una vuelta atrás hacia un estado precolonial.

civilización y tradición, implantadas de modo engañoso por los primeros colonizadores. En cierto modo, estas primeras manifestaciones del pensamiento africano, pasaban por alto la cuestión esencial que afectó tan profundamente sus vidas y sobre todo las de sus descendientes: las consecuencias de los inevitables contactos nacidos de la colonización, que darían lugar a un mundo de individuos complejos, imposibles de clasificar siguiendo el esquema dicotómico, que excluía todo lo *diferente* para defender lo *propio*. En este segundo significado de la diferencia manipulado por algunos intelectuales africanos, literatura y política se toman de nuevo del brazo, pero esta vez en el campo opuesto al de los colonizadores.

Una vez más nos hallamos ante un ejemplo del uso instrumentalizado de la diferencia, al servicio de una ideología que contiene planteamientos similares en cuanto a la contundencia con que se expresan pero contrarios en cuanto al contenido: si los colonizadores habían recurrido a ella para degradar poblaciones enteras, los movimientos panafricanistas transforman esa dimensión negativa en un argumento para ensalzar lo propio. Al primer argumento de autoridad se impone otro igualmente falto de fundamentos objetivos el cual, precisamente por su dimensión exclusivamente utópica (la unidad de las culturas africanas), terminó también fracasando.

Tanto en la primera como en la segunda modalidad de manipulación ideológica de la diferencia que acabamos de revisar, este término es un instrumento de poder al servicio de dos proyectos opuestos que se fueron solapando: el proyecto de dominación de las potencias occidentales y el

proyecto de emancipación de los pueblos dominados.⁴ En ambos casos diferencia equivale a exclusión. El Otro se define por no mantener ningún rasgo en común con lo propio.

Bajo este ángulo, la definición de identidades basada en la diferencia como rasgo primordial de los movimientos panafricanistas se opone al diálogo del mismo modo que se oponía al diálogo la ideología colonial, y ambos abren una zanja en apariencia insalvable entre colonizados y colonizadores que los hechos históricos habían de desmentir categóricamente en el periodo posterior a la independencia. Después de la descolonización, las identidades que parecían incompatibles tanto desde el punto de vista de la ideología colonial como desde la perspectiva del panafricanismo, manifestaron múltiples formas de convivencia. En parte esto fue debido a los distintos grados de dominación económica e incluso política que siguieron perviviendo (y que todavía perviven) en algunos países.⁵ Pero también cabe tener en cuenta el amalgama,

⁴ Quiero aclarar que en el segundo significado que atribuyo a diferencia, me he referido principalmente al mensaje que transmitieron a partir de los años 1920 movimientos de orientación nacionalista como la *négritude* por su importancia en la evolución del pensamiento elaborado por los propios sujetos colonizados. Con esto, no quiero caer en la visión simplista que consistiría en incluir en un todo coherente la variedad de obras literarias previas a la descolonización que ensalzaba la emancipación de los pueblos colonizados. Lejos de tal propósito, he querido hacer hincapié en el uso instrumentalizado de la noción de diferencia que puede percibirse en la ideología colonial y que fue recuperado posteriormente por grupos de intelectuales panafricanistas, para resaltar los paralelismos entre ambos “bandos”, enfrentados por un mismo discurso, el de la exclusión.

⁵ Tal como veremos en algunos pasajes de la tesis, la dominación de los imperios coloniales sobre las antiguas colonias posterior a sus independencias corresponde a lo que se ha dado en llamar neocolonialismo. Así definen Aschroft *et al.* las consecuencias de la presencia todavía influyente de Occidente en las antiguas colonias y el papel controvertido que en algunos casos se atribuye actualmente a ciertos intelectuales poscoloniales (en su mayoría escritores) comprometidos políticamente en los procesos de independencia: “The term (neocolonialismo) has [...] been widely used to refer to any and all forms of control of the ex-colonies. Thus, for example, it has been argued by some that the new élites brought to power by independence, and often educated and trained by the colonialist power, were unrepresentative of the people and even acted as unwitting or even willing agents [...] for the former colonial rulers. In a wider

la hibridación, el mestizaje inevitable que desde hacía varios decenios había ido calando en las sociedades colonizadas. Lo que en un principio parecía inmutable (la total separación entre colonizados y colonizadores, como si se tratara de dos grupos uniformes y exclusivos) acabó convirtiéndose en una paradoja insostenible. Nada pudo impedir que la frontera entre colonizadores y colonizados impuesta por el discurso de la diferencia en las dos acepciones que acabamos de sintetizar, acabara borrándose y diera paso al mundo poscolonial tal como queda definido en la primera parte de la tesis.

En las páginas anteriores he calificado indistintamente la ideología colonial o el panafricanismo de discursos de autoridad. La diferencia cultural en manos de los imperios coloniales o de los primeros intelectuales que reivindicaban el reconocimiento de una identidad exclusivamente africana conllevaba una importante carga ética, puesto que permitía distinguir mediante un sistema de oposiciones lo permitido de lo proscrito, los comportamientos, actitudes y modos de pensar autorizados de los que conducían, por no ceñirse a las reglas establecidas, a la marginación.

Para entender el peso en las mentalidades que pueden llegar a ejercer tales ideologías de la diferencia, resulta clarividente la crítica de Lévi-Strauss sobre la idea de progreso histórico desde un punto de vista occidental.⁶ Los atributos de *inerte* o *estacionaria* que la citada perspectiva aplicó repetidamente a las culturas colonizadas, reflejan una visión del mundo fuertemente anclada en lo homogéneo, lo similar a lo propio, como fuente de valor. En el contexto de un

sense the term has come to signify the inability of so-called Third World economies to develop an independent economic and political identity under the *pressures* of globalization" (1998: 163).

⁶ Véase el punto 1.2.2.

estudio comparativo de los estadios evolutivos entre culturas distintas (operación que en principio incumbió a antropólogos y etnólogos), la observación de culturas que no admiten el código de lectura occidental se tradujo en la descalificación de las mismas.

La diferencia histórica, o mejor dicho, lo que la autoridad occidental, única entidad capaz de elaborar modelos de lectura de la realidad en los tiempos del imperialismo, percibía como diferente, se tradujo en incompreensión. Y la incompreensión condujo inevitablemente al rechazo y a la negación de la Otredad. Las sociedades colonizadas fueron pues víctimas de este discurso de la autoridad, que al no encontrar en ellas medidas de evaluación de la realidad similares o “comprensibles”, optó por descalificarlas, situarlas en un escalafón inferior en la jerarquía de valores occidentales.

Además de poner en tela de juicio la ideología de la autoridad que condujo a la extensión del discurso de la exclusión durante el proceso de colonización ideológica de Occidente, el proyecto poscolonial da comienzo precisamente en la revisión de la historia del colonialismo. Si nos remitimos a lo expuesto en el apartado 1.2, la aportación inicial de Said consistió en arrojar una mirada crítica hacia la complicidad de la literatura occidental en la empresa colonial, colaboración que se añadió a la estrategia global de colonización del discurso, o imposición de un discurso único y excluyente, definida en la tesis.

Asimismo, Bhabha recupera la imbricación entre presencias y ausencias en todo proceso de comprensión de una realidad y desarrolla una teoría de las identidades poscoloniales, en la que lo propio y lo ajeno, la cultura heredada y

la impuesta se funden en un “tercer espacio”, impermeable a la división en categorías diferentes. El modelo de poscolonialismo de Bhabha fundado en las nociones de hibridación y sincretismo sostiene que el individuo poscolonial debe aceptar el proceso de colonización del discurso llevado a cabo por la ideología colonial en la época imperialista moderna para transformar lo que Occidente planteaba como un encuentro cultural en términos de confrontación en un motor de aceptación de la diferencia.

Las implicaciones de este principio influyen en múltiples obras literarias escritas en lenguas coloniales, como las que presento en la segunda parte, originariamente en francés o en portugués. Los teóricos de la hibridación mantienen que la mezcla inevitable entre las lenguas locales y las de los imperios coloniales constituye la base de la literatura poscolonial y puede considerarse una de sus mayores aportaciones.

El análisis de la historia del imperialismo bajo este ángulo revela en definitiva la necesaria intervención de los sujetos poscoloniales en la narración de un proceso de dominación que acabó invirtiendo su trayectoria lineal, planificada, unidireccional y dio lugar a una realidad híbrida solo aprehensible desde una visión poscolonial. Los varios procesos que voy describiendo a lo largo de la tesis, deben ser entendidos bajo la perspectiva del análisis histórico del encuentro cultural provocado por el colonialismo que ofrece la teoría poscolonial: la creación de las naciones europeas durante el siglo XIX y su posterior influencia en la ideología colonial que dio lugar al imperialismo; el surgimiento de las primeras teorías panafricanistas durante el primer cuarto del

siglo XX, reflejo de la exclusividad de la cultural occidental aplicada al campo “opuesto” y su evolución hacia visiones más abiertas de la cultura mestiza surgida del colonialismo.

Todos estos procesos que he ido entrelazando dan cuenta de la revisión histórica llevada a cabo desde el poscolonialismo de los dos siglos pasados desde una perspectiva sincrónica y diacrónica para encontrar los lazos invisibles que han unido la historia de Occidente a la de las colonias y los procesos culturales que de un modo u otro han desteñido sobre este periodo histórico y que contribuyen a entender los entresijos de la definición de sociedades poscoloniales en la actualidad.

Desde esta perspectiva, el poscolonialismo es asimismo deudor de la metodología historicista descrita por Jameson, que supera la visión marxista de la historia como un encadenamiento consecutivo de varios modos de producción. Esta nueva visión de la historia permite plantear las innovaciones que ha aportado a la historia de la cultura el fenómeno colonial y que el poscolonialismo ha transformado en herramientas imprescindibles para abordar la futura evolución de la interacción entre culturas. En definitiva, desde el ángulo de visión privilegiado que nos brinda la teoría de la hibridación de Bhabha percibimos la dimensión ideológica contenida en los varios fenómenos culturales y sociales que apelan al uso de la diferencia como argumento de exclusión y el giro que supuso el tratamiento de la diferencia como categoría integradora, que permitió el surgimiento del fenómeno poscolonial como

creador de significado, como estandarte de una identidad nueva que supera las divisiones entre colonizadores y colonizados.

Puesto que los apartados 2.2 y 2.3 de esta tesis en literatura comparada proponen una lectura del poscolonialismo de expresión francesa y portuguesa desde la perspectiva de la traducción, quisiera recordar el papel central desempeñado por la traducción en dicha disciplina. La historia de la literatura comparada es indisociable de la práctica de la traducción literaria. Dejando de lado los múltiples ejemplos de comparatistas que en el siglo XIX se dedicaron a la traducción literaria, el estudio de las influencias mutuas entre literaturas europeas, clásicas o modernas y la paulatina apertura de la literatura comparada más allá de los confines de las literaturas occidentales, resulta incompleto sin el recurso a la traducción.

If comparative literature today remains haunted by a recurrent scenario of eviction and forced emigration, its very early history reveals a different kind of exile—the exile of the colonial civil servant valiantly representing an Occidental ideal of civilization somewhere in the outback, the comparatist as “evictor” of native culture. I mention this “darker” side of the discipline’s history because, in hypothetically negotiating among parties of exilic comparatists, I am concerned not to paper over the discipline’s colonial legacy, still manifest in the assertion of Europe-based internationalism over minority discourses in many institutions and departments. (Apter, 1995: 93)

La traducción es sin lugar a dudas el medio más común que permite acceder a literaturas extranjeras sin conocer forzosamente la lengua de origen. Desde sus primeros pasos, literatura comparada y traducción se han alimentado mutuamente. Es más, el proceso de apertura protagonizado por la literatura comparada desde las primeras investigaciones llevadas a cabo por algunos intelectuales europeos sin un soporte institucional en el siglo XIX hasta su organización como disciplina universitaria y la superación del rígido molde eurocéntrico después de la Segunda Guerra Mundial, ha corrido paralelo a una labor constante e invisible (si adoptamos la terminología de Venuti) de traducción.

La traducción literaria, en su dimensión puramente instrumental, adolece a los ojos de muchos comparatistas, de ser imperfecta aunque necesaria para el investigador que desea acercarse a una producción literaria inaccesible de otro modo. Lejos de estas diatribas metodológicas que afectan al restringido colectivo de los investigadores en literatura comparada, el enfoque que adopto al tratar de la traducción literaria de determinados textos de literatura poscolonial apunta como destino final al lector no especializado.

En el segundo capítulo de esta tesis, después de recorrer sucesivamente las distintas etapas que nos conducen de los orígenes históricos del imperialismo moderno pasando por el nacimiento del discurso poscolonial y su relectura de las diferencias culturales, me detengo a considerar el alcance de los vínculos que unen el poscolonialismo en su dimensión literaria y teórica a la traducción. La elección de este punto de llegada no es arbitraria ni está

únicamente justificado por razones biográficas. Mi intención es mostrar, en primer lugar, de qué manera una parte importante de la creación literaria poscolonial puede entenderse mejor desde la perspectiva de la traducción y, en segundo lugar, cuáles son los peligros que acechan al traductor (ya no escritor) de literatura poscolonial al abordar la hibridación cultural y lingüística de los textos poscoloniales.

Así pues, para entender las profundas implicaciones ideológicas del acto creativo por parte de escritores que adoptan las lenguas de sus antiguos colonizadores y las transforman en herramientas de expresión de sus identidades híbridas es preciso concebir la creación literaria poscolonial como un acto de traducción *sui generis*, como un proceso interno en el que traductor y creador trabajan mano a mano y conciben un mismo texto, al mismo tiempo obra literaria y traducción cultural.

Por otra parte, el análisis de la traducción interlingüística de literatura poscolonial revela las particularidades que supone la traducción de una traducción y muestra así la enorme potencialidad de este campo para el desarrollo futuro de los *Translation Studies*.

Con el fin de demostrar de qué manera trata la traducción la diferencia inherente a la literatura híbrida poscolonial, voy a utilizar la metáfora de la teoría de los silencios de Ortega y Gasset. Tal como podremos constatar, la teoría de los silencios nos introduce en la problemática del imperativo de interpretar “correctamente” el texto original para poder restituirlo de la manera más íntegra posible. Las lenguas son vectores de transmisión de contenidos

invisibles, o silencios, que todo traductor debe saber desvelar y representar en otra lengua. Desde esta perspectiva, la dificultad de la traducción reside en saber reconocer que un signo lingüístico o cualquier unidad de sentido no tiene significado por sí misma y necesita la confrontación con la alteridad y su integración para adquirir un sentido. A la primera etapa interpretativa hay que añadir un estadio posterior de reconstrucción del original que comprenda todos los elementos de significado presentes y ausentes.

Este concepto de la lengua hace eco al uso particular de las lenguas mayores por parte de las literaturas menores descritas por Deleuze y Guattari. Efectivamente, éstos detectan en la historia de la literatura ejemplos de escritores (como Kafka) a quienes por motivos políticos se les prohibió el uso de sus lenguas maternas, y que en su lugar utilizaron las lenguas dominantes que les habían sido impuestas recurriendo a un uso menor de las mismas: así, les extirparon el corsé normativo al que estaban sujetas para convertirlas en transmisoras de la diferencia, de lo no dicho, de los silencios impuestos.

Lo que demuestro en la segunda parte de la tesis es que la teoría de la traducción puede encontrar en las dos teorías expuestas un modelo de lectura e interpretación de la traducción *en* y *de* la literatura poscolonial. La materia prima de la traducción es la diferencia (lingüística, cultural, brecha por la que divergen intención y resultado, interpretación y realidad), la cual impone sus exigencias a las sucesivas etapas que constituyen la labor del traductor. Por ello mismo, una vez demostrados los límites de los debates teóricos sobre la aparente intraducibilidad entre sistemas lingüísticos, la fidelidad al original, la

autonomía del texto resultante respecto al soporte de partida, etc. el criterio de valoración de toda traducción poscolonial, en las dos acepciones tratadas, debe incluir la aproximación a la hibridación.

En los ejemplos de traducción-creación de *A varanda do frangipani* y de *Allah n'est pas obligé* podremos apreciar la estrategia traductológica que han empleado Mia Couto y Ahmadou Kourouma para revelar las culturas silenciadas por el colonialismo. El portugués y el francés “menorizados”, respectivamente, *desterritorializados* en la patria mestiza de estos escritores poscoloniales, bordean los meandros de la memoria cultural ocultada y ofrecen su voz a los que desde el margen reivindicaban sin ser oídos el derecho a la existencia, al reconocimiento histórico.

La colonización del discurso ha sacado a la luz los designios ocultos de los imperios coloniales al manipular la diferencia en su provecho. Como réplica, la teoría poscolonial ha forjado un modelo de representación de las culturas híbridas, necesario para la superación de la ideología de la exclusión fuertemente implantada por la autoridad colonial. Asimismo, gracias a este modelo, podremos entrever el “tercer espacio” o ecuación de silencios y manifestaciones traducidos por las lenguas coloniales en la literatura poscolonial.

Uno de los textos de literatura poscolonial africana en portugués analizados en esta tesis es tratado desde la doble óptica del original y de su traducción al catalán. Debo en cualquier caso señalar una particularidad de algunas de las críticas textuales incluidas en la segunda parte: el traductor y el

comparatista responsable de la crítica coinciden. Si bien en el apartado dedicado al traductor *de* literatura poscolonial se advierte sobre los riesgos que corre el mismo al adoptar una u otra estrategia traductológica, puedo afirmar que en ninguna de las traducciones analizadas se verifica la desaparición de: “the traits of the other tradition, for which the target language has no name and which the translation has therefore erased.” (Riffaterre, 1995: 68).

La compleja cuestión del imposible solapamiento perfecto entre los sistemas culturales y lingüísticos que intervienen en una traducción, que Ortega y Gasset supo poner en evidencia con la metáfora de los silencios y que ha sido analizada por lingüistas, teóricos de la traducción y filósofos, como se demuestra en la segunda parte, no siempre se resuelve, como veremos, mediante la eliminación o el recorte de las diferencias.

En la segunda parte de esta tesis trato de proponer varias respuestas en la encrucijada entre la literatura comparada, el poscolonialismo y la literatura africana de expresión portuguesa y francesa. Esta tesis parte de la convicción de que es posible desde la literatura comparada realizar análisis pertinentes de la diferencia cultural a través de la traducción literaria sin recurrir a los pseudo-productos de la traducción literal siempre y cuando exista un conocimiento profundo por parte del comparatista del sistema cultural de partida y del de llegada. De este modo, se vuelve a poner sobre la mesa la cuestión lingüística y el papel de la traducción en el descubrimiento de la literatura poscolonial y en el análisis cultural comparado. En cuanto al segundo, que es el que nos interesa en esta tesis, esta tendencia, todavía minoritaria, aúna los esfuerzos de

comparatistas y traductólogos para el análisis de las dos dimensiones en las que puede entenderse el original, traducción-creación *en* la literatura poscolonial y la traducción interlingüística *de* literatura poscolonial –en el caso de esta tesis hacia el catalán y el español.

A modo de conclusión, la estructura de la tesis responde a los siguientes principios generales:

En primer lugar, presentar el marco geográfico y temporal en el que el imperialismo moderno, a partir de los ejemplos de Francia y Portugal, ejerció el influjo sobre las mentalidades de las naciones colonizadas africanas que posteriormente denomino “colonización del discurso” y proporcionar las bases históricas que permitan comprender el proceso que llevó hasta la descolonización de las naciones francófonas y lusófonas del continente africano así como dar cuenta de la imagen distorsionada del Otro alimentada por los estudios antropológicos entre 1900 y 1950.

En segundo lugar, explicar cómo Occidente manipuló la diferencia (a través de la imposición de una subcultura en las escuelas coloniales,) convirtiéndola en argumento fundamental para defender el discurso de la exclusión, la lectura del mundo colonial según un orden dicotómico y demostrar el giro que supuso la adopción por parte de algunos sujetos colonizados de las lenguas coloniales como lenguas de creación.

Por último, revelar en un plano teórico la revolución que desencadena este gesto literario en el análisis de la creación poscolonial desde la perspectiva de la traducción. Todo ello con un objetivo muy preciso: mostrar en filigrana el

hilo conductor de la argumentación, a saber, la presencia de lo político en la etapa de implantación del imperialismo moderno en África, previa al surgimiento de la primera literatura poscolonial, y el cambio de orientación que supuso el reconocimiento de las identidades híbridas en manos de escritores originarios de las antiguas colonias que ha dado pie a una reflexión teórica a la que esta tesis desea sumarse.

1. El imperialismo de los siglos XIX y XX o la colonización ideológica de Occidente

El discurso poscolonial, fundamento teórico de esta tesis que, como veremos en el apartado 1.3, tomó cuerpo en el último cuarto del siglo XX, abarca en sus líneas de investigación un periodo muy concreto marcado por el surgimiento del imperialismo moderno o clásico. Al centrarnos en esta tesis en el poscolonialismo referido a la literatura africana de expresión francesa y portuguesa, he querido incluir en un primer momento, a modo de preámbulo, un repaso de los acontecimientos históricos que determinaron la colonización del continente africano por parte de Francia y Portugal. El objetivo de esta aproximación no es tanto presentar un análisis pormenorizado del complejo entramado de alianzas y desacuerdos entre naciones europeas que entraron en juego sobre todo a partir de la Conferencia de Berlín, ni repasar en filigrana las distintas estrategias políticas y económicas de implantación del poder colonial llevadas a cabo por cada metrópolis, sino llamar la atención sobre dos factores que a mi modo de ver contienen el germen del pensamiento crítico poscolonial.

Por una parte, los rasgos del imperialismo moderno o clásico como forma de dominación ideológica o colonización del discurso, según la terminología que usaré en lo sucesivo, que acabaría dando forma a una estructura de jerarquías sólidamente implantada en las sociedades africanas colonizadas –a pesar de focalizarme en Francia y Portugal es inevitable referirse en algunas ocasiones al desarrollo del imperialismo británico en dicho

continente-, cuyas consecuencias han seguido perviviendo incluso después de la independencia de las colonias entre los años 1950 y 1970.

Por otra parte, la importancia de las escuelas coloniales en la formación de una elite africana de la que surgirían los primeros escritores en lenguas coloniales, con frecuencia comprometidos en las luchas por la independencia. Tanto la colonización del discurso llevada a cabo por Francia y Portugal –así como por las demás potencias que intervinieron en la repartición del continente africano a finales del siglo XIX– durante el periodo de dominación imperialista de África, como la literatura producida por los mismos sujetos colonizados en lenguas coloniales son dos pilares del discurso teórico poscolonial, fuertemente anclado en el análisis de textos literarios, con el que esta tesis se identifica.

En su libro *Cultura e imperialismo*, Said propone la definición siguiente de los términos colonialismo e imperialismo:

‘Imperialism’ means the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan centre ruling a distant territory; ‘colonialism’ which is almost always the consequence of imperialism, is the implanting of settlements on distant territory (1993: 8).

Sin aludir a un contexto histórico concreto, Said define imperialismo y colonialismo como las dos caras de una misma moneda: si el primero se refiere a una voluntad ideológica de dominación llevada a cabo por un centro poderoso, el segundo significa la práctica de la implantación de contingentes (humanos o no) en los territorios conquistados. Esta definición puede resultar confusa si observamos –como el historiador Ferro en su libro *Histoire des*

colonisations– varios periodos históricos de importante expansión colonialista, como las llevadas a cabo por los imperios romano o turco. Una de las primeras constataciones que plantea el trabajo de este historiador es que resulta difícil establecer una distinción entre la dominación ideológica sobre un territorio apropiado y el proceso de implantación de contingentes.¹

Baumgart, en su clásica obra sobre el imperialismo decimonónico citada en la bibliografía, insiste en diferenciar la expansión colonial europea en los siglos XIX y XX de otras épocas pasadas y consagra así el término de “imperialismo moderno o clásico”, al que me referiré en repetidas ocasiones:

The expansionist policies which modern industrial powers pursued after the last two decades of the nineteenth century may be called classical imperialism in order to distinguish them from the imperialism of other periods and to point out that they were the main characteristic of that epoch.[...] There has been general agreement that the age of classical or modern imperialism began around 1880. (Baumgart, 1982: 3)

Tal como iremos viendo, destacados teóricos del imperialismo moderno, como Brunshwig, Miège, Hobson coinciden en fijar el inicio del mismo en la década de 1880. Me parece importante, antes de observar las formas concretas que adoptaron las políticas que defendían los intereses coloniales de Francia, en contraposición con Inglaterra, en dicho periodo, llamar la atención sobre la carga política, influenciada por la lectura marxista, de algunas las teorías del imperialismo que iré presentando.

¹ Véase Ferro (1994).

En su obra, publicada en 1976, *Expansion européenne et décolonisation*, Miège advierte sobre las confusiones entre imperialismo y colonialismo a las que puede llevar la interpretación del imperialismo moderno en clave marxista:

Il faut [...] distinguer le sens politique, qui désigne toute extension d'influence politique, économique ou culturelle hors des frontières nationales, du sens polémique, de sujétion et d'exploitation, développé à partir de la terminologie marxiste et qui, notamment depuis les années 1955, se confond fréquemment avec celui de colonialisme (1973: 347)²

En un sentido político, si seguimos la clasificación de Miège, el término imperialismo puede aplicarse a la creación material de conjuntos políticos (imperios) que se caracterizan por su extensión territorial e incluyen varios grupos humanos (naciones, pueblos, Estados) de culturas distintas. Cabe añadir la organización implantada en dichos territorios mediante la exportación de estructuras administrativas que garantizan la dependencia de dichas posesiones a pesar de la distancia respecto al poder central o metrópolis. Asimismo, un rasgo común ideológico une lo que se ha dado en llamar imperios modernos: la ideología de una teórica universalidad. Si obedecemos a la propuesta de definición de Miège, compartida por historiadores, sociólogos y antropólogos, podremos fácilmente diferenciar el imperialismo como fenómeno presente en distintos momentos de la Historia de su manifestación más reciente a partir de

² Autores clásicos que desarrollan la teoría del imperialismo decimonónico, citados en la bibliografía: Hobson, Lenin, Leroy-Beaulieu.

la conquista de territorios de ultramar por parte de las principales naciones europeas a finales del siglo XIX.

Los argumentos ideológicos desempeñaron sin duda alguna un papel fundamental como medio para justificar de la expansión occidental: el primero y más extendido fue la teoría de la supremacía del hombre blanco sobre las demás razas, lo cual dotaba a las naciones europeas de los derechos y deberes necesarios que implicaba la civilización de las poblaciones indígenas. Tal como destaca Miège, por influencia de las teorías darwinistas, el imperialismo moderno se basaba en una división estricta de colonizados y colonizadores sobre criterios, entre otros, raciales:

L'impérialisme, force de la nature, manifestation essentielle de la vie, est le triomphe bénéfique du plus fort et du meilleur. Ethnocentrisme qui conduit à mépriser systématiquement non seulement les autres races mais aussi les autres civilisations. (1973: 349)

Para tratar de establecer una línea divisoria entre el imperialismo occidental en el siglo XIX y otros impulsos de expansión colonial en esta parte, que tiene como telón de fondo el análisis de las causas que permitieron la construcción y desarrollo del discurso poscolonial, me parece necesario dedicarme inicialmente al repaso de los movimientos ideológicos, de las decisiones políticas y de la coyuntura histórica que de forma incipiente a principios del siglo XIX y de modo más generalizado a finales del mismo, contribuyeron a dar paso al imperialismo moderno.

Esta mirada transversal servirá para introducir uno de los elementos esenciales del pensamiento poscolonial, a saber, la importancia de la colonización ideológica que animó a naciones como Inglaterra, Francia o Portugal, entre otras, a imponerse en territorios de ultramar hasta aquel momento inexplorados o vagamente conocidos, como el continente africano. Efectivamente, al centrar nuestra atención en los pasos previos a la Conferencia de Berlín –donde las naciones occidentales se repartieron sus respectivas áreas de influencia en África–, en los intereses que defendieron en dicha Conferencia, Francia y, en menor medida, debido a su peso político inferior, Portugal, y en los métodos particulares de colonización que caracterizaron a estas dos naciones, iremos acotando el ámbito territorial y temporal de la tesis.

La expansión colonial de Francia y Portugal en África durante los siglos XIX y XX y su posterior retirada del continente, evocadas en el primer apartado de esta primera parte, nos servirán de introducción a la manera particular como estas naciones colonizadoras impusieron su lengua y su cultura en pueblos que consideraban salvajes y atrasados desde el punto de vista del desarrollo económico. En varios puntos del análisis del imperialismo moderno me referiré a interpretaciones complementarias de teóricos del fenómeno imperialista decimonónico que parten de una lectura en clave económica, o sociológica, pero que coinciden en definir este periodo de la historia de la expansión occidental como un movimiento masivo de imposición de la civilización europea. Sirva esta cita de Baumgart como ejemplo de la variedad de

circunstancias que los historiadores destacan como impulsoras del imperialismo clásico:

The criterion of effective long-term political and territorial domination of larger groups over others should be deemed necessary when defining the general species of imperialism. Similarly, when defining classical imperialism, the criterion of effective long-term political and territorial domination of the technologically superior nations over technologically inferior nations – as colonies and semi-colonies – should be regarded as necessary. (1982: 8)

Tal como iremos viendo, el imperialismo clásico en el África francófona y lusófona es efectivamente deudor del asentamiento progresivo de factorías comerciales en toda la costa continental previamente a la Conferencia de Berlín y de la posterior dominación política en extensos territorios durante un largo periodo de tiempo por parte de naciones tecnológicamente desarrolladas que aprovecharon esta superioridad para imponerse en todos los planos.

Hobson, en su clásica obra sobre el imperialismo,³ publicada en 1902, utiliza el término colonialismo en un significado muy próximo al imperialismo clásico o moderno de Baumgart, señalando lo que tienen en común una y otra categoría:

Colonialism, where it consists in the migration of part of a nation to vacant or sparsely peopled foreign lands, the emigrants carrying with them full rights of citizenship in the mother country, or else establishing

³ Véase bibliografía.

local self-government in close conformity with her institutions and under her final control, may be considered a genuine expansion of nationality, a territorial enlargement of the stock, language and institutions of the nation. [...] Colonialism, in its best sense, is a natural overflow of nationality ; its test is the power of colonists to transplant the civilization they represent to the new natural and social environment in which they find themselves. (1902: 6-7)

Las migraciones de población desde las metrópolis ricas hacia las colonias a las que da lugar cualquier fenómeno de colonización tienen como resultado la exportación de un modelo político, institucional y lingüístico de tal modo que los colonos puedan gozar del mismo entorno social y civilización de lugar de donde proceden. Tal como veremos en lo que sigue, la interpretación de Hobson se irá complementando a lo largo del siglo XX con otras aportaciones que ponen el énfasis en el aspecto económico, cultural, psicológico del desarrollo del imperialismo moderno.

En 1916, en un ensayo titulado *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Lenin propone una reflexión sobre las consecuencias del capitalismo creciente de las naciones occidentales imperialistas a finales del siglo XIX:

Si l'on devait définir l'impérialisme aussi brièvement que possible, il faudrait dire qu'il est le stade monopoliste du capitalisme. Cette définition embrasserait l'essentiel car [...] le partage du monde est la transition de la politique coloniale, s'étendant sans obstacle aux régions que ne s'est encore approprié aucune puissance capitaliste, à la politique

coloniaire de la possession monopolisée de territoires d'un globe entièrement partagé. (1916: 123-124)⁴

El análisis de Lenin sobre la expansión colonial resulta interesante como punto de partida para revisar la evolución de las teorías del imperialismo que desde la publicación de dicho ensayo han ido rebatiendo esta lectura exclusivamente en clave económica del citado periodo histórico. Efectivamente, Lenin atribuye al desarrollo capitalista de Occidente el papel de motor de la conquista y explotación de nuevos mercados en las colonias. El autor percibía la expansión de Occidente en ultramar como el resultado ineludible de la revolución tecnológica y en consecuencia advertía a las naciones occidentales sobre las consecuencias que podían derivarse de un desarrollo descontrolado de este sistema sobre el equilibrio mundial.

L'impérialisme est le capitalisme arrivé à un stade de développement où s'est affirmé la domination des monopoles et du capital financier, où l'exportation des capitaux a acquis une importance de premier plan, où le partage du monde a commencé entre les trusts internationaux et où s'est achevé le partage de tout le territoire du globe entre les plus grands pays capitalistes. (1916: 124-125)

⁴ Para una crítica detallada de la teoría leninista sobre el imperialismo, véase el primer capítulo del libro de Marseille, dedicado a "La problématique de l'impérialisme: des théories contradictoires, des bases empiriques fragiles", en el que se contrastan, entre otros puntos, las tesis de la expansión del capital financiero, la búsqueda de nuevos mercados ante la pauperización acusada de una población metropolitana incapaz de absorber el ritmo de producción de la industria europea y se critica el análisis marxista de la relación entre capitalismo y conquistas coloniales.

El temor percibido por Lenin ante la dominación de un número reducido de naciones capitalistas sobre grandes territorios y poblaciones, aunque cabe leerlo con la debida reserva y teniendo en cuenta el contexto en que el ensayo fue publicado, contiene uno de los ingredientes esenciales del estudio teórico del imperialismo moderno, que ha sido posteriormente retomado por otros pensadores. A saber, el peso de los argumentos económicos que favorecieron la ola expansiva de Occidente a finales del siglo XIX.

Hobson consagra una parte importante de su análisis sobre el desarrollo del imperialismo durante el último cuarto del siglo XIX a las consecuencias a su modo de ver irreversibles y nocivas para Gran Bretaña, de los excesivos recursos económicos invertidos en las colonias. El coste que supone la formación y el mantenimiento de un ejército que reclama cada día más efectivos sumado a la reducción de fondos destinados a las reformas sociales necesarias en la metrópolis contribuyen a trazar un retrato pesimista del imperio británico a principios del siglo XX.

Imperialism, with its "high politics," involving the honour and safety of the Empire, claims the first place, and, as the Empire grows, the number and complexity of its issues, involving close, immediate, continuous attention, grow, absorbing the time of the Government and of Parliament. (1902: 142)

Comparable al comercio de esclavos imperante durante lo que Hobson dio en llamar "Early imperialism", el imperialismo moderno pretende dominar

pueblos supuestamente pertenecientes a razas inferiores para extraer provecho de las riquezas naturales de sus territorios:

Wherever white men of "superior races" have found able-bodied savages or lower races in possession of lands containing rich mineral or agricultural resources, they have, whenever strong enough, compelled the lower race to work for their benefit, either organizing their labour on their own land, or inducing them to work for an unequal barter, or else conveying them as slaves or servants to another country where their labour-power could be more profitable utilized. The use of imperial force to compel "lower races" to engage in trade is commonly a first stage of Imperialism. (1902: 248)

Hobson demuestra cuáles fueron las razones económicas subyacentes a los modos de dominación empleados por las naciones imperialistas modernas. Contrariamente a lo que ocurrió durante la época del tráfico de esclavos, en la que lo importante era sacar provecho del capital humano de los territorios dominados importándolo a las metrópolis, el imperialismo moderno introduce un nuevo modo de dominación de las "razas inferiores" basado en la explotación de las tierras donde viven dichos pueblos, mediante una mano de obra barata y, en algunos casos, condenándolos a su exterminación:

The entire economic basis of the industrial exploitation of inferior races has shifted with modern conditions of life and industry. The change is a twofold one: the legal status of slave has given place to that of wage-labourer, and the most profitable use of the hired labour of inferior races

is to employ them in developing the resources of their own lands under white control for white men's profit. (1902: 249)

Como se irá viendo en el análisis que sigue de la colonización de África, contrariamente a la interpretación del imperialismo moderno por parte de Lenin, Baumgart se muestra más escéptico en cuanto a las motivaciones puramente mercantiles de las naciones imperialistas. Igualmente, en plena década de la descolonización de África, Miège, sin desdeñar las motivaciones financieras que guiaron la implantación de los imperios modernos en el continente africano, constata cómo las colonias dejaron de ser rentables poco después de su creación y pone en tela de juicio la lectura de Lenin:

L'interprétation économique a été contesté entre les deux guerres et de façon de plus en plus vigoureuse après la deuxième guerre mondiale en fonction de la relative stagnation des puissances impérialistes entre 1919 et 1939 - et de la stabilisation correspondante du système du partage du monde - et surtout à la suite des remarques faites après le retrait territorial des puissances coloniales. (1973: 350)

Por otra parte, incorporando al análisis del imperialismo la importancia del seguimiento popular de los logros en ultramar, Brunshwig describe el imperialismo como una combinación de rasgos psicológicos y afectivos:

La fièvre nationaliste, la recherche vers l'Outre-Mer des paradis perdus et de l'âge d'or, le transfert des idéologies anciennes beaucoup plus que la conquête des marchés expliqueraient la conversion à l'impérialisme d'opinions publiques rétives ou indifférentes. (1971: 351)

El historiador Marseille, por ejemplo, en su extenso estudio sobre el desarrollo del capitalismo francés a lo largo de la época imperialista (no solo en África sino en el resto de territorios colonizados) desde 1880 hasta la descolonización, describe la relación económica entre la metrópolis y las colonias como un largo proceso en el que se suceden varias condiciones de convivencia:⁵

Dans les années 1880, la conquête des colonies s'inscrivait dans une phase de grande dépression, dans une période de plafonnement de la croissance. Dans les années 1930, le blocage durable de l'activité économique suscitait un repli commercial prononcé de la France sur son empire colonial. Dans les années 1950, la décolonisation accompagnait une phase de mutation rapide qui faisait craquer "la vieille France rurale, artisanale et boutiquière". (1984: 13)

En el apartado 1.1, después de una breve introducción a la historia de la conquista del continente africano durante los siglos XIX y XX, se completará el análisis de Marseille sobre el estado de la economía francesa en los diversos estadios de desarrollo de la presencia colonial en África con las políticas de dominación que la metrópolis llevó a cabo en sus colonias africanas. Se pondrá así en evidencia como, a pesar de la importancia del factor económico –que en algunas etapas supuso realmente un coste elevado para Francia–, el

⁵ Para profundizar en las diversas teorías sobre el imperialismo occidental de los siglos XIX y XX que he esbozado en esta parte, véase el capítulo titulado "Les théories sur l'impérialisme" en el ensayo de Miège *Expansion européenne et décolonisation: de 1870 à nos jours*, en el que ofrece un panorama extenso de las principales tesis económicas y políticas que permiten situar el imperialismo moderno en su contexto histórico.

mantenimiento de las colonias obedecía a otros intereses. En esa línea, podremos observar de qué modo se fue transmitiendo en las escuelas coloniales francófonas una versión simplificada de la cultura francesa con el objetivo de formar a futuros funcionarios coloniales de origen local con una cultura general básica pero no suficiente como para ser equiparados a los ciudadanos de la metrópolis.

1.1 Contexto histórico: el imperialismo moderno en África

1.1.1 El proceso de colonización y descolonización francesa en África

A principios del siglo XIX, el continente africano era en gran parte desconocido por las potencias europeas. Como sostiene Baumgart:

During the first half of the nineteenth century, Africa was indeed the 'dark continent'. Only the coastal regions were explored during the early voyages and discovery by the Portuguese. The hinterland and the interior were left blank on the maps. In the thirty years between 1850 and 1880 the blank spaces disappeared one by one. (1982: 17)

La colonización africana que tuvo lugar entre 1800 y 1900 puede explicarse como la historia de la penetración desordenada del territorio por parte de exploradores ávidos de aventura. Aunque resulte difícil trazar una lógica en el avance de las diversas expediciones concebidas en definitiva como empresas individuales, podemos describir cronológicamente la penetración occidental en territorio africano alrededor de grandes áreas geográficas. Hasta 1830, el África occidental, concretamente alrededor del río Níger, fue objeto de atención por parte de los exploradores occidentales. Posteriormente, hasta 1860, los descubrimientos se concentraron en la región del Chad y en la de Zambeze. Entre 1860 y 1875 el Alto Nilo y el África occidental estuvieron en el punto de mira y finalmente, entre 1875 y 1880 los esfuerzos por parte de los conquistadores-aventureros se concentraron en la resolución del problema del Congo. Más adelante, a modo de ejemplo, evocaré los logros de algunos de los

aventureros más célebres cuyo empeño personal terminó por servir los intereses de las grandes potencias coloniales.

A lo largo del siglo XIX, numerosos exploradores se aventuraron por el interior del desconocido continente africano con fines comerciales o simplemente con el único afán de dar rienda suelta a su sed de aventura. El análisis histórico de las relaciones entre las naciones europeas más poderosas y las distintas zonas de África ha llegado a considerar estas iniciativas individuales como la etapa previa necesaria para entender la posterior repartición del continente entre varias naciones europeas que inaugurarían así el llamado imperialismo moderno. Así lo destaca Baumgart:

The geographical explorations of the African continent was a basic condition for the later colonization and acquisition of colonies, and in some cases even led to direct colonial occupation. (1982: 18)

Las exploraciones a las que me refiero, en un principio no estaban destinadas a asegurar la conquista de terrenos por parte de las naciones europeas. Es más, el reconocimiento de la geografía del terreno, especialmente de las cuencas fluviales de aquel continente cuyo interior era completamente desconocido y de sus posibilidades de navegación, obedecía principalmente a intereses comerciales. Contribuiríamos no obstante a falsear la Historia si ocultáramos el papel impulsor de Gran Bretaña en esta primera oleada de expediciones africanas.

A finales del siglo XIX, el imperio colonial británico poseía 32 millones de kilómetros cuadrados y 450 millones de habitantes (una cuarta parte de la

especie humana). La revolución industrial y el proceso de modernización de las ideas convirtieron a Inglaterra en la encarnación perfecta de lo mejor de la civilización occidental. Sólo tenía que expandir los éxitos de la civilización, el progreso y los valores cristianos en los territorios colonizados.⁶

Desde principios del siglo XIX, debido en parte al estado avanzado de la revolución industrial inglesa y en parte al nivel de desarrollo de su industria naval, muchos de esos intrépidos viajeros a lo que me refería más arriba buscaron el apoyo británico para financiar sus proyectos. Como corrobora Suret-Canale, el explorador alemán Heinrich Barth o el francés René Caillié, ante la negativa de sus países decidieron a principios del siglo XIX recurrir a fondos ingleses para llevar a cabo sus incursiones en el continente africano.

Dans l'oeuvre d'exploration un rôle prépondérant fût joué par la Grande-Bretagne, par des Anglais ou par des hommes qui s'étaient mis au service de l'Angleterre. [...] La Grande-Bretagne était le seul pays à disposer d'une "infrastructure" de soutien aux voyages d'exploration. C'est en 1788 qu'avait été fondée en Angleterre l'Association for promoting the discovery of the inland parts of Africa et, à partir de 1805 - en pleine guerre napoléonienne - le gouvernement britannique commença de subventionner les explorations patronnées par l'Association. (1980: 225)

⁶ Para un análisis detallado de los factores que desembocaron en el anhelo imperialista de Inglaterra en el último cuarto del siglo XIX, véanse las obras citadas en la bibliografía de Rioux y Baumgart.

René Caillié, explorador francés nacido en 1800, emprendió con espíritu romántico la travesía de Senegal a Tombuctú y posteriormente a Marruecos a través del Sáhara. De Lesseps, otro explorador de origen francés que emprendió la travesía del Sáhara en los años 1870, plasmó en sus escritos, tal como cita Baumgart, la importancia de las factorías ya establecidas en las costas africanas y de la ventaja tecnológica de las naciones imperialistas respecto a los pueblos que fue encontrando en su periplo:

The real conquests of the present epoch are industrial and commercial rather than military achievements. De Lesseps contributed as much to the glory of his country as Turenne and Bonaparte. All the nations praised him because they can all derive great benefit from his work.

(1982: 24)

Mucho más célebre por sus escritos y contando con una mayor preparación por ser teólogo y médico, el británico David Livingstone compartió los conocimientos adquiridos sobre el continente africano a lo largo de sus expediciones entre Ciudad del Cabo, Luanda, la costa Este y Zambeze, con la Sociedad geográfica de Londres. Además, desempeñó su labor de misionero y de defensor de los pueblos indígenas ante el comercio de esclavos y reivindicó la apertura de África a los beneficios de los progresos de la civilización occidental.

Otro explorador célebre de origen anglosajón, Stanley, contribuyó a partir de su trabajo inicialmente como reportero del *New York Herald* y del *Daily*

Telegraph y posteriormente como agente de Leopoldo II, a un mejor conocimiento de África.

Precisamente en referencia a la manera como se fue preparando la conquista de África previamente a la Conferencia de Berlín, Hobson distingue un peligro mayor que puede resultar nocivo para el mantenimiento de las colonias (recordemos que su discurso se sitúa a principios del siglo XX): el riesgo que corrieron las naciones occidentales durante la fase previa a la repartición de tierras a lo largo del siglo XIX al dejar en manos de ciudadanos con intereses particulares la conquista de territorios cuya posesión sería posteriormente disputada por representantes oficiales de los Estados. Así ocurrió, tal como hemos visto, en la toma de posesión del interior del continente africano, en la que la intervención de aventureros tales como los que he mencionado fue crucial para trazar el mapa de las conquistas a partir de la Conferencia de Berlín.

El origen de la división de África en estados bajo la influencia de ciertas naciones occidentales fue el fruto de este amalgama entre intereses privados – que sacaron partido de sus orígenes occidentales para solicitar la protección de sus Estados–, y la política exterior de ciertas naciones poderosas que a su vez vieron en esas iniciativas particulares un modo de instaurar progresivamente su poder en territorios vírgenes por un coste mínimo. El procedimiento de abrir terreno a través de iniciativas individuales acarrió a largo plazo un compromiso tácito no tan beneficioso para los Estados con intereses imperialistas, puesto que acabaron poniendo a disposición de particulares que

actuaban en el exterior bajo sus banderas nacionales todos los medios estatales disponibles, con el consiguiente gasto que esto suponía, en detrimento del desarrollo interior de las naciones occidentales.

A pesar de la importancia menor de las migraciones de población y de una industrialización relativamente lenta del país, que no requería la explotación de tierras en búsqueda de más materias primas, la teoría de la colonización moderna se desarrolló principalmente en Francia. La primera obra que se conoce fue elaborada por el joven Paul Leroy-Beaulieu y llevaba por título *De la colonisation chez les peuples modernes*. Los principios que proponía se basaban en una colonización respetuosa para con los derechos de los pueblos sometidos y reticente al uso de la fuerza a través de las fuerzas militares. Según esta doctrina, los colonos deberían ser técnicos, personal formado, que invertirían capital en las tierras de ultramar y dedicarían una parte importante de sus esfuerzos a formar las poblaciones indígenas en los avances de la tecnología moderna –para un mejor aprovechamiento de los cultivos, por ejemplo– al tiempo que instaurarían una red de transportes terrestres y marítimos en las tierras vírgenes.

Como colofón de esta visión idealizada de la colonización, el hambre y las enfermedades desaparecerían y las poblaciones locales irían emancipándose progresivamente hasta gozar de una autonomía interna con el apoyo de Francia, que asumiría su representación internacional. Tales principios fueron

posteriormente desarrollados en otras obras por altos funcionarios franceses⁷ e incluso llegaron a aplicarse en una fase inicial en la colonización de Madagascar y Marruecos.

Desgraciadamente, los hechos posteriores al periodo de ocupación de territorios demostraron que las intenciones expresadas en las obras citadas pecaban de un exceso de desconocimiento del terreno, de una excesiva confianza en la superioridad indiscutible de la civilización occidental, además de partir del supuesto ingenuo que las poblaciones indígenas colaborarían de buen grado en la tarea. Asimismo, cabe añadir, como sostiene Baumgart, que para el Estado francés la extensión del poder colonial equivalía a demostrar la potencia de la nación francesa, pretexto central si tenemos en cuenta el contexto histórico en el que Francia comenzó a manifestar un interés creciente por la colonización de África y a actuar en consecuencia:

That a great power is in decline because it does not possess colonies or is losing them was typical of French colonial doctrine. (1982: 70)

Ante el florecimiento de tales ideas que caracterizaron el periodo imperialista decimonónico en Francia y el aparente desinterés de la población metropolitana por el continente africano, cabe preguntarse cuál fue el desencadenante de la carrera desenfrenada por la ocupación de tierras africanas en la que compitieron arduamente Inglaterra y Francia, además de otras naciones europeas que participaron en la Conferencia de Berlín. Como sostiene

⁷ Véase por ejemplo las obras referentes a la colonización de Indochina de Jean de Lanessan, *L'expansion coloniale de la France* (1886) y *Principes de colonisation* (1897), o de Jules Harmand en *Domination et Colonisation* (1910).

el historiador Brunshwig en su trabajo sobre la colonización francesa, podemos otorgar una fecha exacta al cambio de actitud de Francia en su política colonial: la pérdida de la Alsacia y la Lorena ante Prusia en 1871.

[Después del desastre de 1871] la honte, l'indignation, le remords d'avoir abandonné les frères alsaciens et lorrains gagnèrent tous les esprits. Jamais peut-être ce patriotisme foncier, plus profond et plus authentique que les querelles politiques ou religieuses, que les conditions économiques ou les luttes de classes, n'avait été aussi unanime. Tous les Français détestaient les Allemands. Tous souhaitaient compenser la défaite. [...] C'est pourquoi l'opinion publique, qui n'avait jamais été sensible aux expéditions coloniales, qui préférait peut-être la colonisation moderne à la conquête militaire traditionnelle, bien que celle-ci prouvât, après la défaite de 1871, que l'armée française était encore capable de victoires, approuva le coloriage en mauve de vastes régions du globe. (1971: 35-36)

Como puede observarse, en el caso de Francia la demostración de la potencia en el exterior más que el deseo de dominación parece prevalecer como argumento para su expansión colonial.

Las tesis de Brunshwig al analizar las causas del florecimiento del imperialismo moderno en Francia coinciden con el punto de vista de Miège, para quien después de la derrota de 1871, la coyuntura internacional desempeñó un papel fundamental en la incorporación de Francia a la carrera imperialista. En este caso, tal como sostiene Miège, los argumentos políticos

tuvieron un peso importante a la hora de defender la necesidad de la expansión: “La puissance plus que le profit serait ainsi le facteur essentiel, voire le fondement même de l’impérialisme” (1973: 350-351).

A partir de esa fecha, y contrariamente a los procedimientos anunciados en las doctrinas coloniales anteriores, los militares franceses, ya instalados en varios puntos de la geografía africana, empezaron a conquistar la parte occidental del continente. Estas primeras incursiones, que todavía no se llevaron a cabo bajo un signo oficial, sirvieron de prolegómeno de lo que acabaría conformándose después de la Conferencia como una política colonial de Estado. Efectivamente, tal como destaca Guillaume, durante esa cita histórica los intereses del Estado francés en la colonización de África quedaron inscritos bajo un nuevo signo:

La colonisation apparaît donc désormais comme affaire d’Etat, parce qu’elle a changé de sens, parce qu’elle signifie volonté de transformation totale d’un peuple par un autre peuple. C’est désormais une mission devant laquelle aucun grand pays ne peut se dérober sans forfaiture. [...] L’exploitation coloniale apparaît comme la compensation minimale de l’effort civilisateur; elle s’en trouve par là même justifiée. (1974: 38)

El protagonismo de Francia en la Conferencia de Berlín se explica pues como la fuerte voluntad por parte de un Estado que había sufrido un serio revés después de la pérdida de una parte de su territorio a favor de Alemania, de demostrar su potencialidad. No debemos olvidar que antes de 1884 la presencia de Francia en África se reducía a algunas factorías y que el país no se había

mostrado hasta entonces excesivamente dispuesto a financiar expediciones, como había hecho Inglaterra. La situación de Francia durante la primera parte del siglo XIX se puede resumir como sigue:

En 1815, pourvue de ses quelques îles et comptoirs, la France n'était plus une puissance coloniale. Il n'y eut donc, dans le cas français, ni dynamique propre de territoires préalablement acquis, ni intérêts largement répandu dans l'opinion pour l'outre-mer. [...] Beaucoup plus qu'en Angleterre, la reprise de l'expansion coloniale fut, en France, affaire politique, affaire d'Etat, d'où l'embarras dans lequel on se trouva quand, après avoir conquis, il fallut gérer. (Guillaume, 1974: 29)

Por su parte, Baumgart no desprecia el papel de cohesionador nacional que el estado francés atribuyó a la oportunidad de presentarse como un brillante negociador en la Conferencia para la repartición de África. Abundando en las causas que llevaron a Francia a desempeñar un papel relevante en la carrera por la conquista de África, Baumgart apunta al argumento nacionalista por su doble función de catalizador para superar la derrota ante Alemania y de pretexto para defender los intereses galos en el continente africano:

Nationalism had stronger impact on French imperialism than on the British version. It was decisively influenced by the national catastrophe of 1870-1. Following the period that was necessary for consolidation of domestic policy and abstention from foreign activism, France took the occasion of the Congress of Berlin of 1878 to attempt a fresh debut on the

great-power stage. The desire for rehabilitation and for recuperating the status of a major world power could best be satisfied by colonial expansion. (1982: 181)

Antes de 1880, las potencias occidentales que tenían más intereses comerciales en África eran Inglaterra y Portugal. Después de dicha fecha, el poder lusófono tuvo que admitir la superioridad de los ingleses y reconoció la expansión británica en Rhodesia.

Al abordar los orígenes de la división del continente africano en Estados bajo tutela occidental, debemos remitirnos al periodo comprendido entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885, fechas históricas en las que se celebró la Conferencia de Berlín, convocada por iniciativa de Bismark. Un artículo publicado en el *Times* el 15 de mayo de 1884 popularizó la denominación de este proceso como "Scramble for Africa".

El objetivo inicial de la Conferencia, que logró por primera vez sentar en la misma mesa a todas las naciones occidentales que de un modo u otro habían ya tratado de explorar el continente africano, era, en palabras de Brunshwig, "régler la liberté du commerce dans les bassins du Congo et du Niger, ainsi que les occupations nouvelles de territoires sur la côte occidentale d'Afrique" (1971: 111-112).

Al final de la Conferencia se establecieron los principios que deberían regir a partir de aquel momento el avance de la ocupaciones y la toma de posesión de los territorios. Dichos pactos o convenios, en los que Inglaterra y Francia desempeñaron un papel destacado, confirmaron la importancia de las

factorías instaladas en el continente desde principios del siglo XIX y de las expediciones que defendían los intereses de ambas naciones previamente a la Conferencia. Asimismo, fueron el reflejo del nivel de desarrollo tecnológico alcanzado por dichas naciones.

Los distintos acuerdos firmados entre las naciones participantes - Francia, Alemania, Austria, Hungría, Bélgica, Dinamarca, España, Estados Unidos, Gran Bretaña, Italia, Países Bajos, Portugal, Rusia, Suecia, Noruega, Turquía- sobreentendían que previamente a la toma de posesión de un territorio era necesario ocuparlo, y establecían que una vez ocupado, la nación a quien correspondía aquel territorio debía velar por el respeto y la seguridad de las rutas comerciales que por allí pasaban, independientemente de su origen. Se contemplaba asimismo la actitud que las naciones firmantes deberían mantener en caso de conflicto bélico. De este modo, se asentaron las bases para resolver posibles futuros conflictos por la vía diplomática.

Entre 1890 y 1904 asistimos a una división del continente africano en numerosas zonas de influencia. Hasta la definitiva partición de África, durante los años que siguieron a la Conferencia, se constituyeron tratados entre comisiones mixtas que trabajaban sobre el terreno.⁸ De hecho, tal como relata

⁸ Brunschwig refiere con estas palabras la complejidad que supuso la puesta en práctica de los acuerdos firmados durante la Conferencia de Berlín: “Le véritable impérialisme partageur date en réalité de la généralisation, après 1890, de la notion de *sphère d’influence*, qui était contraire à celle d’*occupation effective* définie par la conférence de Berlin. [...] L’expansion coloniale en Afrique a toujours été, aux yeux des chancelleries, une question secondaire, subordonnée au jeu des alliances et des rivalités en Europe. [...] L’accélération du partage fut fonction des nationalismes et du progrès technique en Europe. [...] Cette accélération, cependant, se freina d’elle-même. S’il était, en effet, facile de découper le continent en portions, selon les méridiens, les parallèles ou le cours présumé des fleuves, l’assimilation de ces dépouilles exigeait une lente prospection et l’injection de capitaux qui n’atteignirent presque jamais le niveau nécessaire à une véritable mise en valeur. D’où le jeu infiniment complexe des commissions de délimitation

Brunschwig, los acuerdos entre europeos se referían con frecuencia a acuerdos “ratificados” a lo largo del siglo XIX entre las distintas potencias, muchas veces, representadas por aventureros, por una parte, y las poblaciones indígenas, por otra. En definitiva, el objetivo inicial de la conferencia, que era resolver la repartición “de hecho” de algunos territorios del África central, abrió en realidad las puertas a la dominación efectiva de todos los territorios que quedaban libres.

Procede resaltar, no obstante, un punto de importancia capital para esta tesis, común al proceso de colonización de África por parte de Francia, Inglaterra y Portugal: el papel central de las lenguas coloniales en la apropiación de los territorios. Efectivamente, la imposición del francés, el portugués y el inglés en las colonias africanas sirvió de canal para implantar los avances de la industria occidental y la cultura de los colonizadores así como de puente de comunicación en un continente en el que proliferaban centenares de lenguas locales.⁹

Para dar cuenta del avance acelerado que supuso para la constitución del imperio moderno francófono la fecha de 1880, los datos siguientes pueden resultar útiles: a partir de 1880 la expansión colonial francesa se ve animada por

et des organisations et réorganisations administratives, qui se poursuivit pendant plusieurs décennies.” (1971: 101-102)

⁹ Así lo destaca Brunschwig: “L’introduction, non seulement de langues, mais de cultures, de comportements étrangers, semble donc avoir tardivement justifié et consolidé le partage impérialiste. La multiplicité des langues africaines –on en recense au moins 1200– favorise le développement du français, de l’anglais ou du portugais dans la plupart des Etats où la préférence accordée à l’une des langues africaines, telle le Wolof au Sénégal, renforcerait l’opposition centrifuge des ethnies non privilégiées. Les langues coloniales sont, d’autre part, indispensables à l’acquisition des techniques de développement, et s’imposeront jusqu’à l’achèvement de l’industrialisation du continent.” (1971: 97-98)

un nuevo influjo. En menos de treinta años la superficie de los territorios ocupados pasa de 900.000 Km² a cerca de 12 millones y su población de 3 millones a 50 millones de habitantes. En vísperas de la primera guerra mundial el imperio francés ocupa la tercera posición en cuanto a la extensión geográfica fuera de sus fronteras, detrás de Rusia pero delante de España o del Imperio Otomano.

Para comprender los vericuetos del proceso que condujo a la independencia de las colonias africanas francófonas, es importante tener en mente algunas fechas clave. En 1904 los países del Sur del Sáhara se constituyen en un espacio común que pasará a denominarse África Occidental Francesa (AOF). Seis años más tarde ve la luz un espacio similar en el África Ecuatorial Francesa. Casi medio siglo después de la Conferencia de Berlín, el periodo de entreguerras es la edad de oro de la colonización –se han terminado las conquistas, las revoluciones nacionalistas todavía no han estallado–, celebrada por la exposición colonial francesa en 1931. A principios de 1944 en la Conferencia de Brazzaville, en la que se reunió el general De Gaulle con los gobernadores franceses de África, se definen las bases para una nueva política colonial francesa. Uno de los principios acordados es la afirmación de la vocación civilizadora de Francia, aunque se niega la posibilidad de forma alguna de autogobierno en las colonias. En dicha Conferencia se vislumbra una posible salida a la situación de las colonias francófonas africanas puesto que se insiste en “déterminer sur quelles bases pratiques pourrait être progressivement fondée une communauté française englobant les territoires de l’Afrique noire”.

(Miège 1973: 311). En los años cincuenta se empieza a extender en Francia la idea de que la colonización, es decir, el mantenimiento del imperio, cuesta más de lo que aporta y que, por consiguiente, se avecina el momento de la descolonización. La independencia de las colonias extranjeras fue pues un movimiento impulsado desde el mismo imperio.

Hasta 1958 Francia se mantuvo fiel (en cuanto a las colonias africanas) a la política de integración definida en Brazzaville el 30 de enero de 1944. La constitución francesa de 1958 tenía prevista la independencia o la autonomía para cada una de las colonias de la comunidad francófona. Guinea, en 1958, optó por la primera vía, en 1960, Camerún y Togo, bajo tutela francesa hasta ese momento obtienen la independencia, iniciativa seguida por Malí y Madagascar el mismo año. En 1961 todos los estados francófonos de África son ya independientes y miembros de la ONU. La siguiente cita de Miège es reveladora de la celeridad con la que se llevaron a cabo las independencias de las colonias africanas francesas:

Les étapes de la décolonisation sont franchies entre 1956 et 1962: cinq ou six ans suffisent à dénouer des liens politiques établis en plusieurs décennies, et vieux parfois de plus d'un siècle. La conviction ou la résignation des opinions, l'action de l'ONU, la compétition entre les Etats-Unis et l'URSS, la mise au point des techniques locales de lutte ou de résistance, la contagion des indépendances expliquent l'accélération du processus. (1973: 316-317)

Llegado este punto, resulta interesante detenerse en los dos modelos de dominación de las poblaciones locales que prevalecieron en las colonias francesas e inglesas. A finales del siglo XIX, cuando la expansión, la delimitación y la gestión de las colonias pasaron a depender de los Estados coloniales, el debate sobre la política colonial en Francia y Gran Bretaña se centró en dos modelos: la asimilación y la asociación. La asimilación, cuya aplicación consistía en reducir al máximo las diferencias entre metropolitanos y colonizados, se planteaba como finalidad –puramente teórica, tal como se demuestra en lo que sigue– la fusión completa entre ambos. La asociación, en cambio, lejos de pretender semejante acercamiento y basándose en el respeto de la personalidad del pueblo colonizado, apuntaba a facilitar el contacto entre dos entidades percibidas como esencialmente diferentes.

Tanto en el primer caso como en el segundo el pueblo colonizado sufre de discriminación por ser confinado, en manos de una supuesta autoridad, al papel pasivo del que espera un día ser aceptado en la categoría de los superiores o por estar sometido a un análisis simplista de conjunto como si el individuo local no tuviera derecho a expresarse como tal. Así describe Guillaume el margen de maniobra que se concedieron a sí mismas las potencias coloniales bajo dos modelos de administración de las poblaciones locales que pecaban de excesivamente favorables a las metrópolis:

Dire, comme il était courant, qu'il fallait compter en siècles le temps nécessaire à l'assimilation de l'Afrique, c'était accorder une large période de transition, au cours de laquelle l'indigène ne pouvait guère prétendre

à l'exercice de droits politiques. [...] Affirmer que la personnalité d'un peuple est respectable c'est bien souvent l'enfermer dans des traditions et des structures politico-sociales qui ne sauraient être, à priori, considérées comme admirables, c'est céder à la facilité qui est d'admettre que telle forme de contrainte est bonne pour le Noir [...] pour l'unique raison qu'il en a l'habitude; c'est se désintéresser du devenir de l'individu, en le considérant comme simple élément d'une collectivité spécifique. (1974: 130)

Así pues, mientras el imperio colonial británico tendió a favorecer la asociación como medio de integración de las colonias en la política imperial de ultramar, Francia se inclinó mayoritariamente por la asimilación, que teóricamente debía conducir a la creación progresiva de departamentos franceses en las colonias. En realidad, la administración directa desde la metrópolis fue la forma más extendida en el África francófona.¹⁰ Se trata de dos versiones teóricamente opuestas del proyecto civilizador. En palabras de Guillaume:

Il faut savoir si l'on veut faire des Anglais ou des Français noirs, ou bien de meilleurs Africains. [...] On peut aussi considérer qu'il y a un choix à faire entre les libertés de l'individu –celle de rester Africain entre autres–, et l'égalité imposée aux colonisés et aux colonisateurs. (1974: 133)

La administración francesa de las colonias de ultramar, no solo en el continente africano, sino también en Asia o en el Caribe, se caracterizó por la

¹⁰ Véase Miège (1973).

uniformización. La voluntad de implantar una administración directa en los territorios alejados de la metrópolis prevaleció y logró eliminar las divergencias locales que existían entre las distintas colonias, protectorados y territorios dependientes de Francia. Los primeros administradores representaban en exclusiva los intereses metropolitanos, aunque de manera progresiva se fueron considerando los derechos de las poblaciones colonizadas. Un elemento que sin duda contribuyó a distanciar a las poblaciones locales de los administradores metropolitanos, fueron los criterios utilizados por Francia para nominar cargos de la administración en las colonias:

L'une des explications de la médiocrité parfois constatée des responsables coloniaux fut la tentation, pour les gouvernements, de considérer leur nomination, soit comme le moyen d'écarter des personnalités gênantes, soit de récompenser, par l'attribution de ce qui ne pouvait être alors qu'une sinécure, des services rendus par de hauts personnages n'ayant aucune vocation coloniale. (Guillaume 1974: 148)

La concepción de la educación en cada sistema colonial refleja la idea del colonizador sobre el futuro del colonizado. Una de las cuestiones que más contrasta entre imperialismo moderno y sus manifestaciones anteriores a lo largo de la historia, es el pretendido filantropismo de las naciones modernas europeas que se autoatribuyeron, tal como detalla Hobson a partir del trabajo de Morris, *The History of Colonization*, el deber de enseñar las normas del autogobierno imperante en Occidente en sus colonias. Lejos de esta falsa utopía,

Hobson recalca que en los territorios dominados por Gran Bretaña a lo largo de los siglos XIX y XX, nunca se puso en práctica tal principio de actuación:

Upon de vast majority of the population throughout our Empire [británico] we have bestowed no real powers of self-government, nor have we any serious intention of doing so, or any serious belief that it is possible for us to do so. (1902: 114)

En el caso del África bajo el mando francés, la aplicación del principio de igualdad al ámbito escolar puso de manifiesto las limitaciones del modelo teóricamente ideal de la asimilación. La participación de los indígenas en la cultura metropolitana, principio coherente con la política de la fusión entre colonizados y colonizadores, en la práctica abrió paso a un sistema educativo que se debatía entre la transmisión de conocimientos calcando el curriculum enseñado en las escuelas de la metrópolis y la creación de un programa original, que tomara en cuenta las particularidades de las culturas locales. Según Guillaume, en la práctica totalidad del imperio francés:

On s'en tint à la création d'écoles techniques, et à la vieille recette, imaginée par la monarchie de Juillet, de l'enseignement primaire supérieur. Tout comme en France, ce faux enseignement secondaire devait donner aux milieux dirigeants des auxiliaires qui, ne pouvant accéder l'enseignement supérieur, ne pouvaient être des concurrents. La création la plus caractéristique du genre est l'école William Ponty de Dakar, dont la double mission était de former des instituteurs et de préparer à l'école de médecine, qui elle-même donnait le titre de

médecine indigène. On sait le rôle que jouèrent les anciens élèves de William Ponty qui, de Diori Hamani à Houphouët-Boigny, s'imposèrent aux premiers rangs à l'heure de la décolonisation. (1974: 150)

A pesar de la velada marginación de los estudiantes de las colonias respecto a los de las metrópolis, Francia lanzó un programa de becas que permitió a los más brillantes continuar sus estudios en territorio francés. Las diferencias entre los distintos imperios en materia de educación quedaron reflejados en los procesos de reconstrucción después de las independencias. Así como, por ejemplo, Ghana logró poner en marcha en un lapso breve de tiempo un sistema administrativo efectivo, el antiguo Congo quedó sumergido en una aguda crisis por ausencia de efectivos preparados para la administración del país.

En el punto 1.3.2 resaltaremos la importancia del modelo asimilacionista en el nacimiento de varias generaciones de escritores africanos francófonos y lusófonos que hicieron uso de la palabra escrita para defender sus derechos a existir fuera de las categorías impuestas por el sistema colonial y a defender sus propias identidades híbridas que rompían los moldes del concepto de cultural importado por Occidente.

1.1.2 El proceso de colonización y descolonización portuguesa en África

La historiografía del imperialismo moderno en el continente africano ha tendido a tratar la presencia colonial portuguesa en África como un proceso

aparte o, por lo menos, claramente diferenciado de los imperialismos practicados por Francia, Inglaterra o Bélgica.

El imperio portugués en África, el último en retirarse del continente,¹¹ se instaló por primera vez en Angola y Mozambique en el siglo XVI. Su principal actividad en aquellos tiempos fue el tráfico de esclavos en dirección a Brasil. A pesar del golpe duro que supuso la independencia a mediados del XIX de la colonia americana, los exploradores portugueses todavía acariciaban un ambicioso sueño: unir sus dos mayores posesiones en África, Mozambique y Angola, y constituir así una enorme colonia bajo poder portugués. Semejante sueño, que interfería con los planes del explorador Cecil Rhodes de poner en manos británicas la mayor parte del continente, de Ciudad del Cabo al Cairo, nunca pudo ser llevado a cabo.

El papel de Portugal en sus colonias africanas se vio asimismo seriamente perjudicado por la creciente influencia del rey Leopoldo II en territorio congoleño. Efectivamente, la Conferencia de Berlín puso de manifiesto la habilidad negociadora del monarca, quien logró, en detrimento de las posesiones portuguesas en la zona, la concesión por parte de Gran Bretaña del vasto territorio que acabaría dando lugar al estado del Congo.

¹¹ Efectivamente, entre 1957 y 1964 se independizan todas las colonias africanas francesas y británicas. Las independencias de Angola y Mozambique tuvieron lugar, respectivamente, el 11 noviembre de 1975 y el 25 junio de 1975. Las causas de este atraso hay que buscarlas, según Chabal, en la precariedad económica e institucional de las colonias portuguesas en África respecto a las de sus vecinos anglófonos o francófonos: "Whatever the circumstances of decolonization in Africa, it is generally accepted that the transition to independence was easiest in those colonies where the political, social, economic and technical infrastructure was the most developed. An educate elite, a minimum degree of literacy, functioning devolved political institutions, proper means of transport and a relatively healthy local economy made it easier for the new regimes in place to construct the new nation." (2002: 44)

A pesar del papel marginal desempeñado por Portugal durante la Conferencia de Berlín, el reino portugués no renunció a extender su poder hacia el interior de las costas angoleña y mozambiqueña. El sueño largamente acariciado de unir Angola y Mozambique en un solo territorio bajo dominio portugués, a pesar de gozar formalmente del apoyo de Francia y Alemania en Berlín, topó con los intereses de Gran Bretaña en el África austral y quedó pronto descartado, tal como señala Hammond.¹²

El imperialismo moderno portugués en África, a diferencia del francés, no instauró hasta la primera guerra mundial una infraestructura administrativa que asegurara el poder de la metrópolis a distancia. Como consecuencia directa de la desorganización administrativa, el índice de analfabetismo de la población local en las colonias africanas portuguesas se mantuvo muy alto respecto a las colonias africanas francófonas.

Even more important than the elements of an economic infrastructure such as communications, was a settled administration; and this, outside a few areas of long settlement, the Portuguese had barely begun to provide before 1914. [...] Aside from a few professional judges, the characteristic colonial administrator was a soldier, and a sergeant turned colonial officer at that. Until the founding of the Escola Colonial in the first

¹² La ingenuidad o tal vez la poca habilidad diplomática del gobierno portugués parecen ser las causas de la clara situación de desventaja del imperio africano lusófono respecto a los demás imperios que se repartieron el continente africano a finales del siglo XIX. Para una descripción en detalle del largo proceso de negociación paralelo a las conquistas territoriales que debían en principio haber desembocado en la creación de un solo estado mediante la unión de los territorios de Angola y Mozambique, véase Hammond (1969: 365-376).

decade of the twentieth century there was no regular cadre of trained civilian recruits on which to draw. (Hammond, 1969: 378)

La postura de Salazar al inicio de su gobierno en los años 1930 respecto a las colonias africanas queda reflejada en el Acta colonial. En este documento de carácter jurídico, el dictador proponía una revisión de la legislación colonial previa y ofrecía una visión teórica idealizada del papel que deberían desempeñar las colonias africanas en la futura política portuguesa. Tal como expresa con escepticismo Duffy, el susodicho documento, lejos de cumplir las pretensión de su autor de erigirlo en texto fundador de una nueva visión del imperio portugués en África así como en las demás colonias, perpetuaba de hecho el status quo en los territorios de ultramar y corroboraba las grandes líneas de la misión colonizadora de Portugal: civilizar y difundir los valores cristianos en tierras salvajes.

Otro aspecto que caracteriza la política de Salazar en África es el impulso de campañas que favorecieran la emigración de población portuguesa hacia las colonias. Ciertamente, entre 1830 y 1930 los sucesivos gobiernos portugueses ya habían llevado a cabo iniciativas similares, pero con escaso éxito. No obstante, a partir de los años 1950, motivados principalmente por el exceso de población y por la pobreza creciente del país, un gran número de portugueses, entre los cuales había muchas mujeres, dejaron sus lares para instalarse en Angola y Mozambique. Duffy explica el influjo que ejercieron esas oleadas de emigrantes procedentes de la metrópolis en territorio africano:

Portugal's social structure was to some extent rebuilt in Africa. Under the quick and heavy influx of Portuguese immigrants, the cultural and economic life of the white communities in Africa became more intensely Portuguese. The occasional blending of African and Portuguese worlds was now less frequent. The home-sickness and the insecurity of the new arrivals led them to re-create their cultural patterns and to assert their presence on the basis of the colour of their skin. [...] The new Portuguese, however, were mostly, on their arrival at least, labourers, poor workers or peasants, unskilled workers from Portugal's proletarian society psychologically unequipped to do more in the new world than to cling together in a Portuguese community. (1970: 177-178)

La ambición del gobierno salazarista era llegar a crear en sus colonias una clase social portuguesa y a largo plazo africana compuesta de trabajadores manuales de origen social medio-bajo que asegurara con su presencia la defensa de los intereses de Portugal en África sin ambiciones políticas y que se identificara con los valores del catolicismo y la familia. Tal como señala Duffy, la metrópolis debía erigirse en punto de referencia de esta clase que con el tiempo acabaría incluyendo a colonos y asimilados:

Africa was to have a Portuguese motherland, and all the people there, black and white, were to be Portuguese. In the words of the preamble to the second Overseas Development Plan: "We must people Africa with Europeans to assure the stability of sovereignty and promote the 'Portuguesation' of the native population". (1970: 178)

En definitiva, la “aportuguesación” a la que hace referencia la cita anterior se refiere explícitamente a la política de asimilación adoptada por Salazar en África, que debía en principio garantizar la igualdad de oportunidades entre los individuos africanos y los colonos portugueses en las colonias. En el caso de Portugal, este método de pretendida integración social que las teorías coloniales francesas definieron como la aculturación –proceso tantas veces criticado por intelectuales francófonos, como Césaire, Memmi, o el mismo Sartre, tal como veremos más adelante– se tradujo en resultados desiguales aunque siempre inferiores a las expectativas generadas por el régimen metropolitano en la variada geografía lusófona del continente africano, tal como revelan las cifras presentadas por Duffy:

Only in the Cape Verde and the cocoa isles of São Tomé and Príncipe was the goal of assimilation considered accomplished by the 1950s. In the large continental possessions, the mission had barely begun. By 1950 there were allegedly 14,000 assimilados (a very doubtful figure) in Portuguese Guinea and about half million ‘uncivilized’ Africans; about 30,000 were assimilated from Angola’s African population of over 4 million; and from Moçambique’s nearly 6 million, some 5,000 were legally assimilated. [...] Such statistics were justified by the government as resulting from a careful process of selective assimilation. (1970: 179)

A partir del año 1941, la educación, principalmente a través de las misiones católicas, fue el medio más eficaz utilizado por la metrópolis portuguesa para “asimilar” a las poblaciones locales. Como en el caso de las

colonias francófonas, los contenidos que se transmitían en las escuelas coloniales estaban especialmente diseñados para los sujetos africanos.

The African peoples of Angola, Moçambique and Guinea were governed under the *regime do indigenato*, an administrative policy having its origin earlier in the century; the “civilized” population of the territories was ruled by Portuguese law. The theoreticians of the New State believed that the regime would gradually wither away as the process of assimilation expanded; ultimately all of Portuguese Africa would come under the law and civil administration of metropolitan Portugal. (Duffy, 1970: 181)

El objetivo del *regime do indigenato* era “proteger” a las poblaciones locales, sentimiento paternal que pretendía salvaguardar de influencias “nefastas” (para el mantenimiento y prosperidad del imperialismo occidental, claro está) a los indígenas, dispensándoles un trato infantil. En realidad, era la manifestación de la colonización ideológica que por encima de todo velaba por mantener a las poblaciones locales apartadas de los órganos de gobierno y les cerraba las puertas a toda instrucción que pudiera darles acceso a las herramientas conceptuales que utilizaron las metrópolis para abusar de la población colonizada.

Ensino rudimentar was a vague attempt at assimilation. The three years programme offered the rudiments of reading and writing Portuguese (all instruction was supposed to be in the Portuguese language), some arithmetic and perhaps the elements of hygiene. Instructors were

Africans trained for the most part at Catholic mission normal schools. At the end of the basic course, students were given an examination made up in Lisbon. Students passing the examination were allowed to go into the third year of the national elementary school. (Duffy 1970: 188)

Varias razones apuntan a explicar la obsesión del gobierno de Salazar por mantener Angola, Mozambique, Cabo Verde, Guinea Bissau y São Tomé e Príncipe -mientras las demás potencias coloniales habían ido retirándose progresivamente desde 1957-, como la reminiscencia de la ideología colonial instaurada en África por el régimen portugués fascista desde el año 1933.

Efectivamente, en la misma línea de la colonización ideológica que sirvió de pretexto a las potencias imperialistas para justificar su expansión en África desde finales del siglo XIX hasta los años 1960, Salazar justificaba la continuidad de su dominio en África arguyendo que los sujetos africanos debían ser considerados como sujetos portugueses, puesto que las posesiones portuguesas en África no eran realmente colonias, como ocurría con los territorios de las demás metrópolis, sino provincias portuguesas que gozaban del mismo estatus que las provincias continentales. En realidad, las cifras demuestran que el mestizaje o asimilación de las poblaciones africanas preconizado por Portugal estaba lejos de ser un fenómeno de masas. Así lo ratifican Bourges y Wauthier:

En fait, jusqu'au début des années 60, la législation coloniale portugaise opérait une distinction majeure entre colonisateurs et colonisés tout en prévoyant l'accession des Africains à la citoyenneté portugaise. Le Noir

ayant acquis un certain niveau d'instruction et pratiquant la religion catholique pouvait, sur sa demande, devenir un assimilado, et échappait ainsi au statu réservé à la population de couleur par le Code de l'indigénat, qui permettait entre autres le travail forcé. Mais les assimilados - comme les Métis d'ailleurs - n'ont jamais représenté qu'un pourcentage infime de la population de couleur. (1979: 393)

La política colonial africana de Salazar en 1961 seguía una corriente opuesta a los movimientos de independencia de las colonias francesas e inglesas. Como consecuencia de los levantamientos populares en Guinea Bissau, Mozambique y Angola entre los años 1961 y 1964, el gobierno de Salazar se vio obligado a adoptar una serie de reformas que condujeron a la abolición del código del indígena (eliminación del trabajo forzado, mejores condiciones de empleo), la consiguiente concesión de la ciudadanía portuguesa para los africanos de esas colonias y garantizaron una mayor presencia de la población local en los órganos de gobierno de las colonias. No obstante, los requisitos indispensables para la adquisición de la nacionalidad portuguesa son una muestra de las barreras que el gobierno de Salazar trató de interponer para evitar la integración absoluta que prometía a los sujetos africanos.¹³

La postura falsamente aperturista de Salazar revela una de las grandes diferencias del imperio africano portugués respecto al francés: el nivel de alfabetización de los sujetos africanos era muy reducido debido al enorme atraso del sistema educativo colonial portugués. La enseñanza primaria

¹³ Véase Duffy (1970: 179).

obligatoria en las provincias de ultramar no se instauró (teóricamente) hasta el año 1964, solo cuatro años después de su aplicación en Portugal.

Las potencias occidentales, a pesar de las numerosas advertencias de la ONU y de la oposición de la Iglesia Católica (no olvidemos que el catolicismo fue religión oficial en Portugal bajo la dictadura), se mostraron siempre dispuestas a colaborar con el régimen salazarista en África. El tráfico de armas entre Francia y Portugal a lo largo del conflicto bélico en Angola, la cesión de bases aéreas a Estados Unidos en Las Azores, la compra de buques de guerra alemanes, fueron moneda corriente hasta el año 1975. Por otro lado, los movimientos de liberación en Angola, Mozambique y Guinea Bissau,¹⁴ de orientación socialista, gozaron del apoyo del bloque soviético y de la oposición clandestina al régimen salazarista, asimismo de orientación comunista.

A pesar de las particularidades geográficas, demográficas del extendido imperio portugués africano el desenlace del proceso de independencia de las cinco colonias africanas lusófonas está marcado por un

¹⁴ Los movimientos de resistencia en el África lusófona que optaron por la lucha armada como medio para conseguir la independencia deben enmarcarse en el contexto internacional de la guerra fría: en Guinea Bissau y en Cabo Verde, el Partido Africano para la Independencia de Guinea y de las islas de Cabo Verde (PAIGC), encabezado por Amílcar Cabral. En Angola, tres movimientos de liberación, apoyados por distintas fuerzas internacionales, intentaron liderar la oposición al régimen salazarista: por una parte, el Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA), que gozó del apoyo de Moscú y acabó triunfando; por otra parte, el Frente Nacional para la Liberación de Angola (FNLA) y la UNITA, ambos hostiles a la Unión Soviética y de estructura tribal, con el apoyo de Estados Unidos, acabaron aliándose. El régimen de Portugal se opuso a los tres movimientos. El Frente de Liberación de Mozambique (Frelimo), movimiento creado en 1964 que combatió con Portugal hasta lograr la independencia, a pesar de los intentos por parte de la metrópolis de neutralizarlo (el atentado en 1969 que acabó con la vida del entonces líder del Frelimo, Eduardo Mondlane, fue presuntamente ejecutado por los servicios secretos portugueses). Para una descripción en detalle de los conflictos internos que sacudieron los tres principales movimientos políticos desde su creación entre los años 1950 y 1960 hasta la independencia de las colonias portuguesas, véase el capítulo "La fin du glacis portugais", en Bourges y Wauthier (1979: 392-445) y los capítulos dedicados a relatar las etapas que en cada colonia condujeron al fin del imperio africano portugués en Chabal (2002).

mismo hecho histórico, que sin duda alguna determinó de modo similar las etapas previas: la muerte de Salazar y la consiguiente caída del régimen dictatorial bajo el cual se había desarrollado la etapa más reciente del colonialismo portugués. Los primeros movimientos anticoloniales en Angola, Mozambique, Guinea Bissau, particularmente, y en menor medida en São Tomé e Príncipe y Cabo Verde surgieron en los años 1960. La resistencia contra Portugal acabó desembocando en las tres primeras colonias en una lucha armada, paso previo a la descolonización. Las colonias insulares obtuvieron la independencia con la muerte del dictador.

La historia de la descolonización de las colonias portuguesas en África ofrece un ejemplo de la estrecha alianza entre las primeras producciones de las letras de origen lusófono africano y los movimientos de liberación. En los años 1950, un grupo de estudiantes angoleños, mozambiqueños y guineanos fundaron en Lisboa un Centro de Estudios africanos, que en seguida fue prohibido por las autoridades. Algunos de estos mismos jóvenes poetas y escritores, como Agostinho Neto, Mario de Andrade o Viriato da Cruz, hijos de la pequeña burguesía de color de Luanda, miembros del prohibido partido comunista angoleño, crearon en 1956 en la clandestinidad el MPLA, primer movimiento de liberación que optaría por la lucha armada. Posteriormente, varias divergencias terminaron por apartar a da Cruz del movimiento en 1963, quien murió en Pekín en 1973, donde dirigía la Asociación de escritores afroasiáticos. Andrade también fue distanciado de la dirección del partido y animó en 1974 una revuelta para destituir a Neto de la presidencia del MPLA.

En Mozambique, Eduardo Mondlane, primer dirigente del Frelimo, hijo de un jefe local del sur del país, había obtenido en 1936 el certificado de estudios primarios, título más elevado al que podía aspirar en aquel momento un negro mozambiqueño. Posteriormente cursó estudios secundarios y superiores en la universidad en Johannesburgo hasta 1948, motivo por el que fue expulsado y devuelto a su país. Las autoridades mozambiqueñas lo mandaron a continuar sus estudios en Lisboa, donde entró en contacto con los futuros líderes de la resistencia angoleña y guineana. Cuando fue llamado en 1964 para dirigir la lucha armada por la independencia de Mozambique al frente del Frelimo, ya era doctor y profesor en la universidad norteamericana de Syracuse. En medio de fuertes distensiones en la cúpula dirigente del Frelimo y acusado por miembros del mismo movimiento de aceptar la ayuda de la CIA, Mondlane muere. Sus sucesores mantendrán el liderazgo de este partido frente a otros movimientos menores, como el Comité Revolucionario de Mozambique (Coremo) hasta las negociaciones que acaban dando como resultado la proclamación de la independencia, el 25 de junio de 1975.

La independencia de las colonias portuguesas, dirigida y promovida, como en el caso de las colonias francesas, por un grupo de intelectuales, fue precedida de un largo periodo de propaganda política sobre la necesidad de lograr el autogobierno. Así explica Bénot la importancia de esa labor previa en el caso africano lusófono:

Le travail de réflexion des noyaux dirigeants des trois partis des pays dominés par les Portugais [en este caso se refiere a Angola, Guinea

Bissau y Mozambique] remontait déjà à plusieurs années et un manifeste commun avait été adopté en 1956. (1969: 127)

A propósito del uso de las lenguas nacionales en la construcción de las nuevas naciones, Bénot sostiene que resulta más fácil para las masas analfabetas el aprender a escribir en sus lenguas maternas que en las lenguas coloniales. Teniendo en cuenta la fecha de publicación de su estudio, este argumento anticipa uno de los temas cruciales en la investigación sobre literatura poscolonial, tratado en varios apartados de esta tesis: la importancia del ingrediente político en la elección de las lenguas oficiales para los jóvenes países independizados. Esta elección recayó sobre la minoría de individuos africanos intelectuales, quienes tenían en sus manos las riendas de los países recientemente liberados del yugo colonial. Dichos individuos se habían formado en las escuelas coloniales locales y muchos de ellos realizaron estudios superiores en las metrópolis. Su formación intelectual en buena parte deudora de la nación de la que en los años sesenta habían decidido escindirse, explica tal vez en parte la pervivencia del uso de las lenguas coloniales como lenguas oficiales de las nuevas naciones y como herramientas de creación literaria de una gran parte de escritores africanos.

De ahí la reserva expresada por Bénot en los primeros tiempos de las independencias africanas lusófonas en cuanto a las decisiones que incumben a las lenguas nacionales que va a adoptar la nueva clase dirigente, compuesta en su mayor parte de intelectuales formados en Occidente:

Les orientations culturelles des couches supérieures sont décisives pour la vie de toute l'Afrique. Le contenu de culture que ces couches jugent utile de propager ne reste en aucun cas un facteur neutre pour les destinées politiques africaines. La question des langues nous a mis en présence du fait que c'est en somme un ensemble de privilégiés de la culture qui a aujourd'hui encore la responsabilité de ces choix; mais il s'agit au départ d'un privilège dû à la nature des choses, c'est-à-dire à l'héritage colonial; tout dépend de l'usage progressiste ou réactionnaire, scientifique ou mystificateur, qui est fait de cette situation de privilège.

(1969: 416)

Para concluir, una de las cuestiones recurrentes en el campo de la investigación de los imperios modernos es por qué los países africanos lusófonos han quedado apartados de la investigación histórica, literaria, antropológica, de la que han beneficiado las antiguas colonias francófonas, o de la corriente poscolonial mayormente centrada en los países africanos de habla inglesa y francesa.

El camino hacia la independencia de esos países se basaba en el modelo de estado socialista, por lo que los vínculos institucionales que mantuvieron los intelectuales independentistas de las cinco colonias portuguesas con el extranjero se concentraron en el bloque soviético. Varias circunstancias explican la tendencia ideológica marxista de los intelectuales que impulsaron la independencia de las colonias africanas portuguesas. Por una parte, el único partido político que ofreció una clara resistencia a la dictadura de Salazar en

Portugal y que por consiguiente estaba legitimado como foro de oposición organizada era el partido comunista. Por otra parte, en los años 1940 y 1950, gran parte de los futuros líderes nacionalistas africanos lusófonos fueron a estudiar a la metrópolis, y allí entraron en contacto con los oponentes marxistas al régimen dictatorial, que acabaron convirtiéndose en sus mejores aliados durante las luchas por la emancipación.¹⁵

La coyuntura política de la guerra fría y la estrecha colaboración entre los líderes de las independencias africanas lusófonas con el poder soviético,¹⁶ junto con las circunstancias históricas que he desgranado más arriba que nos llevan a considerar el proceso de independencia en el África lusófona como un proceso aparte, pueden estar relacionados con la posterior marginación de la rama lusófona en el nacimiento del poscolonialismo en Estados Unidos.

La Academia de Ciencias soviética tenía un departamento de lenguas orientales dedicado al estudio de las literaturas africanas en los países que estaban bajo su área de influencia.¹⁷ La particular perspectiva de este equipo de investigadores no ha podido desgraciadamente ser comparada con los postulados del poscolonialismo “oficial”, por no constituir el reducido número de artículos en ruso que he logrado reunir una base de estudio suficiente para

¹⁵ Para un análisis de las distintas modalidades del discurso marxista en cada uno de los cinco países lusófonos africanos antes y después de la independencia, véase Chabal (2002), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, páginas 59-72.

¹⁶ Así lo afirma Chabal al referirse al ideal de nación-estado preconizado por los líderes de las independencias en el África lusófona: “Since the newly-installed Lusophone African regimes were all in some fundamental way committed to “socialism”, they naturally considered that the path ahead required not just a one-party state but the dominance of the party over state. For them, the model of nation-building was not primarily what had taken place in the rest of Africa but, more significantly, what had occurred in the ‘socialist’ world beyond the continent” (2002: 51).

¹⁷ Véanse las monografías citadas en la bibliografía, de Никифорова, Ольдероге и Рязова.

dar cuerpo a una tesis, así como por las dificultades de acceso a los archivos de la actual Academia de Ciencias de Rusia, en San Petersburgo.

La existencia, no obstante, de un equipo de investigadores especializado en las literaturas africanas de expresión portuguesa, cuyas primeras publicaciones datan de los años 1970, nos sirve para dejar constancia de la estrecha relación entre el bloque soviético y las colonias africanas portuguesas y puede, por lo menos en parte, explicar el menor influjo de estas literaturas y de la escuela teórica que surgió a su alrededor, en los años en los que se desarrolló la teoría poscolonial.

1.2 Fuentes ideológicas: la etnología como ejemplo de construcción del discurso colonizado

1.2.1 La noción de subcultura como estrategia de dominio colonial

Para reforzar la idea, presente en toda la tesis, según la cual el imperialismo moderno ideado por las naciones europeas más poderosas en el siglo XIX no fue solamente el fruto de impulsos económicos, sino también el reflejo de un proceso ideológico que alimentaba el sentimiento de superioridad de las civilizaciones occidentales sobre los pueblos colonizados, he querido incluir, como complemento del contexto histórico presentado en los apartados anteriores, el análisis del proceso de imposición ideológica que fue implantándose en las colonias africanas paralelamente a la expansión territorial.

La ideología colonial se fundamentaba en la confrontación artificial entre dos culturas que mantenían una relación jerárquica entre sí, puesto que una se imponía a la otra por la fuerza. Esta concepción rudimentaria y simplista característica de los imperios coloniales pone de manifiesto la voluntad expresa de desconocimiento de los matices que caracterizan al Otro y preconiza asimismo la ausencia del elemento temporal, del dinamismo propio de la historia que afecta a todas las culturas. Para favorecer el mantenimiento del estado de dominación era pues necesaria la figura del colonizado, como un ser marcado por la diferencia (racial, lingüística, religiosa, etc.). Los argumentos que inicialmente autorizaron una situación de evidente desigualdad se basaban en motivaciones económicas y políticas, humanitarias y de carácter científico.

Siguiendo la lógica de la ideología imperialista, Hobson destaca de qué modo la manipulación ideológica de Occidente en las colonias llevó a exportar modelos educativos o líneas de progreso en clara desventaja respecto a los modelos propuestos en la metrópolis:

The chief indictment of Imperialism in relation to the lower races consists in this, that it does not even pretend to apply to them the principles of education and of progress it applies at home. (1902: 243)

Desde el punto de vista económico y político, tal como hemos visto en la revisión histórica anterior, la expansión colonial entre los siglos XIX y XX permitía el desarrollo y crecimiento de la industria de las metrópolis más allá de sus fronteras, la explotación de las riquezas naturales en los territorios de ultramar, una fructífera salida a los problemas de desempleo que empezaban a aflorar en las naciones imperialistas, sin olvidar la posibilidad de alejar de las metrópolis a los líderes de los incipientes movimientos socialistas, como afirma Renan, uno de los principales teóricos franceses de la ideología colonial:

La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait du premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre. La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner n'a rien de choquant. L'Angleterre pratique ce genre de colonisation dans l'Inde, au grand avantage de l'Inde, de l'humanité en général et à son propre avantage. [...] Autant les conquêtes entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures ou abâtardies

par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité.
(1871: 141).

Al referirse a los principios con un supuesto fundamento científico que justificaron la dominación de poblaciones calificadas como incultas, indígenas, en definitiva, no civilizadas, la ideología colonial recogió las tesis que circulaban a mediados del siglo XIX sobre las carencias psicológicas, biológicas e intelectuales del hombre negro, y que partían de una lectura parcial y ambigua de las tesis de Darwin. El alcance de las tesis darwinistas y la profunda mella de las obras de Rousseau en las que se aborda la discusión sobre el peso del componente natural y cultural en el hombre, se siente incluso en el discurso de Hobson sobre el imperialismo. La dura crítica sobre el comportamiento de las naciones imperialistas y los efectos nefastos de la expansión colonizadora de Occidente a finales del siglo XIX está salpicada de términos que derivan sin lugar a dudas de la ideología colonial:

"Lower races" in contact with "superior races" naturally tend to disappear. How much of "nature" or "necessity" belongs to the process is seen from the fact that only those "lower races" tend to disappear who are incapable of profitable exploitation by the superior white settlers, either because they are too "savage" for effective industrialism or because the demand for labour does not require their presence. (1902: 253)

Algunos teóricos, como Gobineau, o Renan, pretendían justificar la inferioridad innata del negro respecto al blanco utilizando en sus

argumentaciones una confusa interpretación de la nefasta confluencia de la naturaleza y la cultura, de lo biológico y lo cultural en el hombre indígena, que confluía en la demostración de la inaptitud de poblaciones enteras para cualquier función mínimamente intelectual. Los propósitos que sostiene Gobineau en su libro *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publicado en 1853, son reveladores:

Le nègre possède au plus haut degré la faculté sensuelle sans laquelle il n'y a pas d'art possible; et d'autre part, l'absence des aptitudes intellectuelles le rend complètement impropre à la culture de l'art, même à l'appréciation de ce que cette noble application de l'intelligence des humains peut produire d'élevé. Pour mettre ses facultés en valeur, il faut qu'il s'allie avec une race différemment douée. (1853: 363)

Las razones humanitarias que hicieron posible el proceso colonizador de Europa durante los siglos XIX y XX –en las que Said centraría su investigación a principios de los años ochenta para demostrar la primacía de la “colonización ideológica” sobre las demás manifestaciones del fenómeno colonial– partían de dos tesis irrefutables: por una parte, la colonización contribuyó a instaurar en los países colonizados la paz colonial, por otra parte, las poblaciones autóctonas pudieron así tener acceso a los avances materiales y de todo orden aportados por la civilización occidental. Simultáneamente al trabajo de Said, Mouralis resume en cuatro puntos el fondo humanitario de la ideología que animó las acciones coloniales de Francia en África, puntos que pueden aplicarse igualmente a las demás naciones imperialistas:

a) La colonisation met en place un nouvel ordre politique et militaire qui succède à l'anarchie pré-coloniale caractérisée par l'insécurité généralisée et les "guerres intestines" [...].

b) A ce nouvel ordre politique, la colonisation ajoute un nouvel ordre social. Elle crée des emplois nouveaux, dans le commerce, l'administration, l'armée et la police, les Travaux Publics, l'industrie et offre ainsi aux Africains des possibilités d'enrichissement et de promotion sociale. [...].

c) En outre, la colonisation fait bénéficier les autochtones d'institutions nouvelles et d'avantages matériels. [...].

d) Enfin, plus récemment, une quatrième thèse sera fournie par la décolonisation elle-même. En effet, puisque l'indépendance apparaît, après la deuxième guerre, de plus en plus comme une nécessité inéluctable, l'idéologie coloniale devra faire en sorte que les mouvements nationalistes ne soient pas perçus comme une critique de la domination européenne depuis le début du siècle. Loin d'être une critique du colonialisme, ceux-ci témoignent au contraire de l'apport positif de la colonisation en montrant que l'idéal au nom duquel les peuples africains revendiquent leur indépendance leur a été transmis par l'Europe. (1984: 24-25)

Estos cuatro puntos resumen el estado de exaltación y de convencimiento profundo de su superioridad que alimentaron las naciones imperialistas a lo largo del proceso de colonización e incluso durante la descolonización. Para los

ideólogos de la colonización fue un logro comprobar la profunda impronta que la civilización occidental había dejado en las naciones subyugadas, las cuales reclamaron la independencia enarbolando los principios nacionalistas que les habían inculcado sus dominadores.

La cita de Mouralis me permite introducir una idea fundamental de esta tesis que contribuye a la comprensión de las relaciones de poder y literatura en el contexto poscolonial: el imperialismo como conquista ideológica caló hondo en la formación de elites intelectuales de autóctonos formados por los colonizadores. De este modo, muchos de los procesos de independencia fueron capitaneados por escritores. En esos sujetos que vivieron en sus propias carnes el lento proceso de inculcación de lo que se entendía como “civilización” se encuentra el germen de la literatura colonial y del posterior movimiento teórico-literario poscolonial.

Llegados a este punto, es pertinente revisar la noción de “subcultura” forjada por Aimé Césaire, que contribuye de manera importante a entender los mecanismos intrínsecos al proceso de “colonización ideológica” a los que apela constantemente Said en su trabajo posterior.

L'appel aux auxiliaires indigènes, qui est un trait commun à toutes les colonisations, se conçoit selon deux schémas. Il peut s'agir soit de faire jouer au bénéfice de la colonisation l'autorité des hiérarchies en place, soit d'appeler dans la fonction publique des indigènes préalablement formés à l'europpéenne. (1974: 149)

Si nos remitimos al principio de este capítulo, una de las motivaciones que más resaltan en el proceso imperialista es la “misión civilizadora”. Esta misión consistía en inculcar a poblaciones incultas, analfabetas, completamente al margen de los progresos de la industria floreciente en Europa, un saber tal que les permitiera “en teoría” llegar a ser sujetos que merecieran el mismo respeto, los mismos derechos que cualquier colonizador. Ahora bien, como sostiene Césaire en 1956, y como corrobora Hobson en la cita siguiente, la cultura o las nociones de civilización francesa o inglesa, por ejemplo, que las naciones imperialistas enseñaban en las escuelas coloniales a una elite de las poblaciones locales en África no era más que una burda selección caricatural de los rasgos supuestamente constitutivos de las entidades nacionales europeas, una subcultura.

The “colonies” which France and Germany established in Africa and Asia were in no real sense plantations of French and German national life beyond the seas ; nowhere, not even in Algeria, did they represent true European civilization ; their political and economic structure of society is wholly alien from that of the mother country. (1902: 7)

Para que una cultura sea reconocida como tal es necesario que entre los distintos bienes o elementos que la constituyen, por muy dispares que sean, o aunque se trate de préstamos de otras culturas, se vaya forjado con el tiempo una coherencia interna de tal modo que su conjunto sea percibido por los que se identifican con dicha cultura como una unidad orgánica. Refiriéndose a la imposibilidad, por parte de las elites locales formadas en las colonias, de

integrar como un conjunto con lógica interna la subcultura que recibieron, Césaire sostiene:

Cette hétérogénéité n'est pas vécue en tant qu'hétérogénéité. Dans la réalité des civilisations vivantes, il s'agit d'une hétérogénéité vécue intérieurement comme une homogénéité. L'analyse peut bien révéler de l'hétérogène mais les éléments, quelque hétérogènes qu'il soient, sont vécus par la conscience de la communauté comme siens, au même titre que les éléments plus typiquement autochtones. Les savants, ont beau prouver l'origine étrangère d'un mot ou d'une technique, la communauté ressent le mot comme sien, la technique comme sienne. C'est qu'est intervenu un processus de naturalisation, lequel relève de la dialectique de l'avoir. Des éléments étrangers sont devenus miens, ont passé dans mon être parce que je peux en disposer, parce que je peux les organiser dans mon univers, parce que je peux les plier à mes besoins. Parce qu'ils sont à ma disposition et non moi à la leur. C'est très précisément le maniement de cette dialectique qui est refusé au peuple colonisé. Les éléments étrangers sont posés sur son sol, mais lui restent étrangers. Choses de blancs. Manières de blancs. Choses que côtoie le peuple indigène mais sur lesquelles le peuple indigène n'a pas de puissance. (1956: 202)

Lo que Césaire pone en evidencia en esta cita es que antes de la colonización, el principio de homogeneidad entre elementos dispares que caracteriza a todas las culturas era aplicable en Europa, como en cualquier otro

continente. Según argumenta el mismo escritor, la misión civilizadora que en buena parte se llevó a cabo en las escuelas coloniales en las que los blancos formaban a algunos autóctonos previamente seleccionados, anihiló las culturas locales, que ciertamente tenían su propia coherencia interna, rompiendo este equilibrio y desvalorizándolas al situarlas al margen, en una escala de valores que sostenía en lo más alto la “civilización occidental”. Sobre ese escenario en ruinas, el colonizador inculcaba a algunos individuos que destacaban por sus aptitudes intelectuales entre las poblaciones locales su pretendida “civilización superior” en forma de un subproducto incompleto y artificial que en definitiva, tal como comenta Césaire, no era más que una caricatura de su propia cultura:

Ainsi donc la situation culturelle dans les pays coloniaux est tragique. Partout où la colonisation fait irruption, la culture indigène commence à s'étioler. Et, parmi les ruines, prend naissance non pas une culture, mais une sorte de sous-culture qui, d'être condamnée à rester marginale par rapport à la culture européenne, et d'être le lot d'un petit groupe d'hommes, "l'élite", placés dans des conditions artificielles et privés du contact vivifiant des masses et de la culture populaire, n'a aucune chance de "s'épanouir en culture véritable. (1956: 203)

A la vista de las declaraciones de Césaire, no podemos pues explicar el imperialismo como un simple fenómeno de choque entre culturas. La empresa colonial puso en marcha unos mecanismos muy bien determinados *a priori* cuyo propósito era instrumentalizar poblaciones enteras. Bajo los auspicios de la “misión civilizadora”, la cultura colonial específica, o subcultura, que se

difundía en las escuelas coloniales no estaba destinada a formar individuos capaces de dirigir por sí mismos sus propios destinos y los de sus países.

Por el contrario, tal como hemos visto al inicio de esta parte, en el proceso de dominación de los territorios de ultramar, las potencias colonizadoras pusieron en marcha un complejo dispositivo de dominación en el que intervenían factores económicos, políticos e igualmente, tal como acabamos de observar, culturales e ideológicos. De este modo, los colonizadores fueron apropiándose todos los sectores de la sociedad dominada y los utilizaron en beneficio propio sin tener en cuenta las particularidades o las necesidades de las poblaciones locales.

Mouralis resume así el alto grado de instrumentalización (lo cual se tradujo en términos de dependencia política, económica, cultural, etc.) de las sociedades coloniales en manos de las potencias europeas:

Au niveau politique sont créées de nouvelles entités géographiques et administratives qui ne tiennent pas compte de l'histoire locale. Au niveau économique, les colonies deviennent des réservoirs de matières premières et de main-d'oeuvre [...]. Au niveau politique, le colonisateur bouleverse la hiérarchie traditionnelle en créant de nouveaux types de pouvoir ou en utilisant certaines catégories qu'il compromet. Au niveau sociologique, la situation coloniale donne naissance à de nouvelles classes sociales et, surtout, à une "élite", en général bureaucratique, chargée de jouer un rôle d'intermédiaire entre les cadres européens et les masses. Enfin, au niveau culturel, elle crée une culture spécifique,

dispensée par le canal d'un enseignement laïc ou confessionnel "adapté" et différent qualitativement et quantitativement de celui de la métropole, et destinée, d'une part, à promouvoir l'élite en question, et, d'autre part, à discrediter la culture traditionnelle des autochtones, leurs langues, leurs religions, le mode de transmission des connaissances. (1984: 52)

En resumen, tal como desarrollaremos más adelante, por una parte, la ideología forjada por el colonizador encerraba en sí misma una profunda contradicción: si por un lado las naciones imperialistas justificaban su empresa de expansión como una "misión civilizadora" que permitiría dar a conocer a las masas colonizadas los éxitos, inventos y progresos de las evolucionadas sociedades industrializadas, proceso que con el tiempo debería permitir la integración de dichas masas en tan brillante civilización, por otro lado, el proyecto imperialista debía su última razón de ser a la existencia del *colonizado*, ese ser inferior necesario para sacar a relucir en todo momento la superioridad de los colonizadores.

La preocupación esencial de la ideología imperialista constituía pues en velar atentamente por la pervivencia del status quo inculcando los principios de la "civilización" a pueblos salvajes (entre otras cosas por no poseer según el punto de vista occidental, ningún tipo de organización interna, de noción del progreso que pudiera considerarse parte integrante de una "cultura") a los que, sin embargo, se les negaría siempre de modo irrefutable la consideración y el prestigio de cualquier habitante de la metrópolis.

Por otra parte, es importante para el desarrollo de esta tesis retener las condiciones adversas en las que fue naciendo en las colonias una elite africana formada en las escuelas coloniales. Los escritores, como Amadou Hampâté Bâ,¹⁸ que posteriormente se convirtieron en los portavoces de la hibridación, el mestizaje a que dio lugar involuntariamente el colonialismo fueron en muchos casos sustraídos de sus entornos familiares tradicionales a una muy tierna edad para ser formados por un sistema que negaba toda legitimidad o validez a sus propias culturas y les inculcaba una pobre versión de lo que se entendía por “civilización occidental”. Las problemáticas –que desarrollaremos más adelante– que animaron el debate sobre las condiciones de creación de estos intelectuales durante los procesos de independencia (la elección o no de las lenguas coloniales como lenguas de creación, la politización de la literatura), tienen su origen en el dilema claramente expuesto por Mouralis:

Le problème qui s’est donc posé aux écrivains [una vez reconquistados los sectores político y económico después de la independencia de las colonias] n’a pas été de savoir s’ils devaient choisir entre la culture occidentale et la culture africaine, entre la tradition et le modernisme mais entre une sous-culture aux caractéristiques bien accusées et une culture dont ils auraient l’initiative. (1984: 57)

1.2.2 La etnología en el contexto del desarrollo del imperialismo moderno en Africa

¹⁸ Véase punto 2.1.1.

El abordar el imperialismo clásico y su desarrollo en África desde la perspectiva de quienes convirtieron las culturas locales en objeto de estudio no obedece a un criterio arbitrario. La inclusión de este apartado como preámbulo de la presentación de la teoría poscolonial obedece a lo que sostiene Vega:

La etnología y la antropología son disciplinas inseparables de la administración colonial, que las sustenta, financia y propicia: a los etnógrafos debemos una concepción del negro y la invención de una *ánima negra*, que se expresaría genuinamente en cada una de sus manifestaciones, y una descripción de sus costumbres y actividades cuyo modelo es el de la *historia natural*. (2003: 46)

Efectivamente, existen estrechos lazos entre el desarrollo de la antropología, como ciencia de la observación del Otro, y la problemática de la mirada externa hacia ese mismo Otro que ocupa el centro del debate teórico en el movimiento poscolonial. Si bien es cierto que la tarea principal de los primeros antropólogos, cuyos trabajos a principios del siglo XX estuvieron fuertemente influenciados por la ideología colonial, consistió en recopilar el mayor número de datos posibles sobre las costumbres y tradiciones de unas culturas que veían como opuestas al modo de vida occidental, esta manera de mirar al Otro desde el exterior fue puesta en tela de juicio en los años previos a las independencias africanas desde el mismo campo de estudio. Precisamente, en ese cambio de orientación de la ciencia antropológica, primero más bien afín al sistema colonial e incluso corroboradora de sus métodos y posteriormente tendiendo a un progresivo distanciamiento respecto al sistema de jerarquías

impuesto por las metrópolis, se perciben los rudimentos del aparato conceptual del poscolonialismo forjado a partir del estudio de la experiencia de las primeras elites formadas en las escuelas coloniales. Efectivamente, como podremos observar en la segunda parte, los escritores africanos considerados poscoloniales, en un principio destinados a ser asimilados según preveía la formación colonial francófona o lusófona, llegaron a romper el caparazón en el que crecieron hasta clamar con voz propia su identidad híbrida.

En el camino que llevo recorrido me ha parecido necesario dedicar esta primera parte de la tesis a trazar un retrato básico del marco histórico y espacial en el que se desarrolla el imperialismo moderno, además de presentar los rasgos que definen la ideología colonial y su aplicación a lo largo de la toma de posesión de territorios en el continente africano.

Mi presentación de la ideología imperialista resultaría, no obstante, incompleta si no incluyera en ella, como voy a hacer en este subapartado, la controvertida relación de los primeros etnólogos con sus coetáneos colonizadores. La etnología, según la terminología francesa (o antropología, denominación originariamente norteamericana), como ciencia de la diversidad cultural en las comunidades humanas, dio lugar a una reflexión filosófica sobre la Otredad, al principio en estrecha colaboración con la expansión colonial. Las tesis evolucionistas de Darwin calaron hondo en los métodos y objetivos de los primeros etnólogos que trataron de “disecionar” sobre el terreno las culturas supuestamente “primitivas” que Occidente iba sometiendo. Guillaume describe

en estos términos la actitud con que el etnólogo de finales del siglo XIX estudiaba a las poblaciones “inferiores” africanas:

A la fin du XIX^e siècle, l'Européen, même lorsqu'il est ethnologue, part étudier avec intérêt les structures politiques et sociales indigènes, mais il n'en déduit jamais la nécessité de les respecter pour elles-mêmes, car il les voit avant tout comme des obstacles au progrès; les mentalités lui apparaissent comme curieuses, mais surtout comme aberrantes. (1974: 123)

Darwin, en su obra *On the Origin of Species* (1859) trató de demostrar cómo el hombre librado a la naturaleza se encuentra sujeto a un proceso de selección natural. El progreso sería así entendido como un movimiento universal e irreversible en todas las sociedades humanas. Los primeros etnólogos adoptaron este principio metodológico de Darwin y emprendieron así el estudio del Otro, casi siempre colonizado y sometido al silencio bajo la lógica implacable del dominio occidental, como únicos sujetos autorizados a describir una materia (las culturas llamadas primitivas) en apariencia inerte. Con esta peculiar orientación nace a mediados del siglo XIX una nueva ciencia, la antropología, que considera al hombre como su centro de interés:

A partir de 1859, c'est le début de l'époque où des scientifiques comme Pierre Broca (fondateur de la Société d'Anthropologie de Paris) commencent à concevoir l'anthropologie comme la “science de synthèse” de toutes les recherches concernant la paléontologie (ou anthropologie physique), la préhistoire, la linguistique, l'ethnographie. L'année 1859

marque la période où la réflexion sur l'homme, sa société et son évolution devient un objet de science à part entière. (Kilani, 1992: 247)

Otro elemento importante que contribuyó a la consolidación de la ciencia antropológica fue el aumento, a partir de finales del siglo XIX, de las expediciones de carácter científico en territorios desconocidos financiadas por las naciones colonizadoras. Estas investigaciones –como la misión geográfica de Boas en el Ártico en 1887 o la de Haddon en 1899 al Estrecho de Torres en la Melanesia– respondían básicamente a intereses de tipo estratégico (exploración de la orografía, trazado cartográficos, repertorio de las zonas habitadas, etc.), económico (búsqueda de recursos naturales y humanos susceptibles de ser explotados), político (control de las poblaciones autóctonas para reforzar la dominación) y cultural (conocimiento de las culturas locales para trazar una estrategia de aculturación según los valores de la civilización occidental). El principio que dominaba las primeras investigaciones antropológicas, basadas en los trabajos de terreno, que une su destino al del imperialismo moderno tal como lo he definido sería, en palabras de Kilani: “mieux connaître pour mieux dominer” (1992: 253).

En su postura intermedia entre los intereses políticos de quienes financiaron las primeras investigaciones sobre el terreno y la voluntad de construir un saber objetivo y altamente formalizado sobre las sociedades no europeas, el trabajo de los primeros antropólogos en África debe ser analizado a

la luz del siguiente postulado comúnmente admitido:¹⁹ toda sociedad es el reflejo de un sistema cultural.

Efectivamente, como herencia de la filosofía de Rousseau, la distinción entre naturaleza y cultura se aplica al estudio de las sociedades humanas, cualquiera que sea su medio de vida. Una vez admitida la existencia indisociable del hombre y de la cultura que genera para adaptarse al medio natural, los antropólogos que fundaron la disciplina reflejaron en sus trabajos una idea que se ha mantenido hasta mediados del siglo XX y que caracteriza asimismo la ideología imperialista. Podemos distinguir dos tipos de cultura: la cultura popular, tradicional o folklórica frente a otra, que se podría calificar de culta, la de detentores del saber escrito.

Aunque resulte complejo estructurar la evolución de la práctica antropológica desde el nacimiento de la disciplina, se puede percibir un primer periodo que se extendería desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años 1920 durante el cual las escuelas evolucionistas dominaron las diversas corrientes de pensamiento antropológico. Así describe Kilani los objetivos y la metodología seguida por este primer grupo:

Sur la lancée des développements effectués par la pensée évolutionniste au cours du XIXe siècle, ces écoles se sont données pour tâche essentielle de chercher à interpréter les institutions à la fois du point de vue de leur origine (le génétisme) et de celui de leur évolution dans le temps (la classification et le comparatisme). (1992: 256)

¹⁹ Para un análisis exhaustivo de los prejuicios en los que se fundaban los primeros trabajos antropológicos, véase Affergan (1991), Spero Adotevi (1998) y Auzias (1976).

Como punto en común a los trabajos de los primeros antropólogos, podemos destacar la preocupación por la acumulación y la clasificación de datos de cada aspecto de una cultura analizada siguiendo un esquema evolutivo. El ideal perseguido era poder revelar las distintas etapas evolutivas de cada cultura para situarlas en un esquema que diera cuenta de su progreso.

Así, el etnólogo francés Marcel Griaule (1898-1956), como resultado de sus largas estancias en África Occidental, dedicó una parte importante de sus investigaciones al estudio de los dogon. Sus obras son un ejemplo de la minuciosidad y la pluridisciplinariedad que exigía la labor del etnólogo en dicho periodo aplicada, en este caso, a la descripción del modo de vida de esa etnia y de su capacidad para captar y clasificar todos los aspectos, no solo culturales, sino también referentes a la fauna, la flora, la cartografía, etc. del entorno natural en el que vivían.²⁰

En la segunda mitad del siglo XIX surgió en Europa, como rama de la recién estrenada etnología, una disciplina científica, el *africanismo*, principalmente impulsada por Francia, que consistía en el estudio de la cultura del África subsahariana a partir de la implantación del sistema colonial para el control administrativo de los territorios. Esta nueva disciplina se desarrolló en Francia gracias al trabajo conjunto de universitarios y agentes de la colonización, lo cual llegó a crear entre ellos una relación de interdependencia que a lo largo del siglo XX se perpetuaría en los estudios antropológicos. Según Benoît de l'Etoile:

²⁰ Véanse las obras de Griaule: *Masques dogons* (1938), *Dieu d'eau* (1948).

L'espace de la science coloniale apparaît structuré par une opposition entre deux pôles qui à la fois s'affrontent en coopèrent : monde savant métropolitain et coloniaux sont en relation d'interdépendance; les 'apprentis savants' coloniaux ont besoin d'une reconnaissance de la part du monde scientifique métropolitain, et celui-ci ne peut se passer du concours des coloniaux. (1997: 30)

Una parte importante de los estudios africanistas fue asumida por investigadores franceses (como Marcel Griaule) con un perfil particular. Ellos mismos llevaron a cabo proyectos sobre el terreno financiados por el estado francés. Su trabajo obedecía a un doble interés: en primer lugar, convertir África en un objeto universitario y, en segundo lugar, otorgar al continente un estatus comparable al estatus del que gozaba Oriente desde hacía mucho tiempo.

La tarea que llevaron a cabo, sin embargo, no resultó fácil por las características mismas del objeto de estudio: las civilizaciones estudiadas estaban "poco" desarrolladas (desde el punto de vista capitalista occidental) y no poseían una cultura escrita, lo cual convertía el África en un objeto de estudio menos prestigioso que Oriente. Los investigadores franceses lograron superar esos escollos al optar por una metodología histórica y desvelar, mediante investigaciones sobre las tradiciones orales, los pasajes gloriosos de antiguos imperios africanos (como el de El-Hadj Omar, explicado en el libro de Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*). Así dotaron al continente africano de un reconocimiento científico.

Paralelamente al estudio de la antigüedad, el africanismo francés abrió nuevas líneas de investigación impulsando el estudio de las lenguas africanas. Esta medida permitió no sólo conocer mejor las realidades culturales del presente, sino que puso en un primer plano la noción de “sociedad oral” como rasgo primordial de la organización de las sociedades africanas, lo cual invalidaba la categoría peyorativa de “sociedades sin escritura”.

A pesar de los esfuerzos realizados por una potencia imperialista como Francia para conocer mejor el continente africano (y que permitieron la creación del INALCO -Instituto Nacional de Lenguas y Culturas Orientales de París- y la recopilación de valiosos fondos en el Musée de l’Homme, entre otras cosas), no debemos olvidar que su motivación principal era la dominación de las colonias. Por consiguiente, la imagen más extendida de las culturas africanas hasta nuestros días se ha mantenido asociada a la pobreza, el salvajismo y el fetichismo.²¹

Según hemos visto, la antropología contribuyó a crear una imagen auténtica del Otro africano por oposición a la esencia Occidental. Lo que hacía exóticas las culturas africanas y por consiguiente acentuaba sus diferencias respecto a la cultura occidental es que eran culturas donde lo colectivo parecía desempeñar un papel central, contrariamente a las sociedades occidentales, terreno de cultivo del individualismo. Este modelo disponía pues a un lado las sociedad africana como un bloque homogéneo, cuya integridad se basaba en el respeto a la tradición y la primacía del bien colectivo sobre la voluntad

²¹ Véase Chabal (1992) y van Dijk, R., Pels, P. (1996).

individual y al otro la sociedad occidental, formada de individualidades en constante enfrentamiento, y en estado de perpétua crisis.

En resumen, dos factores esenciales hicieron necesario el desarrollo del poder reivindicativo de la teoría poscolonial sobre África: el primero que cabe tener en cuenta es que el estudio por parte de los africanistas y antropólogos de las sociedades africanas creó una imagen homogénea y simplificada del continente que en el transcurso del tiempo resultó incapaz de explicar las complejas realidades lingüísticas y culturales de África; el segundo es que al analizar las culturas africanas en términos de mayor o menor "africanidad", Occidente se autoerigió en única fuente competente para interpretar las culturas africanas.

La búsqueda de criterios científicos en el estudio de las sociedades africanas tomó una nueva dirección en los años 1950. Un factor esencial marcó la aparición de esta nueva tendencia: la conciencia autocrítica de la etnografía de origen francés especializada en el análisis de las culturas africanas. La inversión de las relaciones unidireccionales que modificó la orientación de la antropología y la etnografía en África durante la primera mitad del siglo XX tuvo un influjo importante en el nacimiento de las teorías poscoloniales.

Antes de que se produjera la "inversión de papeles" de las disciplinas y lenguas europeas tan temida por Appiah,²² el estudio de las sociedades africanas por parte de los antropólogos (occidentales) a principios del siglo XX se orientó sobre todo hacia la búsqueda de la autenticidad del objeto estudiado.

²² Véase Appiah (1992a: 55-56).

Esta supuesta autenticidad respondía a la combinación de ingredientes exóticos como la *africanidad*²³ que contribuyó a acentuar las diferencias de las culturas africanas respecto a las occidentales. Asimismo, como he declarado anteriormente, el objetivo de estos primeros trabajos era conocer al Otro para dominarlo mejor. Es significativo el testimonio de Equilbecq sobre los trabajos de recopilación de las tradiciones orales en el África occidental que realizó a principios del siglo XX:

Il faut connaître celui que l'on veut dominer, de façon à tirer parti tant de ses défauts que de ses qualités en vue du but que l'on se propose. Ce n'est qu'ainsi qu'on parvient à s'assurer sur lui du prestige moral qui fait les suprématies effectives et durables. (1972: 22)

Como muestra este ejemplo, los primeros trabajos “sobre el terreno” de las culturas africanas se basaban en la interacción entre un objeto de estudio y un sujeto observador que mantenían una relación de desigualdad. La intención última de individuos como Equilbecq era impresionar en cierto modo a las poblaciones africanas subyugadas por la fuerza con argumentos morales.

El estudio de las sociedades africanas tal como lo entendía Equilbecq (y en general el Occidente colonialista hasta mediados del siglo XX) sólo podía ser unidireccional, y por consiguiente jerárquico. A la superioridad industrial y al poder económico y militar enarbolados por los ideólogos coloniales como una prueba irrefutable de su ventaja comparativa respecto a las poblaciones colonizadas y como un pretexto de la autoridad que sobre las mismas ejercían

²³ Véanse las posturas de Appiah, Couto y Chabal sobre el controvertido concepto de *africanidad* en el punto 1.3.3.

las metrópolis, se añadía así la supuesta “superioridad moral”, cuyo influjo debía en principio asegurar el dominio de las colonias de manera indefinida. Occidente se atribuyó de este modo el derecho de hablar sobre otras culturas bajo la apariencia de dar directamente la palabra a los pueblos que eran objeto de estudio, operación que luego podía ser modificada en función de los intereses del recopilador. La separación entre el sujeto investigador occidental y el objeto africano estudiado era el reflejo de la jerarquía colonial que establecía una línea divisoria entre dominantes y dominados.

El carácter instrumental de los estudios pretendidamente antropológicos que se llevaron a cabo bajo los auspicios del imperio colonial francés quedan también reflejados en el imperio británico. Como demuestran van Dijk y Pels (1996: 245-271), el estudio antropológico de la religión en África refleja de manera acentuada los prejuicios del observador occidental. El fetichismo y la brujería como conceptos radicalmente diferentes del racionalismo han fascinado desde el siglo XVI a los europeos. Abundando en el mismo sentido, Appiah sostiene en la cita siguiente que los antropólogos consideraban la literatura africana como un fenómeno puramente sociológico, sin ningún valor estético particular que pudiera situarla al mismo nivel que las obras maestras de la cultura occidental:

As african critics have complained, anthropological reading often grows out of a view of the texts that regards african literature as a sociological datum simply because it does not deserve or require a literary reading. (1992a: 62)

Debido a este confinamiento y seguramente en parte debido también al consiguiente desconocimiento de la multiplicidad de culturas africanas, falsamente confundidas en un magma compuesto de oralidad y primitivismo, la literatura africana ha tardado mucho en introducirse en los circuitos de difusión internacionales y en llamar la atención de la crítica literaria occidental.

De los ejemplos citados referentes al tema que nos ocupa –el estudio de las sociedades africanas por parte de la antropología y de etnología– podemos retener los dos ejes alrededor de los cuales centramos nuestra argumentación en las páginas siguientes. Como veremos en una primera parte, en el seno mismo de la antropología y la etnología de mediados del siglo XX surgieron voces que pusieron en tela de juicio la superioridad moral de la civilización occidental sobre otras culturas, medida en términos de mayor o menor grado de civilización, de educación, de cultura. Este punto, como veremos, remite a la colonización ideológica definida en los puntos anteriores y completa el retrato de la manipulación ideológica llevada a cabo por Occidente. En una segunda parte nos centraremos en otra gran aportación de la etnología: la demostración de la relatividad del concepto de progreso sobre el que se sustentaba la pretendida superioridad de las naciones occidentales, en plena expansión industrial, sobre el resto del mundo.²⁴

²⁴ Michel Leiris, cuyos trabajos nos servirán de punto de partida en esta discusión, supo demostrar la división abstracta y sin fundamento de la humanidad en hombres sofisticados o civilizados y hombres salvajes, que sostenía la ideología colonial: “De même qu’à l’idée de nature s’oppose celle de culture comme s’oppose au produit brut l’objet manufacturé ou bien à la terre vierge, la terre domestiquée, à l’idée de “civilisation” s’est longtemps opposée – et s’oppose encore dans l’esprit de la plupart des Occidentaux – l’idée de “sauvagerie” [...] tout en passant comme si, à tort ou à raison, la vie urbaine était prise comme symbole de raffinement par rapport à la vie, censément plus grossière, de la forêt ou de la brousse et comme si pareille

Años después de las primeras experiencias de carácter antropológico que he ilustrado aquí con el ejemplo de Equilbecq y las citas de van Dijk y Pels y Appiah, Michel Leiris, compañero de trabajo de Lévi-Strauss y de Métraux, entre otros, arremetía precisamente contra la tendencia de ciertos etnólogos que, por centrar exclusivamente su tarea en la búsqueda de sociedades que vivieran en un estado “primitivo”, “puro”, “no contaminado por el contacto con otras sociedades”, llegaron incluso a sumarse a la búsqueda de lo “auténtico” de la esencia de la “africanidad” que hemos descrito anteriormente, y criticar – en su propio interés– el proceso de “occidentalización” progresiva que fue extendiéndose en África:

Il faut réagir [...] contre une tendance trop fréquente chez les ethnographes, du moins pour ce qui concerne la France : celle qui consiste à s’attacher de préférence aux peuples qu’on peut qualifier, relativement, d’intacts, par goût d’un certain “primitivisme” ou parce que de tels peuples présentent par rapport aux autres l’attrait d’un plus grand exotisme. A procéder ainsi, l’on risque – il faut y insister – de se détourner des problèmes brûlants, un peu comme ces administrateurs coloniaux (tels qu’on peut en entendre en Afrique noire) qui font l’éloge du “brave type de la brousse” en l’opposant à l’“évolué” des villes et jugent ce dernier avec une sévérité d’autant plus grande qu’il est, par

opposition entre deux modes de vie permettait de répartir le genre humain en deux catégories : s’il est, dans certaines portions du globe, des peuples que leur genre de vie fait qualifier de “sauvages” il en est d’autres, dits “civilisés”, qu’on se représente comme plus évolués ou sophistiqués et comme les détenteurs et propagateurs de culture par excellence, ce qui les distinguerait radicalement des sauvages, considérés comme encore tout proches de l’état de nature” (1951: 32).

rapport au représentant moderne du “bon sauvage” des auteurs du XVIIIe siècle, plus difficile à administrer. (1950 : 102-103)

La postura de Leiris es significativa de la evolución de la etnología durante la primera mitad del siglo XX que desembocó en la confrontación entre dos concepciones diametralmente opuestas: por un lado, los que defendían una continuidad de intereses entre las naciones imperialistas y los estudios etnológicos, destinados a perpetuar la imagen del “buen salvaje” (en referencia a los ensayos de Rousseau) en su propio beneficio; por otro lado, los que, sin negar el tramo de historia compartida entre el colonialismo y la etnología, insisten en defender el papel de mediadores culturales de los etnólogos, que en determinadas ocasiones consiste en la defensa de los derechos de los colonizados a preservar sus culturas.

Lo que preocupa a Leiris, es que el estudio de las diferencias culturales entre distintas sociedades humanas por parte de la etnología se llevó a cabo durante, y, lo que resulta más difícil de justificar, gracias al colonialismo. Tal como precisa Vega, esta voz crítica que surge de las mismas filas de la etnología mantiene un vínculo directo con el contenido de la crítica de Said en *Orientalismo*:

El trabajo de Michel Leiris sobre la complicidad de la etnografía con el proyecto de dominación imperial abrió un debate que prosiguió con intensidad variable en las décadas siguientes y que, en lo fundamental, se preguntaba hasta qué punto y de qué modo el deseo de poder había determinado y conformado el conocimiento de los europeos sobre el

resto del planeta y hasta qué punto los escritores europeos –tanto de obras científicas como literarias– participaron vital e ideológicamente de las relaciones coloniales y neocoloniales. (2003: 46)

Hay que tener en cuenta que el discurso de Leiris se sitúa en una etapa de inflexión de la disciplina propiciada por dos factores: en primer lugar, la etnología ha recorrido ya un tramo de historia suficientemente largo como para detenerse a reflexionar sobre las orientaciones que debe tomar en el futuro; en segundo lugar, y seguramente como efecto catalizador del primer punto, a mediados del siglo XX se empieza a presentir el derrumbe de los imperios coloniales, momento propicio para que los etnólogos, en calidad de “dobles agentes”, saquen a relucir los mecanismos que han roído desde el interior el frágil equilibrio sobre el que se sustentaba la “relación colonial” a la que alude Memmi.²⁵

En parte debido a las circunstancias históricas que determinaron su nacimiento, la etnología extiende el estudio de las diferencias entre culturas a las sociedades no industrializadas o con un nivel de industrialización muy primario, cuya economía no se rige por las reglas de funcionamiento del sistema capitalista, aunque tengan un mínimo contacto externo con las mismas a través de los imperios colonizadores.

En *Race et histoire* Lévi-Strauss abunda en las consideraciones expuestas por Leiris sobre los binomios “contacto entre culturas igual a evolución” y “aislamiento igual a estancamiento”. No obstante, su análisis sobre la aparente

²⁵ Véanse puntos 1.3.1 y 1.3.2.

evolución de unas culturas respecto a otras (cuestión harto presente en los discursos coloniales, que distinguían así sociedades atrasadas y avanzadas) introduce un nuevo elemento: la subjetividad del observador. Un sujeto originario de una cultura cualquiera, por consiguiente con una percepción del mundo influida por las circunstancias de su entorno, al observar otra cultura puede, según Lévi-Strauss, llegar a dos conclusiones: o bien la cultura observada, por comparación con la propia, le parece estancada o bien le parece dinámica y evolucionada. ¿A qué se deben estas dos percepciones antagonistas? Retomando los propósitos del etnólogo-filósofo francés, las distintas impresiones dependen de la mayor o menor comprensión que el sujeto pueda desarrollar sobre la cultura analizada. En definitiva, un experimento de estas características nos llevaría a considerar:

comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c'est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de *signification*. Tandis que les autres cultures nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons. (1952: 42)

La búsqueda de un *significado*, método de comprensión que los etnólogos reconocen como intrínsecamente ligado a la manera de ver el mundo occidental, influye en el modo en el que desde nuestro sistema de referencias determinado por nuestro entorno vemos las culturas que son diferentes y su evolución. Así,

Lévi-Strauss desmenuza el entramado de lectura que el hombre occidental aplica a la revisión de la historia y que le lleva a considerar dos tipos de progresos históricos: la historia acumulativa y la historia estacionaria. La dimensión relativa de esta lectura queda reflejada en esta advertencia del filósofo-antropólogo francés:

L'historicité, ou, pour parler exactement, l'événementialité d'une culture ou d'un processus culturels sont ainsi fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui son gagés par eux.

(1952: 43)

El interés de estas reflexiones para la etnología es evidente. Puesto que la labor del etnólogo consiste esencialmente en observar las diferencias entre culturas, Lévi-Strauss centra en primer lugar su atención en la posición del observador y las repercusiones de esta posición sobre el resultado de su lectura.

Lévi-Strauss trata de analizar la diferencia en el contacto entre culturas utilizando el concepto de "relativismo" procedente de la física. Cuantas menos características comunes comparten dos o más culturas, más se tiende a atribuir un carácter inmovilista a aquella que parece alejada. En este caso la diferencia corre pareja a un distanciamiento entre culturas y estimula la creación de prejuicios que alimentan esta distancia en apariencia insalvable. Existe pues un alto nivel de manipulación cuando una cultura intenta evaluar el grado de evolución de otra desde un punto de vista social, tecnológico o simplemente cultural.

La notion d'évolution biologique correspond à une hypothèse dotée d'un des plus hauts coefficients de probabilité qui puissent se rencontrer dans le domaine des sciences naturelles ; tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation des faits. (1952: 25)

Con estas palabras, Lévi-Strauss demostró la fragilidad de uno de los argumentos enarbolados por los imperios colonizadores que más sirvió a su propósito de dominación: el diferente estado de evolución en apariencia evidente entre las culturas colonizadas y las colonizadoras y su consecuente catalogación cualitativa.

Lo que complica la tarea del etnólogo es que no se trata de un simple observador, especialista en las distintas modalidades en las que se manifiestan los contactos entre culturas o un evaluador de la diversidad cultural desprovisto de cualquier intencionalidad. Su proximidad respecto al poder colonial convierte la etnología en una arma de doble filo: si por una parte, su objetivo es el estudio de las culturas en su diversidad, por otra parte, no quedaba del todo claro en qué medida los trabajos de los etnólogos seguían directa o indirectamente el precepto de Equilbecq (conocer para dominar mejor).

En los dos apartados iniciales de esta primera parte, como preámbulo de la tesis defendida en la segunda parte, he creído oportuno introducir el marco histórico en el que se inscribe el imperialismo moderno así como desvelar la importancia del factor ideológico en su desarrollo. El estructurar el camino

recorrido en esta primera parte alrededor dos núcleos centrados respectivamente en una lectura puramente histórica y una lectura ideológica del imperialismo moderno responde a la convicción –compartida con la lectura del pasado colonial que propone el poscolonialismo– de que no es posible comprender la profunda impronta que ha dejado dicho periodo sin referirse de igual modo a las motivaciones históricas e ideológicas que lo impulsaron.

1.3 De la colonización del discurso al contradiscurso de la teoría poscolonial

En los apartados anteriores, siguiendo un enfoque histórico, se ha presentado el marco temporal (siglos XIX y XX) y geográfico (Francia e Inglaterra y los territorios de ultramar) en el que se inscribe el imperialismo moderno occidental, que se diferencia en varios aspectos de otros impulsos coloniales anteriores. Igualmente, se ha hecho hincapié en uno de los factores centrales que justificó la empresa imperialista decimonónica y que permitió el dominio a distancia de las metrópolis, a saber, la colonización ideológica. A los esfuerzos de *civilización* se sumó pues un interés por *colonizar los discursos de los pueblos dominados*, en otros términos, por imponer el sistema de valores occidental.²⁶ El siguiente fragmento de Ashcroft y otros explica cómo la hegemonía occidental se impuso a través de la colonización del discurso:

Ultimately, [...] it was the control of the means of representation rather than the means of production that confirmed the hegemony of the european powers in their respective empires. Economic, political and military dominance enabled the dissemination of European ideas through the powerful agencies of education and publishing. But it was the power of imperial discourse rather than military or economic might that confirmed the hegemony of imperialism in the late nineteenth century. (1998: 127)

²⁶ La noción de discurso que manejo en esta tesis se refiere al sentido en el que Said aplicó la filosofía de Foucault a la literatura. En palabras de Vega: "El discurso, para Foucault, es un conjunto de afirmaciones o enunciados (que, adviértase, pueden o no manifestarse como un conjunto de textos) que están unificados porque tienen un objeto de análisis común, porque articulan de modo singular el conocimiento sobre tal objeto y, además, por recurrencias en la regularidad, el orden y la sistematicidad de sus manifestaciones." (2003: 83)

Como declaran Ashcroft y otros, la hegemonía cultural europea que sostuvo la empresa colonial durante el siglo XIX y que fue tomando formas diferentes a lo largo del siglo XX, se mantuvo incluso después de la independencia de las colonias: “After the decolonization a cultural hegemony has been maintained through canonical assumptions about literary activity, and through attitudes to post-colonial literatures” (1989: 7).

Es decir, el final del colonialismo no significó el fin de la presencia occidental en la política y la cultura de las antiguas colonias. Por el contrario, el peso de la imagen del Otro inventada y difundida por Occidente durante siglos permaneció en las mentalidades de los antiguos colonizadores que contribuyeron a cultivar un cierto “complejo de superioridad” respecto a los pueblos colonizados. El poscolonialismo define exactamente esta realidad: la presencia europea penetró de tal modo en las sociedades colonizadas que ya no es posible escribir la historia de los dominantes y dominados, ni definir sus identidades, sus culturas, o sus pensamientos sin reconocer y aceptar las interferencias entre unos y otros.

Dicha *colonización del discurso* que se implantó con el imperialismo clásico tuvo consecuencias no sólo sobre los pueblos colonizados, sino también sobre la población occidental. Entre los ciudadanos de la metrópolis circulaba la certidumbre de que las culturas orientales eran inferiores a las suyas. Esta certidumbre se basaba, entre otros factores coyunturales e históricos, en una

visión binaria del mundo que representaba a Oriente²⁷ como la cara opuesta de sus dominadores.

A la vista de la coyuntura histórica descrita en lo que antecede, una primera pregunta se plantea: ¿cuál es el punto de unión que nos permite establecer un puente entre la etapa imperialista que hemos delimitado a lo largo de las páginas iniciales de la tesis y el relativamente reciente nacimiento “oficial” del poscolonialismo en los años 1970-1980? La colonización ideológica, o colonización del discurso fue el germen de la alianza entre literatura y poder durante los dos últimos siglos de dominación colonial. En su introducción a la crítica poscolonial,²⁸ Vega destaca la importancia del conjunto de representaciones culturales metropolitanas que contribuyeron a la imposición de la autoridad imperial en el marco histórico y geográfico que he definido, con estas palabras:

²⁷ Me estoy refiriendo aquí a la noción de orientalismo definida por Said como: “Un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y –la mayor parte de las veces– Occidente. [...] Es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y castigar*. Si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular –e incluso dirigir– Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración.” (1979, 1990: 21) Como pone manifiesto esta cita, la dominación occidental sobre Oriente descrita por Said se inscribe en un marco temporal más amplio –desde la Ilustración– que el que he fijado en la primera parte de la tesis. Asimismo, el Oriente al que se refiere el autor se refiere a los territorios de Oriente Próximo y del continente asiático en los que el poder colonial inglés y francés se extendió desde la susodicha época. A pesar de no coincidir en su demarcación temporal y geográfica con la colonización del continente africano, marco histórico de esta tesis, considero que el discurso orientalista entendido como la voluntad de imponer cierta visión del mundo y de manipular las mentalidades de los pueblos colonizado, resulta igualmente adecuada para explicar la colonización del discurso en África durante los siglos XIX y XX. Por ello, a lo largo de la tesis recurro repetidas veces a la oposición Oriente-Occidente entendida como la dicotomía igualmente extendida entre naciones occidentales y culturas africanas.

²⁸ Véase (2003) *Imperios de papel*, citado en la bibliografía.

La idea de la *textualidad del imperio* permite quizá comprender más cabalmente el concepto de *discurso colonial* “como el conjunto de convenciones y prácticas miméticas y simbólicas (discursivas, textuales, estéticas) que Europa despliega en su expansión territorial. O, si se prefiere, como el conjunto de representaciones y -lo que es más importante- de *reglas de representación* que permiten pensar, conceptualizar o administrar culturalmente las relaciones coloniales. (2003: 16)

La teoría poscolonial anglófona -cuyos fundamentos desarrollaré en los apartados que siguen, enriqueciendo sus aportaciones con otras fuentes francófonas y lusófonas que han participado bajo otras denominaciones en la construcción del discurso poscolonial- surgió inicialmente con el propósito de estudiar de qué modo la literatura colaboró en la dominación de Occidente sobre otros territorios y qué concepción del mundo circulaba en las obras de los escritores de origen metropolitano. Del mismo modo que Said, en *Orientalismo*, incluye en su análisis de la hegemonía occidental sobre los imperios de ultramar el análisis de textos literarios, de discursos políticos, de aportaciones etnográficas, etc., el poscolonialismo de expresión francesa y portuguesa que en esta tesis he aunado a la teoría poscolonial anglófona, bebe de fuentes de naturaleza diversa que podemos considerar *discursos* al modo foucaultiano.

La contribución de determinadas obras de la literatura occidental consideradas como clásicos, escritas entre finales del siglo XIX y mediados del

siglo XX, a la expansión imperialista de Occidente en las colonias centra en un primer periodo la atención de los teóricos poscoloniales.

Una vez demostrada la colaboración entre las obras de escritores constitutivos del canon literario occidental y el poder creciente de Europa sobre sus colonias, la teoría poscolonial se centró en el proceso evolutivo que acabó otorgando involuntariamente la palabra escrita a individuos nacidos bajo el yugo colonial. De esta segunda línea de investigación surgieron las teorías de la hibridación y el sincretismo, esenciales para comprender las identidades multiculturales, cuyas derivaciones observaremos en los siguientes subapartados.

Asimismo, la colonización ideológica puesta a la luz pública por los teóricos poscoloniales, es un proceso en perpetuo desarrollo, y los tentáculos que Occidente extendió en sus dominios colonizados han seguido ejerciendo su poderoso influjo bajo diversas formas incluso después de la descolonización. Bajo este prisma, el poscolonialismo, a pesar de tomar como punto de partida la denuncia de la imposición ideológica occidental que se inició con el imperialismo clásico, extiende el radio de acción de la teoría y la crítica a las narraciones anteriores, simultáneas y posteriores a la descolonización. Coincidimos pues con Vega en afirmar que:

El análisis del discurso colonial [referido en esta tesis como colonización ideológica o colonización del discurso] y la teoría y la crítica poscolonial son inseparables, ya que estudian procesos complementarios: no pueden desligarse la experiencia de dominar y la de ser dominados, la

textualización del imperio y la dimensión simbólica de la resistencia, el colonialismo y la descolonización, la nueva nación y la antigua administración colonial, la herencia cultural metropolitana y la afirmación nativista e identitaria en el nuevo estado. (2003: 16)

Hay que tener en cuenta, pues, antes de abordar las distintas formas bajo las que se manifiesta la relación entre literatura y poder en la narración poscolonial, que el *post* del poscolonialismo, lejos de limitar su campo de acción a la literatura posterior a la independencia de las colonias, es sinónimo de la superación de la colonización del discurso.²⁹ Precisamente, tal como se verá, una de las contribuciones fundamentales de la teoría poscolonial es su esfuerzo de superación de las antiguas relaciones jerárquicas entre el continente europeo y los territorios de ultramar. Estas relaciones jerárquicas se basaban en

²⁹ Como se ha podido observar, a lo largo de la tesis utilizo el término poscolonialismo y su forma adjetival sin separar el prefijo post- con un guión. Esta pequeña variación en la forma escrita –que en otros campos no hubiera pasado de lo anecdótico– ha sido de facto sujeto de exacerbadas discusiones entre teóricos poscoloniales, dada la estrecha vinculación entre la denominación y la definición del término. Con frecuencia en los artículos de teoría poscolonial en inglés (véanse Slemon, Chabal, Werbner y Ranger, entre otros) se usan indistintamente ambas formas –con y sin guión– para nombrar el conjunto de prácticas discursivas en las que predomina la crítica y la resistencia ante la ideología colonial así como la producción literaria procedente de las colonias que estuvieron bajo dominio occidental en los dos últimos siglos. No obstante, otros teóricos prefieren adoptar nomenclaturas propias para distinguir entre varias corrientes contenidas en lo poscolonial. Eagleton considera, por ejemplo, que hay que trazar una neta frontera entre *postcolonialism* y “*postcolonialism*”, distinción que explica como sigue: “There is obviously a lot of the globe which used to be colonized directly and is now colonized by other means, a distinction which involves (though it doesn’t reduce itself to) one between the political and the economic. At the same time, there is a particular theoretical agenda known as ‘postcolonialism’, which has its roots in a highly specific western intellectual history and is a much more controversial phenomenon altogether.” (1998: 24). Para evitar confusiones, me ha parecido más apropiado utilizar la grafía post-colonial únicamente en el caso definido por Ashcroft y otros, incluyendo bajo *poscolonial* el resto de acepciones: “As originally used by historians after the Second World War in terms such as the post-colonial state, ‘post-colonial’ had a clearly chronological meaning, designating the post-independence period.” (1998: 186).

prejuicios relativos a la cultura de los pueblos colonizados difundidos por los imperios coloniales para asegurar su dominación.

Los análisis de Said, al que recurriré en numerosas ocasiones, sobre las obras de destacados escritores pertenecientes al canon occidental, tales como Austen, Camus o Dickens en el contexto expansionista de Inglaterra y Francia entre finales del siglo XIX y mediados del XX sacaron a relucir un rasgo hasta entonces poco tratado en teoría de la literatura o en literatura comparada: la importancia del marco histórico, social, político en el que se inscribe cualquier novela y el poder cautivador de la ficción literaria, poderosa herramienta de transmisión de ideologías y prejuicios, que pueden reforzar una visión sesgada del mundo. El mismo Said, que reconoce el peso de la filosofía de la cultura y de la arqueología del saber de Foucault en su análisis del orientalismo, explica en estos términos el proceso por el que una obra literaria puede llegar a ser creadora de una realidad determinada cristalizada en la noción de discurso del filósofo francés:

Un texto que pretenda incluir conocimientos sobre la realidad [...] se valora por su competencia. La autoridad de los eruditos, de las instituciones y de los gobiernos puede añadirse y rodearlo con una aureola de prestigio todavía mayor que su garantía de éxito práctico; y, lo que es más grave, este género de textos puede crear no sólo un conocimiento, sino también la realidad que parece describir. Con el tiempo, este conocimiento y esta realidad dan lugar a una tradición, o a lo que Michel Foucault llama un discurso; la presencia y el peso

específico de esta tradición, más que la originalidad de su autor, son realmente los responsables de los textos producidos a partir de ella. (1979, 1990: 124)

El poscolonialismo detecta en la literatura poscolonial escrita por sujetos colonizados los efectos de una crisis profunda: las herramientas conceptuales de comprensión del mundo heredadas de la filosofía occidental resultan insuficientes para comprender el universo del mestizaje cultural resultante del fenómeno colonial.

Como reacción ante la lectura exclusivamente en clave política y económica del imperialismo moderno –que, tal como hemos visto, predominó hasta los años cincuenta en los discursos de destacados analistas, como Hobson, Baumgart, Brunschwig y Miège– Said escribe alrededor de los años sesenta y noventa las obras *Orientalismo* y *Cultura e imperialismo*. En ambos libros pone al descubierto una faceta poco tratada hasta la fecha del colonialismo occidental entre los siglos XIX y XX, a saber, la dominación ideológica que Occidente ejerció sobre Oriente y las manifestaciones de dicha dominación en la literatura occidental. En estos términos explica Said la carga ideológica inherente, a su modo de ver, a todo esfuerzo de dominación e imposición de una nación sobre otra:

Ni el imperialismo ni el colonialismo son simples actuaciones de acumulación y adquisición. Ambos se encuentran soportados y a veces apoyados por impresionantes formaciones ideológicas que incluyen la

convicción de que ciertos territorios y pueblos necesitan y ruegan ser dominados. (1993, 1996: 44)³⁰

Said asentó las bases sobre las que se cimentó la teoría poscolonial anglófona. Su estudio de la contribución de la literatura occidental a la empresa colonial aportó una nueva manera de analizar este fenómeno desde la teoría de la literatura. Su tesis central es que el colonialismo *también* fue un proceso de manipulación ideológica y que la literatura (anglófona, francófona y -me permito añadir- lusófona, producida en la metrópolis)³¹ se puso al servicio de las naciones imperialistas para difundir determinadas concepciones del sujeto colonizado.

Las tesis de Said son más que una simple relectura de la colaboración entre literatura y poder durante el colonialismo. A su modo de ver, la producción literaria ya no se puede estudiar como una rama aparte de la cultura, totalmente aislada de los acontecimientos políticos de su época, sino como el canal de transmisión más importante de la cultura y, por ende, de los valores imperialistas. La literatura, al servicio del poder colonial, se convirtió en un medio de perpetuación de una estructura jerárquica de dominación y en una herramienta de transmisión de los conceptos de verdad, orden y autoridad forjados por las naciones europeas. La importancia capital que Said atribuye a los esfuerzos de dominación ideológica de las potencias europeas me parece

³⁰ En el vasto estudio del peso de Occidente en la configuración no solo geográfica sino también imaginaria de los imperios coloniales llevado a cabo por Said en ambas obras, se refleja la influencia de las nociones foucaultianas de la autoridad y el poder ligados a la construcción del discurso colonial. Para un análisis sintético de la influencia de la filosofía de Foucault en las teorías de Said, véase el capítulo que Vega dedica a “La epistemología de Foucault y la crítica de Said” (2003: 78- 94).

³¹ Véanse Рязова (1980) y Chabal (1996).

necesaria para justificar el marco histórico -cuyos límites temporales he descrito anteriormente- que sirve de punto de partida del poscolonialismo.

Los ensayos de Said plantean abiertamente las implicaciones políticas de la literatura producida durante los años de dominación imperialista y su influencia sobre las mentalidades orientales y occidentales.³² Sus tesis se refieren sobre todo a la producción literaria de escritores occidentales (ingleses y franceses) que transmitieron en sus obras los prejuicios creados por los colonizadores a propósito de las culturas orientales (lo que Said bautizó como *orientalismo*) y que ejercieron una importante influencia tanto sobre las naciones dominantes como sobre los pueblos dominados.

Una parte importante del trabajo de revisión histórica llevado a cabo por Said en *Cultura e imperialismo* consiste precisamente en demostrar cómo ciertas obras relevantes de la literatura inglesa o francesa publicadas entre el siglo XIX y mediados del siglo XX contribuyeron a alimentar, no siempre de modo explícito, una imagen distorsionada de las culturas de ultramar que por contraste resaltaba la superioridad occidental.

El propósito de Said no es denunciar una relación de causa-efecto entre la visión del mundo de ciertos escritores y los acontecimientos históricos que desembocaron en el desarrollo del imperialismo moderno. Antes bien, tal como

³² Con anterioridad y simultáneamente a la fecha de publicación de las obras de Said, otros ensayos referentes a la relación entre literatura e ideología colonial y a la importancia de la colonización del discurso en la expansión del imperialismo moderno en África habían visto la luz, pero no tuvieron el reconocimiento de las anteriores ni asentaron los fundamentos de una nueva línea de investigación académica. Precisamente por ello en esta parte de la tesis añado a las líneas de pensamiento de la escuela poscolonial anglófona fundada por Said las aportaciones de ciertos investigadores procedentes del área francófona y lusófona, cuyos trabajos parten del estudio de la literatura poscolonial africana en lenguas coloniales. Forman parte de este elenco diverso: De Sousa Ferreira (1984), Gérard (1984), Hamilton (1975), Memmi (1957), Mouralis (1984), Mudimbe (1982), Ольдероге (1973), Рязова (1980), entre otros.

se especifica en la cita que sigue, Said quiere dejar claro que la literatura producida en ciertas naciones imperialistas durante los siglos XIX y XX es reveladora de los tiempos que corren y contiene de manera subliminal algunos de los valores que la ideología colonial enarbolaría para defender la causa de la dominación occidental sobre las colonias. Así describe Said el poder anticipatorio de la literatura de origen occidental en el siglo XIX en relación con el imperialismo moderno en África:

En el periodo anterior a la gran época de explícita y programática expansión colonial, como por ejemplo, la del “reparto de África”, ¿cómo se veían y se situaban los escritores a sí mismos y a sus obras en ese mundo ya más amplio? Los encontraremos utilizando sorprendentes pero cuidadosas estrategias, muchas de ellas extraídas de fuentes previsibles: ideas positivas acerca del hogar, la nación y su lenguaje, acerca de un orden apropiado, la buena conducta y los valores morales.

Pero ideas positivas como éstas hacen más que validar “nuestro” mundo. También tienden a desvalorizar otros mundos, y, lo que es quizá más significativo desde un punto de vista retrospectivo, no previenen ni inhiben ni se resisten a prácticas imperialistas deplorablemente poco atractivas. (1993, 1996: 143)

En sus primeros pasos, el poscolonialismo anglófono se definió como una rama de la crítica literaria cuyo centro de interés era la imagen estereotipada de Oriente (en el sentido amplio que le he atribuido en la nota anterior a pie de página) contenida en las obras de reconocidos escritores

occidentales coetáneos al proceso de implantación del imperialismo moderno. En este sentido, el proyecto de los primeros teóricos poscoloniales de la escuela anglófona se asemeja en algunos aspectos al objeto de estudio de la imagología, corriente de la literatura comparada que vivió su momento álgido en los años 1950, aunque no se extendió más allá de un reducido círculo de comparatistas alemanes y franceses.³³

La imagología comparatista, inicialmente influenciada por la psicología de los pueblos,³⁴ tenía por objeto el estudio de las representaciones de lo extranjero en la literatura. De las dos orientaciones básicas a las que ha dado lugar,³⁵ el estudio de relatos de viajes o de obras de ficción en las que o bien los personajes son extranjeros o bien se presenta una visión global, más o menos estereotipada, de un país extranjero,³⁶ la segunda modalidad se aproximaría a la lectura en contrapunto que Said aplica a las obras de Austen, Camus o Dickens,³⁷ por poner algunos ejemplos.³⁸ Como demuestra la cita siguiente, la

³³ Entre los imagólogos más destacados cabe nombrar Dyserinck, Brachfeld, Carré o el mismo Moura, cuyas últimas contribuciones se inscriben en la línea del recientemente inaugurado poscolonialismo francófono (véase bibliografía).

³⁴ Véase Moura (1999a: 29).

³⁵ Véase Pageaux (1989: 133-177).

³⁶ Como ejemplo de un análisis literario imagológico en el que se presenta una imagen de África claramente influenciada por la ideología colonial, propongo el estudio de Jacques Leenhardt en *Lecture politique du roman* sobre *La jalousie*, de Alain Robbe-Brillet. Véanse referencias exactas en la bibliografía.

³⁷ Véase Said (1993), (1996).

³⁸ Consciente de la caducidad de los postulados imagológicos, que ocupan un lugar muy marginal en la historia de la literatura comparada, el breve paralelismo que ofrezco respecto al poscolonialismo pretende simplemente destacar la importancia que los primeros estudios poscoloniales –del mismo modo que los imagológicos– atribuyeron al influjo de los prejuicios sobre el Otro ampliamente extendidos antes y durante la expansión imperialista, en la obra de influyentes escritores occidentales. A pesar de las claras divergencias entre un movimiento crítico y otro, poscolonialismo e imagología coinciden en cierto modo en destacar la influencia del entorno social en el imaginario del escritor. Desde una perspectiva imagológica Moura describe esta tendencia como sigue: “L’appréhension de la réalité étrangère par un écrivain n’est pas directe, mais médiatisée par les représentants imaginaires du groupe ou de la société

imagología es el reflejo de la aplicación de una metodología comparatista al estudio del Otro en la literatura, rasgo común al poscolonialismo tal como vengo definiéndolo hasta aquí:

Pour l'imagologie, toute image étudiée est "image de..." dans un triple sens: image de l'étranger, image provenant d'une nation ou d'une culture, image créée par la sensibilité particulière d'un auteur. Trois niveaux d'analyse se voient définis: le référent, l'imaginaire socio-culturel, les structures d'une oeuvre. (1999: 31)

A pesar de coincidir en cuanto al reconocimiento de un sistema de valores (el occidental) anterior a la representación literaria del Otro, el cual determina de manera más o menos visible el grado de distorsión de la imagen de lo extranjero, el poscolonialismo y la imagología difieren considerablemente en la trayectoria trazada con posterioridad a dicha constatación. Tal como veremos en los subapartados que siguen, el poscolonialismo anglófono y el elenco de pensadores francófonos y lusófonos que añadido al análisis del mismo, no se detiene en la pura corroboración de las peculiaridades de la imagen del extranjero colonizado vehiculada por la literatura originaria de las naciones o culturas imperialistas. Antes bien, a pesar de sus orígenes sólidamente anclados en la crítica literaria, el poscolonialismo, en sus múltiples manifestaciones ha dado lugar a lo que Young califica como nuevos enfoques políticos y culturales:

auxquels il appartient. A partir de ce point central de la démarche imagologique deviennent possibles des travaux sur le référent (lecture d'une réalité historique à travers un texte conçu comme document) ou, cas plus fréquent pour les littératures, sur la création d'un auteur dont la singularité a d'abord été mesurée dans l'horizon imaginaire de son époque." (1999a: 35)

Whatever one might say about the troubled term 'postcolonial' [...] one characteristic aspect of postcolonial writing, be it creative or critical, involves its historical and political agenda, which in broad terms give it common objectives. (1998: 4)

Asimismo, en una etapa posterior al trabajo de Said y, gracias a las contribuciones de la teoría poscolonial, diferentes tradiciones literarias fueron reconocidas en el seno de la producción escrita en las colonias en inglés, francés y portugués. Las literaturas de países como Angola, Malí, Mozambique, Senegal, comenzaron a estudiarse no como ramificaciones de un mismo fenómeno, sino como manifestaciones literarias heterogéneas surgidas en circunstancias culturales varias.

Este apartado está dedicado al desarrollo de algunos de los puntos que la escuela poscolonial anglófona y sus homólogas francófona y lusófona, han puesto sobre la mesa que considero esenciales para defender la legitimidad de la literatura poscolonial en lenguas coloniales, así como para abordar de modo pertinente la relación entre creación literaria y traducción poscolonial a la que dedico la segunda parte.

El punto de partida del poscolonialismo anglo-americano y del movimiento que en esta tesis denomino poscolonialismo de expresión francesa y portuguesa es la relectura del pasado imperialista alimentada por la crisis que supuso en Oriente y Occidente la independencia de las colonias. Resultado de una reflexión interdisciplinar, el poscolonialismo se nutre de las aportaciones de varias disciplinas. Entre el inmenso conjunto de discursos que desde la fecha

vienen siendo reconocidos como poscoloniales se pueden distinguir dos niveles de abstracción: el primero se refiere a las teorías que han proporcionado modelos de clasificación de las literaturas poscoloniales según criterios lingüísticos, nacionales, regionales, raciales y temáticos; el segundo es en cierto modo metateórico, puesto que orienta la teoría poscolonial hacia una autoreflexión. En este segundo nivel se sitúan los discursos teóricos que se plantean hasta qué punto es pertinente utilizar metodologías y principios filosóficos occidentales para el estudio de las culturas poscoloniales.

Efectivamente, para poder comprender de qué modo y sobre qué puntos la teoría poscolonial denuncia la colonización del discurso, es imprescindible determinar las implicaciones de la colonización ideológica occidental sobre el estudio de las sociedades colonizadas. Como hemos visto en el apartado anterior, muchos estudiosos del colonialismo (pertenecientes o no al movimiento poscolonial) dedican buena parte de sus investigaciones a la participación de la antropología en el proyecto colonial. El conocimiento del Otro ocupaba un lugar privilegiado en el programa de dominación colonial. Conocer al sujeto colonizado equivalía a dominarlo, ejercer la autoridad sobre el mismo, afirmación que valía para los primeros antropólogos franceses que trabajaron en África desde finales del siglo XIX. Recordemos que los pocos colonos que dedicaron una parte de sus vidas al estudio de las sociedades africanas, en principio no eran reconocidos como antropólogos. Normalmente se trataba de colonos o de funcionarios que habían sido destinados al ejercicio de sus funciones en África y que, por curiosidad o por entrega a la metrópolis,

llevaron a cabo investigaciones sobre los sujetos colonizados, sus tradiciones orales, su raza, su carácter, su cultura, su historia, tradiciones, sociedad, etc.

El médico francés Equilbecq, al que me he referido anteriormente, cumplió una tarea bastante importante de recopilación de tradiciones orales africanas durante sus frecuentes estancias en distintos países del África Occidental. La cita que presento a continuación es significativa de la actitud de dichos “antropólogos improvisados” al servicio de la metrópolis: “Au point de vue pratique, l’utilité de ces récits n’est pas moindre pour le fonctionnement qui entend diriger les populations au mieux des intérêts du pays qui l’a commis à cette tâche” (1972: 22). Esta manera de acercarse al Otro como un objeto de estudio totalmente sometido a la mirada occidental y susceptible de ser manipulado fue uno de los instrumentos más poderosos al servicio de la misión civilizadora de Occidente.

En coherencia con la postura que sostengo al presentar las fuentes ideológicas, la noción de poscolonialismo que utilizo a lo largo de esta tesis se refiere fundamentalmente a la dimensión ideológica del término, a saber, la crítica del dominio ejercido por las potencias europeas *sobre los discursos* de las naciones colonizadas, sin lugar a dudas intrínsecamente ligado al proceso de imposición política y económica en el continente africano que he descrito en la primera parte. Una vez reconocido el marco histórico y geográfico al que me limito, mi intención es demostrar en qué medida la colonización del discurso en las zonas de influencia francófona y lusófona en África sirvió de germen a la construcción de un discurso teórico y a una práctica de la creación literaria que,

junto con el discurso del poscolonialismo anglófono, permiten entender el proceso narrativo que en la segunda parte he denominado traducción-creación *en* literatura poscolonial, característico de la producción literaria poscolonial en lenguas coloniales.

En lo que sigue, abordaré la complejidad de facetas de la teoría poscolonial en sus dos orientaciones principales: una primera corriente de orientación literaria, que estudia los diversos factores que contribuyeron al nacimiento de una literatura escrita por sujetos poscoloniales, y otra corriente crítica, que reflexiona sobre los retos y advierte de los peligros inherentes a la creación de un discurso teórico en un contexto poscolonial. Esta división tiene una validez puramente metodológica. La línea que separa ambos niveles con frecuencia es franqueada por los teóricos del poscolonialismo, que incluyen en su discurso tanto la crítica literaria como las reflexiones teóricas a las que me referiré. Por ello, lejos de intentar separar perspectivas que se enriquecen mutuamente, he preferido estructurar este apartado alrededor de tres temas fundamentales para cuya discusión he acudido de igual manera a fuentes literarias y críticas.

1.3.1 El dualismo de la ideología colonial en tela de juicio

El descubrimiento progresivo del continente africano y del modo de vida de sus habitantes a lo largo del siglo XIX, sobre todo a partir de la apropiación sistemática del territorio por parte de las naciones que participaron en la

Conferencia de Berlín, fue un factor que alteró de manera importante la concepción eurocéntrica del mundo y que contribuyó a reforzar la ideología colonial. Como demuestran los trabajos de los primeros antropólogos franceses,³⁹ las manifestaciones culturales *alternativas* africanas fueron absorbidas por Occidente bajo la forma de un sistema de oposiciones que situaba a un lado la civilización europea blanca y al otro su réplica negativa, el hombre negro salvaje. En términos de Hutcheon, la oposición binaria basada en el rechazo de la diferencia fue el principio sobre el que se cimentó el imperialismo moderno para justificar su empresa:

Doubleness is what characterizes not just the complicitous critique of the post-moderns, but, by definition, the twofold vision of the post-colonial [...] because a sense of duality was the mark of the colonial. Doubleness and difference are established by colonialism by its paradoxical move to enforce cultural sameness while at the same time, producing differentiations and discriminations. (1989: 134)

Los estudios del profesor Mouralis ratifican la influencia del dualismo presente en la ideología colonial en el proceso de colonización del discurso. Efectivamente, afirma, tanto si va dirigida a unos como a otros:

La fonction de cette idéologie [la colonización del discurso] est essentiellement d'expliquer et de justifier les déterminismes internes et externes qui, dans la société du colonisateur et celle du colonisé, ont

³⁹ Véanse Affergan y Auzias.

permis et rendent légitime l'établissement de la situation coloniale. (1984: 21)

Estas declaraciones suscitan la siguiente pregunta: ¿De qué modo se instaura el dualismo esencial “colonizador *versus* colonizado” que justifica y alimenta el sistema colonialista?⁴⁰ Lo que sobresale del prefacio de Sartre al ensayo *Portrait du colonisé* de Memmi, publicado a finales de los años 1950, es que todas las estrategias de dominación por la fuerza en los territorios de ultramar llevadas a cabo por las naciones imperialistas respondían a un único objetivo: la implantación de un modo de vida “artificial”, basado en principios exclusivamente válidos en esas zonas del mundo, que asegurara el provecho, el privilegio y la usurpación de los colonos en los territorios alejados de la Metrópolis.

Este análisis del gran filósofo existencialista, de acuerdo con el ensayo que precede sobre el perfil del colonizador y del colonizado, analiza la filosofía esencialmente injusta que subyace al sistema colonial y que proporcionó a los colonizadores los argumentos necesarios para la explotación y la opresión de

⁴⁰ La noción de “ideologema” definido por Jameson a partir del legado de las teorías marxistas a la teoría de la cultura contribuye asimismo a comprender la ética binaria subyacente a la ideología imperialista: “The ideologeme is an amphibious formation, whose essential structural characteristic may be described as its possibility to manifest itself either as a pseudoidea-a conceptual or belief system, an abstract value, an opinion or prejudice-or as a protonarrative, a kind of ultimate class fantasy about the ‘collective characters’ which are the classes in opposition. This duality means that the basic requirement for the full description of the ideologeme is already given in advance: as a construct it must be susceptible to both a conceptual description and a narrative manifestation all at once. The ideologeme can of course be elaborated in either of these directions, taking on the finished appearance of a philosophical system on the one hand, or that of a cultural text on the other; but the ideological analysis of these finished cultural products requires us to demonstrate each one as a complex work of transformation on that ultimate raw material which is the ideologeme in question. [...] Fundamental nineteenth-century ideologeme which is the ‘theory’ of *ressentiment*, and in its ‘unmasking’ of ethics and the ethical binary opposition of good and evil as one of the fundamental forms of ideological thought in Western culture” (1981: 88).

las poblaciones locales. Según Sartre, el colonialismo favoreció un sistema de producción que dividió a la población de las colonias en dos clases:

Pour l'un, le privilège et l'humanité ne font qu'un ; il se fait homme par le libre exercice de ses droits ; pour l'autre, l'absence de droit sanctionne sa misère, sa faim chronique, son ignorance, bref sa sous-humanité.

(1957: 26)

Así, más allá de su pretendida misión cultural y moral, las metrópolis occidentales implantaron en las tierras colonizadas un sistema basado en la desigualdad que procuraba a sus representantes ante todo grandes ventajas económicas: desigualdad democrática, puesto que los colonizados no tenían derecho a voto, desigualdad económica, al explotarse la mano de obra local con costes muy bajos, y desigualdad política, ya que a los colonizados se les negaba la posibilidad de gobernarse a sí mismos. Los dos protagonistas del sistema colonial se definían pues por oposición: el nivel de vida extraordinariamente elevado de uno se alimentaba gracias a la miseria del otro, el acceso directo a los cargos de poder del colonizador quedaba asegurado por la exclusión total y absoluta del colonizado de cualquier tarea de responsabilidad, la absoluta impunidad y libertad de acción del primero se justificaba por la vulnerabilidad del segundo.

Al ser colonizado se le atribuían una serie de características negativas, no basadas en el conocimiento real de su manera de ser ni en la observación, con el único propósito de justificar la dominación política, económica, moral, cultural. En las relaciones coloniales el colonizado no existía como individuo,

constantemente se le identificaba con rasgos colectivos y se le imponía la categoría de colonizado. Sartre declara: “Le colonialisme refuse les droits de l’homme à des hommes qu’il a soumis par la violence, qu’il maintient de force dans la misère et l’ignorance, donc, comme dirait Marx, en état de ‘sous-humanité’” (1957: 26).

El colonizado se convirtió pues en un ser despojado de rasgos humanos, que solo existía en función de las necesidades del colonizador, como cumplidor de deberes, completamente exento de derechos.⁴¹ Es así como el colonizador logró dominar una masa indisociable “cosificada”: el colonizado era un ser perezoso, incapaz de llevar a cabo funciones de dirección y tenía a veces reacciones violentas. A los ojos del colonizador requería pues una gestión desigual de las condiciones laborales (la masa colonizada es considerada mano de obra barata), protección (de ahí procede la fórmula de gobierno del protectorado) y mano rígida.

Como hemos visto, el mayor crimen histórico de la colonización reside en que arrojó al colonizado fuera del tiempo contemporáneo, lejos del devenir de la Historia y lo despojó de cualquier herramienta de aprehensión de la realidad al negar su identidad. La colonización sitúa al colonizado en un espacio vacío, fuera del tiempo, del circuito histórico y del progreso social, cultural y técnico.

⁴¹ Mouralis consagra el primer capítulo de *Littérature et développement* a los argumentos humanitarios, políticos, económicos y morales que justificaron la ideología colonial en el África francófona (véase 1984: 21-31). Igualmente, Guillaume (1974) y Miège (1973) dejan patente en su estudio de la colonización francesa la crueldad del sistema colonial, que en nombre de los principios de la civilización y el progreso se permitió pasar por alto el respeto de los derechos humanos para con una parte de la humanidad que consideraba inferior.

Podemos encontrar los orígenes de la deshumanización del sujeto colonial, deliberadamente despojado de su historia y menospreciado por su identidad débil y dominada, en el concepto de cultura que Occidente exportó a las colonias y que contribuyó a acentuar de modo artificial las diferencias en apariencia “naturales” que separaban a colonizadores y colonizados.

En *Cultura e imperialismo* Said define la acepción particular de cultura que manejó la ideología colonial como un “envase protector”, es decir, como los archivos de lo mejor que cada sociedad ha conocido y pensado a lo largo de su historia. Todos los productos culturales asociados a un pasado glorioso de las naciones colonizadoras (que demuestran pues su superioridad “indiscutible”) con el tiempo llegan a constituir la identidad de una nación o de un estado. Esta acumulación de bienes culturales contribuye a crear una noción de identidad esencialmente estática y homogénea:

La vieja autoridad no puede ser sencillamente reemplazada por una nueva, sino que han surgido con celeridad nuevos alineamientos entre fronteras, tipos, naciones y esencias. Y son estos nuevos alineamientos los que provocan y desafían la noción fundamentalmente estática de *identidad* que ha sido el meollo del pensamiento cultural durante la era del imperialismo. (Said, 1993, 1996: 29)

Even-Zohar, en sus trabajos sobre el concepto de *cultura* en sus diversas manifestaciones, propone una definición que viene a complementar la de “envase protector” de Said. Para aquel teórico, la cultura (como bienes) es el conjunto de bienes valiosos, cuya posesión significa riqueza y prestigio. El

poseedor de tal conjunto puede usarlo por lo tanto para mostrar sus riquezas. Los bienes pueden ser “palpables” y “no palpables”, poco importa si se trata de un palacio, del agua corriente, de un automóvil, de un conjunto de textos o un grupo de productores de los mismos (poetas, escritores). Una vez un conjunto definido de tales bienes llega a ser evaluable, puede asignársele un valor. Los bienes que no pueden ser evaluados por un mercado acreditado no pueden por consiguiente tener valor, y por lo tanto no son marcados como “cultura”. En la historia de la cultura como bienes, estos bienes cambian de propiedad.

El paso de la Edad Media a la Modernidad en Europa puede explicarse como el paso de una sociedad feudal (en la que los poseedores de bienes eran las clases dirigentes) a una sociedad estructurada en naciones (en la que los bienes pasaron a manos de un colectivo heterogéneo mucho más amplio). Desde el siglo XVIII, el establecimiento de unas lenguas nacionales y unas literaturas nacionales sirve para ennoblecer y consolidar el sentimiento de identidad y bienestar de grandes colectivos. Para cualquier individuo inserto en una comunidad, la grandeza de la nación le confiere también una grandeza individual: “soy grande, porque pertenezco a una nación que ha generado a Cervantes, o a Goethe”. Merece la pena ser miembro de una nación así, y este mérito se convierte en un poderoso factor para fortalecer y alimentar el sistema de pertenencia. Susan Bassnett explica así el papel central que desempeñó la catalogación y búsqueda de “genios” nacionales en la construcción de las naciones europeas:

The tendency to look back to a glorious hidden past was shared by peoples throughout Europe. The period from the mid-eighteenth century onwards saw an intense interest in the publication of folk songs, and poetry and fairy tales. [...] The idea of a cultural heritage that sprang from the people, from the 'genuine', 'authentic' voices of the collective upon which the nation was based, was a very powerful one in the age of revolutions that swept Europe. (1993: 15)

Tanto la definición de cultura de Said como la de Even-Zohar citadas, retoman o reproducen el sistema de oposiciones subyacente a toda la ideología colonial, que tuvo asimismo un importante influjo en el ámbito de los estudios sobre el Otro colonizado en antropología, durante la primera mitad del siglo XX. El comparatista Pageaux insiste en la importancia de la diferencia como criterio clasificador de culturas, más revelador de la concepción sesgada del mundo del Occidente imperialista que de distancias reales:

Il n'est pas sûr que ce que l'on tient couramment pour un espace culturel unifié soit réellement un espace homogène. Qu'il s'agisse de la littérature 'régionale' ou de la littérature coloniale, on se rend compte que le système unificateur (culture du centre contrôlant des cultures périphériques), débouche sur la problématique de l'image de l'Autre. Parce qu'elle est fondamentalement une réflexion sur des 'écarts différentiels' (mot emprunté à Lévi-Strauss dans *Race et histoire*), elle peut et doit avoir sa place dans des problèmes qui sont autant politiques qu'esthétiques. (1989: 157)

La interpretación del pasado colonial partiendo de las dos definiciones de cultura expuestas, hace resurgir un prejuicio según el cual algunas naciones (colonizadoras), por poseer un conjunto de bienes reunidos bajo el término de *civilización*, son superiores culturalmente a otras (colonizadas).⁴² En consecuencia, estas últimas deben ser forzosamente dominadas y civilizadas. La reflexión acerca de la identidad nacional durante el siglo XIX se convirtió en el signo de reconocimiento de las culturas imperialistas. La superioridad *indiscutable* de la cultura europea resultó ser uno de los componentes más importantes del imperialismo. La retórica que despreciaba a los pueblos africanos, americanos o

⁴² Michel Leiris critica la invención por parte de una elite del bloque supuestamente homogéneo que componía la triunfante "civilización occidental" durante los dos siglos de expansión imperialista y propone su propia visión de lo que es una cultura: "Loin de s'identifier à cette "culture" de prestige qui n'est que l'efflorescence d'un vaste ensemble par lequel elle est conditionnée et dont elle n'est que l'expression fragmentaire, la culture doit donc être conçue comme comprenant, en vérité, tout cet ensemble plus ou moins cohérent d'idées, de mécanismes, d'institutions et d'objets qui orientent - explicitement ou implicitement - la conduite des membres d'un groupe donné. En ce sens, elle est étroitement liée à l'avenir aussi bien qu'à l'histoire passée du groupe, puisqu'elle apparaît d'un côté comme le produit de ses expériences (ce qui a été retenu des *réponses* que els membres des générations précédentes ont apportées aux situations et problèmes divers en face desquels ils se sont trouvés) et que d'un autre côté elle offre à chaque génération montante une base pour le futur (systèmes de règles et de modèles de conduite, de valeurs, de notions, de techniques, d'instruments, etc., à partir desquels s'organisent les actes des nouveaux venus et que chacun reprendra, au moins en partie, pour en user à sa manière et selon ses moyens dans les situations qui lui seront particulières. Un tel ensemble ne peut par conséquent jamais se présenter comme défini une fois pour toutes mais est constamment sujet à des modifications, tantôt assez minimes ou assez lentes pour être presque imperceptibles ou passer longtemps inaperçues, tantôt d'une ampleur telle ou d'une rapidité si grande qu'elle prennent une allure de révolution" (1951: 39). Con palabras punzantes, Leiris denuncia aquí la manipulación del concepto de cultura que llevaron a cabo las clases dominantes durante la colonización y le reprocha su rigidez, su distanciamiento respecto a la realidad y su simplismo. La "Cultura" que Occidente exporta a las colonias es también el fruto de una homogeneización artificial de la variedad cultural de las potencias colonizadoras. La definición de cultura que Leiris propone como alternativa comprende una dimensión temporal -la importancia del pasado como determinante que guíe las actuaciones de las generaciones futuras- y una dimensión mutable. Tres decenios más tarde Said articuló la imagen de la cultura como "envase protector" para transmitir la estaticidad y el proteccionismo propio de la cultura colonial.

asiáticos por su “primitivismo” contribuyó en gran manera a rebajar el valor de todas sus manifestaciones artísticas (entre las cuales cabe contar la literatura).

Se trata, en definitiva, del fundamento del pensamiento colonial y de la colonización del discurso. La veneración de los bienes propios entraña el rechazo y el desprecio del Otro. Así, la oposición entre colonizadores y colonizados y las relaciones jerárquicas entre ellos resultó inevitable. La teoría poscolonial ha puesto de manifiesto los límites de la noción de cultura tal como la entendían las naciones imperialistas:

Culture as a strategy of survival is both transnational and translational. It is transnational because contemporary postcolonial discourses are rooted in specific histories of cultural displacement. [...] Culture is transnational because such spatial histories of displacement [...] make the question of how culture signifies, or what is signified by *culture*, a rather complex issue. (Bhabha, 1994: 172)

Las palabras de Bhabha dejan traslucir que la cultura occidental tal como la concebían las naciones imperialistas se encontró confrontada con sus propios límites al intentar imponerse en las colonias de ultramar. Al alejarse de la metrópolis, los bienes culturales fijos, bien delimitados que trataban de transmitir los maestros de las escuelas coloniales perdían su significado inicial y la centralidad de la que gozaban en el polisistema cultural de origen. El proceso mismo de dominio ideológico con todas las consecuencias que ello acarreó y que he evocado anteriormente, llevaba consigo la fecha de caducidad del modelo de la cultura como “envase protector”. Ni las lenguas coloniales ni la

cultura vehiculada a través de las mismas podían ser interpretadas tal como pretendía Occidente en un contexto en el que existía una clara disonancia entre las fronteras impuestas y las realidades culturales locales.⁴³

La percepción de ciertas experiencias como “marginales” es un rasgo propio de la estructura binaria del discurso imperialista, que implica que ciertas formas de la experiencia son menos importantes, inferiores, y por consiguiente periféricas. La marginalidad en un contexto imperialista no siempre se define respecto a un centro fijo, puesto que las estructuras de poder que se definen como “central” y “marginal” en realidad difieren de un imperio a otro y operan de una manera compleja y multifacética. En semejante contexto el sujeto marginal o subalterno se define por estar sometido a la hegemonía de unas clases dominantes imperialistas y por su imposibilidad de acceder al poder, o centro, que ostenta una elite hegemónica. Spivak, que fue quien introdujo en la teoría poscolonial la noción de subalternidad, ha dedicado gran parte de sus investigaciones a la identidad de grupos subalternos que se han formado en un contexto poscolonial. Así describe, por ejemplo, la dificultades conceptuales que debe superar cualquier estudio de la subalternidad:

In subaltern studies, because of the violence of imperialist epistemic, social, and disciplinary inscription, a project understood in essentialist terms must traffic in a radical textual practice of differences. The object of the group’s investigation, in the case not even of the people as such but

⁴³ Sobre las incongruencias entre la educación recibida en las escuelas coloniales, subproducto del programa oficial de la metrópolis, y el contexto cultural y geográfico de las colonias, véase el punto 1.3.2.

of the floating buffer zone of the regional elite-subaltern, is a deviation from an ideal –the people or subaltern– which is itself defined as a difference from the elite. It is towards this structure that the research is oriented, a predicament rather different from the self-diagnosed transparency of the first-world radical intellectual. What taxonomy can fix such a space? Whether or not they themselves perceive it [...] their text articulates the difficult task or rewriting its own conditions of impossibility as the conditions of its possibility. (1989: 27)

La deconstrucción de la estructura binaria centro *versus* margen es un rasgo característico del discurso poscolonial. El imperialismo no se puede reducir a una estructura rígida, a una geometría del poder que deja unas cuantas razas al margen. Es un proceso continuo que se reproduce a si mismo en el interior de la idea marginal.

El escritor portugués Lobo Antunes, en su novela *O esplendor de Portugal* –ambientada en los últimos tiempos de la presencia portuguesa en Angola– expresa con extrema agudeza cómo las nociones de centro, marginalidad y subalternidad constituyen un complejo entramado en un contexto colonial. Tal como cuenta uno de sus personajes, en el contexto de la dominación colonial portuguesa en Angola, el término *negro* simbolizaba al subalterno, no forzosamente angoleño, puesto que los colonos portugueses que vivían en África eran considerados ciudadanos de segunda por parte de los metropolitanos. Del mismo modo, en la sociedad angoleña los sujetos colonizados ocupaban una posición más o menos marginal según su función

respecto a la clase dominante, lo cual se superpuso a la jerarquía ya existente entre las distintas capas sociales angoleñas antes de la llegada de los colonizadores.

Una de las mayores aportaciones del poscolonialismo es la transformación de la diferencia y la marginalidad en conceptos positivos. Así lo señala Said a lo largo de su análisis sobre el pasado imperialista en *Cultura e imperialismo*, obra en la que logra mantener una actitud profundamente optimista, que para mí define la misión de integración que anima al poscolonialismo:

Uno de los logros del imperialismo fue unir más el mundo, y aunque en ese proceso la separación entre europeos y nativos fue insidiosa y fundamentalmente injusta, muchos de nosotros debemos ahora considerar la experiencia histórica del imperio como algo común a ambos lados. Por eso, la tarea es describirla en lo que tiene de común para indios y británicos, argelinos y franceses, occidentales y africanos, [...] a pesar de la sangre derramada. (1993, 1996: 25)

La exaltación de lo diferente, la escritura marginal, son los motores de la crítica poscolonial de la civilización occidental tal como la idealizó el imperialismo moderno. El poscolonialismo es una relectura en clave positiva de la alteridad y la marginalidad. Podemos considerarlo como un discurso que se ha formado en los márgenes del mundo creado por el colonialismo que vuelve hacia el antiguo centro dispuesto a cuestionar la mentalidad que creó la

dualidad metrópolis-colonias. La apropiación del discurso occidental es su instrumento de transformación, de aniquilación del antiguo orden jerárquico.

Bhabha describe así la nueva concepción de la historia que conlleva el discurso poscolonial desde el margen y demuestra cómo en el margen de los imperios se escribió la historia subalterna que inició un proceso de crítica y acabó demostrando la falsedad de la visión distorsionada de la realidad exportada a todos los rincones del planeta por las naciones modernas occidentales:

I attempt to represent a certain defeat, or even an impossibility, of the “West” in its authorisation of the “idea” of colonization. Driven by the subaltern history of the margins of modernity – rather than by the failures of logocentrism – I have tried, in some small measure, to revise the known, to rename the postmodern from the position of the postcolonial (1994: 175).

Tal como señala Bhabha la revisión del fenómeno colonial desde una posición periférica tiene dos implicaciones: por un lado aporta una visión nueva de la historia, que durante el imperialismo había sido contada, (o manipulada) únicamente por las potencias imperialistas (en este sentido su aportación se une a la relectura crítica de los clásicos literarios originarios de los imperios francés e inglés de Said); por otro lado, define al poscolonialismo como un movimiento que apunta a la crítica de la civilización occidental desde una posición excéntrica. Todos los discursos elaborados desde la teoría poscolonial se inscriben pues en lo que Bhabha describe como la lógica global del

poscolonialismo como crítica de la manipulación ideológica llevada a cabo por el imperialismo moderno:

Postcolonial perspectives emerge from the colonial testimony of Third World countries and the discourses of “minorities” within the geopolitical divisions of East and West, North and South. They intervene in those ideological discourses of modernity that attempt to give a hegemonic “norMality” to the uneven development and the differential, often disadvantaged, histories of nations, races, communities, peoples. They formulate their critical revisions around issues of cultural difference, social authority, and political discrimination in order to reveal the antagonistic and ambivalent moments within the “rationalizations” of modernity. (1994: 171)

1.3.2 La formación de las elites de intelectuales poscoloniales africanos

La crítica poscolonial *avant la lettre* francófona y lusófona aborda la cuestión de los orígenes de la colonización del discurso desde un factor indisociablemente ligado a la implantación de los sistemas educativos metropolitanos en las colonias africanas. Paralelamente a la construcción de un discurso científico-antropológico que acentuaba más las diferencias entre colonizadores y colonizados, una nueva herramienta de dominación ideológica fue surgiendo: la aculturación.

La voluntad de acercamiento al modelo colonizador se explica por el deseo, por parte del colonizado, de beneficiar de la misma autoridad y poder, riqueza, derecho, prestigio y avances técnicos que la clase dominante. La contrapartida es que al adoptar estos valores, el colonizado acepta su propia condena, se ve obligado a negarse a sí mismo: para parecerse al colonizador debe esconder su pasado, renegar de sus tradiciones, de sus raíces, adoptar en exclusiva la lengua colonial. Asimismo, la asimilación sería únicamente posible si el poder colonizador estuviera dispuesto a aceptar a los “asimilados” como si fueran sus iguales. Esta posibilidad llevaría consigo el fin del sistema colonial, es decir, el fin de los beneficios para unos pocos gracias al abuso de muchos.

En su *Portrait du colonisé*, ensayo clarividente sobre los rasgos que caracterizan al colonizador y al colonizado, Memmi revela la contradicción que se oculta tras el término *asimilación*: “Dire que la colonisation pourrait ou devrait accepter de bonne grâce l’assimilation, donc l’émancipation du colonisé, c’est escamoter la relation coloniale” (1957: 140). Dicho de otro modo, aceptar la asimilación significaría para los colonizadores poner en tela de juicio el equilibrio inestable sobre el que se sustentan las relaciones coloniales, les obligaría a reconocer las injusticias intrínsecas que permiten su estado privilegiado.⁴⁴ En los primeros tiempos del proceso de aculturación, la

⁴⁴ Como se ha evocado en el apartado 1.2, la etnografía a mediados del siglo XX también coincide en denunciar las contradicciones del sistema colonialista. Métraux, etnógrafo francés reconocido por haber dedicado numerosos estudios a culturas de regiones alejadas del planeta, revela la actitud hipócrita por parte de Occidente en los países colonizados, que pretendía en apariencia enseñar el funcionamiento de su civilización supuestamente superior por poseer más avances científicos y una industria más desarrollada, pero en realidad no permitía a los pueblos dominados tomar por sí mismos las riendas de sus gobiernos. La relación entre colonizador y colonizado se basaba precisamente en el mantenimiento de las diferencias (aunque

“civilización” de los sujetos colonizados no era un criterio suficiente para concederles el derecho a la emancipación. De Sousa Ferreira explica así el racismo inherente a la creación en las colonias africanas lusófonas de una clase a parte de sujetos *civilizados*, denominados *assimilados*:

Ser ‘assimilado’ significava ser considerado como pertencente à população “civilizada”, restrita originalmente ‘aos brancos’ –a distinção entre ‘civilizado’ e ‘não civilizado’ obedecendo portanto a critérios baseados na raça. Daí a tentativa de encobrir essa característica com o aspecto cultural: o africano era aceite como ‘civilizado’ e integrado na sociedade portuguesa se atingisse um certo nível cultural que implicava, como limite mínimo, o ler e escrever português. [...] A colonização do espírito permitia assim, após o fim do controlo político direto, uma aplicação mais racional das possibilidades à disposição da antiga metrópole, através da participação da élite nacional no poder político. (1984: 483-484)

En conclusión, antes de ver las consecuencias del proceso de “asimilación” de una parte de la población colonizada, retomando las palabras de Memmi, pronunciadas todavía en tiempos de dominación colonial, “dans les

supuestamente se quisiera llegar a limarlas a través de la formación y de la asimilación) para preservar la dominación: “Au moment où notre civilisation industrielle pénètre sur tous les points de la terre, arrachant les hommes de toutes couleurs à leurs plus anciennes traditions, une doctrine, à caractère faussement scientifique, est invoquée pour refuser à ces mêmes hommes, privés de leur héritage culturel, une participation entière aux avantages de la civilisation qui leur est imposée. Il existe donc, au sein de notre civilisation, une contradiction fatale : d’une part elle souhaite ou elle exige l’assimilation des autres cultures à des valeurs auxquelles elle attribue une perfection indiscutable, et d’autre part elle ne se résout pas à admettre que les deux tiers de l’humanité soient capables d’atteindre le but qu’elle leur propose. Par une étrange ironie, les victimes les plus douloureuses du dogme racial sont précisément les individus qui, par leur intelligence ou leur éducation, témoignent de sa fausseté” (1950, *Le Courrier de l’Unesco*, vol. III, n° 6-7).

conditions contemporaines de la colonisation, assimilation et colonisation sont contradictoires” (1957: 40).

Desde la teoría marxista, Jameson aporta un punto de vista clarividente a la paradoja de la asimilación en su reflexión sobre la utopía como elemento de cohesión de todo colectivo cultural (o clase social, si empleamos la terminología marxista) y el uso instrumentalizado de la cultura llevado a cabo por un grupo hegemónico en determinados periodos de la historia, como el imperialismo:

All class consciousness of whatever type is Utopian insofar as it expresses the unity of a collectivity; yet it must be added that this proposition is an allegorical one. The achieved collectivity or organic group of whatever kind –oppressors fully as much as oppressed– is Utopian not in itself, but only insofar as all such collectivities are themselves *figures* for the ultimate concrete collective life of an achieved Utopian or classless society. Now we are in a better position to understand how even hegemonic or ruling-class culture and ideology are Utopian, not in spite of their instrumental function to secure and perpetuate class privilege and power, but rather precisely because that function is also in and of itself the affirmation of collective solidarity. (1981: 290-291)

Aunque Jameson no se refiera de modo preciso al fenómeno colonial, su análisis introduce dos elementos más en la lectura que Memmi aporta sobre el colonialismo: por una parte, la importancia del ideal utópico inherente a cualquier sociedad –subyugada o dominante– como elemento cohesivo; por

otra parte, si nos referimos al fenómeno imperialista, la utopía última de una sociedad unida en la que no existirían las divisiones por clases sociales, confirma la imposibilidad de mantener a largo plazo el frágil sistema de injusticias instaurado por el colonialismo.

Efectivamente, el término *utópico* referido a una cultura actúa en forma de aglutinante de un grupo humano. Sin embargo, durante la expansión y asentamiento colonial, a la *utopía* en su primera acepción (como punto de unión de una colectividad humana) se le añadió un factor *ideológico*, con lo cual pasó a estar instrumentalizada, al servicio de una idea de dominación. Precisamente en las escuelas coloniales –donde se inculcaba a algunos sujetos de las poblaciones locales las bases de una burda versión de las culturas de los imperios– la utopía de la “asimilación” perfecta, que representaría el fin de la discriminación y la marginalidad para los pueblos subyugados, topaba contra un muro infranqueable.

Bajo los aparentes esfuerzos por salvar las distancias culturales entre locales y colonizadores mediante la educación, las metrópolis velaban atentamente por perpetuar un sistema a todas luces injusto pero muy favorable para el mantenimiento y prosperidad de sus intereses. Al mismo tiempo, esta educación sesgada era un modo de mantener el control sobre los individuos supuestamente más válidos. A propósito de la manipulación ideológica subyacente a la difusión de la “subcultura” definida por Césaire en las escuelas coloniales, las palabras de Jameson revelan el trasfondo ideológico indisociable de cualquier proyecto de imposición cultural:

Such a view dictates an enlarged perspective for any Marxist analysis of culture, which can no longer be content with its demystifying vocation to unmask and to demonstrate the ways in which a cultural artifact fulfills a specific ideological mission, in legitimating a given power structure, in perpetuating and reproducing the latter, and in generating specific forms of false consciousness (or ideology in the narrower sense). (1981: 291)

La misión civilizadora de Occidente a la que hemos aludido en la primera parte de la tesis, la voluntad de exportar una cultura pretendidamente superior, se concretó en el sistema educativo colonial implantado en las colonias.⁴⁵ La instrucción en las escuelas coloniales, la transmisión de la cultura occidental con los contenidos particulares que cada imperio colonial quiso conferirle, tenía que asegurar en principio la transmisión de los valores, de la lengua y de la cultura metropolitana para lograr de este modo un acercamiento utópico entre metropolitanos y colonizados, sobre un mismo plano de igualdad.⁴⁶

La alfabetización en la lengua y la cultura coloniales debía en principio facilitar a los sujetos colonizados el acceso al mismo nivel de vida y a posibilidades de trabajo idénticas a las de sus colonizadores. A pesar de la pretendida función igualitaria que debía cumplir la educación de las masas no civilizadas, esta iniciativa en realidad conllevó la “destruction, à tous les niveaux, de la culture autochtone, et le remplacement de celle-ci non par la

⁴⁵ Véase el subapartado que Mouralis dedica en *Littérature et développement* (1984) a las características de la enseñanza colonial en el África negra francófona, páginas 76-99.

⁴⁶ Véase Suret-Canale (1980: 221).

culture européenne mais par une culture coloniale spécifique, 'adaptée', et qu'on peut désigner, à la suite de Césaire, par le terme de sous-culture" (Mouralis, 1984: 53).

Una vez comprobada la falsedad de la utopía de la asimilación es importante destacar lo que Mouralis no duda en calificar de efectos nefastos acarreados por la implantación de la llamada "subcultura". El auténtico propósito de la colonización ideológica practicada por los imperios coloniales en las escuelas era borrar cualquier huella de un pasado anterior a la colonización y llegar a formar hombre y mujeres desarraigados, sin historia, en definitiva, más manipulables y más fácilmente sometibles al yugo imperialista.

La amnesia cultural a la que estaban sometidas las poblaciones colonizadas se transmitió fundamentalmente a través de la educación. Los alumnos elegidos para ser formados en las escuelas coloniales entraron así en contacto con una memoria histórica que nada tenía que ver con la de sus pueblos y que les era presentada como superior e incompatible con su propio bagaje cultural. Su país, su cultura solo existía con referencia al pasado de la metrópolis (recordemos la famosa frase con la que se enseñaba a los alumnos de todas las escuelas francesas, incluidas las de las colonias, la historia de Francia, y que escritores como Henri Lopes, formado en una de dichas escuelas, recuerdan con ironía: "Nos ancêtres les Gaulois"). Asimismo, las nociones de geografía enseñadas en las escuelas hacían exclusivamente referencia a la orografía del territorio francés. En cuanto a la religión, se inculcaban

exclusivamente valores cristianos y se menospreciaba cualquier forma de espiritualidad local.

Todos estos conocimientos transmitidos en las escuelas coloniales, tan alejados de las culturas locales, acabaron asentando en la conciencia de los alumnos una visión dual del mundo. En un lado se situaba un universo conceptual extraño, compartido por la literatura, las artes, la filosofía occidentales, y en el lado opuesto el universo familiar. Esta división en apariencia insalvable se veía acrecentado asimismo por un dualismo lingüístico: las lenguas locales quedan relegadas a la oralidad, es decir, según el esquema colonial, al analfabetismo, la pobreza y la ignorancia, contrariamente a las lenguas coloniales, vehículo de conocimiento, de prestigio, de poder a través de la escritura. El extremismo de tal postura condujo a una situación paradójica para los individuos colonizados que sufrieron el proceso de la aculturación: “Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays” (Memmi, 1957: 126).

Años después de la consolidación del sistema escolar en las colonias, una nueva epidemia, resultante de la práctica concreta de la colonización ideológica, mantenía a las poblaciones locales en un estado letárgico. El lento proceso de transformación “desde el interior” de las identidades de culturas enteras dio sus frutos. Los imperios coloniales aplicaron paso a paso un minucioso programa: partiendo de la base que el colonizado está situado fuera de la Historia (evidentemente desde la perspectiva de los dominadores), se le somete desde el principio a un tratamiento de amnesia cultural. Bajo el poder colonial

está destinado a perder progresivamente la memoria de su cultura, de sus costumbres, de su lengua, de sus tradiciones, sus instituciones están muertas (se les ha arrebatado cualquier parcela de poder), contrariamente a las del colonizador, que impulsan en apariencia el dinamismo social.⁴⁷ Progresivamente va quedando imbuido de la imagen que el colonizador le impone y que acaba adoptando una identidad nueva e incompatible con la anterior.⁴⁸ La colonización le arrebató cualquier responsabilidad histórica y social y lo sume en un estado de indiferencia o apatía:

Le colonisé, lui, ne se sent ni responsable ni coupable, ni sceptique, il est hors jeu. En aucune manière il n'est sujet de l'histoire; bien entendu il en subit le poids, souvent plus cruellement que les autres, mais toujours comme objet. Il a fini par perdre l'habitude de toute participation active à l'histoire et ne la réclame même plus. (Memmi, 1957: 113).

⁴⁷ Al mencionar el dinamismo social de la cultura occidental me refiero al acceso a los distintos cargos de la administración colonial permitido a los alumnos de las escuelas coloniales. Un individuo local cultivado tenía en teoría la posibilidad de hacer carrera dentro de dicha administración independientemente de la etnia a la que perteneciera. Este espíritu en cierto modo meritocrático representó sin duda una novedad en la organización social de las culturas africanas colonizadas por Francia, donde la función social de cada individuo dependía de criterios hereditarios (familia, importancia de la etnia, etc.). Algunos escritores poscoloniales francófonos, como Hampâté Bâ o Kourouma, ocuparon durante muchos años cargos de funcionarios de la administración francesa en el África Occidental.

⁴⁸ Las raíces de la "incompatibilidad" residen en las ideologías nacionalistas que contribuyeron a formar la Europa de las naciones en el siglo XIX. Las culturas locales, además de ser consideradas inferiores, eran inaprehensibles a los ojos de los colonizadores. Las claves de comprensión aplicadas por el racionalismo europeo en las colonias resultaban insuficientes. Por este motivo se aplicó el principio, "lo que la razón no entiende (en este caso, la razón metafísica), no existe". La susodicha "incompatibilidad" entre las culturas locales y las varias formas de la cultura occidental impuesta revela pues las limitaciones del sistema cognitivo occidental. El fenómeno poscolonial ha demostrado precisamente lo contrario, es decir, que las identidades individuales o colectivas pueden ser el resultado de la fusión entre varias raíces, varias lenguas y maneras de ver el mundo. El caso de los escritores poscoloniales a los que aludo en la segunda parte de la tesis resulta revelador del proceso de construcción de identidades híbridas en un contexto, el colonial, que buscaba precisamente la consecución del efecto contrario. En las adversas condiciones de imposición de un sentido impermeable de la formación de identidades, la hibridación, el mestizaje cultural se revela como una fuerza natural imparabile e ingobernable.

La esclerosis de la sociedad colonizada, el poder en apariencia indiscutible e inamovible de los colonizadores, la ausencia de reacción por parte de los colonizados es pues la consecuencia de signos contrarios: un enquistamiento interior, un corsé impuesto por el exterior. Ambos fenómenos tienen un factor en común: el contrato con la colonización.⁴⁹

Hasta aquí se ha hecho hincapié en dos rasgos complementarios de la aplicación en las escuelas de la colonización del discurso: por un lado, la falsa moral encubierta por el proyecto utópico de la igualdad entre colonos y colonizados; por otro lado, la auténtica erosión que afectó a las culturas locales debido a la inculcación por la fuerza de una subcultura en las escuelas coloniales.

La obra autobiográfica de Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, que comentaré extensamente en el subapartado 2.1.1, resalta un tercer aspecto relacionado con la asimilación que hay que tener en cuenta. La aculturación en las escuelas no resultó ser en el África occidental un fenómeno de masas. Los alumnos de las escuelas francesas eran seleccionados en función de sus capacidades intelectuales, puesto que al final de su formación deberían ocupar

⁴⁹ El proceso que estoy describiendo no menoscaba las declaraciones de Thornton (1996: 137-142) a propósito de la fascinación ejercida en algunos países africanos por la democracia, el sistema económico y el desarrollo tecnológico occidental. Aunque Thornton se refiere esencialmente a lo que se ha dado en llamar neocolonialismo, o pervivencia de la dominación occidental después de la descolonización, no me parece un despropósito inducir que dicha fascinación tiene sus raíces en la progresiva implantación de la organización colonial y de sus instituciones a la que me refiero en estas líneas de la tesis. Con ello quiero dejar claro que no todos los individuos que pasaron por las escuelas coloniales percibieron la educación que recibieron como nefasta o destructiva para sus culturas. Esta visión crítica de la sutil dominación ideológica mediante la instrucción ha surgido posteriormente en los trabajos de teóricos poscoloniales, como Bhabha o Appiah, de especialistas en literatura africana, como Mouralis, o de escritores poscoloniales que más tarde se han detenido a reflexionar sobre su propia experiencia, como Memmi o Hampâté Bâ.

un cargo en la administración colonial. En este sentido, la enseñanza francesa contribuyó positivamente a crear una elite en el seno de las sociedades colonizadas. No obstante, el acceso de algunos sujetos colonizados a cargos de responsabilidad no llegó a mitigar el fondo contradictorio de la ideología colonial: por muy alto que fuera el grado de “civilización” alcanzado por ciertos individuos colonizados, nunca se permitiría que llegaran a asumir totalmente la iniciativa política y social de su país.⁵⁰

Podemos resumir el influjo de la ideología colonial en el desarrollo de las culturas autóctonas en dos etapas, que en muchos casos terminaron desembocando en los discursos de resistencia de los primeros escritores poscoloniales africanos.

En primer lugar, las culturas colonizadas se vieron sometidas al estudio sistemático de los primeros antropólogos que las retrataron y manipularon en beneficio de los intereses coloniales.

En segundo lugar, la vía de la enseñanza, en lugar de facilitar la comunicación entre la cultura del colonizador y la de las colonias, contribuyó a

⁵⁰ El etnólogo Michel Leiris en los años 1950 ya empezó a prever los efectos (imprevisibles e indeseados por parte de los imperios) de la educación de los pueblos colonizados, que acabaría desembocando en un proceso de emancipación política: “D’une certaine façon, décrire la culture comme une chose dont l’essence est d’évoluer peut sembler apporter au colonialisme une justification : la nécessité d’éduquer les peuples regardés comme attardés, et cela dans leur propre intérêt comme dans celui de tous, est, en effet, l’un des arguments dont les colonialistes usent le plus volontiers (bien qu’en fait ils redoutent et tendent même à ralentir, sous des prétextes divers, une évolution d’où ne peut résulter finalement que leur élimination). [...] L’on ne saurait, toutefois, omettre de considérer que, s’il y a un intérêt certain à ce que l’instruction se répande chez ces peuples, ce n’est pas pour qu’à leurs systèmes d’idées se substituent les nôtres, que rien – sinon des considérations pragmatiques– ne permet de tenir pour plus valables à priori, mais afin qu’au plus tôt ces peuples soient outillés intellectuellement comme nous le sommes, capables d’obtenir les mêmes résultats pratiques et en état, par conséquent, de prendre en mains leur destin” (1951: 95-96).

crear una subcultura, revalorizada más tarde por la teoría poscolonial como un “tercer espacio” (en términos de Bhabha) situada a medio camino entre las raíces africanas y la cultura metropolitana.

Estas primeras manifestaciones de un espacio cultural híbrido (ni completamente africano, ni completamente metropolitano) compuesto de individuos que no tenían, en palabras de Césaire, “aucune chance de ‘s’épanouir’ en culture véritable”, se podría considerar como un primer indicio de la cultura poscolonial. Retomando el título de la obra de Fanon, *Peau noire, masques blancs*, en la que desde la perspectiva de la psiquiatría se analiza la precaria situación de deslocalización y ahistoricidad a la que estaban sometidas las poblaciones colonizadas en África, Bhabha describe este espacio intermedio que acaba apropiándose el individuo poscolonial para definir su propia identidad, como sigue:

It is not the colonialist Self or the colonized Other, but the disturbing distance in-between that constitutes the figure of colonial otherness – the white man’s artifice inscribed on the black man’s body. It is in relation to this impossible object that the liminal problem of colonial identity and its vicissitudes emerges. (1994: 45)

Al no serle posible sustraerse de su condición de dominado en base a un acuerdo, el colonizado con frecuencia intenta la liberación por la revuelta. En realidad se trata de la única alternativa de la que dispone para romper el (des)equilibrio colonial, puesto que su existencia se encuentra encerrada en un callejón sin salida: se le ha negado el pasado y cualquier aspiración de futuro,

ha perdido la esperanza de asimilar una nueva cultura, su lengua materna es inapta para el progreso, no existe como ciudadano ni es reconocido internacionalmente, no posee derechos ni deberes.

El primer impulso de rebelión consiste en operar una inversión de términos: si, como hemos visto, la asimilación llevada al extremo exigiría el rechazo de sí mismo, la repulsa del colonizador –única vía posible para evitar un proceso de autodestrucción– será el prelude indispensable a su toma de conciencia como individuo.

Paradójicamente, los colonizados, en un primer estadio de rebelión, reclamaron su existencia como individuos en nombre de los valores, los modos de pensar de sus opresores que habían adoptado echando mano de sus mismos métodos de combate. Los colonizados exigen su libertad en el lenguaje conceptual del colonizador. Después del movimiento de negación radical de todo lo procedente del colonizador, la emancipación consistirá en afirmar de modo absoluto los valores de su pueblo, en revalorizar la lengua materna por oposición a la colonial. El colonizado en rebelión llegará incluso, según Memmi a *“s’interdire les commodités supplémentaires de la langue colonisatrice; il la remplacera aussi souvent et aussi vite qu’il pourra”* (1957: 150). Este impulso de afirmación que acompaña al discurso nacionalista y exclusivista del colonizado contiene pues un mensaje ambiguo: el colonizado se acepta a sí mismo como separado y diferente, enarbolando una originalidad que en definitiva fue definida por el colonizador, su imagen se construye con referencia al modelo que pretende negar.

La emancipación consiste pues en un simple proceso de “positivación” de todos los valores que el colonizador le achacaba como negativos. En su anhelo de liberación el colonizado recurre como referente fatídico al marco definido por el colonizador. En esto consiste precisamente el drama del hombre producto de la colonización: no podrá conquistar su auténtica identidad hasta que no se haya librado del yugo colonizador o logre escapar del sistema colonial. En palabras de Memmi “pour voir la guérison complète du colonisé, il faut que cesse totalement son aliénation” (1957: 155).

A partir de los años 1920 aparece en el África francófona una voluntad incipiente de emancipación por parte de los primeros intelectuales africanos francófonos. Su objetivo es tomar la palabra para explicar sus propias culturas sin pasar por el intermediario de los observadores occidentales. Esta tentativa, que lógicamente debería asegurar un mejor conocimiento de las culturas africanas –puesto que el objeto de estudio se transformaba en sujeto hablante–, resultó ser una fuente de conflictos.

Por este motivo los intelectuales africanos se dividieron en dos grandes facciones: los que creían en una cultura africana pura, no contaminada, y preconizaban el retorno a las tradiciones culturales precoloniales que borrarán cualquier influencia occidental; y los que, por el contrario, habían integrado hasta tal punto la cultura occidental en sus identidades originariamente africanas que exigían una definición más amplia del término *cultura*, de tal modo que fuera capaz de integrar los dos universos que el colonialismo puso en

contacto. El profesor Mouralis interpreta el nacimiento de estas ideologías nacionalistas de la manera siguiente:

Le contact entre cultures étant ramené à un affrontement [...] l'idéologie nationaliste a [...] le choix entre deux attitudes possibles : le rejet pur et simple de l'occident et la recherche d'une nouvelle civilisation post-coloniale. [...] La seconde [...] correspond aux préoccupations de la plupart des écrivains et intellectuels Africains. [...] La réflexion peut être conduite sur un mode [...] optimiste comme le montre le succès, de 1930 à 1950, de la notion de "métissage culturel" (1984: 42-43).

Después de décadas de decadencia y de marginación de las culturas colonizadas, los primeros intelectuales africanos francófonos comenzaron a construir a partir de los años 1930 un discurso nacionalista cuyo objetivo era criticar la cultura impuesta y ensalzar los bienes culturales propios. Mouralis explica de este modo el papel de la literatura en dicho proceso:

Sous le régime colonial, les intellectuels et les écrivains n'avaient guère la possibilité de s'insérer dans les structures de la recherche scientifique ou dans les structures de l'information. Dans ces conditions, les textes "littéraires" (et notamment, la fiction) demeuraient le moyen essentiel par lequel un africain pouvait exprimer, sur des questions culturelles, politiques ou sociales, des points de vue différents de ceux que développait alors le discours du colonisateur. La littérature prenait ainsi en charge des domaines dont elle ne se serait pas occupée dans un autre contexte que celui de la situation coloniale. [...] La critique n'a donc pas

tort d'insister sur la place qu'occupent dans la littérature Africaines la dénonciation de la situation coloniale –ou post-coloniale– et la valorisation de la culture Africaine. (1984: 254)

La principal cuestión que plantea esta generación de intelectuales (en su mayor parte, escritores) se refiere a la definición de su identidad cultural en tanto que africanos culturizados. Si tenemos en cuenta el peso de la imposición ideológica occidental, este proceso resultó ser muy difícil y engendró la división y la confrontación entre corrientes panafricanistas (entre ellas, la *négritude*) y tendencias más conciliadoras. La colonización del discurso en África provocó un efecto contrario a las aspiraciones de partida de los colonizadores puesto que proporcionó herramientas a las primeras generaciones de sujetos culturizados para trazar su propio camino hacia la emancipación. En su desasosiego por definir su propia identidad, divididos entre el rechazo de la cultura occidental y la búsqueda de las raíces profundas de la *africanidad*, los intelectuales africanos se confrontaron principalmente con la noción de cultura importada e impuesta por Occidente.

1.3.3 La problemática de la definición de la identidad africana

En el coloquio internacional sobre “Les littératures Africaines en langue portugaise : à la recherche de l'identité individuelle et nationale” que se celebró en París en 1986, el investigador Massa declaró:

Les rapports qui unissent ou opposent les littératures africaines, la langue portugaise, l'identité individuelle ou nationale sont trop vastes. L'identité des cinq pays africains d'expression portugaise est d'abord africaine. (1984 : 35)

Esta afirmación plantea una primera cuestión: ¿en qué consiste exactamente la susodicha *identidad africana* con la que supuestamente se identifican los cinco países lusófonos del continente, de culturas y localizaciones geográficas tan variadas? Si llevamos la pregunta un poco más allá, ¿qué importancia tiene la *africanidad* para la definición de las identidades poscoloniales? Chabal, por un lado, y Appiah y Mia Couto, en el lado opuesto, nos proporcionan dos respuestas complementarias a estas cuestiones, la primera desde un punto de vista occidental (la visión que los occidentales tienen de la identidad africana), la segunda desde un punto de vista africano.

En su artículo "The african crisis: context and interpretation" (1986: 29-55), Chabal ofrece una visión interesante sobre la cuestión de la identidad africana: con frecuencia, se asocia la africanidad con una tendencia en aumento en el continente, según los observadores occidentales, hacia el *re-tradicionalismo*. El autor define esta tendencia como "the accounts given recently of the ways in which africans appear to outside observers have 'gone back' to some of their 'age-old traditions' and the consequences of such 'regression' for african politics" (1996: 32). La noción según la cual un colectivo humano puede sufrir un proceso de regresión nace de una concepción lineal del progreso. Según esta concepción los pueblos africanos habrían evolucionado durante el periodo

colonial –al adoptar los avances de la civilización occidental– pero el renacimiento después de la independencia de ciertas prácticas *tradicionales* (es decir, no occidentales) prohibidas en el pasado, como la brujería, la poligamia o el uso de las lenguas nacionales, sería la manifestación de una regresión. En este sentido, la africanidad es un término peyorativo que perpetúa los prejuicios a propósito de África y justifica la hegemonía occidental sobre las antiguas colonias. Estos son los dos aspectos esenciales del re-tradicionalismo detectados por Chabal:

The first is the extent to which individuals in Africa increasingly are, or are perceived to be, behaving according to norms, criteria, values and so on, more readily associated with that passes for ‘traditional’ Africa than with the Africa which the colonial masters thought they had constructed. The second is the degree to which it seems that politics in Africa is conducted in ways [...] that are either incomprehensible to the West or appear to be reminiscent of what precolonial politics is supposed to have been. Obviously, these are matters of perception and we are talking here about the Western perception of Africa. (1996: 33)

Si analizamos las sociedades poscoloniales africanas desde este ángulo, el re-tradicionalismo africano implicaría la negación de la civilización occidental impuesta durante el colonialismo y el retorno al régimen salvaje pretendidamente característico del periodo precolonial. El concepto de africanidad denunciado por Chabal, la extendida percepción simplista de Occidente sobre África, supone un verdadero obstáculo para la definición de las

identidades poscoloniales. La imagen primitivista de África después de la independencia que Occidente hace circular ha perjudicado sin duda alguna a las nuevas generaciones de africanos que tratan de encontrar su propio lugar en el mundo. En este sentido, la africanidad no es un argumento que facilite la colaboración entre los distintos países del continente africano con el objeto de definir una identidad común. Africanidad es sinónimo de crisis.

Contrariamente a las posiciones que acabo de analizar, el profesor Appiah (de nacionalidad ghanesa y estadounidense) y el escritor mozambiqueño Couto ponen en tela de juicio la importancia de la *africanidad* para la definición de las identidades multiculturales. El primero considera ante todo que la identidad africana contrapuesta a la identidad occidental es una reminiscencia del antiguo orden binario colonial:

If there is a lesson in the broad shape of this circulation of cultures, it is surely that we are all already contaminated by each other, that there is no longer a fully autochthonous pure-african culture awaiting salvage by our artists. [...] And there is a clear sense in some poscolonial writing that the postulation of a unitary África over against a monolithic West – the binarism of the Self and Other– is the last of the shibboleths of the modernisers that we must learn to live without. (1992b: 124)

Según estas declaraciones la unidad de África bajo una misma conciencia de identidad refleja una falsa verdad cuyo origen es, como ha demostrado Chabal, occidental. Appiah rechaza el criterio nacional y el retorno al tradicionalismo como una característica común a todas las sociedades

poscoloniales africanas. La literatura poscolonial, por ejemplo, demuestra la inutilidad de dichos propósitos:

Africa's poscolonial novelists –novelists anxious to escape neocolonialism—are no longer committed to the nations: and in this they will seem [...] misleadingly postmodern. But what they have chosen instead of the nation is not an older traditionalism but África –the continent and its people. [...] If we are to identify with anyone, in fine, it is with 'la négraille' [...], who have no nationality. (Appiah, 1992b: 123)

Aquí no se evoca África como un conjunto de estados, ni como la abanderada de un conjunto de culturas *tradicionales* (es decir, primitivas), sino como un continente cuya población vive en gran parte inmersa en la miseria, y que Appiah denomina como la *négraille*. Cabe precisar que el punto de partida que adopta para analizar la configuración de las identidades en el África poscolonial siempre es literario. Los escritores poscoloniales, como se demuestra a lo largo de la tesis, desempeñaron un papel crucial en la búsqueda de la identidad de sus pueblos. A partir del estudio de autores africanos, Appiah detecta la preocupación por el sufrimiento de las víctimas de las luchas coloniales como un elemento de cohesión entre todo el continente: “Maybe we can recover within post-modernism the poscolonial writer's humanism –the concern for human suffering, for the victims of the poscolonial state” (1992b: 123).

La noción de identidad de Couto se acerca a las teorías de Appiah. El escritor parte de la idea que “el hombre se hace y rehace a lo largo de su vida, y

en esto consiste su única identidad” (1998: 17) e instaura de este modo las bases de un discurso poscolonial no forzosamente ligado a reivindicaciones nacionalistas. El problema de la identidad ya no es un problema nacional, colectivo, sino individual.

Couto pertenece a una generación de escritores poscoloniales jóvenes (nació en los años 1960) y comenzó a escribir en el momento en que se hizo sentir el fracaso de los discursos nacionalistas que condujeron a la independencia de su país. Sus obras (por ejemplo, *A Varanda do Frangipani* o *Terra sonámbula*, que analizo en la segunda parte) están impregnadas de un sentimiento de dolor por las víctimas de las guerras antes y después de la independencia de Mozambique. Lo que más resalta en su producción no es la identificación del sujeto poscolonial con un colectivo nacional, ni su pertenencia política o religiosa, ni su raza, sino el valor del individuo como ser humano en una sociedad multicultural. Tanto Appiah como Couto coinciden en considerar el África de los que sufren, que es también el África de las identidades multiculturales, como el caballo de batalla del poscolonialismo.

La producción literaria africana durante el siglo XX se mueve en el terreno pantanoso de la articulación de lo individual con lo colectivo. El debate sobre el doble papel de la cultura y las lenguas occidentales en la cultura poscolonial parece reducirse a una disputa entre, por una parte, una concepción de las lenguas y tradiciones africanas como la expresión de una esencia colectiva y, por otra parte, una concepción positivista de las lenguas y disciplinas europeas como herramientas que pueden ser despojadas de maneras

de pensar racistas e imperialistas. Actualmente el debate sobre África se presenta como la oposición entre “universalismo” y “particularismo”.

Cada uno de los escritores africanos a los que hago referencia a lo largo de la tesis adopta una estrategia diferente de inserción de “su” África en el panorama literario mundial. Esta preocupación integra la literatura poscolonial africana en una de las cuestiones tratadas por la teoría literaria: ¿cómo articular lo uno y lo diverso? A modo de ejemplo, la distinción entre la Europa occidental y la Europa del Este después de la caída del muro de Berlín, cargada de connotaciones negativas, también afectó a la literatura. Escritores como Milan Kundera reivindicaban su derecho a ser considerados simplemente como escritores y no como “escritores del Este”. El problema fundamental tanto en un caso como en el otro es cómo desarticular una concepción centralista del mundo, según la cual el punto de referencia de toda manifestación cultural es Occidente y las creaciones periféricas son menos importantes.

Entre las diferentes tendencias que existen en el seno de la teoría poscolonial el modelo teórico de Bhabha, construido sobre los conceptos de hibridación y sincretismo, consigue captar la heterogeneidad de la literatura y la cultura poscolonial. La base de esta teoría es que las literaturas poscoloniales se han creado en culturas extremadamente híbridas, donde la gran variedad de lenguas locales (como ocurre en todos los países africanos) se vio sometida por razones históricas al poder de los colonizadores, a su cultura, su religión, su lengua. El mensaje último de esta escuela demuestra que el mundo poscolonial es el puente que une un pasado de confrontaciones culturales destructivas y un

futuro donde la aceptación de la diferencia es esencial, tal como declaran Ashcroft y otros:

The post-colonial world is one in which destructive cultural encounter is changing into an acceptance of difference on equal terms. Both literary theorists and cultural historians are beginning to recognize cross-culturality as the potential termination point of an apparently endless human history of conquest and annihilation... the strength of post-colonial theory may well lie in its inherently comparative methodology and the hybridized and syncretic view of the modern world which this implies. (1989: 36)

El modelo de poscolonialismo de Bhabha basado en las nociones de hibridación y sincretismo preconiza la aceptación del pasado colonial y la transformación de un encuentro cultural destructivo en un motor de aceptación de la diferencia. Tal como declara Vega:

En la aproximación de Homi Bhabha no hay una división neta entre colonizador y colonizado, sino una frontera difusa, una relación compleja, mimética y ambivalente, una final hibridación que es, al cabo, una forma de resistencia. La relación colonial entraña la disolución del discurso occidental mediante su continua e inevitable interpretación en un medio social, religioso y cultural diverso. (2003: 319)

Las implicaciones de este principio superan el ámbito de la literatura. La presencia de los imperios coloniales en África, por ejemplo, planteó el problema de la lengua: ¿cómo el inglés, el francés, el portugués, consiguieron en manos

de escritores locales describir un contexto cultural y geográfico que les era extranjero? Los teóricos de la hibridación sostienen que la mezcla inevitable entre las lenguas nacionales y las europeas constituye la base de la literatura poscolonial y puede considerarse una de sus mejores bazas.

Esta afirmación suscitó muchas controversias durante el proceso de descolonización de África. Escritores de la talla de Ngũgĩ wa Thiong'o preconizaron el retorno a las lenguas y culturas nacionales *no contaminadas*, es decir, no colonizadas. Los *sincretistas* respondieron a esta actitud radical proponiendo una lectura mucho más amplia del fenómeno poscolonial: "even a novel in Bengali or Gikuyu is inevitably a cross-cultural hybrid, and that decolonizing projects must recognize this. Not to do so is to confuse decolonization with the reconstitution of precolonial reality" (1989: 30).

La noción de diferencia con la que se identifican los escritores poscoloniales no se corresponde con la noción del Otro exótico, forjada durante el colonialismo. El discurso que comparten todos los autores poscoloniales sea cual sea el contexto geográfico del que proceden es el reconocimiento de que el contacto entre el mundo occidental y las antiguas colonias ha dado lugar a una cultura que ya no puede identificarse con un único referente. Poscolonialismo significa fusión de lo Otro con lo Propio en un *tercer espacio*. En palabras de Bhabha:

Postcolonial critical discourses require forms of dialectical thinking that do not disavow or sublimate the otherness (alterity) that constitutes the symbolic domain of psychic and social identifications. The

incommensurability of cultural values and priorities that the postcolonial critic represents cannot be accommodated within the theories of cultural relativism or pluralism. [...] This is not an absorption of the particular in the general, for the very act of articulating cultural differences “calls into question fully as much as it acknowledges the Other [...] neither reduc[ing] the Third World to some homogenous Other of the West, nor [...] vacuously celebrat[ing] the astonishing pluralism of human cultures”. (1994: 173)

A partir de la ambivalencia poscolonial Bhabha construye una crítica global de la ideología colonial. Así reestructura totalmente la historiografía europea comprendiendo en ella los discursos de la alteridad. En el nuevo contexto inaugurado por la descolonización lo *diferente*, lo Otro adquieren una riqueza de matices infinita. Tanto las naciones occidentales como las culturas colonizadas participaron en la creación del fenómeno poscolonial, y de la fusión entre ambas tradiciones nació un fruto híbrido. Es decir, el discurso poscolonial se define por su oposición a la cultura *exclusivamente* occidental o *exclusivamente* vernácula y preconiza el final del monolingüismo, de la *pureza* cultural. Las declaraciones de Hutcheon abundan en la inclusión de la contaminación como ingrediente principal de todo lo poscolonial:

The entire post-colonial project usually posits precisely the impossibility of that identity ever being ‘uncontaminated’: just as the *word* post-colonialism holds within it its own ‘contamination’ by colonialism, so too does the culture itself and its various artistic manifestations. (1989: 135)

La literatura poscolonial africana, por ejemplo, es *híbrida* porque después de un siglo de interacción intensa entre las culturas orales africanas y la tradición escrita occidental llegó a crear obras que rechazan cualquier clasificación clásica en términos de estilo, nacionalidad, escuelas, géneros. Del mismo modo, y a pesar de recurrir con frecuencia a la retórica propia de las narraciones orales africanas, tampoco se identifica totalmente como un producto de la cultura tradicional africana. La novela *A Varanda do Frangipani*, de Couto es una muestra de la particular fusión entre oralidad y escritura en la literatura poscolonial africana de expresión portuguesa. La hibridación se manifiesta en dicha obra a distintos niveles: por el uso de la lengua portuguesa sometida a la estructura sintáctica de las lenguas bantú en uso en Mozambique, por la confluencia de imaginarios culturales mixtos, por los ejemplos de contaminación llevada a cabo por la colonización portuguesa (entre los varios personajes mozambiqueños es sorprendente el choque entre el racionalismo “a la occidental” del protagonista y la radicalmente distinta concepción del mundo de los demás).⁵¹ La hibridación y el sincretismo constituyen un capítulo importante de los aspectos tratados por la teoría poscolonial puesto que sirven de metáfora de un mundo que después del imperialismo rechazaba cualquier división en categorías excluyentes entre sí.

En lo que acabamos de ver, Chabal achaca la imagen negativa de África, como un continente atrasado, incapaz de llevar las riendas de su propia organización política, a un problema de percepción por parte de los

⁵¹ Véase el análisis de la novela en la segunda parte.

observadores occidentales. Ciertamente, la visión “tradicional” (como antónimo de “moderna”) de las culturas africanas es el reflejo de una percepción voluntariamente distorsionada por parte de los imperios coloniales. La dominación ideológica se basaba precisamente en el siguiente principio: dotar a los pueblos colonizados de una imagen o identidad “de préstamo”, arrebatarles el sentido crítico para evitar cualquier rebelión contra la injusta dominación que sufrían, de tal modo que los colonizadores pudieran dar rienda suelta a sus proyectos de expansión sin problemas de autoridad.

Como hemos observado al describir el proceso de asimilación al que estaban sometidas las poblaciones locales durante la colonización de África, la imposición de esta falsa identidad con fines puramente instrumentales corrió pareja a la aniquilación o denigración de cualquier muestra de las culturas locales preexistentes. No obstante, paralelamente al proceso de imposición ideológica en las escuelas, que rápidamente empezó a surtir sus efectos, los primeros “antropólogos improvisados” a los que he aludido pusieron su punto de mira en el análisis de las sociedades a las que cualificaban de primitivas.

Estos primeros estudios de la imagen del Otro se basaban en una relación de fuerza: al no concederles el derecho a la palabra, la historia, la organización social, la configuración lingüística de las sociedades colonizadas fueron estudiadas y plasmadas con el fin exclusivo de alimentar los argumentos que justificaban la dominación colonial. De este modo, la percepción occidental sobre las culturas africanas estuvo guiada durante aproximadamente los

primeros cincuenta años del siglo XX por los estudios llevados a cabo por antropólogos y etnólogos.

La biografía de Hampâté Bâ, que integro en el apartado 2.1, nos proporciona un ejemplo clarividente de cómo se conformó el germen del pensamiento poscolonial, no solo crítico para con la colonización del discurso practicada por la ideología colonial, sino consigo mismo, anclado en la literatura. Asimismo, la revisión de los errores de percepción cometidos por la antropología durante el periodo indicado, nos conducirán a responder a la siguiente pregunta: ¿es posible para la teoría poscolonial abordar la diferencia (o los vestigios de Otredad) vehiculada por la literatura poscolonial fuera del estricto marco conceptual heredado de la cultura clásica occidental?

En síntesis, la orientación crítica de la teoría poscolonial anglófona ha puesto sobre la mesa dos cuestiones relacionadas con la definición misma del sujeto poscolonial desde tres ángulos distintos: como narrador de su propia experiencia a través de la literatura, como observador externo de la experiencia poscolonial y como objeto de estudio del mismo observador externo. Una cuestión fundamental subyace a esos tres perfiles: si, tal como he demostrado hasta aquí, coincidimos en definir la teoría poscolonial como una corriente de pensamiento que propone una revisión de la Alteridad colonial, ¿quiénes están legítimamente autorizados a hablar sobre esa Alteridad?

La negación del concepto de hibridación ha llevado a algunos teóricos poscoloniales a rechazar la influencia del pensamiento occidental por ser eurocéntrico. En el siguiente fragmento, el teórico zaireño Mudimbe plantea

una posible manera de abordar la cuestión de la presencia de Occidente en las culturas que actualmente denominamos poscoloniales:

Echapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui : cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement, s'est approché de nous; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore ou peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs. (1982: 44)

En esta cita podemos distinguir dos ideas importantes: la primera es la imposibilidad de interpretar las culturas surgidas del proceso colonial sin tener en cuenta a Occidente; la segunda es la existencia de un planteamiento que comprendería el estudio de las culturas poscoloniales como un trabajo de disección, cuyo objetivo consistiría en identificar qué elementos pertenecen a uno u otro sistema. Esta manera de enfocar el estudio de las sociedades poscoloniales como una lucha de contrarios es deudora del discurso imperialista y dificulta, en palabras de Appiah, el necesario equilibrio que preconiza el poscolonialismo como cultura de la hibridación:

The language of empire –of center and periphery, identity and difference, the sovereign subject and her colonies– continues to structure the criticism and reception of African literature *in* Africa as elsewhere. And this makes the achievement of critical balance especially difficult to maintain. (Appiah, 1992: 72)

Alejándose del fatalismo insinuado por Mudimbe y Appiah, Bhabha describe al intelectual poscolonial como un agente de la hibridación cuyo proyecto histórico y literario ha anticipado muchos de los planteamientos de la teoría literaria actual:

It is from this hybrid location of culture value –the transnational and the translational– that the poscolonial intellectual attempts to elaborate a historical and literary project. My growing conviction has been that the encounters and negotiations of differential meanings and values within “colonial” textuality, its governmental discourses and cultural practices, have anticipated, *avant la lettre*, many of the problematics of signification and judgement that have become current in contemporary theory. (1994: 173)

El discurso teórico poscolonial comparte con Mudimbe la primera de las ideas que hemos destacado de la cita, a saber, la preocupación por integrar el colonialismo en la configuración de la literatura y de la cultura poscolonial. No obstante, coincidimos con Appiah en que el reconocimiento de la influencia occidental en la cultura poscolonial pasa por la superación de la lectura dual del mundo impuesta por los imperios coloniales.

For us to forget Europe is to suppress the conflicts that have shaped our identities; since it is too late for us to escape each other, we might instead seek to turn to our advantage the mutual interdependencies history has thrust upon us. (Appiah, 1992: 72)

Desde esta perspectiva, el poscolonialismo, más concorde con las propuestas de Appiah que con las de Mudimbe (ambos intelectuales de origen africano), integra como un mal menor la historia común de los pueblos colonizados con sus dominadores para dar paso a una estrategia de positivación. La configuración de las identidades poscoloniales, su reconocimiento y originalidad defendidas por los intelectuales (no solo escritores) poscoloniales se derivan de la reapropiación de la visión del mundo impuesta por la ideología colonial y su transformación en una escuela de pensamiento que supera los limitados márgenes de un sistema conceptual en crisis.

El poscolonialismo es el reflejo de un estado de crisis que denota los límites de la visión del mundo impuesta por la civilización occidental: después del fracaso de la antropología, ¿qué punto de vista debía adoptarse para lograr un estudio objetivo del África colonial y poscolonial?; ¿debe entenderse el poscolonialismo dentro de sus múltiples manifestaciones como un impulso de crítica del pensamiento occidental? Estas dos preguntas apuntan a una crisis global de la civilización occidental en su afán por ejercer una acción hegemónica sobre los imperios coloniales. La propia existencia de las sociedades poscoloniales, su hibridación cultural y lingüística refuerzan la crisis de las nociones de identidad y de raza, de pureza y lingüística y cultural que en el pasado favorecieron y justificaron el imperialismo y el desarrollo de la modernidad occidental.

Como hemos visto hasta aquí, la búsqueda de la identidad (o de las identidades) en el África poscolonial es una cuestión que plantea graves problemas hoy día en el continente y que obliga a una relectura del pasado colonial. La convivencia entre modos de vida y mentalidades opuestas en el sistema colonial (colonizadores *versus* colonizados) y actualmente indisolublemente híbridos es el punto de mira de la teoría poscolonial sobre África.

Mientras imperó la ideología colonial previamente al proceso de independencia, ante un estado de las cosas que negaba el derecho de los sujetos africanos a tomar la palabra para explicar sus propias culturas, el surgimiento de la literatura africana poscolonial responde a dos exigencias contradictorias: la primera es establecer un discurso *global* y *desde el punto de vista africano* sobre África. Este discurso, que podríamos calificar de corrección de errores e imprecisiones, se refiere al África en su totalidad. Es pues la cara opuesta (en positivo) de la lectura occidental sobre África entendida como una globalidad. La segunda exigencia se contradice con la primera puesto que responde a un deseo de ciertos escritores de tomar la palabra *individualmente*, es decir, no como representantes de una colectividad, o de una tradición africana.

El poscolonialismo norteamericano de los años ochenta justamente retomó los primeros indicios en África de una voluntad de relectura del pasado colonial en un tono conciliador y los transformó en estandartes del movimiento. La teoría poscolonial anglófona critica las diferentes manifestaciones de la colonización del discurso que he descrito anteriormente basándose en la noción

de *mestizaje cultural* citada por Mouralis. La idea de fondo que sostiene este concepto es que el sujeto poscolonial no puede vivir sin asumir las consecuencias de la división de la realidad humana en culturas, historias, tradiciones y sociedades evidentemente diversas entre ellas. Tanto Mouralis como todos los teóricos poscoloniales coinciden en atribuir al poscolonialismo, en esta primera acepción, un significado de *superación de una realidad histórica determinada*, es decir, el colonialismo. Chabal interpreta con estas palabras la relación del poscolonialismo con el pasado colonial:

In the sense in which it [el poscolonialismo] is used in current cultural and ideological parlance, it refers to the implications of the poscolonial or postimperial condition for the definition of our own identity in the West today. It is, therefore, more a concern about ourselves than about those who live in actual poscolonial societies. (1996: 37)

Esta cita pone de manifiesto una de las cuestiones más controvertidas entre los teóricos del poscolonialismo: si consideramos que este movimiento vio la luz en Estados Unidos, concretamente en algunas universidades de elite, podemos preguntarnos si, en definitiva, tal como lo denuncia Chabal, este discurso no es más que un pretexto elaborado por la cultura occidental para conocerse mejor a sí misma. Al fin y al cabo las declaraciones de Chabal revelan un tema mucho más profundo que ha marcado desde siempre el conocimiento del Otro por parte de Occidente. En términos de Mouralis:

Qui, de l'Occidental ou de l'Africain, réussira le mieux à exprimer 'la vérité' –et la 'réalité'– des sociétés et des peuples sur lesquels s'était posé le regard objectif de l'Occident? (1999: 17)

Sin querer ahondar en un debate epistemológico sobre la competencia para la elaboración de discursos y para concluir lo expuesto en este apartado, quisiera resaltar las tres ideas siguientes: en primer lugar, el poscolonialismo es un *discurso crítico* respecto a la colonización del discurso o dominación ideológica de Occidente sobre algunas naciones (*post* equivale a *crítica*); en segundo lugar, se trata de un *discurso constructivo*, puesto que acepta el pasado colonial e integra todos los elementos sufridos o vividos en dicho contexto (*post* equivale a *superación*); finalmente, las dos ideas mencionadas, preconizadas por los teóricos anglo-norteamericanos, también aparecen en los trabajos de teóricos de la literatura francófonos (Mouralis) y lusófonos (Chabal). El derecho de los sujetos colonizados a hablar sobre sí mismos es uno de los mensajes más relevantes de la literatura poscolonial escrita en lenguas coloniales.

En la segunda parte trataré de la influencia de la colonización ideológica en el surgimiento de la generación de escritores africanos en lenguas coloniales a la que ya me he referido puntualmente más arriba. Tal como constataremos, el papel central de las lenguas coloniales como fundamento de la creación literaria poscolonial, la reivindicación de un modelo de cultura híbrido del que estos escritores se erigen en portavoces y otras posturas que he presentado en el presente apartado, están fuertemente influenciadas por la revisión histórica

poscolonial de la expansión de Occidente en el continente africano –y en otras partes del mundo no tratadas en esta tesis– entre los siglos XIX y XX.

Asimismo, se demostrará cómo la escritura poscolonial, resultado del profundo mestizaje de estructuras e imaginarios procedentes de las culturas locales del África francófona y lusófona con las lenguas coloniales, hace las veces de traducción del universo multicultural al que dio paso el imperialismo moderno, a pesar de su voluntad de imponer un orden basado en categorías dicotómicas que aspiraba a la preservación de la pureza de la civilización occidental. Este magma creador, fruto de la imbricación más profunda entre el Otro colonizado y excolonizado y lo Propio europeo, es la materia sobre la que la que el traductor *de* literatura poscolonial, al que dedico la parte final de esta tesis, debe fundar lo que defiende como una ética de la práctica traductora que no caiga en el exotismo gratuito y que respete el equilibrio entre “contrarios” preconizado por el poscolonialismo.

2. De la creación literaria a la traducción poscolonial

En el subapartado 2.1.2 “Literatura poscolonial y lenguas coloniales: hibridación o rechazo” expongo el tema de la hibridación cultural en la literatura poscolonial como un punto de divergencia entre las posturas de varios escritores africanos. Para unos, como Wa Thiong’o, el uso del francés, el portugués o el inglés por parte de algunos escritores africanos es la manifestación clara de la alienación a la que se ha visto arrastrada buena parte de la intelectualidad africana por el imperialismo occidental. Recurrir a las lenguas coloniales como lenguas de creación implica, desde esta perspectiva, reconocer el primitivismo y las limitaciones de las lenguas africanas preconizado por los colonizadores. Para otros, como Couto, Kourouma u Okara, el mestizaje entre las lenguas coloniales y las lenguas vernáculas africanas responde a una estrategia voluntaria de transmitir el universo cultural, la filosofía, el imaginario y el folclore africano en unas lenguas que no disponen de suficientes elementos para transmitir dichos significados nuevos y que necesitan ser remodeladas.

Esta remodelación, como veremos, comporta varios procedimientos: importación de préstamos y creaciones lexicales, modificaciones gramaticales y sintácticas, transcripción de deformaciones fonéticas de vocablos en lenguas coloniales, etc. Sin menospreciar la primera manera de concebir la creación literaria poscolonial, considero la segunda más acorde con el enfoque teórico de Bhabha, para quien, como hemos observado en la primera parte, el poscolonialismo rechaza y supera las nociones enquistadas de lengua y cultura

forjadas por el imperialismo occidental. Con estas palabras describe Bhabha la imperiosa necesidad del individuo poscolonial, sujeto de la diferencia cultural, de traducirse, con los obstáculos que supone el desfase entre las múltiples realidades que conforman su identidad híbrida:

Caught in-between a 'nativist', even nationalist, atavism and a postcolonial metropolitan assimilation, the subject of cultural difference becomes a problem that Walter Benjamin has described as the irresolution, or liminality, of 'translation', the element of resistance in the process of transformation, 'that element in a translation which does not lend itself for translation'. (Bhabha, 1994: 224)¹

Con el fin de consolidar la visión del poscolonialismo que defiende en la primera parte de esta tesis, me parece necesario aquí retomar, desarrollar y ampliar el hilo del discurso teórico de Carbonell y Adejunmobi sobre la literatura poscolonial en lenguas coloniales. En el mismo apartado 2.1.2 constataremos cómo ambos teóricos vienen a presentar el procedimiento de creación literaria más arriba evocado en segundo lugar, como una operación de traducción. Con denominaciones distintas –traducción cultural, *compositional translation*– se refieren indistintamente al papel de intermediarios entre culturas que ciertos escritores, como Couto o Kourouma, desempeñan al tejer textos literarios en portugués o en francés aderezados con expresiones que dejan entrever el universo africano del que se nutre su imaginación. Estos casos particulares, representativos de una determinada manera de practicar la

¹ Citas de Benjamin procedentes de: Benjamin, W. (1968) *Illuminations*, New York: Schocken Books, 75.

escritura poscolonial, me sirven para introducir uno de los principios que sostengo en esta parte, directamente relacionado con los argumentos presentados hasta ahora: la hibridación en la creación literaria poscolonial pasa forzosamente por reconocer el papel de traductor cultural, o de traductor-creador, como veremos en lo que sigue, del escritor poscolonial en lenguas coloniales. Ciertamente, tal como tendremos ocasión de apreciar en los distintos puntos de los apartados 2.2 y 2.3, el grado de mestizaje cultural en este tipo de textos depende de los orígenes del escritor, de su lengua materna, de su voluntad de jugar con el lenguaje o simplemente de manifestar la hibridación a través del encuentro entre imaginarios distintos, con pocas modificaciones lingüísticas.

La relación de la teoría poscolonial con la traducción no se detiene en el uso metafórico del término para describir un procedimiento narrativo. Como veremos en el repaso histórico que presento a continuación, desde los años 1990, la teoría de la traducción se ha interesado tímidamente por las particularidades que supone la traducción poscolonial, esta vez entendida como la traducción interlingüística entre textos escritos en lenguas coloniales o vernáculas y otras lenguas de recepción. En este caso, tal como constataremos en el apartado 2.3, algunos teóricos han ido esbozando una determinada ética del traductor poscolonial, resumida en estas palabras de Niranjana:

The post-colonial translator must be wary of essentialist anti-colonial narratives; in fact, s/he must attempt to deconstruct them, to show their complicity with the master-narrative of imperialism. [...] The translator

must participate in what Fanon spoke of as “a complete calling in question of the colonial situation,” and this includes the reexamination of liberal nationalism as well as the nostalgia for lost origins, neither of which provides models of interventionist practice of “grounds” for ideological production that challenges hegemonic interpretations of history. (Niranjana, 1992: 167)

La insistente apelación a un estado de alerta que permitiría al traductor poscolonial mantenerse alejado de los peligros de la manipulación ideológica del discurso imperialista es una constante de la teoría de la traducción poscolonial. De hecho, tal como podremos observar, Sengupta sitúa al traductor poscolonial en el centro de atención, lejos del papel marginal que tradicionalmente ha desempeñado respecto al texto original y al autor, otorgándole la función de guardián de la imagen que de las literaturas poscoloniales circula en Occidente. Abundando en este sentido, Dingwaney insiste en la tarea de gran responsabilidad que supone la transferencia lingüística de textos escritos por sujetos que pertenecen a culturas sometidas durante décadas a la colonización del espíritu por parte de las naciones occidentales. A este debate todavía prematuro sobre el ejercicio de la traducción poscolonial, presidido por la importancia del tratamiento que se ofrece al factor ideológico tan presente en los textos poscoloniales, he querido añadir en el punto 2.3.2 un aviso sobre los peligros de un excesivo exotismo, que podría pervertir el sentido del texto poscolonial traducido.

El breve recorrido que presento a continuación hace hincapié en los conceptos clave que han predominado y que aún subsisten en los debates teóricos sobre la traducción y su evolución en los últimos dos siglos y que han repercutido en la situación actual de la teoría de la traducción dedicada a las literaturas poscoloniales. Este repaso no pretende ser exhaustivo; más bien, comprende una selección de aquellas cuestiones que de un modo u otro han ejercido un fuerte influjo en la visión que la teoría de la traducción arroja actualmente a la literatura poscolonial. Una vez reconocido el estado actual de la investigación que aúna los esfuerzos de los teóricos de la traducción y del poscolonialismo, dedicaré los demás apartados de esta segunda parte de la tesis a argumentar teóricamente y mediante ejemplos los beneficios y principales aportaciones resultantes del estudio de las literaturas poscoloniales desde una perspectiva traductológica, complementaria de los métodos poscoloniales que he desarrollado en la primera parte de la tesis.

La manipulación colonial a través de la colonización del discurso, la tergiversación de la Autoridad imperialista (de sus culturas y sus lenguas) por parte de los escritores poscoloniales africanos, la construcción de identidades híbridas en el mundo poscolonial, la deslegitimación de la civilización occidental y de los presupuestos conceptuales por ella importados a las colonias ante una Otredad poscolonial que se resiste a las categorizaciones –así como las distintas ramificaciones del discurso poscolonial que he ido deshilvanando a lo largo de la tesis– conforman una base cognitiva sin la cual no podríamos entender por qué la traducción *en y de* literatura poscolonial merece ser

estudiada como un fenómeno aparte. Sobre esta base abordo en los apartados 2.2 y 2.3 de esta segunda parte las dos principales modalidades que deberían guiar cualquier trabajo que pretenda enlazar la traducción con lo poscolonial: los textos poscoloniales concebidos como traducciones culturales así como las particularidades de la traducción de textos poscoloniales.

Según la concepción romántica alemana del siglo XIX la traducción siempre es una interpretación de un texto. El pensador alemán, F. Schleiermacher, autor del tratado de traductología más importante del siglo XIX (acerca de las diferentes maneras de traducir) propone en 1813 dos caminos posibles que puede emprender el verdadero traductor:

O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo posible al lector y hace que vaya a su encuentro el escritor. [...] En el primer caso, el traductor se esfuerza por sustituir con su trabajo el conocimiento de la lengua original, del que el lector carece. La misma imagen, la misma impresión que él, con su conocimiento de la lengua original, ha logrado de la obra, trata de comunicarlas a los lectores, moviéndolos, por consiguiente, hacia el lugar que él ocupa y que propiamente les es extraño. Pero si la traducción quiere hacer, por ejemplo, que un autor latino hable como, de haber sido alemán, habría hablado y escrito para alemanes, entonces [...] mete (al autor) directamente en el mundo de los lectores alemanes y lo hace semejante a ellos; y éste es precisamente el otro caso. (1813, [1994]: 231)

En el primer caso el traductor no es más que un lector privilegiado, una persona que posee las aptitudes necesarias para comprender el original hasta el más mínimo detalle y es capaz de restituir la impresión que le ha causado dicho texto en la lengua de recepción. El traductor deberá tener en cuenta ante todo “qué clase de intelección de la lengua original quiere en cierto modo imitar” (Schleiermacher, 1813, [1994]: 233), dicho de otro modo, qué profundidad de lectura tratará de transmitir en la traducción. Según el criterio de Schleiermacher, el traductor debe conseguir un perfecto equilibrio entre la lectura hipotética del original por parte de un individuo tipo que desconoce por completo la cultura extranjera e interpreta de modo torpe y escolar lo escrito originariamente por el autor, y la intelección completa de aquellas personas cuya sabiduría les permite identificarse de tal modo con la lengua extranjera que ya no perciben el sesgo cultural respecto a su cultura de origen. Lo fundamental es que el traductor ejerza al mismo tiempo de intérprete del original y de puente entre culturas, es decir, que mientras lleva a cabo su labor tenga siempre simultáneamente presentes la cultura originaria y la cultura de recepción.

De las reflexiones de Schleiermacher debemos pues retener lo siguiente. El traductor tiene que ponerse como meta proporcionar a su lector una imagen y un placer semejantes a los que la lectura de la obra en la lengua original procura al hombre cultivado, al que, en el mejor sentido de estas palabras, solemos llamar aficionado y entendido, que conoce suficientemente la lengua extranjera sin que deje de resultarle extraña, y ya no necesita [...] repensar en la

lengua materna cada parte antes de comprender el todo, pero, incluso cuando más sin trabas disfruta de las bellezas de una obra, sigue notando siempre la diferencia entre la lengua en que está escrita y su lengua materna. (1813, [1994]: 234)

En el segundo caso el traductor se identifica con el autor como si fuera un individuo perteneciente a la cultura de recepción. Los resultados de ambas traducciones se diferencian en que: la primera será siempre reconocida como una interpretación idealmente perfecta del original y la segunda como un original en la lengua de recepción. Schleiermacher es consciente de las limitaciones que conlleva su teoría de la traducción como interpretación. Las lenguas nunca coinciden plenamente y es casi imposible disponer en cualquier caso de todos los recursos necesarios para que el lector de la traducción produzca en el lector exactamente la misma impresión que el original en la cultura de partida. No obstante, como señala en el fragmento siguiente, hay maneras de paliar la constante insatisfacción o imperfección inherente a este trabajo y no sucumbir ante la tentación de la intraducibilidad:

¡Cuántas veces a una palabra nueva de la lengua original corresponderá en la nuestra precisamente una palabra vieja y gastada, de suerte que el traductor, si quisiera mostrar también entonces cómo actúa la obra original modelando la lengua, tendría que meter en el pasaje un contenido extraño y, por tanto, pasar al terreno de la imitación! ¡Cuántas veces, aunque pueda reproducir lo nuevo con lo nuevo, resultará que la palabra más semejante por su composición y procedencia no es la que

mejor reproduce el sentido, y tendrá que suscitar otros acordes, si no quiere vulnerar la coherencia inmediata! Tendrá que consolarse pensando que en otros pasajes donde el autor ha usado palabras viejas y conocidas, puede desquitarse, logrando así en conjunto lo que no puede conseguir en cada caso. (1813, [1994]: 235)

Durante la primera mitad del siglo XX, la lingüística funcional y estructuralista dedicó buena parte de sus investigaciones al estudio comparado de las estructuras gramaticales, léxicas, fonéticas, morfológicas de distintas lenguas extranjeras. La traducción en manos de estos lingüistas desempeñaba un papel puramente instrumental, como método para comprobar o refutar ciertas cuestiones que preocupaban a la lingüística general, en particular, las semejanzas estructurales entre lenguas. Esta perspectiva formalista –que se interesaba más por la estructura de las lenguas en sí que por los mecanismos de pasaje de unas a otras– alimentó una de las primeras hipótesis que trataron de rebatir los primeros teóricos de la traducción, según la cual, desde un punto de vista estrictamente teórico, la traducción entre sistemas lingüísticos que poseen características estructurales distintas es imposible. Ante tal supuesto en apariencia irrevocable, Mounin, en 1963, abre una brecha que permitirá trazar un puente entre la lingüística tradicional y el estudio teórico de la traducción:

L'activité traduisante pose un problème théorique à la linguistique contemporaine : si l'on accepte les thèses courantes sur la structure des lexiques, des morphologies et des syntaxes, on aboutit à professer que la traduction devrait être impossible. Mais les traducteurs existent, ils

produisent, on se sert utilement de leurs productions. On pourrait presque dire que l'existence de la traduction constitue le scandale de la linguistique contemporaine. Jusqu'ici l'examen de ce scandale a toujours été plus ou moins rejeté. Certes l'activité traduisante, implicitement, n'est jamais absente de la linguistique : en effet, dès qu'on décrit la structure d'une langue dans une autre langue, et dès qu'on entre dans la linguistique comparée, des opérations de traduction sont sans cesse présentes ou sous-jacentes; mais, explicitement, la traduction comme opération linguistique distincte et comme fait linguistique sui generis est, jusqu'ici, toujours absente de la science linguistique enregistrée dans nos grands traités de linguistique. (1963: 8)

Si la teoría lingüística parecía conducir inevitablemente al reconocimiento de la intraducibilidad, Mounin logra recuperar de la ciencia fundada por Saussure los resultados de la teoría de los universales² que corroboran lo que la experiencia demuestra: la traducción en la práctica es posible.

Una vez reconocida la "posibilidad formal" de la traducción o la existencia en todas las lenguas de mecanismos lingüísticos que permiten la recomposición de contenidos de otra lengua, la atención alrededor de la traducción, que empieza a asentar sus bases teóricas a partir de mediados del siglo XX, se centró en el estudio de los procedimientos de búsqueda de equivalencias lingüísticas, como misión principal del traductor. Venuti define así la noción de equivalencia, que ha prevalecido como criterio de evaluación de

² Véase Mounin (1963: 191-223).

las traducciones hasta nuestros días: “Equivalence has been understood as ‘accuracy,’ ‘adequacy,’ ‘correctness,’ ‘correspondence,’ ‘fidelity,’ or ‘identity’; it is a variable notion of how the translation is connected to the foreign text” (2000: 5). Efectivamente, nos hallamos ante una etapa inicial en la historia de la teoría de la traducción en la que además de la posibilidad de conectar dos sistemas lingüísticos (la aplicación del paradigma cultural a la traducción llegará más tarde) lingüistas, filósofos y traductores (los primeros “teóricos” no estaban organizados como una escuela unida y reconocida institucionalmente) empiezan a interrogarse sobre la mayor o menor adecuación, el resultado más o menos exitoso del texto de llegada, confrontado al original.

Cabe tener en cuenta que la literatura sobre la equivalencia es fundamentalmente normativa y pretende proporcionar no solo herramientas analíticas para describir las traducciones, sino también estándares para evaluarla. Los teóricos que se inscriben en esta línea reconocen que el texto extranjero es un objeto relativamente estable, que posee invariantes reductibles a unidades, niveles y categorías del lenguaje y la textualidad definidas. La equivalencia se somete a un análisis léxico, gramatical y estilístico.

En el ámbito de las apreciaciones cualitativas de la traducción, Ortega y Gasset, en un ensayo publicado en 1937,³ se muestra escéptico en cuanto al resultado de la misma. Así, sostiene que la traducción es, por principio imposible, porque mientras el autor al escribir su obra manipula la lengua original hasta llegar a forjar *su* propio uso de esa lengua, que lo distingue de los demás creadores narrativos y se sitúa así al margen de las normas lingüísticas y

³ Véase bibliografía.

culturales, el traductor debe ceñirse a las reglas que prevalecen en la lengua de destino y tratar de reproducir, con herramientas que no puede manejar a su libre arbitrio por estar sujeto a la necesidad imperiosa de comunicar con el público lector, un texto que se acerque lo más posible a la ficción creada por el autor. A pesar de estas barreras teóricamente infranqueables, la misión del traductor es encontrar atajos que permitan la comunicación entre culturas, siendo siempre consciente de que su labor lo impele a mantener una actitud modesta.

A finales de los años 1960 Nida y Taber abordan desde una nueva perspectiva los estudios traductológicos al tratar la posibilidad de que la traducción consiga la misma transferencia de información y el mismo efecto en los lectores en la lengua de llegada que el texto original en su cultura. La reacción del receptor ante el texto traducido se sitúa pues en el centro de sus preocupaciones: “lo decisivo es que éste (el lector), en la medida de lo posible, reaccione ante el mensaje traducido de la misma manera que los primeros receptores reaccionaron ante el texto original” (1969, [1994]: 332-333). Lo más importante para Nida es la comprensión del texto original, más que la forma del mensaje traducido. El criterio de evaluación de una traducción, lo que nos permitirá emitir un veredicto sobre su calidad, es el nivel de claridad logrado por el traductor, su capacidad para que la comunicación del receptor con el texto traducido sea plena:

A la vieja pregunta de si una traducción es correcta habrá que responder con otra pregunta: ¿para quién? Una traducción será correcta en la

medida en que el lector medio a que va destinada sea capaz de entenderla correctamente. (1969, [1994]: 333)

En comunidades lingüísticas tan numerosas como la anglófono, la francófono o la lusófono, en las que millones de personas de horizontes culturales muy variados utilizan una misma lengua, el inglés, el francés y el portugués se usan a distintos niveles socioeducativos de lenguaje y comprensión. En el seno de esas comunidades, que en principio están unificadas por una misma lengua, surgen en algunos casos problemas de comprensión. El vocabulario y las estructuras gramaticales del portugués de Mozambique o de Angola, por ejemplo, difieren de la lengua estándar en Portugal y por eso algunos escritores incluyen en sus obras un glosario para que los hablantes o los conocedores del portugués de otras latitudes tengan la oportunidad de entender el mensaje que transmiten:

En las comunidades lingüísticas numerosas, especialmente cuando emplean lenguas “internacionalmente”, habladas por millones de personas, hay distintos niveles socioeducativos de lenguaje y comprensión. Ello significa que se necesitan distintos niveles de traducción, en lo que se refiere a vocabulario y estructuras gramaticales, si se quiere que todas las personas tengan en principio las mismas oportunidades para entender el mensaje. (1969, [1994]: 333)

Estas declaraciones de Nida anticipan el fenómeno que unos años más tarde, en 1975, Deleuze y Guattari tratarán en su libro *Kafka, pour une littérature mineure*, a saber: la posibilidad de crear una literatura haciendo un uso menor

de una lengua mayor.⁴ El método indicado por Nida para lograr el propósito de comprensión total del texto traducido revela una actitud eminentemente pragmática: es preciso eliminar las expresiones susceptibles de ser mal interpretadas, así como las más difíciles y densas por su vocabulario y gramática, que pueden mermar la atención del lector. Su máxima es: “Cuando un elevado porcentaje de personas entiende mal un pasaje, no se puede hablar de traducción legítima” (1969, [1994]: 333). En la práctica, esta propuesta induce al traductor a allanar en la medida de lo posible el camino al lector de tal modo que éste no se dé cuenta de las posibles fricciones o desajustes entre la cultura original y la de recepción. Nos hallamos, pues, ante una postura que aboga por la defensa de la homogeneización de las traducciones, mal endémico del mercado de la traducción estadounidense en los años 1990 que Venuti denunciará en su libro *The Translator's Invisibility*.⁵

Como contrapunto a las teorías sobre la intraducibilidad heredadas de la lingüística clásica, Nida transmite un mensaje optimista en cuanto al ejercicio de la traducción, que se fundamenta en dos ejes vertebradores: la libertad del traductor respecto a la lengua original y a la lengua de recepción (en concreto

⁴ El tema de la distancia cultural desglosado por Nida y Taber en dos tipologías posibles (traducción entre lenguas emparentadas, traducción entre lenguas no emparentadas), se verá enriquecido en los años 1990, al entrar en juego la traducción de literatura poscolonial, por una tercera tipología: la traducción entre lenguas originariamente emparentadas pero culturalmente distanciadas. Si bien es cierto que el trabajo de Deleuze y Guattari sobre las literaturas menores es precursor de esta línea de investigación, de hecho no será recuperado por la teoría de la traducción poscolonial hasta veinte años más tarde. En esta concepción se reconocen los escritores que he ido mencionando a lo largo de la tesis, los cuales utilizan el francés y el portugués como lenguas de creación y con ellas transmiten imaginarios muy distintos. La estrategia del traductor de este tipo de literatura hacia lenguas también románicas (como el castellano o el catalán) deberá conseguir un equilibrio entre el respeto de la forma y la permeabilidad semántica.

⁵ Véase bibliografía.

arremete contra la frecuente actitud mitificadora ante las lenguas en las que está escrita la Biblia, pero sus propósitos son aplicables a todos los profesionales de la traducción) y la existencia de recursos en todas las lenguas para reproducir cualquier tipo de mensaje. La traducción, en definitiva, siempre es posible. En otras palabras, del mismo modo que no puede postularse una comunicación absoluta entre dos hablantes de una misma lengua (puesto que, como afirma Ortega y Gasset, cada persona posee una percepción única e irrepetible de la realidad) tampoco cabe esperar una coincidencia (o equivalencia) perfecta entre dos lenguas. Como sostienen Nida y Taber: "Cada lengua es rica en el vocabulario que designa los ámbitos fundamentales de su cultura, los intereses de la gente que la habla" (1969, [1994]: 334).

A sabiendas de la imperfección intrínseca de su labor (a veces es inevitable renunciar a determinadas particularidades formales en beneficio del contenido o sacrificar una parte mínima del espectro semántico cubierto por una expresión del original), el traductor debe echar mano de todas las herramientas y recursos que le ofrece la lengua de recepción para transmitir mensajes comprensibles:

En vez de forzar la estructura formal de una lengua con elementos ajenos a la misma, el buen traductor está dispuesto a hacer todos los cambios formales que sean necesarios para reproducir el mensaje de acuerdo con las formas estructurales propias de la lengua receptora. (1969, [1994]: 335)

Para introducir en el desarrollo de la teoría de la traducción a lo largo del siglo XX lo que en este capítulo denomino "La traducción *en* literatura

poscolonial”, término que se refiere a los mecanismos que dominan la operación creativa en algunos escritores poscoloniales que escriben en lenguas coloniales, debemos remitirnos a los primeros trabajos en teoría de la traducción, posteriores al artículo de Jakobson, que incluyeron como elemento central de la reflexión teórica del proceso traductológico el componente cultural. Como afirma Gideon Toury en su artículo “The Nature and Role of Norms in Translation”: “Translation activities should [...] be regarded as having cultural significance” (1978, 2000: 198). A partir de esta afirmación Toury sostiene que el estudio teórico de la traducción debe comprender el análisis de la dimensión sociocultural de la actividad traductológica, concretada en: las diferencias entre los dos o más sistemas culturales que entran en juego, las limitaciones cognitivas del traductor como mediador así como la influencia del entorno sociocultural al que pertenece en la lectura de los textos originales y en la restitución que llevará a cabo en otra lengua. Esta línea de investigación inicialmente referida a la reflexión teórica de la traducción como proceso de traspaso entre dos lenguas, se inscribe en la rama más teórica de los *Translation Studies* tal como la define James S. Holmes en su artículo “The Name and Nature of Translation Studies”:

Translation theory, is, as its name implies, not interested in describing existing translations, observed translation functions, or experimentally determined translating processes, but in using the results of descriptive translation studies, in combination with the information available from related fields and disciplines, to evolve principles, theories, and models

which will serve to explain and predict what translating and translations are and will be. (1972, 2000: 178)

Quisiera resaltar dos afirmaciones de esta cita que, a mi modo de ver, han permitido el desarrollo veinte años más tarde del área de los estudios de traducción dedicada a la traducción poscolonial: por una parte, según S. Holmes la teoría de la traducción debe dedicar una parte de sus investigaciones a analizar los distintos significados que engloba el término *traducción* en el momento presente y en su futuro desarrollo; por otra parte, y este caso explica la fructífera relación entre teoría poscolonial y traducción, la teoría de la traducción debe alimentarse de las aportaciones en otras áreas colindantes. La traducción *en* literatura poscolonial a la que me referiré en esta parte, participa en la construcción de una nueva definición de un proceso de traducción protagonizado por algunos escritores poscoloniales africanos.

Para comprender las implicaciones de este tipo de traducción ha sido necesario recurrir a las aportaciones de otras áreas, como la antropología, la teoría poscolonial, la literatura comparada –en las cuales se ha cimentado el discurso teórico de esta tesis– fruto de cuya interrelación son los apartados 2.2 y 2.3 sobre los lazos que unen traducción y poscolonialismo. El doble carácter autorial y traductológico de las obras de literatura poscolonial que analizaré es una muestra del potencial creativo de un movimiento literario que transgrede las fronteras del orden conceptual significado-significante a través de las lenguas coloniales manejadas según estructuras de pensamiento híbridas.

La aplicación de la teoría de los polisistemas al estudio de la traducción se produce veinte años después de las primeras publicaciones en este campo, cuando en un artículo titulado "The position of translated literature within the literary polysystem" (1990), Even-Zohar abordó la cuestión de la traducción desde un punto de vista innovador. Así explica Venuti el vuelco que supuso en la evolución de la teoría de la traducción la nueva perspectiva de Even-Zohar:

In 1972 draws up a disciplinary map for translation studies, distinguishing "pure" research-oriented areas of translation theory and description from "applied" areas like translation training. The distinction between "pure" and "applied" shows that translation studies is taking over the scientific model from linguistics. And indeed the claim of scientific objectivity, coupled with the call for empirical data and the search for probabilistic laws of translation, recurs in target-oriented theorists like Even-Zohar and Toury, for whom Russian Formalism is more useful than functional linguistics. (Venuti, 2000: 124)

Tal como demuestran los autores que hemos ido citando, hasta entonces se había analizado la traducción como un acto individual en el que un profesional (el traductor) quedaba confrontado a un texto escrito en una lengua extranjera que debía restituir en otra lengua. En ese acto individual podía adoptar varias estrategias en función de su particular concepción del lenguaje (teorías lingüísticas), del mayor o menor sesgo cultural entre las lenguas confrontadas (Nida y Taber), de la función que desempeñaría el texto traducido en la cultura de recepción, de las posibilidades de establecer equivalencias, etc.

Even-Zohar introduce un nuevo componente en el análisis del acto de traducir y del texto resultante: el polisistema lingüístico y cultural en el que se insiere la tarea del traductor. Even-Zohar considera la literatura como un “polisistema” de formas y cánones interrelacionados que constituyen “normas” que limitan las elecciones y estrategias de los traductores. En la traducción literaria, la tendencia funcionalista desplaza la equivalencia como un concepto central en traducción y centra su atención en el receptor:

Polysystem theory proves to be a decisive advance in translation research. The literature on equivalence formulates linguistic and textual models and often prescribes a specific translation practice (pragmatic, functional, communicative). The target orientation, in contrast, focuses on actual translations and submits them to detailed description and explanation. (Venuti, 2000: 123)

La traducción no debería más ser tratada como una operación individual que sólo afecta al traductor y al texto, sino como un proceso en el que intervienen varios actores que interactúan entre sí mediante juegos de poder. Gracias a dicha teoría, que pone de manifiesto el poder de la traducción, los textos traducidos encontraron su lugar legítimo en los polisistemas literarios formando un conjunto muy dinámico regido por sus propias leyes.⁶ De manera

⁶ Brevemente, la traducción interlingüística desde una perspectiva polisistémica responde a dos leyes:

En primer lugar, la función de una literatura traducida en un sistema literario de recepción se ve determinada por los contactos literarios y de otro tipo (económicos, culturales) entre los dos sistemas en cuestión. Si las interferencias son intensas, la literatura traducida tiende a asumir una posición central, aunque no siempre es este el desenlace. Comparemos, a modo de ejemplo, el reconocimiento de los autores de origen africano en Francia y en España. El nivel medio de conocimientos sobre África por parte de los españoles es sin duda bajo y esto repercute en el lugar muy periférico al que quedan relegados estos autores en el mercado editorial español –

análoga al esquema de los polisistemas, seis “agentes de poder” se integran en el sistema de la traducción, a saber, el *productor* (o traductor), el *consumidor* (o lector en un sentido lato, incluyendo todos los consumidores de funciones socioculturales relacionadas con la traducción: presentaciones de libros, críticas literarias, etc.), el *producto* (la obra traducida), las *instituciones* (o conjunto de factores y agentes que contribuyen a promover la literatura como una actividad sociocultural),⁷ el *repertorio* (o las leyes y herramientas que gobiernan la creación y el uso del texto traducido, por ejemplo, las gramáticas de las lenguas afectadas) y el *mercado* (o todos los factores que intervienen en la promoción de los libros traducidos). Según la concepción polisistémica, traducir no es un acto aislado, forma parte de una serie de acciones relacionadas entre sí. Por

aunque esta no sea la única causa. Por el contrario, un número considerable de autores africanos beneficia de una cierta notoriedad en el mercado francés –me refiero en particular al fallecido Hampâté Bâ y a Lopes, ambos merecedores del premio de la francofonía por el conjunto de su obra.

En segundo lugar, los criterios de selección de las obras en observación para ser traducidas vienen determinados por la situación en cada momento del polisistema de recepción. En otras palabras, los textos se seleccionan en función de su compatibilidad con las tendencias ya existentes en el sistema de recepción y en función del papel innovador o conservador que desempeñen en la literatura de recepción. Las obras traducidas adoptan normas y criterios específicos primarios, y entonces desempeñan una función dinámica en el sistema de recepción, o secundarias, en cuyo caso retoman y perpetúan modelos que ya funcionaban en el sistema de recepción.

⁷ Cabe destacar el papel fundamental de las instituciones que contribuyen a la consagración de una obra literaria o de un autor. Chevrel explica así en el caso del mercado literario francés, la importancia de lo que él denomina *instancias de consagración* (el equivalente de las instituciones de Even-Zohar) para la integración de obras extranjeras en el sistema nacional: “Un autre élément du champ littéraire français est constitué par les instances de consécration, c’est-à-dire les organismes, ou les personnes, qui, par leur position dans le champ, peuvent orienter ou infléchir la lecture des textes étrangers. Deux de ces instances, au moins, peuvent être évoquées : les prix littéraires, les programmes scolaires et universitaires. La quasi-totalité des prix littéraires français récompense des auteurs d’expression française, comme on peut s’y attendre, mais on note une évolution récente qui vise à reconnaître le rôle des textes étrangers : Prix du meilleur livre étranger, Médicis étranger (depuis 1970), Fémina étranger (première attribution : 1985), sans compter les prix récompensant certains types de traduction, comme celui, créé en 1983, de l’Association Cultura Latina. A l’échelon international, il y a le prix Nobel de littérature qui, ces dernières années, a souvent eu le mérite de révéler au public français des écrivains dont le nom était parfois à peine connu des chroniqueurs littéraires. Le décernement de ces prix, étant donné la publicité faite par les médias, fait de plus en plus partie intégrante du système littéraire et agit sur lui.” (1989: 69)

consiguiente, la interpretación de un original está guiada no solamente por el criterio personal del traductor (como apuntaba Schleiermacher) sino también, y esta es la mayor aportación de la escuela teórica de Even-Zohar, por las tendencias (nacionalistas, imperialistas...) predominantes en la cultura de recepción.⁸

El segundo caso es el que más interesa a la teoría de la traducción poscolonial puesto que permite evaluar hasta qué punto, la lectura del traductor del texto original y las estrategias que adopte están guiadas por los prejuicios que circulan en la cultura de recepción sobre la cultura original. Por otro lado, si la traducción siempre parte de una interpretación particular, no existe una única traducción válida para cada texto. Se puede establecer una historia de la traducción a partir de las distintas versiones que sobre un texto original se hayan ido produciendo en otra lengua. De este análisis se pueden extrapolar la evolución de las tendencias, marcadas por los momentos históricos, por ejemplo, en la traducción de los clásicos.

Desde una perspectiva funcional, la línea de investigación de la escuela iniciada por Even-Zohar se interesa por el comportamiento del mercado editorial en cuanto a las traducciones. Su metodología se basa en comprobar

⁸ Chevrel abunda en estos términos en la noción sistémica de la literatura aportada por Even-Zohar y en el modo de inserción del texto traducido en el sistema de recepción: "Il importe en effet, quand il s'agit de textes traduits, de ne pas considérer le système littéraire comme un mécanisme, ou un organisme, autonome, mais au contraire d'établir des liens d'interdépendance, sinon de dépendance, qu'il entretient avec d'autres systèmes. Les historiens et les sociologues accordent de plus en plus d'importance aux mentalités, à ce "troisième niveau" qui prend place aux côtés du politique et de l'économique : les ouvrages littéraires ont toute leur place dans ce champ d'études qui est en train d'être défriché. [...] L'oeuvre littéraire se caractérise donc par une tension entre deux horizons d'attente - celui de l'oeuvre, celui du public - qui coïncident plus ou moins." (1989: 67-68)

mediante trabajos de campo y estadísticas qué culturas traducen más que otras, de qué lenguas, qué criterios de traducción se imponen, etc. Este tipo de enfoque permite hacerse una idea de la permeabilidad de las culturas, de las culturas dominantes en ciertas partes del mundo, etc. La metodología sistémica de Even-Zohar puede asimismo resultar muy útil para estudiar las implicaciones políticas de las decisiones tomadas en cada una de las etapas que representa el proceso de traducción de una obra.

La combinación entre traducción y política se manifiesta en repetidas ocasiones a lo largo de la cadena definida por la teoría de los polisistemas. Por ejemplo, en el poder de un editor para decidir los textos que deben o no ser traducidos así como los criterios que impone al traductor. También se manifiesta en el poder del traductor para adoptar ciertas estrategias traductológicas a la hora de transponer un texto extranjero. Aunque no se han analizado otros casos, la interferencia entre política y traducción se manifiesta sin duda alguna en la distribución de las obras traducidas en el sistema de recepción y en la publicidad más o menos favorable que se publique sobre las obras traducidas. La distribución y la promoción son ámbitos que benefician de un margen importante de manipulación. Las redes de distribución y los medios de comunicación suelen estar en manos de monopolios financieros. Por consiguiente, las informaciones que transmiten sobre las novedades literarias con frecuencia están al servicio de las leyes del mercado –es decir, sujetas a criterios que no siempre persiguen la calidad.

Al abordar la cuestión de la autonomía del texto traducido respecto al original –punto que reviste especial importancia al considerar la interacción entre la traducción-creación y la traducción *de* literatura poscolonial tal como las defino en esta parte– resulta inevitable detenerse en uno de los temas que ha dado lugar a más polémicas entre los teóricos y profesionales de la traducción, a saber: ¿debe considerarse al traductor como un autor? ¿en qué medida su actividad puede considerarse un acto de creación, de recreación o de imitación? ¿Cuál es la distancia relativa de la traducción respecto al texto de partida? Las mayor parte de las teorías de la traducción que he comentado hasta aquí parten de la base comúnmente admitida de que la traducción se define por ser una operación en la que el original se confronta a la traducción. Si bien es cierto que los teóricos que reivindican el estatus autónomo de la traducción respecto al original, respetan igualmente el esquema dual, la negación de un origen, de un modelo de referencia en cualquier análisis textual o conceptual, supone un vuelco radical en la manera de concebir las transferencias textuales entre dos o más lenguas. Tal como afirma Graham:

Si le traducteur ne restitue ni une copie ni un original, c'est que celui-ci survit et se transforme. La traduction sera en vérité un moment de sa propre croissance, il s'y complètera en s'agrandissant. Or il faut bien que la croissance [...] ne donne pas lieu à n'importe quelle forme dans n'importe quelle direction. La croissance doit accomplir, remplir, compléter [...]. Et si l'original appelle un complément, c'est qu'à l'origine

il n'était pas là sans faute, plein, complet, total, identique à soi. (1985: 232).

En los años 1980 emergen los *Translation Studies* como disciplina *per se*, en la encrucijada entre la lingüística, la crítica literaria y la filosofía pero cuyo principal centro de interés son los problemas de la comunicación intercultural. Su idea vehicular es que el texto traducido posee una relativa autonomía. La traducción es una forma de escritura independiente, distinta del texto en lengua extranjera y de los textos originales escritos en la lengua de traducción. Cada traducción conlleva sus propios procesos de significación que responden a distintos contextos lingüísticos y culturales.

En consonancia con la línea de investigación inaugurada por la teoría de los polisistemas, otros teóricos entienden la autonomía del texto traducido de un modo funcional, como el resultado de los factores sociales que gobiernan la actividad del traductor. El acto de traducir, más allá de la paráfrasis o adaptación de un texto, se entiende como varias formas de comunicación intercultural, que incluyen asimismo la edición y el seguimiento de las preferencias de los clientes. El traductor es un profesional experto que diseña un “producto específico” de acuerdo con el cliente y produce un “mensaje transmisor” destinado a un fin determinado en la cultura de recepción. La traducción desde este punto de vista no busca la equivalencia con el texto de partida, sino que lo sustituye por un texto en la lengua de llegada que satisface las necesidades del cliente.

Este breve recorrido por los problemas de efecto sobre el receptor, de equivalencia, de inserción de la traducción en la compleja red del polisistema literario y de autonomía del traductor que han dominado el debate teórico sobre la traducción, nos ha conducido al nacimiento de la *Post-colonial Translation*, como una rama reciente de los *Translation Studies*, disciplina académica que aborda la traducción *en y de* la literatura poscolonial desde un enfoque intercultural.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: ¿De qué modo la literatura comparada, la teoría poscolonial en ella incluida y la teoría de la traducción aúnan sus intereses y conforman un área de estudio marcada por la interdisciplinariedad? Tomando como punto de partida la línea que Bassnett define en el capítulo titulado “From Comparative Literature to Translation Studies”,⁹ las argumentaciones que sostengo al tratar de la traducción *en y de* la literatura poscolonial, se basan en la premisa siguiente: es necesaria la revalorización de la traducción como acto creativo, con valor *per se*, lejos del papel subsidiario respecto al original en el que ha vivido relegada hasta los años 1970. Bassnett comenta acertadamente en el texto citado que a partir de los años 1970, la escuela polisistémica de Even-Zohar sacó a la luz la influencia de la ideología en la traducción, lo cual dio un nuevo cariz a la investigación de las relaciones entre sistemas culturales a través de los textos traducidos. Como ejemplo, presento esta cita de Lefevere:

⁹ Este capítulo forma parte del libro *Comparative Literature: A Critical Introduction* (1993), citado en la bibliografía.

Translation is not just a “window opened on another world”, or some such pious platitude. Rather, translation is a channel opened, often not without a certain reluctance, through which foreign influences can penetrate the native culture, challenge it and even contribute to subverting it. (1992: 2)

Los nuevos derroteros que tomó el discurso teórico sobre la traducción en el último cuarto del siglo XX realzaron su importancia como disciplina capaz de aportar nuevas metodologías y de abrir un campo de estudio hasta entonces insuficientemente explorado, tendencia que alcanzó su cénit en los años 1990. En la introducción al libro *Between languages and cultures: translation and cross-cultural texts*, Anuradha Dingwaney presenta así el vasto campo que se abrió ante la teoría de la traducción al incluir en su ámbito de investigación las literaturas poscoloniales:

Translation is one of the primary means by which texts written in one or another indigenous language of the various countries arbitrarily grouped under the "Third", or non-Western, World are made available in western, metropolitan languages. However, translation is not restricted to such linguistic transfers alone: translation is also the vehicle through which "Third World" cultures (are made to) travel- transported or "borne across" to and recuperated by audiences in the West. Thus, even texts written in English or in one of the metropolitan languages, but originating in or about non-Western cultures, can be considered under the rubric of translation. (1995: 4)

Esta declaración de principios es una muestra de la riqueza de significados y de procesos que abarca la palabra *traducción* en el contexto de la literatura poscolonial. Siguiendo el esquema que presentaré en esta parte, en la traducción de textos poscoloniales hay que diferenciar bien dos procesos: el de los escritores, que tratan de reflejar la hibridación de la sociedad poscolonial de la que proceden mediante un trabajo de traducción de conceptos y de términos originarios de las lenguas locales; y el de los traductores, cuya labor consiste en hacer accesibles dichos textos a un público lector desconocedor de dicho contexto cultural híbrido, y que se encuentran limitados por el efecto de extrañeza o de exotismo que pueden producir ciertos giros situaciones culturales que se han formado en el contexto africano).

En el primer caso, la *traducción-creación*, hay varias razones que nos permiten calificar este proceso de *traducción*: la primera y más importante, que demostraré en el punto 2.1.2 referente a la literatura en lenguas coloniales, es la distancia cultural que separa el uso de dichas lenguas en Europa y en África; la segunda, en relación con la primera, es la ausencia de información, por parte del lector occidental, del entorno geográfico, de las costumbres, del modo de vida que destiñe sobre los textos y determina una manera de narrar, de estructurar la escritura y de tratar los personajes que puede resultar sorprendente. Para salvar esas distancias semántico-culturales los mismos escritores poscoloniales en algunas ocasiones recurren a la elaboración de glosarios al final de sus obras donde constan los términos y expresiones que puedan presentar alguna dificultad de comprensión.

En el segundo caso, la *traducción lingüística*, el lector intermediario (es decir, el traductor) tiene que considerar el contexto cultural en el que se ha producido la obra original y tratar de conocer las características propias de la lengua en la que está escrita sin juicios de valor. De lo contrario, tal como veremos en un ejemplo, lo que prevalecerá en su texto de llegada es una lectura imperialista de esos textos: los leerá como discursos exóticos e intentará transmitir ese exotismo a los lectores europeos.

Para concluir, tal como denuncia Bassnett, a pesar de la relevancia de los textos traducidos en los estudios de literatura comparada, hasta los años 1970 la traducción se consideró una rama secundaria del comparatismo que no merecía ser estudiada como tal. Si bien es cierto que el cambio de tendencia en los estudios de traducción que he descrito transformó la función que tenían anteriormente respecto a los estudios literarios, considero desproporcionada la previsión de futuro aventurada por Bassnett, según la cual los *Translation Studies* remplazarán a la literatura comparada. No obstante, sin olvidar la interdisciplinariedad que caracteriza a estos dos ámbitos de los estudios literarios –sin la cual la *Post-colonial Translation* no sería comprensible– cabe reconocer la madurez que han alcanzado los *Translation Studies* en su etapa de reconocimiento del influjo del poder en la literatura, que ha desteñido sin lugar a dudas en la visión que aquí defiende de la literatura poscolonial como el resultado de un complejo trabajo de traducción:

Writing does not happen in a vacuum, it happens in a context and the process of translating texts from one cultural system into another is not a

neutral, innocent, transparent activity. Translation is instead a highly charged, transgressive activity, and the politics of translation and translating deserve much greater attention than has been paid in the past. Translation has played a fundamental role in cultural change, and as we consider the diachronics of translation practice we can learn a great deal about the position of receiving cultures in relation to source text cultures. (1993: 161)

Siguiendo la línea de los incipientes estudios en *Post-colonial Translation*, y basándome en el acervo teórico poscolonial desarrollado en la primera parte, en lo que sigue centraré mi atención en la crítica de algunos textos literarios representativos de los dos procesos traductológicos que afectan a las obras literarias poscoloniales en lenguas coloniales, entre los incluyo una novela de Couto traducida por mí misma.

Las dos facetas de la relación entre traducción y poscolonialismo a las que dedico el final de esta parte, serán presentadas en lo que sigue bajo las denominaciones siguientes: la traducción-creación *en* literatura poscolonial – aludiendo al proceso creativo por parte de los escritores poscoloniales en lenguas coloniales, seguida de la traducción *de* la literatura poscolonial – refiriéndome a la transferencia de una a otra lengua de los textos que resultan del primer proceso, en los que la hibridación cultural y lingüística es muy presente.

2.1 La evolución de la literatura poscolonial africana de expresión francesa y portuguesa

Al observar desde una perspectiva cronológica la literatura poscolonial desde sus orígenes a principios del siglo XX hasta el momento actual, varios escritores sobresalen como clásicos o padres fundadores de un canon que sirvió de ejemplo y fue retomado en obras de generaciones posteriores en África. La literatura poscolonial africana francófona que voy a presentar brevemente a continuación en paralelo con la literatura africana lusófona, bebe de fuentes de orígenes diversos, que van desde otros autores africanos de universos lingüísticos diversos –anglófono, lusófono o de tradición oral– hasta figuras destacadas de la francofonía de las Antillas francesas y por supuesto de influencias procedentes de la literatura clásica europea. No obstante, para evitar alejarme en exceso del propósito de esta parte –a saber, el análisis de determinados procesos creativos como operaciones de traducción y las dificultades que plantea la traducción de dichos ejemplos de literatura poscolonial africana–, voy a centrarme en algunas figuras insignes de la literatura poscolonial africana de expresión francesa y portuguesa que ejercieron cierto influjo en generaciones posteriores, por lo que en cierto modo son reconocidas como integrantes del canon africano en ambas lenguas.

Si arrojamos una mirada a la producción literaria africana en lengua portuguesa y la confrontamos con otras literaturas africanas en lenguas coloniales, la primera cuestión que hay que abordar es de qué manera la lengua portuguesa fue asimilada por las poblaciones locales de las cinco colonias

lusófonas. Una primera constatación, ya mencionada en el breve contexto histórico sobre el imperialismo portugués que he presentado en la primera parte, tiene especial relevancia a la hora de determinar el nacimiento y desarrollo de la literatura africana de expresión portuguesa: a principios del siglo XX las posibilidades para un individuo de Angola, Mozambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe o Guinea Bissau de acudir a una escuela colonial y de seguir posteriormente una formación secundaria y superior en la metrópolis eran muy inferiores respecto a lo que ocurría, por ejemplo, en otras colonias africanas bajo influencia francesa. Este dato de partida se acentúa setenta años más tarde si observamos cómo el grado de analfabetismo en las colonias portuguesas recién independizadas era mucho más elevado que en otras áreas del continente africano que habían sido controladas por Francia o Inglaterra.

La ausencia de una voluntad política de implantación de la lengua y cultura de la metrópolis durante los años de dominación portuguesa en África influyó sin duda alguna en los escasos ejemplos de escritores negros lusófonos a lo largo del periodo de dominación colonial. Sin menoscabar el mérito de los contados escritores que excepcionalmente lograron llevar adelante su carrera en circunstancias tan desfavorables, debemos reconocer que la mayor parte de la producción literaria africana en portugués se concentra en los años previos a la independencia y se prolonga hasta el momento presente con relativa vitalidad.

Una manera de clasificar la heterogénea producción literaria africana de expresión francesa y portuguesa del siglo XX consiste en dividirla en tres tendencias. Las dos primeras corresponden a los estadios iniciales del proceso

de interacción entre la cultura de los imperios y las culturas autóctonas que he ido describiendo: la primera, la asimilación, coincide con el proceso de aculturación; la segunda, la emancipación, se desarrolla paralelamente a las primeras manifestaciones políticas de rechazo del poder colonial que acabaron desembocando en la independencia de las colonias. La tercera forma parte de la etapa de reconocimiento de las literaturas poscoloniales en la escena internacional y se suele asociar con los años posteriores a la independencia, con la postura de serenidad que proporciona la distancia de la exaltación independentista. De esta clasificación cronológica hemos de retener un argumento esencial para la comprensión del fenómeno literario poscolonial africano (válido también para otras literaturas poscoloniales): la imbricación entre hechos políticos y producción literaria, especialmente presente durante los procesos de descolonización.

A continuación, siguiendo este esquema, presentaré la producción literaria de algunos escritores representativos de la literatura africana poscolonial de expresión francesa y portuguesa. Puesto que la función de este apartado es únicamente proporcionar una visión de conjunto de la evolución de la literatura poscolonial de expresión francesa y portuguesa paralelamente a los movimientos de independencia de las colonias africanas, en el ámbito lusófono me limitaré a citar algunos ejemplos de escritores angoleños y mozambiqueños por ser su literatura más reconocida fuera de sus fronteras, mientras que de la producción en francés solo me referiré a algunas figuras sobresalientes del África Occidental francófona.

La literatura poscolonial francófona y lusófona se desarrolla paralelamente al nacimiento de movimientos políticos nacionalistas y la lucha por la independencia. Una de las manifestaciones anticoloniales literarias más conocidas fue el movimiento francófono de la *négritude*, encabezado por Césaire y Senghor en los años 30.¹⁰ Ambos escritores, movidos por un deseo de contrarrestar el poder colonial que llevaba tantos años oprimiendo sus culturas, exaltaron con virulencia la identidad negra, la esencia del África “auténtica”, o lo que era lo mismo, pre-colonial. Este discurso de oposición reprodujo exactamente los estereotipos que habían usado los colonizadores blancos para justificar su empresa. Bassnett considera que en cierta manera la *négritude* fue un movimiento necesario en la búsqueda de las naciones colonizadas por encontrar su propia identidad cultural:

The principle problem for writers and scholars [...] in Africa, for example, has been to find ways of articulating their perceptions of their own cultural products in relation to the products of other cultures, particularly when those other cultures have also been their masters in all

¹⁰ Césaire y Senghor coincidieron por esas fechas en París, donde llevaban a cabo sus estudios superiores. De este encuentro en la metrópolis entre un martiniqués y un senegalés, como narra Spero Adotevi, nació el movimiento de la *négritude*: “A Paris [...] une petite poignée d’étudiants, d’intellectuels africains et antillais, quelque peu isolés, qui étaient tous comme les Negres, vus et se sentaient vus: ‘Tiens, Maman, un Nègre! Maman, j’ai peur: Maman, viens! Un Noir!’. Ils avaient fait beaucoup de latin et ils ne comprenaient pas qu’on ne les prit pas pour des hommes pareils aux autres. Et puis toujours au bout du petit matin, un jour Césaire dit à Senghor: ‘Il faut que nous affirmions notre negritude.’ Le mot était lâché, la *négritude* naissait.”(1998: 17). La apelación al reconocimiento de la identidad negra, como rechazo de la alienación que vivían en la metrópolis aquel reducido grupo de intelectuales, representó el primer impulso de rebelión contra el discurso racista de la ideología colonial, encabezado por las mismas elites africanas que habían sido educadas en las escuelas coloniales. A partir de los años cuarenta la *négritude* empezó a ejercer un poderoso influjo en los muy minoritarios escritores e intelectuales africanos de expresión portuguesa, tal como detalla Chabal: “Those (escritores africanos lusófonos) who started writing in the 1940s were strongly influenced by black literature from Caribbean and especially by *Négritude*. [...] For many, [...] it was French language *Négritude* poetry which spoke for the experience of colonized Africans and provided a literary model for the Portuguese-African world.” (1996: 25).

senses of the term. Hence the need of Négritude at the same time as the need to refute Négritude (Bassnett, 1993: 86)

La *négritude* preconizaba una visión del mundo, de las relaciones espacio-temporales, de la ética, la metafísica y la estética exclusivamente africanas, diferentes de los valores supuestamente “universales” de los gustos y estilos europeos. Tal como explica el profesor Chevrier en el capítulo dedicado a la literatura africana francófona del *Précis de littérature comparée* (1989): “le concept de *négritude* dont [Léopold Senghor] s’est fait le champion se définit précisément comme ‘le patrimoine culturel , les valeurs et surtout l’esprit de la civilisation négro-africaine’” (1989: 225).

Más allá de su carrera política y del papel que desempeñó en tanto impulsor de la *négritude*, Senghor es reconocido por haber dotado de cierto reconocimiento la poesía africana de lengua francesa.¹¹ Su obra poética invoca el mito de una África perdida, situada fuera del tiempo, en la que la naturaleza, los hombres, las relaciones sociales y las religiones, responden a un ideal de belleza, pureza e inocencia. Sus primeras obras están marcadas por el papel comprometido que desempeñó a partir de la creación del movimiento de la *négritude*. La protesta contra la situación colonial, el deseo de liberar al pueblo africano de la “alienación colonial” y de rehabilitar la civilización negra, afloran igualmente en sus poesías. Lo vemos, por ejemplo, en *Chants d’ombre* (1945), compendio en el que evoca su angustia por la masacre de africanos que

¹¹ Ahora bien, el reconocimiento en Francia de la literatura de expresión francesa estuvo ligado, tal como señala Vega, a la creación de la editorial Présence Africaine: “La irrupción de la literatura negra en lengua francesa en el panorama metropolitano se produce realmente con la fundación de la editorial Présence Africaine (1947), la aparición de los *Poètes d’expression française* del guyanés Léon Damas (1947), y, sobre todo, de la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Léopold Sédar Senghor (1948).” (2003: 41)

fallecieron en la segunda guerra mundial o, como ocurre en la última poesía, “*Prière de paix*” termina por conciliar África y Europa aludiendo a las virtudes de Francia sin dejar de mencionar sus errores históricos. La poesía se transforma así en un medio de reivindicación de una identidad africana caracterizada como primitiva, muy marcada por los trabajos de los etnólogos europeos durante la primera mitad del siglo XX a los que me he referido en la primera parte. En otras recopilaciones de poesías posteriores, como *Nocturnes* (1961) o *Lettres d’hivernage* (1973) adquiere mayor protagonismo el yo romántico que evoca los amores de adolescencia o la melancolía del poeta alejado de la persona amada, la cual se encuentra en Europa. Los poemas de *Les élégies majeures* (1979) nos presentan a un Senghor envejecido, abrumado ante la perspectiva de la muerte, que reflexiona sobre su vida y su obra. A pesar de la postura crítica que mantiene respecto al colonialismo, la lengua francesa es manejada por Senghor con un extremo respeto de las formas clásicas –lejos de la “desterritorialización” que evocaré en los apartados que siguen–, que solamente se ven alteradas bajo forma de licencias poéticas.

La obra del mozambiqueño José Craveirinha, que se extiende desde los años 1940 hasta nuestros días, puede en cierto modo compararse por su riqueza y por la influencia que ha ejercido en los escritores africanos lusófonos de ese periodo, con la de Senghor. En sus primeras poesías, tal como señala Chabal, se percibe una cierta sensibilidad por los temas evocados por la *négritude* francófona:

There are in Craveirinha's work two types of poems which speak directly to the negritude experience. The first and largest group, many of them found in *Xigubo*, are on African culture and history. The second, chiefly from the late 1940s and '50s, are those which refer to the experience, sometimes the achievements, of Africans or blacks across the world. (1996: 42)

Estas primeras poesías se inscriben dentro del movimiento en defensa de la "mozambicanidad", en el cual participaron escritores y artistas mozambiqueños -entre otros el mismo Craveirinha, Noémia de Sousa, Fonseca Amaral, Rui Nogar- que pretendían contribuir mediante su arte a la construcción de una nación liberada del yugo colonial con su propia especificidad cultural. Aunque en las colonias portuguesas el movimiento de la *négritude* no gozó del reconocimiento que obtuvo en el África francófona, se percibe un proceso similar de exaltación de la cultura pre-colonial africana en la poesía y la narrativa lusófona del periodo anterior a las independencias. El compromiso político de Craveirinha en el Frelimo durante el proceso de independencia de Mozambique le llevó a sufrir cautiverio en 1964. Fruto de esta experiencia son las poesías publicadas en *Cela 1* (1980). En ellas, como en los versos incluidos en *Karingana Ua Karingana* (1974) sobresale la preocupación por la situación de las poblaciones africanas durante el dominio colonial.

Uno de los rasgos que definen la literatura poscolonial de Mozambique y Angola en el periodo anterior a la independencia es el predominio de la poesía sobre la prosa por influencia de la tradición oral africana y porque resultaba

más fácil eludir a través de los versos la censura colonial. El único libro de prosa africana publicado en Mozambique antes de la liberación fue la recopilación de cuentos de Honwana, *Nós Matámos o Cão Tinhoso* (1964). En medio del alto índice de analfabetismo al que me he referido en la primera parte que dejó la colonización portuguesa en África, la figura de Couto en los años 1990, junto con otros escritores menos conocidos (Elton Rebello, Calane de Silva, Albino Magaia), en general procedentes de medios periodísticos, destaca por su originalidad y por crear una narrativa que integra la tradición oral mozambiqueña.

En los años 1950 el tema del exilio geográfico, con frecuencia vivido como una experiencia negativa de desarraigo, ocupa un lugar central en obras francófonas de inspiración autobiográfica. Así, la mayor parte de los personajes de *Chemin d'Europe* (1960), del camerunés Ferdinand Oyono, *Un nègre à Paris* (1959) del escritor de Costa de Marfil Bernard Dadié, *Kocombo, l'étudiant noir* (1960), de su compatriota Ake Loba, de *Devoir de violence* (1968) del autor de Malí, Yambo Ouologuem, después de sendas experiencias en Europa, vuelven desgarrados a sus países natales, donde terminan encontrando el tal anhelado equilibrio mental. En los ejemplos citados, el exilio se transforma en un viaje iniciático a través del cual los personajes toman conciencia de su alteridad, se descubren a sí mismos y, en algunas ocasiones, se ven conducidos a un callejón sin salida que los impulsa hacia la muerte.

Ese es precisamente el trágico final de Samba Diallo, personaje principal de *L'aventure ambiguë* (1961), del senegalés Cheikh Hamidou Kane. Este hijo de

un sabio musulmán y sobrino de un jefe de tribu de los diallobé, alumno de una escuela alcoránica, como Hampâté Bâ, ve su destino alterado a partir del momento en que le obligan a abandonar la formación tradicional y es enviado por su tía a la escuela de los blancos. A diferencia de Hampâté Bâ, se marcha de África a una edad temprana para continuar los estudios secundarios en París. Allí combina el estudio apasionado de la filosofía con el militantismo político, pero su intensa actividad intelectual no llega a extirpar el profundo sentimiento de soledad y desarraigo que lo corroe. Poco después de volver repentinamente a su país a petición de su padre, sucumbe ante la imposibilidad de conciliar las dos culturas en las que se ha forjado y es asesinado por un loco.

Si al referirnos a la primera literatura poscolonial africana de expresión francesa resulta imprescindible citar la obra de Senghor, a partir de los años cincuenta surge otra figura, la del camerunés Mongo Beti, reconocido como uno de los escritores africanos francófonos que más ha tratado en su extensa obra los efectos del colonialismo en la evolución socio-histórica de África. Si bien en sus primeras novelas, como *Ville cruelle* (1954) o *Le pauvre Christ de Bomba* (1956) describe la colonización bajo un prisma marcadamente ideológico demostrando los estragos que provocó en África, en *La ruine presque cocasse d'un polichinelle* (1979) la situación colonial es analizada de manera sutil. Esta novela está basada en la severa crítica del sistema colonial francés que Beti llevó a cabo en el pamfeto *Main basse sur le Cameroun* (1972), cuya publicación fue prohibida por el Ministerio francés del Interior por poner en evidencia cómo a través de la descolonización, Francia pasó hábilmente del colonialismo al neocolonialismo.

En los años 1950 y 1960 la literatura africana está profundamente implicada en un discurso nacionalista que se niega a aceptar la influencia del colonialismo en las culturas nacionales y busca una identidad pura, no contaminada. Aunque las motivaciones para escribir no siempre tienen relación directa con los procesos políticos en los que han intervenido los escritores, sus textos son con frecuencia una toma de posición respecto a las complicadas realidades heredadas del imperialismo que han marcado la historia de África. El uso de una o varias lenguas nacionales en sus obras, la manipulación de las lenguas de los colonizadores adaptadas al contexto africano, la recurrencia de temas como la guerra, el exilio, los viajes a la antigua metrópolis, la occidentalización de los autóctonos a través de la educación primaria y secundaria, son cuestiones que inevitablemente exigen un compromiso por parte del escritor poscolonial.

La independencia de las metrópolis significó para la literatura colonial la liberación de un yugo opresor y censor, lo cual propició el florecimiento de nuevas literaturas cuyo principal objetivo era la transgresión del lenguaje, del canon europeo y la crítica de la concepción eurocéntrica del mundo que sostenía y justificaba el imperialismo. La intervención activa de los escritores en la evolución política de sus países toma formas muy diversas.

El poeta angoleño Arlindo Barbeitos, por ejemplo, que ha pasado la mayor parte de su vida en el exilio por causas políticas, intervino en la lucha activa por la independencia de su país al servicio del MPLA (Movimiento Popular para la Liberación de Angola) entre 1961 y 1971. En 1976 su visión

crítica del gobierno le apartó, no obstante, del poder. Su compatriota novelista y poeta Luandino Vieira, como consecuencia de su compromiso con el MPLA pasa un tiempo en prisión. Después de varios años de exilio forzado vuelve a Angola donde funda, juntamente con otros escritores, la Unión de Escritores Angolanos, de la que es presidente hasta 1981.

En los años 1970 vuelve a plantearse entre las filas de los escritores poscoloniales africanos el eterno problema de la lengua de creación literaria en el contexto de las naciones independizadas. Si hasta el momento había sido comúnmente aceptada la idea de que el nacimiento de la literatura africana escrita no habría sido posible sin el colonialismo –que, entre otras cosas, implicó la apropiación de las lenguas coloniales europeas– después de la independencia algunas voces proponen una vía alternativa: la emancipación lingüística. Esta propuesta sostiene que el uso de las lenguas coloniales es temporal y que unos años después de la independencia las lenguas africanas estarán suficientemente desarrolladas como para servir de base para una literatura nacional sin necesidad de las lenguas coloniales. Esta alternativa no refleja la realidad de la mayor parte de las colonias africanas independizadas, que conservan las lenguas europeas como lenguas oficiales. Asimismo, casi toda la literatura africana que se introduce en los circuitos literarios hasta el momento está escrita en francés, inglés o portugués.

La independencia confiere un nuevo estatus a los escritores poscoloniales africanos. Su función a partir de ahora no sólo consistirá en criticar los errores del imperialismo, sino en tratar de encontrar su lugar en las sociedades post-

coloniales. Algunos leen con ojo crítico los errores de los nuevos gobiernos y se erigen así en voces de la conciencia y la moralidad. Después del fracaso de los procesos de independencia (que en lugar de facilitar la emancipación de las nuevas naciones africanas consolidaron la permanencia de las potencias occidentales en las antiguas colonias) algunos escritores poscoloniales critican la influencia de la civilización europea (generadora de la exaltación nacionalista) y denuncian la violencia, la marginalidad presente en las sociedades africanas “descolonizadas”.

En los años posteriores a los movimientos de independencia de las colonias africanas francófonas, por ejemplo, y debido a la proliferación de los regímenes dictatoriales, los textos literarios transmiten de modo recurrente un sentimiento de desilusión que con frecuencia se traduce en la crítica ácida de las dictaduras recién instauradas o el desgarramiento por un amargo exilio interior. La crítica de los regímenes dictatoriales aparece en obras como *Le pleurer-rire* (1982) de Lopes o *La vie et demie* (1979), de Sony Labou Tansi.

Por otra parte, al verse privados de las libertades fundamentales en sus propios países, los escritores ponen en escena personajes que transmiten el malestar interior provocado por las restricciones a las que se ve sometida gran parte de la población. Tal es el caso del congoleño Tchitchellé Tchivella, quien en su novela *L'exil ou la tombe* (1986) muestra el imposible compromiso entre la libertad y la opresión.

Otros escritores, por el contrario, se distancian de los discursos de contenido político y reclaman para sí mismos el derecho a escribir sobre

cualquier tema, africano o no, contemporáneo o no. Contrariamente a la mayor parte de los escritores africanos que aquí presento, el recientemente fallecido escritor de Costa de Marfil, Ahmadou Kourouma se distingue por haber producido una obra que no corre paralela a la evolución del contexto histórico y social en África. A modo de ejemplo, en 1968 su primera novela, *Les soleils des indépendances*, se centraba en los movimientos de independencia africanos. En 1990 publica un segundo texto de ficción, *Monné, outrages et défis*, sobre el pasado colonial. El tema de fondo de esta novela es el desequilibrio que imperó en la comunicación entre la cultura del colonizador francés frente a la de la población local, en este caso representada por el rey de Soba. Mientras el primero se dispone a instaurar el dominio colonial siguiendo un plan maquiavélico, el segundo trata de conjurar los malos presagios que anuncian el declive de su reino mediante el sacrificio de animales. En definitiva, la preocupación que trasciende a todas las obras de este escritor es la preservación de la memoria colonial, el rescatar del olvido la historia compartida entre colonizadores y colonizados.

Finalmente, llega un momento en que los escritores se sienten seguros en su posición de intelectuales y se preocupan por el desarrollo futuro de su propia carrera literaria, camino individual que a veces recorren en detrimento de la consolidación de la literatura de su país. Tal es el caso, por ejemplo, de la generación más joven de poetas mozambiqueños, que Chabal distingue de las generaciones anteriores a la independencia por buscar ante todo una voz propia que les permita expresar su visión de la sociedad mozambiqueña poscolonial:

There is a distinct break between those (older) Mozambicans whose poetic inspiration stems from the colonial experience or the anti-colonial struggle and those younger writers whose poetic imagination was fired by independence and the hopes of the Mozambique to be. [...] While the older generation tended to see the instrumental role of poetry in the creation of a national Mozambican literature, the younger generation seeks above all to express its own personal experience of post-colonial Mozambique. (1998: 53)

La máxima preocupación de estas generaciones de escritores africanos post-coloniales es encontrar su lugar en la literatura mundial. En otras palabras, comparten las mismas inquietudes que los escritores del mundo entero.

Por otra parte, en la literatura de expresión francesa, a partir de los años 1990, el tema del exilio hacia la metrópolis está impregnado de un sentimiento positivo de liberación, que contrasta con las experiencias negativas narradas por los escritores exiliados en la época anterior a las independencias, cuyo desasosiego parecía únicamente remediarse con el retorno al país natal. Los personajes de novelas como *Sur l'autre rive* (1992), del ya muy reconocido escritor congoleño Lopes, conciben la distancia respecto a sus orígenes igualmente como un camino iniciático, pero que en la mayor parte de los casos les conduce a la plenitud. De este modo, la protagonista de la novela, Marie-Madeleine, una mujer congoleña casada, incomprendida por un entorno familiar conservador que ve con malos ojos sus aspiraciones de pintora y su espíritu independiente, decide marcharse a Guadalupe y dar rienda suelta a su

vena artística sin cortar definitivamente los lazos con su país natal. En este nuevo contexto, se descubre a sí misma y sabe sacar provecho de la experiencia de la soledad para asumir su identidad como mujer y como artista. La distancia, en este caso, permite a este personaje asentar sus raíces.

Al revisar el papel de los escritores africanos durante los procesos de independencia salta pues a la vista la siguiente constatación: en la historia de la literatura poscolonial africana prácticamente no hay escritura sin compromiso político. Una idea que hay que tener muy presente al pensar en el poscolonialismo es que la literatura y la lengua desempeñan un papel fundamental en la configuración de las naciones. Los intelectuales africanos no creen en la autodeterminación nacional simplemente porque los forzaron a hacerlo o porque se les impuso como una herramienta para su dominación neocolonial. Por lo contrario, gracias a la idea de nación pudieron formar movimientos de resistencia hacia la dominación económica de los imperios mundiales y hacia la amenaza subyacente de la pervivencia del pensar neocolonial representada por el proyecto occidental de la dominación cultural. Así lo confirma Appiah con estas palabras:

The first generation of modern African novels –Achebe’s *Things fall apart* and Camara Laye’s *L’Enfant noir*– were written in the context of notions of politics and culture dominant in the French and British university and publishing worlds in the 1950s and ‘60s. [...] These novels are realist legitimations of nationalism. [...] New literatures in new nations should be anti-colonial and nationalist” (1992a: 118)

Los primeros signos de una voluntad de emancipación en muchos países africanos a partir de mediados del siglo XX generaron un amplio debate sobre la identidad nacional: ¿qué forma debían tomar los nuevos estados independientes? ¿En nombre de qué productos culturales los pueblos africanos iban a reivindicar su especificidad? Dos factores centraron la atención de este debate: las literaturas nacionales y el papel de los intelectuales, sobre todo escritores, en el proceso de independencia. Massa explica con estas palabras las relaciones entre literatura e identidad nacional en el África lusófona en proceso de independencia:

Le rapport de l'identité individuelle ou nationale avec la littérature est certain. [...] Jusqu'à présent la littérature a eu pour tâche ou mission principale de définir l'être, l'identité des hommes ou des nations en Afrique et tout particulièrement dans l'Afrique en langue portugaise. [...] A travers l'émergence des nationalités il fallait chercher l'identité. [...] Pour être il fallait *dire* mais aussi et surtout *écrire* ce que l'on était. [...] Les littératures naissantes sont d'abord *didactiques, pédagogiques*, avec les variantes propres à chaque cas. [...] La parole, l'écriture conquises sont déjà des prises de pouvoir, des définitions de l'identité au niveau individuel ou national. (1984: 40-42)

Las afirmaciones de Massa suscitan la pregunta siguiente: ¿cómo la literatura escrita, cuya aparición en África tiene una historia de cien años como máximo, ha logrado conquistar el papel de agitadora social en las sociedades

poscoloniales? El escritor congoleño Lopes manifiesta en su escrito *Pourquoi j'écris...* la juventud de la escritura en África:

J'écris d'abord parce que je suis un Africain, je veux dire un homme vieux de plusieurs millions d'années ; un homme de plusieurs millions d'années dont la mémoire et l'imaginaire sont entretenus par une maigre tradition orale fragile et dont les premières tentatives de constitution d'une bibliothèque datent de moins d'un siècle. (1999: 1)

A continuación, a modo de síntesis, se enuncian los factores que explican la importancia de los escritores poscoloniales para el reconocimiento de las identidades multiculturales en el siglo XX.

En primer lugar, tal como se ha constatado, los escritores poscoloniales de origen africano formados en las metrópolis son sin duda alguna los individuos más bien situados para comprender las realidades de las sociedades multiculturales resultantes del colonialismo. A modo de ejemplo, quiero hacer hincapié en un fenómeno común a muchas sociedades pre- y post-coloniales muy presente en la literatura, a saber, el crecimiento de las ciudades. Рязова, investigadora de la Academia de Ciencias de la URSS (actualmente Academia de Ciencias rusa) al referirse a los escritores angoleños que publicaban en los años 1970 los describe como sujetos con una formación occidental u occidentalizados “incluso los que son de raza negra”, concentrados en los grandes núcleos urbanos, que tenían como proyecto común crear un nuevo lenguaje literario haciendo intervenir la oralidad en sus relatos.¹² Ciertamente los centros urbanos se convirtieron en lugares privilegiados de encuentro

¹² Véase Рязова (1980: 185-186).

nacional, de comunicación entre etnias y muchas obras literarias reflejan esta realidad. Estos son, según Gérard, los beneficios de este fenómeno de concentración en las ciudades:

Par sa peinture de la coexistence intertribale dans le milieu urbain, l'écrivain africain contribue au développement d'une conscience collective, qui peut être appelée 'nationale' parce qu'elle surmonte, englobè et intègre les particularismes tribaux dans le cadre de l'état constitué. (1984: 490)

Recordemos que la función de la literatura como arma de liberación está profundamente ligada a la búsqueda de la identidad en las sociedades poscoloniales. Este proceso, dirigido en gran parte en los centros culturales de las ciudades, se aceleró con el surgimiento de las primeras corrientes nacionalistas, al tomar conciencia los pueblos africanos de sus identidades históricas, multilingües y culturalmente mestizas.

En segundo lugar, muchos escritores poscoloniales participaron activamente en las luchas por la independencia. De este modo pusieron su formación intelectual occidental a disposición del pueblo. Al mismo tiempo adquirieron un mejor conocimiento de las necesidades de sus culturas. Monnier explica con estas palabras el compromiso político de los escritores africanos lusófonos en las luchas por la independencia:

La littérature a joué en Angola un rôle important dans la constitution d'un contre-discours culturel et nationaliste opposé au discours du colonialisme. [...] C'est donc très naturellement que les écrivains se

trouvèrent mobilisés comme cadres politiques à l'indépendance, alors même que leurs écrits pouvaient être diffusés assez systématiquement en Angola par la fondation de l'UEA (Union d'Écrivains Angolais) grâce au pouvoir qui lui fut dévolu. (1984: 107)

La intervención activa de los escritores en los acontecimientos políticos de los países en proceso de independencia no se corresponde exactamente con la imagen del intelectual comprometido en Occidente.

La mayor parte de los escritores africanos activistas políticos sostenían la causa de la independencia.¹³ Pero al mismo tiempo tenían que resolver otras cuestiones emergentes. Los futuros estados africanos no se identificaban con el modelo occidental de nación según el cual los ciudadanos tienen el sentimiento de pertenecer a una misma nación en la medida en que comparten una misma lengua y/o cultura. Estas nuevas naciones eran en general poliétnicas, multilingües y se encontraban desgarradas por sangrientas guerras civiles. Uno de los problemas más difíciles de resolver por parte de los escritores era crear y transmitir entre la población una conciencia nacional que uniera en cierta forma las etnias heterogéneas y con frecuencia hostiles bajo una misma nación. Por este motivo la imagen literaria de la identidad nacional llegó a desempeñar una función de consenso primordial.

En tercer lugar, y de acuerdo con lo dicho en el último punto, las naciones africanas emergentes necesitaban signos de cohesión nacional y de

¹³ Véanse los ejemplos siguientes de escritores africanos de expresión portuguesa: Pepetela, Mario Pinto de Andrade, Uanhenga Xitu participaron activamente en la independencia de Angola (Mafalda Leite, 1996: 117-124). Del mismo modo, destaca el compromiso político de muchos escritores africanos de expresión francesa, como Lopès, Diop, Kourouma, Hamidou Kane, entre otros (Hugon y otros: 1994).

reconocimiento internacional. Todos los productos culturales (entre ellos, la literatura) que habían sido marginados por los colonizadores al proclamarse las independencias se erigieron en legitimadores de las identidades de las nuevas naciones. Así se vivió este fenómeno en las cinco colonias africanas portuguesas:

No caso das cinco nações africanas [...] aquelas obras tidas, nos tempos coloniais, como clandestinas [...] passaram, com a independência, para a legitimidade da literatura nacional. Deste modo, a União dos Escritores Angolanos e a Associação dos Escritores Moçambicanos, juntamente com outros organismos ligados às estruturas oficiais, têm desempenhado o papel como determinantes culturais e editoriais daquelas obras que têm emergido como pertencentes à literatura nacional dos respectivos países. (Hamilton, 1984 : 562)

Al mismo tiempo, algunos escritores reclamaron un hueco para las lenguas nacionales prohibidas y destinadas a la desaparición por los imperios coloniales. Pero a pesar de los admirables esfuerzos de determinados autores y editoriales por recuperar y ampliar sus áreas de influencia, las lenguas coloniales se erigieron durante mucho tiempo (quizá para siempre) en aliadas del poder, de la economía y de la política. Como contrapunto es útil recordar las palabras de wa Thiong'o a propósito de las relaciones entre lengua nacional e identidad:

The choice of the language and the use to which language is put is central to a people's definition of themselves in relation to their natural

and social environment, indeed in relation to the entire universe. (1981:

4)

Todos los escritores poscoloniales coincidirían con esta afirmación si se refiriera a las lenguas coloniales. Las lenguas son sin lugar a dudas elementos fundadores de la identidad personal, natural y social de los individuos. En este sentido, las lenguas nacionales desempeñaron un papel emotivo e ideológico crucial en las colonias africanas en búsqueda de la independencia. No obstante, en algunos países, como Angola o Mozambique –tal como suele declarar Couto en sus entrevistas–, el portugués fue un vector de comprensión entre las distintas etnias que conformaban dichas sociedades multiculturales. Los escritores poscoloniales en lenguas coloniales mostraron que dichas lenguas eran capaces de expresar las identidades multiculturales. En el contexto poscolonial presente el uso de las lenguas europeas no se considera un signo de abnegación sino un gesto de reivindicación de la diferencia de identidad. Como declara Massa:

Au-delà de la permanence et de l'harmonie qui définit en elle-même l'identité elle se présente envers les autres comme étant essentiellement un droit imprescriptible à la différence. (1984: 39)

En resumen, como demuestran los ejemplos citados, la literatura poscolonial africana de expresión francesa y portuguesa rechaza los rígidos moldes metodológicos de la antigua tradición teórica occidental. Lo peculiar de esta literatura no reside en el uso frecuente de temas como la imposición de la cultura occidental en las escuelas y en la administración autóctonas, la lucha

por la independencia, etc. El artículo de Philip G. Altbach "Literary Colonialism: Books in the Third World" (1994) sobre la imposición en los años 1960 de algunos temas *exóticos* bajo la amenaza de no ser publicados a los escritores africanos nos demuestra la inutilidad de limitar el estudio de la literatura poscolonial a un análisis temático.

El modelo de clasificación que propone Chabal para abordar el estudio de la producción literaria africana y que expongo a continuación se adecua mejor que la clasificación temática al análisis de la heterogeneidad de la escritura poscolonial africana. Sobre una base estilística, que incluye la relación del escritor poscolonial con las lenguas coloniales y nacionales, Chabal distingue tres estrategias de escritura: la indigenista, la lingüística y la universalista.

La estrategia "indigenista" corresponde a los escritores que han optado por "africanizar" el contenido y el estilo de la lengua europea en la que escriben. La alteración de la sintaxis, la gramática y el vocabulario de la lengua europea les permite reflejar la cultura oral africana (tal es el caso de Amos Tutuola, en Nigeria, o de Uanhenga Xitu, en Angola). En el África colonial y post-colonial muchos escritores han intentado crear una escritura moderna africana en armonía con la cultura oral "tradicional" que todavía domina la vida de sus coetáneos. Esta estrategia procede pues de un intento de fusión entre literaturas orales y escritas.

La estrategia "lingüística" se manifiesta en la creación de nuevas formas de escritura que reflejan los giros propios de la lengua (africana o europea) que

actualmente se habla en el África contemporánea. Los escritores que se identifican con esta estrategia no pretenden tanto reflejar las formas orales de sus culturas, como crear nuevas formas lingüísticas para revelar las realidades de la lengua moderna de cada día y crear un cuerpo de literatura “nacional” moderna. El principal objetivo es la construcción de un lenguaje que corresponda a la nueva realidad africana (como en el caso de los escritores lusófonos Vieira y Couto).

La estrategia “universalista” es la que adoptan los escritores que se perciben a sí mismos como integrantes de la tradición literaria universal. Los temas de su escritura pueden hacer referencia o no a su país, o a África (João Varela, de Cabo Verde, o Luís Carlos Patraquim, de Mozambique). La producción de estos escritores no se identifica con una literatura nacional o unas tradiciones culturales específicas, sino que se inspira de modelos europeos y norteamericanos y busca por encima de todo integrarse en una concepción de la literatura como fenómeno universal.

La cuestión de fondo que subyace a estas tres estrategias, ya sea a través de la manipulación intencionada de las lenguas coloniales, de la plasmación de las variantes lingüísticas actuales o de la imitación de modelos occidentales, es cómo integrar “su” África en el panorama literario mundial. Sirvan estas palabras de Chabal de conclusión sobre los problemas que ha planteado la colonización del discurso a la formación de las distintas variantes de literatura poscolonial africana:

Africans, like everyone else, were able to decide for themselves how relevant European culture(s) were for their creative work. They could be inspired by good literature, whatever its origin, while still working to create their own “African” literature. (1996: 9)

2.1.1 El contradiscurso poscolonial en *Amkoullel, l'enfant peul*

La autobiografía de juventud de Hampâté Bâ, publicada en 1991, surge en el panorama de la literatura africana de expresión francesa como la respuesta de un sujeto africano al problema de quién está legitimado para hablar de las culturas poscoloniales. El punto de vista adoptado por el autor para relatar sus primeros veinte años de vida, que coinciden con la llegada de los colonizadores franceses a Malí a principios del siglo XX, responde a los interrogantes de la teoría poscolonial, por los tres motivos siguientes: en primer lugar, por la mirada crítica que arroja sobre la manipulación ideológica de las culturas africanas por parte de la civilización occidental, que se manifiesta en el carácter altamente subjetivo de los primeros trabajos antropológicos (el testimonio de los métodos empleados por algunos funcionarios franceses destinados a esa región del África Occidental para recopilar ejemplos de tradiciones orales locales es significativo); en segundo lugar, el autor, un africano cuya trayectoria como intelectual está íntimamente ligada a la expansión imperialista en África, propone su propia contra-lectura sobre esas mismas sociedades africanas menospreciadas por el colonialismo; en tercer lugar, se muestra asimismo

crítico con toda postura esencialista, de origen africano u occidental, que trate de encorsetar los múltiples rostros del África poscolonial en un esquema dual.

Después de una breve revisión de algunos datos biográficos sobre el autor que nos permitirán situarlo en su época así como comprender el papel fundacional de la novela a la que me refiero, pasaré a comentar algunos pasajes de la misma que a mi parecer ayudan a entender la postura transgresora del poscolonialismo en su dimensión teórica.

Hampâté Bâ nació el 1900 en Bandiagara (Malí), en el seno de una familia peul de larga tradición. Tal como explica en *Amkoullel, l'enfant peul* -relato autobiográfico de su infancia y juventud- desde muy pequeño se incorporó a la escuela colonial francesa, donde, como muchos otros compatriotas, aprendió la lengua y la cultura de los colonizadores franceses. Entre los años 1920 y 1940 trabajó como funcionario de la administración francesa en distintos puntos del África Occidental. Pero lo que le ha merecido su fama y reconocimiento internacional es la labor de recopilación de tradiciones orales africanas que llevó a cabo por distintos países subsaharianos paralelamente a su labor administrativa. Su producción literaria, iniciada tardíamente, está impregnada de las historias que fue recogiendo a lo largo de su vida. Entre 1962 y 1970 fue miembro del Consejo ejecutivo de la UNESCO, cargo desde el que defendió la legitimidad de las culturas orales africanas, capaces de vehicular una cultura y una visión del mundo tan compleja y completa como las teorías filosóficas occidentales más elaboradas. A él se debe el proverbio “en Afrique quand un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui brûle”. En 1974 le fue concedido el

Gran Premio Literario del África negra por el libro *L'étrange destin de Wangrin*. Hampâté Bâ murió en mayo de 1991 dejando un rico legado de varios estudios sobre la civilización peul y una importante obra literaria. En 1992 Hampâté Bâ recibió a título póstumo el premio Tropiques por la totalidad de su obra.

Entre las múltiples funciones que podemos atribuir al libro autobiográfico sobre la infancia y la juventud de Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, una reviste especial importancia: se trata de la función de narración del encuentro del hombre africano con el hombre occidental. Este acontecimiento marcó profundamente la historia de la familia de Hampâté Bâ, así como la de todos los peuls, bambaras, haoussas, etc. que vivían en Malí a principios del siglo XX. El relato del narrador-autobiógrafo posee dos características que resaltan su originalidad: por una parte, un hombre negro, de Malí en este caso, toma la palabra para enseñarnos hasta qué punto la llegada de los colonizadores alteró el desarrollo natural de una cultura tan antigua como la del pueblo peul; por otra parte, el narrador recupera la voz y los ojos del niño que fue en aquella época de tal manera que sus palabras adoptan al mismo tiempo un tono ingenuo y sincero. Desde esta doble perspectiva, la toma de palabra por parte del Otro para hablar de su propia cultura y la visión de la colonización a través de los ojos de un niño, se comentarán a continuación algunos fragmentos de la obra.

El relato del primer encuentro del pequeño Hampâté Bâ con el comandante francés de Courcelles contiene algunos elementos que pueden darnos una idea de lo que llegó a representar el primer contacto entre África y

Occidente durante el proceso de colonización. Las palabras del niño narrador se alimentaban al principio con los rumores y las leyendas que circulaban a su alrededor –“J’avais entendu dire”, “il est bien connu que”– y con su propia imaginación y la de sus compañeros de juego. El pasaje sobre los excrementos de los blancos nos da una idea de los mitos –a veces rayando en lo absurdo– que circulaban entre las poblaciones locales a propósito de la manera de ser, de vivir, de los colonizadores:

Tout ce qui touchait de près ou de loin aux Blancs et à leurs affaires, y compris leurs balayures ou leurs ordures, était tabou pour les nègres. On ne devait ni les toucher ni même les regarder! Or un jour, j’entendis le cordonnier Ali Gomni, un ami de mon oncle maternel Hammadoun Pâté, déclarer que les excréments des Blancs, contrairement à ceux des Africains, étaient aussi noirs que leur peau était blanche. (1991: 236-237)

Antes de su primer contacto directo con un hombre blanco-blanco, los occidentales eran para Hampâté Bâ seres misteriosos, diabólicos, fuente de terribles desgracias: “Les Blancs, c’est bien connu, sont de puissants sorciers qui émettent des forces maléfiqes et mieux vaud ne pas s’attarder en leur compagnie” (1991: 185). El niño se había creado en su fuero interno una imagen fantástica del blanco que lo diferenciaba de él mismo y que lo convertía en un ser terrorífico. Todos estos pensamientos son una manifestación clara de los prejuicios que circulaban en aquel tiempo sobre el color de la piel, la lengua, el olor, los vestidos, etc. de los blancos. Sin embargo, su primer encuentro con el comandante de Courcelles dismanteló, ante su mayor sorpresa, uno a uno

todos los prejuicios que tenía sobre los blancos. Cabe señalar que la reacción de Hampâté Bâ y la de su hermano pequeño, Mohammed el Ghaali, al ver al comandante son completamente opuestas. Si el primero trata de huir y al no conseguirlo desea protegerse repitiendo lo que interpreta como una fórmula de exorcismo "*Oui ma coumandan!*" (¡Sí, mi comandante!), el segundo se deja acariciar y coger en brazos por el comandante. En estas dos reacciones podemos identificar la inocencia del bebé en contraposición con la desconfianza del niño que empieza a recibir las influencias de la visión del mundo de los adultos. Finalmente, a pesar de todo, la conciencia de "peligro" de Hampâté Bâ resulta ser poco sólida puesto que se deja seducir en seguida por la actitud paternalista y amigable del comandante. He aquí algunos ejemplos de este primer encuentro:

J'avais entendu dire que les Blancs-Blancs (comme on appelait les Européens par opposition aux Blancs-Noirs, ou Africains européanisés) étaient des "fils du feu" et que la clarté de leur peau était due à la présence en eux d'une braise ardente. Ne les appelait-on pas les "peaux-allumées"? Les Africains les avaient baptisés ainsi parce qu'ils avaient observé que les Européens devenaient tout rouges lorsqu'ils étaient contrariés ; mais moi, j'étais persuadé qu'ils brûlaient. (1991:184)

En esta cita vemos cómo el pequeño protagonista había adoptado una terminología que dividía a los hombres en dos categorías: la de los blancos-blancos, que correspondía a los colonizadores; la de los blancos-negros, utilizada para designar a los africanos que habían sufrido un fuerte influjo por

parte de los colonizadores. Cabe señalar que esta clasificación no corresponde exactamente al color de la piel. El término blanco-negro servía, sobre todo, para distinguir a los africanos más cercanos a los blancos (los asimilados, según la terminología utilizada anteriormente) de los que simplemente eran administrados por los dirigentes de la metrópolis.

Otro aspecto de despierta la curiosidad del niño es el “caparazón” –el uniforme– del comandante de Courcelles, que recuerda la leyenda según la cual los blancos eran seres acuáticos que de vez en cuando salían de sus reinos para depositar objetos y recoger ofrendas en tierra firme. Después de una descripción detallada de los caparazones de la cabeza, el tronco y las piernas –la sorpresa del niño da al texto un tono humorístico– Hampâté Bâ describe así los zapatos:

Les pieds, eux, étaient cachés dans des chaussures noires, fermées, qui reluisaient comme de l’ébène bien huilé. De toute évidence, ces chaussures ne ressemblaient en rien à celles des Noirs, habitants normaux de la terre ferme. (1991: 188)

Esta última declaración vehicula una de las grandes aportaciones de la literatura africana. Es gracias a la toma de palabra de los escritores africanos que hemos podido acceder a uno de los capítulos de la historia moderna que había sido ocultados durante mucho tiempo por los colonizadores, a saber, la historia de los colonizados contada por ellos mismos. Escuchando esta voz infantil –el relato de Hampâté Bâ, según anuncia el mismo autor al inicio del texto y tal como analizaremos más adelante, es una reproducción fidedigna de

las imágenes inscritas en su memoria “como cera virgen” – el lector se da cuenta de la *anorMalidad* que los blancos introdujeron entre los “habitants normaux de la terre ferme”.

El fragmento en el que se cuenta el primer encuentro con el comandante de Courcelles es un ejemplo de la visión igualmente sesgada que las poblaciones locales arrojaban sobre los colonizadores. Mediante la descripción aparentemente simple e inocente del aspecto físico del comandante y de la actitud de los dos blancos-negros que acompañan a su jefe, el autor resalta los prejuicios de los blancos hacia los negros y efectúa una inversión de los valores occidentales. Esta crítica sutil de las actitudes de los colonizadores se pone de manifiesto en la siguiente cita:

Tandis que je l’observais, le Blanc-Blanc se pencha vers moi pour prendre mon petit frère dans ses bras. Son corps exhala une vapeur inhabituelle à mon odorat. Bien que cette odeur ne fût pas une puanteur à proprement parler, elle me saisit à la gorge et je faillis vomir. J’eus la conviction que le Blanc-Blanc venait de m’envoûter avec un encens magique émané de son propre corps. Profitant de ce qu’il était occupé avec mon petit frère, je détalai à toutes jambes vers la maison, appelant ma mère au secours.
(1991: 188)

Bajo estas impresiones aparentemente desprovistas de segundas intenciones por parte del niño narrador, se percibe una alusión directa al tema del olor de los negros, fuente de desprecio por parte de los blancos. El narrador desvela así una verdad muy simple pero al mismo tiempo cargada de

implicaciones para el lector occidental dispuesta a oírla: los primeros contactos “olfativos” entre occidentales y africanos fueron desagradables para ambas partes, lo que equivale a decir que la historia de la colonización puede tener muchas facetas distintas según el color del cristal con que se mire.

Finalmente en un lapso de tiempo muy corto y después de una simple anécdota Hampâté Bâ sustituyó su actitud de temor ante el Otro desconocido por la confianza y el respeto hacia el hombre blanco. En el proceso de transformación las relaciones cordiales entre el comandante de Courcelles y la familia del niño revisten una especial importancia. A partir de ese momento el narrador no se deja llevar más por las visiones simplistas que dividen el mundo entre buenos y malos, negros y blancos. La anécdota que presentamos a continuación marca el inicio de la toma de conciencia del mundo complejo en el que vive, que se deriva del encuentro entre Occidente y África. Esta es la lección que obtiene de esa experiencia lejana:

Le commandant de Courcelles nous aime, sans calcul ni arrière-pensée. Force fut pour nous de l'aimer et, à travers lui, d'aimer aussi son pays auquel il vouait une véritable dévotion. On ne répugnait plus, à la maison, à parler de la France et des Français. On ne les maudissait plus. Un jour mon père, parlant de la France, nous dit: 'Le royaume de la France a deux têtes : l'une est très bonne et l'autre très mauvaise'. Je ne compris pas, alors, ce qu'il voulait dire. Ce n'est que plus tard, avec l'expérience et une meilleure connaissance des êtres et des choses, que j'appris à faire la différence entre le peuple de France et le comportement

de certains de ses représentants hors de ses frontières, en particulier dans les colonies. *Etait-ce ce qu'il avait voulu dire?* (1991: 192)

A todos los aspectos que atrajeron la curiosidad del pequeño narrador cabe añadir el uso del francés, lengua desconocida en aquel tiempo por Hampâté Bâ: "Le Blanc-Blanc parlait à ses compagnons dans une langue mystérieuse, et chaque fois qu'il s'arrêtait les Blancs-Noirs répétaient invariablement et inlassablement: *'Oui, ma coumandan! Oui, ma coumandan!'*" (1991: 185). Esta barrera impuesta por la lengua fue superada poco después por el narrador cuando aprendió francés en la Escuela de los blancos. Mediante la adopción de las técnicas mnemotécnicas que ya había utilizado para el aprendizaje del árabe del Corán –a la edad de siete años ingresó en la escuela coránica–, logró aprender de memoria con facilidad las primeras frases en francés. Al dominio oral del árabe cabe añadir un dato importante: Hampâté Bâ vivía en un medio naturalmente multilingüe.

La plupart des enfants Africains, vivaient dans des milieux où cohabitaient généralement plusieurs communautés ethniques [...] ils étaient déjà peu ou prou polyglottes et habitués à absorber une nouvelle langue aussi facilement qu'une éponge s'imbibe de liquide. En absence de toute méthode, il leur suffisait de séjourner quelque temps au sein d'une ethnie étrangère pour en parler la langue –ce qui est d'ailleurs encore valable aujourd'hui. Bien des adultes, réputés "illettrés" selon la conception occidentale, parlaient quatre ou cinq langues, en tout cas rarement moins de deux ou trois ; Tierno Bokar lui-même en parlait sept.

S'y ajoutaient parfois l'arabe et, maintenant, le français –ce dernier souvent parlé, il est vrai, à la façon piquante des tirailleurs, que l'on appelait le *forofifon naspa*. (1991: 339-340)

Este es un segundo ejemplo de la crítica sutil del sistema occidental que Hampâté Bâ introduce en el relato de sus años de infancia. Esta vez desacredita la extrema rigidez lingüística de los imperios coloniales: si para los occidentales el dominio de varias lenguas era (y sigue siendo en muchos casos) un logro extraordinario, en un contexto africano como el de Malí era (y sigue siendo) simplemente una cuestión de necesidad, razón por la cual la mayor parte de la población es por lo menos bilingüe.

El aprendizaje del francés en las Escuelas de los blancos representó sin embargo, para los niños del África subsahariana de principios del siglo XX, un proceso a parte por la siguiente razón: para gran parte de estos niños significó el primer contacto *consciente* con el poder colonial francés. Antes de ir a la escuela francesa Hampâté Bâ vivía inmerso en un universo regido por las tradiciones familiares (la muerte de la pequeña infancia, la circuncisión de su hermano mayor, la fundación de la primera *waaldé*, o asociación infantil) que seguían perviviendo independientemente de la presencia francesa en Malí. A pesar de que su familia se vio directamente afectada por el nuevo orden instaurado por la administración colonial, sus actividades, sus juegos infantiles, las relaciones con sus padres, tíos, tías, los ritos musulmanes existían en paralelo a la situación colonial. Este ciclo vital estaba profundamente marcado por la religión musulmana. Uno de los momentos más importantes de la vida

de los niños era el ingreso en las escuelas coránicas a los siete años, en las que aprendían a leer y a memorizar los textos del libro sagrado, el Corán, en una lengua que desconocían, el árabe. La requisición obligatoria de niños africanos para llevarlos a la Escuela de los blancos cambió esta situación:

Alors que je coulais des jours heureux à l'école coranique, mon grand frère et mes camarades d'association, survint un élément qui allait marquer un tournant majeur dans ma vie. [...] Enfin revenus à Bandiagara où la vie semble reprendre son cours normal, voilà que l'on m'arrache brutalement à mes occupations traditionnelles, qui m'auraient sans doute dirigé vers une carrière classique de marabout-enseignant, pour m'envoyer d'office à 'l'école des blancs', alors considérée par la masse musulmane comme la voie la plus directe pour aller en enfer! (1991: 307-308)

Además, el aprendizaje de la lengua francesa conllevaba al mismo tiempo el aprendizaje de una visión del mundo (de la jerarquía, del orden) a veces contradictoria con el modo de vida familiar, que tuvo importantes consecuencias a largo plazo. Así lo demuestra la reacción del maestro de la escuela francesa de Bandiagara cuando Hampâté Bâ trata de cambiar su asiento en las primeras filas del aula por el de su compañero de curso, el príncipe Madani, sentado más atrás, por respeto a la jerarquía tradicional:

-Reprenez les places que je vous ai données. Ici, il n'y a ni princes ni sujets. Il faut laisser tout cela chez vous, derrière la rivière.

Ces paroles me marquèrent profondément. Comment cela était-il possible? Dans nos associations, nous étions tous camarades égaux, mais nos fonctions respectives reflétaient tout de même plus ou moins les classes auxquelles nous appartenions, et nul n'en avait honte. Ici, d'après le maître, il n'y avait plus rien. J'essayais d'imaginer un monde où il n'y aurait plus ni rois ni sujets, donc plus de commandement, plus de castes d'artisans et de griots, enfin plus aucune différence d'aucune sorte. Je n'y arrivai pas. (1991: 331-332)

El destino de estos primeros niños africanos educados en la escuela francesa era una cuestión en el aire. Hasta principios del siglo XX las generaciones anteriores nunca habían sufrido de manera tan radical una imposición ideológica que previsiblemente alteraría de un modo irreversible el desarrollo de estas culturas forjadas a lo largo de muchos siglos en el África occidental. La colonización del discurso impuesta a los más jóvenes a través de la educación escolar tuvo dos efectos contrarios: por una parte, tal como estaba previsto, la escuela colonial fue la principal fuente de formación de personal de la administración colonial. Los alumnos que aprendían a leer, a escribir y sobre todo a hablar correctamente el francés podían acceder a un cargo administrativo. Por otra parte, esta formación contribuyó al nacimiento de una clase intelectual africana occidentalizada. Este es precisamente el efecto inesperado: el dominio de las herramientas intelectuales de la metrópolis, el conocimiento del pensamiento occidental permitió a algunos africanos revelarse

contra el poder colonial y comprometerse en un proceso que desembocaría en el hundimiento de los grandes imperios coloniales.

Hampâté Bâ forma parte de la citada clase intelectual africana surgida de las primeras generaciones de alumnos de las escuelas coloniales. Su interés por las tradiciones orales en el África Occidental y su respeto por la administración francesa, para la que trabajó durante años, determinaron seguramente el sentimiento que se respira en su autobiografía, *Amkoullel, l'enfant peul*: la tolerancia. Esta manera de acercarse al Otro que aprendió del comportamiento de los adultos en sus años de infancia le permite observar con mirada irónica y aguda los efectos de la colonización sobre las culturas africanas. Los fragmentos citados sobre sus primeros contactos con la lengua y la cultura de los hombres blancos contienen un mensaje de validez universal. Si bien al principio, como se ha visto en el episodio del encuentro con el comandante de Courcelles, la actitud del niño Hampâté Bâ era de hostilidad hacia los colonizadores blancos, poco después el diálogo entre ambas partes resulta no solamente posible, sino que el padre y los familiares del protagonista llegan a considerarlo una fuente de riqueza extraordinaria. La generación de adultos con la que convivía Hampâté Bâ mostró una actitud muy abierta respecto a una cultura que se les había impuesto y que supieron integrar en sus costumbres sin saber exactamente adónde los llevaría esta vía. Para terminar, citaremos como ejemplo de tolerancia estas palabras de Tierno Bokar dirigidas a Kadidja, madre de Hampâté Bâ, para convencerla de que no se llevara a su hijo de la Escuela de los blancos: "Pourquoi le fait d'aller à l'école rendrait-il Amadou infidèle? Le

Prophète lui-même a dit: *'La connaissance d'une chose, quelle qu'elle soit, est préférable à son ignorance'* (1991: 335).

En definitiva, esta obra de Hampâté Bâ sintetiza los conceptos forjados desde la teoría poscolonial con los que se identifica esta tesis, que he ido presentando en esta parte fundamentándome en aportaciones de investigadores anglófonos, francófonos y lusófonos.

En los dos últimos apartados, siguiendo el hilo argumentativo del punto 2.1.2 que sostiene la validez de las lenguas coloniales como vehículos de transmisión de las identidades poscoloniales, se demostrará cómo la escritura poscolonial, resultado del profundo mestizaje de estructuras e imaginarios procedentes de las culturas locales del África francófona y lusófona con las lenguas coloniales, hace las veces de traducción del universo multicultural al que dio paso el imperialismo moderno, a pesar de su voluntad de imponer un orden basado en categorías dicotómicas que aspiraba a la preservación de la pureza de la civilización occidental.

Este magma creador, fruto de la imbricación más profunda entre el Otro colonizado y excolonizado y lo Propio europeo, es la materia sobre la que el traductor *de* literatura poscolonial, al que dedico la parte final de esta tesis, debe fundar lo que defiende como una práctica de la traducción de literatura poscolonial que no caiga en el exotismo gratuito y que respete el equilibrio entre "contrarios" preconizado por el poscolonialismo.

2.1.2 Literatura poscolonial y lenguas coloniales: hibridación o rechazo

Durante el periodo colonial que hemos delimitado en esta tesis, las lenguas africanas, como lenguas de sustrato oral y por consiguiente pretendidamente *incapaces* de producir una escritura a la manera occidental, fueron apartadas y condenadas al aislamiento y a la desaparición. Las primeras generaciones de intelectuales africanos, en los años 1930, alteraron este frágil equilibrio impuesto por el imperialismo. La cuestión de la identidad africana sobre la base del mestizaje cultural, la evolución de las lenguas coloniales en contacto con las lenguas nacionales allanaron el camino para el desarrollo del poscolonialismo. La interferencia cultural y lingüística acapararon la atención del debate. El escritor congoleño Lopes expresa así en su artículo-manifiesto *Pourquoi j'écris?...* las múltiples interferencias culturales y literarias que se entrecruzan en su obra:¹⁴

J'écris pour dépasser ma *négritude* et élever ma prière à mes ancêtres les Gaulois; Gaulois de toutes les races s'entend, de toutes les langues, de toutes les cultures. Car c'est pour moi que Montaigne s'est fait Amérindien, Montesquieu Persan et Rimbaud nègre. C'est pour m'aider à déchiffrer l'Afrique que Shakespeare a fait jouer ses tragédies, que Maupassant m'a légué ses nouvelles. (1999: 1)

¹⁴ El 4 de junio de 1999, durante un Encuentro literario organizado por los estudiantes de literatura francófona de la Sorbonne, Lopes leyó este artículo-manifiesto inédito. Gracias a la buena voluntad del escritor pude obtener una copia y el permiso para citarlo.

En la misma línea, el sociólogo y poeta Mário António citado por la investigadora rusa Riauzova trata las interferencias multiculturales de las sociedades poscoloniales lusófonas como manifestaciones del *criollismo*:

В результате многовекового контакта португальской культуры с культурами народов различного этнического происхождения в Луанде и некоторых других городах и районах Анголы возникла смешанная, “креольская”, [...] культура [...]. Этот контакт оказался, по мнению ангольского социолога [Марио Антонио], настолько плодотворным, что ряд культурных явлений в стране он предлагает рассматривать “в перспективе креолизации”, подразумевая под словом “креолизация” достигший известного равновесия глубинный процесс смешения африканской и европейской культур. (1980: 4)¹⁵

La crítica de la noción de alteridad inventada por Occidente –como pretexto de exclusión de todas las sociedades, culturas, productos literarios no occidentales– implica también la crítica del canon literario europeo. La literatura poscolonial, como narración desde el margen de la idea de imperio, pone en tela de juicio el valor de las obras de arte consideradas como canónicas según un juicio estético de corte occidental. Bhabha ensalza así la importancia de la subversión de los valores estéticos (entre los cuales se encuentran los que

¹⁵ “Como resultado del contacto secular de la cultura portuguesa con las culturas nacionales de orígenes étnicos diferentes en Luanda y en otras ciudades y regiones angoleñas, una cultura mezclada, “criolla” vio la luz [...]. Al parecer del citado sociólogo [Mário António] este contacto resultó a tal punto fructífero, que propone observar una parte de las creaciones artísticas del país ‘desde el punto de vista del criollismo’, entendiendo como tal la obtención de un cierto equilibrio en el proceso de profunda mezcla entre la cultura europea y la africana.”

afectan a la literatura) efectuada por los productos culturales no canónicos creados en las colonias:

A range of contemporary critical theories suggest that it is from those who have suffered the sentence of history –subjugation, domination, diaspora, displacement– that we learn our most enduring lessons for living and thinking. There is even a growing conviction that the affective experience of social marginality –as it emerges in non-canonical cultural forms– transforms our critical strategies. It forces us to confront the concept of culture outside *objets d’art* or beyond the canonization of the ‘idea’ of aesthetics, to engage with culture as an uneven, incomplete production of meaning and value, often composed of incommensurable demands and practices, produced in the act of social survival. [...] The transmission of *cultures of survival* does not occur in the ordered *musée imaginaire* of national cultures with their claims to the continuity of an authentic ‘past’ and a living ‘present’ –whether this scale of value is preserved in the organicist ‘national’ traditions of romanticism or within the more universal proportions of classicism. (1994: 172)

La interferencia lingüística característica de las literaturas poscoloniales nos remite a un capítulo importante de las reivindicaciones del poscolonialismo: la validez de las variantes de las lenguas coloniales utilizadas por numerosos escritores poscoloniales africanos (que, a su vez, suelen ser el reflejo de las lenguas habladas en las antiguas colonias). Dejando de lado los

problemas de desfase lingüístico, el estatus de las lenguas coloniales plantea varias cuestiones de orden teórico.

En primer lugar, la aceptación de las lenguas coloniales por parte de determinados escritores exige a veces giros y fusiones con las lenguas africanas para poder expresar realidades desconocidas en Occidente. Carbonell defiende con ahínco la riqueza del uso de las lenguas coloniales (en este caso el inglés) por parte de los escritores poscoloniales:

Por lo que a mí respecta, no creo que sea siempre necesario enarbolar las armas anticoloniales [...] contra el inglés. Lo que creo que está pasando es que aquellos pueblos que fueron colonizados mediante esa lengua están ahora rehaciéndola rápidamente, domesticándola, usándola con más sosiego cada vez. Ayudados por la enorme flexibilidad y extensión de la lengua inglesa, están roturando, para sí mismos, terrenos amplísimos dentro de sus fronteras. (1997: 43)

Las variantes del inglés, del francés o del portugués usadas en la literatura poscolonial tienen valor *per se*. Aquí, el principio “una lengua, una nación, una identidad”, imperante entre las incipientes naciones europeas en el siglo XIX, no solamente queda invalidado, sino que además es sustituido por una relación entre los tres elementos mucho más dúctil, y en acuerdo con la realidad multicultural poscolonial. Si la aportación fundamental de la teoría poscolonial es su esfuerzo de superación de las relaciones jerárquicas que durante tanto tiempo unieron el continente europeo con las tierras de ultramar, el respeto hacia esas literaturas pasa por no considerar las lenguas en que están

escritas como variantes incorrectas, desviadas de la norma europea y por consiguiente inaceptables.

El mozambiqueño Couto pertenece a la generación más joven de escritores poscoloniales, es decir, los que han iniciado su carrera como escritores a partir (o un poco antes) de la independencia de las colonias. Como he ido repitiendo a lo largo de esta tesis, la partícula *post* contiene una gran riqueza de significados que van más allá de la localización temporal del fenómeno, *después* del colonialismo. Uno de los rasgos que caracteriza a esta generación de escritores y teóricos poscoloniales es precisamente su afán de superación (de ahí el *post*) del colonialismo.

Esta cuestión evidentemente también constituyó el centro de las preocupaciones de los intelectuales poscoloniales durante los procesos de descolonización. No obstante, el problema de las relaciones con el antiguo poder colonial después de la independencia se revela mucho más complejo para los escritores poscoloniales de esta etapa.

A principios del siglo XX, cuando la aculturación de las colonias empezó a dar los primeros frutos de literatura poscolonial (con figuras de gran envergadura, como Hampâté Bâ y Diop), la postura de estos escritores era puramente descriptiva o presentaba los primeros indicios de crítica del poder imperialista. A mediados de siglo, tal como hemos expuesto anteriormente, los escritores poscoloniales se ven directa o indirectamente implicados como intelectuales en proyectos políticos en general opuestos al poder colonial y esto

destiñe en sus obras (por ejemplo, *Les soleils des indépendances*, que lanzó a la fama a Kourouma en 1968).

Después de la independencia de las colonias africanas, del fin –en teoría– de la presencia occidental en África, la tarea de los escritores poscoloniales, el papel que desempeñan en sus propias sociedades plantea varios problemas. El inicio de la era post-colonial coincide con el surgimiento del neocolonialismo.¹⁶ La época posterior a la independencia de las colonias se sitúa pues en un vaivén paradójico entre el regocijo –por el fin aparente del yugo colonial–, la lamentación –por la cantidad de vidas humanas que se cobraron las guerras de independencia– y el estupor ante los primeros indicios de una enfermedad endémica que marcará profundamente las sociedades poscoloniales africanas: el neocolonialismo, o mantenimiento de la explotación de Occidente en las antiguas colonias. En este complicado universo, el escritor poscolonial de las generaciones que empiezan a escribir a partir de los años 1960-1970 debe buscar su razón de ser y su propia manera de plasmarla en la escritura.

El investigador en literatura africana lusófona Gérard, en su artículo “Identité nationale et image littéraire de l’Afrique lusophone”, explica de manera muy clara y concisa su postura a favor de la interferencia lingüística en

¹⁶ Me remito aquí al significado de neocolonialismo como perpetuación de la hegemonía occidental en las colonias después de su independencia descrito por Ashcroft y otros: “The term [neocolonialismo] was coined by the first President of independent Ghana, and the leading exponent of Pan-africanism, Kwame Nkrumah in his *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism* (1965). This title [...] suggested that, although countries like Ghana had achieved technical independence, the ex-colonial powers and the newly emerging superpowers such as the United States continued to play a decisive role through international monetary bodies, through the fixing of prices, on world markets, multinational corporations and cartels and a variety of educational and cultural institutions. [...] In a wider sense the term has come to signify the inability of so-called Third World economies to develop an independent economic and political identity under the pressures of globalization.” (1998: 162-163)

la literatura poscolonial, que describe exactamente el uso de las lenguas coloniales en las obras que analizo en los apartados que siguen:

Un auteur qui traite des réalités africaines pour lesquelles les langues européennes n'ont pas de mots est forcé d'introduire dans son texte des termes vernaculaires. Mais la langue ne se limite pas au lexique et une authentique 'symbiose' implique également des contaminations d'ordre phonologique, morphologique et syntaxique, qui s'opèrent du reste spontanément dans la langue parlée. [...] Une telle évolution est inévitable. Il serait oiseux de la contrecarrer au nom de la pureté de nos langues : les langues romanes elles-mêmes sont toutes issues de la créolisation du latin vulgaire. (1984: 490-491)

Según esta declaración, las estrategias de interferencia lingüística (o simbiosis) utilizadas por determinados escritores poscoloniales no sólo serían la manifestación de una voluntad de creación artística, sino también el reflejo del vocabulario y de los giros orales utilizados de forma espontánea en las sociedades poscoloniales.

Couto,¹⁷ reconocido como uno de los maestros de la hibridación lingüística del portugués, bautiza este proceso de contaminación de las lenguas coloniales como *traducción cultural*. En la visita del escritor a Barcelona el 20 y 21 de abril de 1998, declaró que para poder escribir sobre las guerras que asolaron

¹⁷ Mia Couto (Beira, 1955) es hijo de una familia de origen portugués. Después de la independencia de Mozambique, en 1975, abandonó los estudios de medicina para dedicarse al periodismo y ejercer como director de la Agencia de Información Nacional, y posteriormente de la revista *Tempo* y del periódico *Notícias*. A continuación realizó la carrera de biología y actualmente trabaja como profesor universitario en Maputo y como biólogo, actividades profesionales que alterna con la producción literaria, que incluye poesía y prosa, y con el periodismo.

al Mozambique independiente, y describir las culturas y religiones de origen africano mayoritarias en su país, se vio obligado a *flexibilizar* la lengua portuguesa. En otros términos, considerando que la lengua colonial procede de un universo cultural completamente diferente, el escritor poscolonial tiene que adaptarla al nuevo contexto. Para hacerlo, inventa nuevos términos por composición o por contaminación con las lenguas africanas. Carbonell explica de este modo la *traducción cultural*:

La *traducción cultural* tiene lugar siempre que una experiencia ajena se interioriza y reescribe en la cultura en la que esa experiencia es recibida. Esa reescritura es esencial en cualquier caso de contacto cultural. Siempre hay un grado de intraducibilidad que permite la modificación del significado primitivo según las estructuras de representación de la cultura o lengua de destino. Esta adaptación es de hecho uno de los aspectos más importantes de la traducción cultural, puesto que puede allanar el camino hacia una modificación o incluso subversión del canon existente (1997: 103)

En resumen, en este proceso de interferencia el escritor poscolonial que utiliza lenguas coloniales se convierte en un intermediario entre culturas, puesto que traduce campos semánticos de las lenguas de partida (africanas) a la lengua de llegada (en este caso, el portugués). Esta operación se inscribe más en el ámbito cultural que en ámbito lingüístico, puesto que el escritor no trabaja solamente con palabras, sino con culturas enteras que maneja a su arbitrio para

ponerlas en relación entre sí. Couto explica con estas palabras su posición de mediador entre la lengua portuguesa y las culturas africanas de Mozambique:

Lo que sucede en Mozambique es que hay diversas culturas, y que el portugués no logra expresar cabalmente toda una serie de conceptos centrales, muy importantes para ellas. De la misma manera, conceptos que vehicula el portugués, como tiempo, futuro, Dios, individuo, tienen que ser modulados, reajustados, porque no existe una equivalencia entre lo que significan en portugués y otra manera de concebir el mundo, sino un fenómeno de cultura, aun menos lingüístico que de cultura. (1998: 17)

La postura de Couto me parece representativa de la generación más joven de escritores poscoloniales. Lo que cuenta ya no es la identificación del sujeto poscolonial con un colectivo nacional, ni su afiliación política o religiosa, ni su raza, sino su valor como persona en una sociedad culturalmente híbrida. De acuerdo con este principio, el mensaje poscolonial que vehicula su literatura puede resumirse del modo siguiente: en sus obras, *post-colonial* significa *post-nacionalista*, *post-racista*, es decir, a través de la literatura es posible superar los problemas coloniales que estallaron durante la guerra de la independencia y que comparten la mayoría de los países africanos que han sufrido un proceso similar. La relación de Couto con la lengua portuguesa revela asimismo la postura que mantiene de superación e integración del pasado colonial y que lo identifica como un exponente del poscolonialismo. A lo largo de su carrera literaria el escritor se ha visto confrontado con otras concepciones de la lengua y la cultura negativamente influenciadas por el discurso imperialista, que

sostenían la pureza del portugués de Portugal, frente a la lengua fuertemente influenciada por el registro oral que utiliza en sus libros. Esta fue su respuesta:

Mi manera de trabajar el lenguaje fue entendida como un aprovechamiento oportunista de la ignorancia del pueblo. Se me decía que tenía que escribir bien, escribir en buen portugués, y el buen portugués era, por supuesto, el de Portugal. [...] [Yo] pensaba que en mi relación con la lengua portuguesa no cabían este tipo de relaciones, que son las relaciones del colonizado en una sociedad como la nuestra (1998: 16)

El vínculo que mantiene Couto con la lengua portuguesa es el reflejo del universo poscolonial desde el cual escribe. El escritor parte de la realidad lingüística y cultural de Mozambique, donde la convivencia del portugués con las lenguas autóctonas o nacionales (actualmente más de treinta) ha llevado a un uso *mestizado* de la lengua, sobre todo presente en el registro oral. Couto utiliza su lengua materna adoptando las transformaciones a las que ha sido sometida por sus conciudadanos y que son el reflejo de un contexto cultural determinado. Esta percepción de la lengua como una herramienta adaptable y flexible procede al fin y al cabo de una noción de la cultura radicalmente distinta del “envase protector” que Said atribuye a las naciones imperialistas. La cultura no es un conjunto selecto y cerrado de bienes acumulados desde tiempos inmemoriales cuyo valor permite comparar unas naciones con otras y establecer una jerarquía de mayor a menor peso específico.

Según Couto, la cultura es un ser vivo, en constante transformación, una materia prima trabajada día a día. Su relación con la lengua portuguesa está despojada de prejuicios, el contacto con las culturas africanas le ha enseñado que las lenguas son flexibles, se adaptan a las culturas que las usan y que por consiguiente su estado natural es la mutación constante. En este sentido Couto como portavoz poscolonial supera la noción estática de cultura inventada por Occidente. En sus obras el registro oral del portugués ocupa un lugar preponderante, y en eso reside precisamente la fuerza y la riqueza de su literatura. En Mozambique el portugués se ha fundido de tal modo en las culturas autóctonas que hablar de “buen portugués” como del “portugués de Portugal” es un sinsentido. El poscolonialismo es pues, también, un *post* que rechaza y supera las nociones enquistadas de lengua y de cultura forjadas por los nacionalismos europeos.

En primer lugar, lo que la literatura poscolonial reclama y exige es una relectura del Otro. A través de la relectura del Otro en Europa la literatura poscolonial pone en marcha un proceso de transgresión de los cánones culturales occidentales que tendrá más o menos éxito en función del tratamiento que reciba en los sistemas de recepción y de la preparación del lector para colaborar en este proyecto.

En segundo lugar, algunos escritores poscoloniales sólo aceptan el uso de las lenguas coloniales como una etapa intermedia antes de conseguir la descolonización total de sus culturas y de adoptar exclusivamente como lenguas de creación literaria lenguas africanas. En este caso el triple principio

“una lengua, una cultura, una nación” es reutilizado pero en términos panafricanos.

En tercer lugar, a raíz del contacto con las lenguas africanas, las lenguas coloniales perdieron su función de productos culturales intocables que pertenecían exclusivamente a una cultura y una nación determinadas. En este caso el principio “una lengua, un nación, una identidad” queda en entredicho.

La investigadora Adejunmobi detecta el mismo procedimiento de traducción-creación revelado por Couto en las novelas en francés del escritor de Costa de Marfil, Kourouma. En su artículo, “Translation and Postcolonial Identity. African Writing and European Languages”, Adejunmobi califica este procedimiento como “compositional translation”:

I will identify as *compositional translations* texts which are published in European languages and which contain occasional or sustained modification of the conventions of the European language in use, where ‘versions’ or ‘originals’ in indigenous African languages are non-existent. [...] It should be noted, furthermore, that the modification of European languages in these texts generally results from a deliberate intent to indigenize the European language. (1998: 165)

El mismo Kourouma explica las dificultades que le supone contar en francés las situaciones vividas por sus personajes, de cultura malinké:

Ecrire le roman dans la langue française me gêne parce que le français ne me permet pas de faire ressortir la mentalité des personnages. Ces

personnages ont des approches, des tournures d'esprit que seule leur langue permet de suivre les méandres de la logique (sic). (Koné, 1992: 83)

La diferencia principal entre la traducción lingüística –o traducción *de* literatura poscolonial– y la traducción cultural –o traducción en literatura poscolonial– sería la disponibilidad de materia prima. El traductor lingüístico trabaja con sistemas lingüísticos completos, bien desarrollados. Su objetivo es encontrar la palabra o la expresión adecuada entre los términos ya existentes en la lengua de llegada para expresar el imaginario del texto de partida. El traductor cultural, por el contrario, no posee un vocabulario suficientemente elaborado en la lengua de llegada. Tiene que inventarse nuevos términos que antes no existían para poder traducir la cultura de partida. Es al mismo tiempo traductor y creador. Este procedimiento estilístico casi siempre es el resultado de una elección personal. Las motivaciones de Couto son las siguientes:

Yo entiendo que cada cultura es libre ante un fenómeno como la lengua, y yo me sentía libre de manipular mi lengua materna (el portugués), de recrearla, y esto no podía sino redundar en beneficio de un proceso social que se estaba produciendo. (1998: 16)

En el ámbito africano anglófono varios escritores también han manipulado la lengua colonial para adaptarla mejor al contexto poscolonial. Este es el caso del escritor nigeriano Achebe:

I feel that English language will be able to carry the weight of my african experience. But it will have to be a new English, still in full communion

with its ancestral home but altered to suit new african surroundings.
(1975: 62)

El desajuste cultural entre las culturas africanas y las lenguas coloniales ha dado lugar a muchas estrategias de acercamiento. En el ámbito literario, la *traducción cultural* o *compositional translation* –juego de flexibilización de las lenguas coloniales– ha dado paso al nacimiento de escrituras muy ricas. Esta estrategia también ha permitido un mejor conocimiento de las culturas africanas por parte de las sociedades occidentales. Los escritores poscoloniales, como observadores privilegiados de África y de Occidente, han cumplido una función de informadores sobre los productos culturales de las sociedades que durante mucho tiempo habían quedado al margen. La traducción cultural ha constituido y constituye todavía uno de los medios de compensación del silencio al que se han visto sometidas las culturas africanas durante la colonización. Así lo afirma el escritor nigeriano Okara:

As a writer who believes in the utilization of african ideas, african philosophy and african folklore and imagery to the fullest extent possible, I am of the opinion that the only way to use them effectively is to translate them almost literally from the african language native to the writer into whatever European language he is using as a medium of expression. I have endeavoured in my words to keep as close as possible to the vernacular expression. (1963: 15)

En junio de 1962 un grupo de escritores africanos anglófonos se reunió en Kampala para discutir sobre los retos y las problemáticas de la escritura

africana en inglés. Como resultado de sus deliberaciones, la mayor parte de los participantes se puso de acuerdo sobre el punto siguiente: lo más natural para un escritor africano de cultura anglófono es sentir y pensar en su lengua materna (africana) y a continuación traducir aproximadamente en inglés el texto original. Este procedimiento que he definido anteriormente como *traducción cultural* no es aceptado por todos los escritores poscoloniales africanos. El nigeriano wa Thiong'o, por ejemplo, propone abordar la cuestión del uso de las lenguas coloniales en la literatura desde un punto de vista diferente. Como demuestran Korang y Slemon, para este escritor:

The European languages [...] were not simply the media through which European imperialism operated during the pre-independence phase of african history, but part and parcel of violence European colonisers enacted upon the continent. For Ngugi, English, French and Portuguese were more than just languages in África: they became *the* languages, and indigenous african languages were actively devalued in relation to them. The coloniser's languages played a formative role, as Ngugi sees it, in remaking african subjects in the image of European speakers, and this has produced an enduring condition of *alienation* in Europhone african elites. (1997: 254)

La adopción de las lenguas coloniales por parte de algunos escritores africanos representa para el nigeriano la victoria de la colonización del discurso operada por Occidente durante el periodo colonial. Bajo esta perspectiva, dicha adopción se inscribe en una línea de continuidad de la dominación ideológica

de las metrópolis occidentales sobre las antiguas colonias. Las lenguas coloniales ciertamente desempeñaron un papel muy importante para la dominación de las culturas africanas. Se impusieron con tanta fuerza en el continente africano que se convirtieron no solamente en herramientas indispensables para la mediación entre colonizadores y colonizados, sino también entre los mismos africanos, que compartían o no nacionalidad. No obstante, tal como señala Couto, el uso de las lenguas coloniales en África repercutió de modo distinto en las áreas de influencia inglesa, francesa o portuguesa:

La situation en Angola ou au Mozambique est différente de celle des pays anglophones ou francophones de l'Afrique. En Angola et au Mozambique il y a une liberté, une absence de complexe d'infériorité. Les personnes ont une relation très libre avec la langue portugaise, et c'est une relation amoureuse, je pense. Au Mozambique le thème du drame linguistique ne se pose pas comme on le voit dans les conférences sur les pays africains. Cela n'explique pas le fait qu'il y a eu un profond métissage, plusieurs vagues de peuplement, arabe, indien, portugais, etc. et la position du Frelimo a été de s'approprier le portugais comme un trophée de guerre. Dans les réunions officielles tout le monde essaie de parler portugais. (1994: 55)

El nigeriano wa Thiong'o se rebeló contra la función pretendidamente conciliadora de las lenguas coloniales al poner en contacto las distintas naciones africanas. Su posición se sitúa en una perspectiva muy radical según la cual el

uso de una lengua colonial implica forzosamente para un escritor africano la aceptación de las posiciones imperialistas inherentes a dicha lengua. El uso de las lenguas coloniales no admite a su parecer ningún matiz posible: “Even at their most radical and pro-african position in their sentiments and articulations of problems they still took it as axiomatic that the renaissance of african cultures lay in the languages of Europe” (1981: 5). La única alternativa posible para un escritor africano que desee superar la dicotomía dominantes-dominados es para wa Thiong’o escribir en lenguas nacionales.

Este debate sobre las lenguas coloniales revela la cuestión de fondo que venimos tratando desde el principio de la tesis: la relación entre literatura poscolonial e ideología. La elección de la lengua de creación en un contexto poscolonial es un acto político en sí mismo. Como hemos visto anteriormente, las lenguas coloniales en un principio eran herramientas al servicio de la colonización del discurso. Sin embargo, las primeras generaciones de intelectuales africanos educados en los sistemas occidentales alteraron esta situación. Algunos escritores se apropiaron las lenguas coloniales y las manipularon a su voluntad para que fueran capaces de expresar el mestizaje cultural. La teoría poscolonial anglo-americana se inscribe en esta tendencia a la aceptación de la interferencia cultural y lingüística como fuente de reivindicación de las identidades poscoloniales. A pesar de ello, algunos teóricos (como Appiah) siguen advirtiendo sobre los peligros implícitos del uso de estas lenguas que en el pasado estaban totalmente al servicio de la causa

colonial. Con la atención puesta en las implicaciones de esta elección lingüística en la constitución de las naciones africanas modernas, Appiah afirma:

Writing for and about ourselves, then, helps constitute the modern community of the nation, but we do it largely in languages imposed by colonisers. Now that the objects of European imperialism have at last become the subjects of a discourse addressed both to each other and to the West, European languages and European disciplines have been 'turned', like double agents, from the projects of the metropole to the intellectual work of postcolonial cultural life. But these tools remain perpetually under suspicion. (1992a: 55-56)

De la reflexión de Appiah hemos de retener un punto interesante: por más que las lenguas coloniales se hayan visto sometidas a tratamientos de interferencia en las sociedades africanas, sería muy difícil sostener que se han convertido en simples herramientas completamente liberadas de los modos de pensamiento imperialistas entre las manos de los escritores poscoloniales. Por consiguiente, debe mantenerse un ojo crítico para que los prejuicios coloniales no se perpetúen. No obstante, las sospechas de wa Thiong'o a propósito de las lenguas coloniales (que lleva los propósitos de Appiah al extremo) no reposan, a mi parecer, en fundamentos reales. Los autores poscoloniales que escriben en lenguas coloniales, como cualquier otro autor de cualquier nacionalidad, intentan expresar a través de la literatura su propia visión del mundo echando mano de los recursos estilísticos que su entorno cultural les proporciona. Es

cierto, como declara Mouralis, que el telón de fondo de dichos textos es con frecuencia su propia percepción de África:

L'écrivain africain ne se limite jamais au rôle de témoin pur et simple. [...] Du fait même qu'il écrit, il se situe aussi, même s'il n'en a pas toujours une pleine conscience, par rapport à tous les autres textes – d'origine africaine ou européenne – qui entendent également parler de l'Afrique et des Africains. (1984: 255)

Es justamente porque una parte de la historia del continente africano se ha construido en estrecha simbiosis con Occidente, que no puede pasarse por alto el papel de las lenguas coloniales. En un contexto poscolonial esas lenguas ya no tienen una función de confrontación. Actualmente pertenecen directamente al tercer espacio (en términos de Bhabha) entre dos polisistemas culturales opuestos en el pasado y son las herramientas más bien adaptadas para representar la realidad poscolonial. Si los teóricos y los escritores poscoloniales no confían en las lenguas coloniales, la interferencia lingüística y cultural nunca será una realidad.

Finalmente, el objetivo que persiguen los escritores poscoloniales es sobre todo su inserción en la literatura mundial. Como afirma Mouralis a propósito de la literatura negro-africana francófona, lo más importante, además de sus características culturales e ideológicas, es la reflexión teórica que vehicula sobre la Literatura (con mayúsculas) en sí:

Ces textes ne se caractérisent complètement ni par la culture qu'ils traduisent ni par l'idéologie qu'ils véhiculent [...]. Leur spécificité réside

dans le fait que les textes négro-africains de fiction fonctionnent sans cesse en relation étroite avec un discours critique ou prospectif concernant ce que doit être la littérature africaine et qui révèle ainsi l'existence de ce que nous appellerons la 'conscience littéraire' de l'écrivain africain. (1984: 381).

2.2 La traducción-creación *en* literatura poscolonial

Parafraseando a Deleuze y Guattari en su libro *Kafka. Pour une littérature mineure*, la literatura poscolonial africana francófona y lusófona nos proporciona muchos ejemplos de lo que ambos filósofos califican como *desterritorialización de la lengua*. Partiendo de una reflexión sobre la manera “austera” y “revolucionaria” (términos citados) de maniobrar sobre la lengua alemana tal como lo hizo Kafka, Deleuze y Guattari describen la situación de los individuos o de los pueblos que, en circunstancias políticas, históricas u otras, se han visto obligados a abandonar su lengua materna por otra lengua, con frecuencia impuesta. Al serles arrebatada la primera lengua –la que aprendieron en un contexto geográfico determinado y que asimilaron como un componente de su identidad– estos pueblos adoptan una o varias lenguas secundarias con las que no se identifican del todo. Estas lenguas, que mezclan para crear un nuevo substrato lingüístico, sufren de este modo un proceso de *desterritorialización*. La lengua (o las lenguas) que substituyen a la lengua materna no se corresponde con un territorio geográfico con el que los individuos mantienen una relación afectiva muy cercana. Nos hallamos ante una cuestión que puede transponerse perfectamente a las acciones de imposición lingüística que sufrieron pueblos enteros durante los procesos de colonización y descolonización en África:

Combien de gens –se preguntan Deleuze y Guattari– vivent aujourd’hui [en 1975] dans une langue qui n’est pas la leur? Ou bien ne connaissent même plus la leur, ou pas encore, et connaissent mal la langue majeure

dont ils sont forcés de se servir? Problème des immigrés, et surtout de leurs enfants. Problème des minorités. (1975: 35)

La confrontación de una lengua mayor *versus* una o varias lenguas menores detectada por Deleuze y Guattari permite explicar la situación de las literaturas africanas en lenguas coloniales desde una perspectiva nueva. Según afirman ambos autores en el libro citado, “une littérature mineure n’est pas celle d’une langue mineure, plutôt celle qu’une minorité fait dans une langue majeure” (1975: 29). Esta definición subraya las diferencias entre lenguas y literaturas no en términos cuantitativos (literaturas y lenguas propias a tal o cual colectivo de hablantes) sino de peso político (literaturas y lenguas con una mayor o menor área de influencia).

Los términos *minoría*, *lengua menor* y *lengua mayor* merecen un análisis más profundo para comprender el sentido que más se adecua a este contexto. El adjetivo *menor* no se refiere a una inferioridad de ningún tipo en la comparación de una literatura con otra, sino a las “conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu’on appelle grande [o establecida]” (1975: 33). Si partimos del principio que determinados autores o ciertas tradiciones literarias han sido históricamente consideradas por convención (o canon) como “oficialmente establecidas”, la expresión *literaturas menores* permite reconocer en el seno de esas grandes literaturas las obras que han conseguido “instaurer du dedans un exercice mineur d’une langue même majeure” (1975: 33-34).

Esta posibilidad mantiene una estrecha relación con el uso de las lenguas coloniales en las literaturas africanas, puesto que se refiere a las prácticas

literarias que pueden surgir en un grupo lingüístico en el que se reconoce una variante de la lengua “oficial”.

El concepto de lengua (y de literatura) menor nos permite emparentar la peculiar situación lingüística de los judíos de Praga a principios del siglo XX con la del escritor mozambiqueño Suleiman Cassamo hoy día. Para aquellos, la lengua checa, propia de los medios rurales, tendía a ser rechazada; el yiddish, lengua sin gramática, formada casi en su totalidad de palabras alemanas deformadas, solía ser menospreciado; el alemán se usaba en las ciudades como lengua de cultura y de la administración; el hebreo quedaba relegado a la función de una lengua mística, todavía por desarrollar.

Cassamo, nacido en una región del sur de Mozambique en 1962, vivió desde su más tierna infancia en un medio ronga (sus abuelos llegaron de la India en el siglo XIX y se mezclaron con miembros de la etnia ronga). Creció en una época en la que el portugués ya era una lengua impuesta en Mozambique en detrimento de las lenguas nacionales. Cuando empezó a escribir sus primeras colaboraciones en periódicos locales adoptó el portugués como lengua de creación. No un portugués normativo, sino un portugués desterritorializado, como podremos observar al final de este apartado en el análisis de un cuento extraído del libro *O regresso do morto*, título que gozó de gran éxito más allá de las fronteras de su país y que fue seleccionado por la UNESCO en 1994 como obra representativa de la riqueza cultural del mundo. ¿Cuáles son las características de este portugués *desterritorializado*? La deformación de la estructura de las frases, la ausencia de concordancia de tiempo y género, el uso

de palabras ronga, etc. Otra cita de Deleuze y Guattari en la que se comenta el análisis de Wagenbach sobre la lengua alemana de Praga, nos proporciona más paralelismos:

Wagenbach, dans les très belles pages où il analyse l'allemand de Prague influencé par le tchèque, cite comme caractéristiques: l'usage incorrect des prépositions ; l'abus du pronominal ; l'emploi de verbes passe-partout [...] ; la multiplication et la succession des adverbes [...] ; l'importance de l'accent comme tension intérieure au mot. (1975: 42)

Un poco más adelante añaden, refiriéndose a la lengua literaria de Kafka: "Tous ces traits de pauvreté se retrouvent chez Kafka, mais pris dans un usage créateur... au service d'une nouvelle sobriété, d'une nouvelle expressivité, d'une nouvelle flexibilité, d'une nouvelle intensité." (1975: 42). La *desterritorialización* de la lengua sería pues la descomposición de una lengua mayor recompuesta con elementos (estructuras sintácticas, giros, términos, etc.) de otras lenguas (con frecuencia orales). Este proceso de modificación lingüística es propio de las poblaciones que han sufrido un exilio forzado o voluntario (por ejemplo, como ocurrió durante y después del imperialismo occidental en el siglo XIX).

Según se desprende de la teoría expuesta, en un contexto colonial o post-colonial las lenguas mayores serían las lenguas coloniales, como el francés, el portugués o el inglés. Es decir, lenguas impuestas por algunas naciones occidentales imperialistas que, por sus orígenes, se convirtieron en *lenguas de poder*. Es de sobras reconocida en el debate teórico poscolonial la dimensión

política de la elección de la lengua en algunos autores africanos.¹⁸ Por parte de las literaturas africanas en inglés, la reacción del escritor nigeriano Ngugi wa Thiong’o, que a partir de determinado momento decidió no usar más la lengua de los colonizadores en su literatura, es un ejemplo más de la postura de estos escritores que, gracias al contexto multicultural en el que nacieron, pueden escoger varias lenguas de escritura.

Si nos remitimos una vez más a la definición de Deleuze y Guattari de las *literaturas menores*, la literatura africana en lenguas coloniales es menor puesto que logra lo siguiente:

Se servir du polylinguisme dans sa propre langue, faire de celle-ci un usage mineur ou intensif, opposer le caractère opprimé de cette langue à son caractère oppresseur, trouver les points de non-culture et de sous-développement, les zones de tiers monde linguistiques par où une langue s’échappe (1975: 49-50).

No es difícil encontrar ejemplos de estos puntos de “non-culture” en el conjunto de escritores africanos lusófonos. Couto, por ejemplo, utiliza en sus obras una lengua que se caracteriza por la creación de nuevos vocablos y significados que no existían previamente en portugués. Estos “neologismos” son la expresión de un segmento cultural que nunca había sido nombrado por la lengua portuguesa. Couto, manipulando la lengua portuguesa según los caprichos de su imaginario (que se forjó en un contexto cultural y geográfico específico), ha logrado crear una literatura menor:

¹⁸ En el punto 2.1.2 se han desarrollado las diferentes posturas que dividen a los escritores africanos en cuanto a la elección de las lenguas coloniales o nacionales como lenguas de creación literaria.

Mais, ce qui est intéressant encore, c'est la possibilité de faire de sa propre langue, à supposer qu'elle soit unique, qu'elle soit une langue majeure ou l'ait été, un usage mineur. Etre *dans* sa propre langue comme un étranger. (1975: 48)

El resultado coincide exactamente con esta descripción: para los lectores en portugués desconocedores del estilo de este escritor, la lectura de las obras de Couto supone problemas de comprensión, puesto que hay en ellas un sesgo cultural importante, mientras que el escritor lo único que hace es utilizar la lengua portuguesa manipulada según su parecer. Para este escritor, la cuestión principal, citando las palabras de Deleuze y Guattari, es:

Comment arracher à sa propre langue [en este caso, el portugués] une littérature mineure, capable de creuser le langage, de le faire filer suivant une ligne révolutionnaire sobre? Comment devenir le nomade et l'immigré et le tzigane de sa propre langue? (1975: 35)

Para muchos escritores angoleños el uso menor de la lengua escrita estaba ligada (y, en algunos casos, todavía lo está) a la oralidad. Los personajes de las novelas de Luandino Vieira emplean una lengua viva, enriquecida con expresiones propias de Luanda (la capital) y con términos originarios del kimbundu (lengua de la región de Luanda). Sus palabras "incultas" (en el sentido de que proceden de lenguas que no tienen escritura) adquieren toda su fuerza sobre el papel, negro sobre blanco.

Las dos nociones que he retomado a Deleuze y Guattari - *desterritorialización de la lengua y literatura menor*- me parecen esenciales para

entender la práctica de la traducción *en* las literaturas poscoloniales africanas y para comprender mejor el valor de estos textos, la carga ideológica que vehiculan. Al abordar la literatura poscolonial desde el enfoque propuesto, recordamos que en varios momentos de la historia del imperialismo occidental determinados escritores adoptaron una lengua mayor, que no era su lengua materna, para utilizarla desde un punto de vista menor. La dualidad menor/mayor de Deleuze y Guattari representa, a mi modo de ver, un paso hacia adelante respecto a la teoría de los polisistemas –a la cual me he referido en varios pasajes de la tesis–, puesto que permite superar la retórica centro-periferia tan impregnada de prejuicios en el estudio de la integración de las literaturas poscoloniales africanas en el polisistema literario.

Por otra parte, si consideramos las polémicas engendradas por cuestiones como la identidad africana, la pertenencia a una o varias comunidades culturales, no es difícil comprender la dimensión política de la elección de la lengua de creación en las literaturas menores. Esta recreación de un uso menor de la lengua característica de ciertos escritores africanos, esta presencia de lo político por el manejo voluntario de una lengua antes dominante es una más de las manifestaciones del tratamiento de la diferencia desde una estrategia acorde con el trasfondo teórico poscolonial, en este caso aplicado al campo de la creación literaria como traducción.

Finalmente, cabe recalcar las implicaciones de la dimensión política en la traducción-creación poscolonial: bajo el ángulo teórico que he adoptado en este apartado, la literatura africana en lenguas coloniales se transforma en el fruto

de una curiosa paradoja, puesto que nos referimos a una producción escrita en lenguas mayores, como el francés, el portugués o el inglés, con un peso específico indiscutible en el contexto internacional. Estas lenguas, sin embargo, han sido sometidas a un tratamiento particular por parte de una minoría (los escritores africanos) y bajo este nuevo formato se han convertido en portadoras de literaturas menores. El fenómeno poscolonial ha dividido pues la literatura en francés, en portugués y en inglés en dos grandes categorías de influencia muy desigual: la literatura francesa frente a la literatura francófona, la literatura portuguesa frente a la literatura lusófona y la literatura anglo-americana frente a la literatura anglófona.

En conclusión, la literatura poscolonial pertenece a una categoría de textos que, por motivos extraliterarios, porque son el resultado de un proceso de imperialismo cultural, están escritos en lenguas “menorizadas”. La idea fundamental que debemos retener es que la literatura poscolonial en lenguas coloniales se atiene a la categoría de literatura menor definida por Deleuze y Guattari, principalmente porque en cualquier contexto poscolonial todo acto de creación literaria es indiscutiblemente un acto político. Escribir como un sujeto originario de una antigua colonia representa una toma de posición respecto al mundo heredado del imperialismo.

Si nos movemos en un registro utópico, todos los agentes que intervienen en la cadena de análisis y difusión de las literaturas poscoloniales deberían conocer o por lo menos ser sensibles a las características propias de las literaturas africanas expuestas (*desterritorialización de la lengua, literatura menor*).

En el ámbito de la investigación poscolonial, la discusión sobre el contenido altamente político de las literaturas menores ha sido recientemente integrado por la teoría de la traducción, aunque con frecuencia referido al caso de la traducción interlingüística.¹⁹

Con el fin de demostrar el uso, a mi modo de ver insuficiente, con el que se aplica esta reveladora teoría al estudio de la traducción, y a pesar de verme obligada a efectuar un pequeño rodeo en la exposición del tema de este apartado, quisiera especificar el sentido en el que Venuti, reconocido teórico de la traducción, llevando la reflexión de Deleuze y Guattari un poco más lejos, ha definido un cierto tipo de traductores que se caracterizan por la adopción de estrategias “menorizantes”.

Aunque, según el esquema de los dos últimos apartados que presento en esta segunda parte, la teoría del traductor “menorizante” que expongo a continuación debería en principio ir incluida en el apartado dedicado a la traducción *de* literatura poscolonial, el hecho de presentarla aquí me permite respetar una cierta coherencia conceptual. En efecto, los paralelismos entre los conceptos de literatura menor y literatura poscolonial que acabo de demostrar son altamente instructivos para la práctica de la traducción interlingüística, pero creo que restaría claridad a mi argumentación si presentara la aplicación de la teoría de Deleuze y Guattari a la traducción-creación y a la traducción de literatura poscolonial en dos partes físicamente alejadas. El ejemplo del cuento

¹⁹ Cabe, no obstante, señalar la novedad que supone el número especial que, en mayo de 2004, la revista belga *Linguistica Antverpiensia* ha dedicado al tema “Translation as creation: the Postcolonial Influence”, en el que constan varios artículos dedicados a la traducción-creación poscolonial. Véase bibliografía.

de Cassamo que analizo confrontando original y traducción debe pues interpretarse como el reflejo de la práctica menor de la creación literaria y de la traducción.

Venuti dedica una parte de su libro *The Scandals of Translation* al análisis del ombliguismo que predomina en el mercado editorial anglo-norteamericano, en el que los textos traducidos están relegados a un papel muy secundario puesto que representan un porcentaje muy bajo de toda la producción editorial inglesa.

Este estudio sobre las limitaciones del mercado estadounidense de la traducción me parece útil por varios motivos: en primer lugar, proporciona una definición de partida del "traductor minorizante"; en segundo lugar, permite avanzar en el debate sobre las siguientes cuestiones: ¿existen realmente traductores "minorizantes" en el ámbito de las literaturas africanas y qué estrategia se supone que deben adoptar para preservar la *desterritorialización de la lengua* presente en estos textos? Venuti declara en su estudio:

The aim of minoritizing translator is never to acquire the majority, never to erect a new standard or to establish a new canon, but rather to promote cultural innovation as well as the understanding of cultural differences by proliferating the variables within English. (1998: 11)

Si recordamos los principios del funcionamiento de la literatura traducida en un polisistema concreto, una traducción menor sería la que promete la innovación del uso de las estrategias secundarias. Su inserción en el sistema de recepción tendría pues un efecto transgresor, revolucionario. Sin

embargo, para que esto se produzca (para que una estrategia traductológica menor o transgresora se lleve a cabo) es necesario que el traductor tenga la voluntad de transgredir. Venuti llega a sostener que:

Good translation is minoritizing: it releases the remainder by cultivating a heterogeneous discourse, opening up the standard dialect and literary canons to what is foreign to themselves, to the substandard and the marginal. This does not mean conceiving of a minor language as merely dialect, which might wind up regionalizing or ghettoizing the foreign text, identifying it too narrowly with a specific cultural constituency. (1998: 11)

Para comprender mejor el sentido de esta declaración, a continuación voy a confrontar la versión en español de un cuento del libro del escritor mozambiqueño Cassamo *O regresso do morto*, con los principios de la “traducción menor” expuestos por Venuti. Las distintas historias, cuyos personajes son hombres y mujeres que viven en un Mozambique actual, en condiciones de pobreza casi extremas, constituyen ejemplos de la riqueza de la *desterritorialización* del portugués realizada por el autor, que mezcla el registro oral del portugués, corriente en el Sur del país, con términos y expresiones de su lengua materna, el ronga. Nos hallamos, pues, ante el análisis de una traducción “superpuesta”, puesto que a la traducción cultural entre dos horizontes culturales totalmente distintos (o traducción-creación) llevada a cabo por Cassamo mediante las estrategias lingüísticas que veremos a continuación, se añade la interpretación y la restitución del traductor interlingüístico (en este

caso, del portugués al castellano), que no puede pasar por alto las características culturales del texto de partida, entre las que destaca el uso menor de una lengua mayor y la desterritorialización de la última.

El cuento “Laurinda, tu vai mbunhar”, explica la historia de una mujer pobre que hacer cola para comprar pan en una panadería de un barrio periférico. Tanto ella como sus hijos y su marido, que la esperan en casa, sufren hambre y durante su larga espera la mujer transforma la cola de hombres y mujeres en la que se encuentra en una visión delirante de una interminable fila de cangrejos que permanecen también ante la panadería. Cassamo describe con gran intensidad la angustia de la espera y fija la atención del lector en la cuestión que da título al texto, literalmente traducido, “Laurinda, no lo conseguirás”.

En este análisis pretendo, a través de la observación de las estrategias adoptadas por la traductora para trasladar el texto al español, destacar los rasgos del portugués *desterritorializado* y *menor* empleado por el autor, cuyo ejercicio inicial de creación he definido como una operación que incluye asimismo la traducción (en este caso, del universo cultural y lingüístico ronga).

La primera dificultad con la que tropieza el traductor es comprender y distinguir los diferentes registros lingüísticos presentes en el texto. La historia se cuenta en portugués, salpicado de abundantes expresiones orales –es decir, de palabras que pertenecen a la variantes lingüística del Sur de Mozambique– y giros en ronga. Al final del libro original el lector en portugués (y el traductor) disponen de un glosario en el que constan todas las palabras o expresiones que

aparecen en el texto propias de una variante mozambiqueña del portugués estándar (subrayo *una* variante, porque, por ejemplo, el portugués de Couto está enriquecido con palabras procedentes de lenguas africanas que no son el ronga). Gracias a este glosario el traductor puede comprender el sentido del texto en su totalidad, pero debe aún superar una segunda dificultad: ¿qué debe hacer con los términos autóctonos, conservarlos tal cual en el texto (como el original) o traducirlos a la lengua de recepción (en este caso, el español)? Esta cuestión incumbe a la dimensión política de la traducción. Si el traductor escribe en la lengua de recepción toda la historia salvo las expresiones contenidas en el glosario, existe el riesgo de que la traducción sea no sólo incomprendible, sino que además dé una sensación de extrañeza que puede desviar la atención del lector no familiarizado con el contexto lingüístico de Mozambique o –lo que es peor– contribuir a una cierta imagen *exótica*, es decir, *salvaje* y *desconocida* de esta literatura. Ante este atolladero tan frecuente cuando se traducen textos escritos en una lengua *desterritorializada*, Venuti resuelve la tarea del traductor que pretende ser “menorizante” de la siguiente manera:

A translation motivated by an ethics of difference thus alters the reproduction of dominant domestic ideologies and institutions that provide a partial representation of foreign cultures and marginalize other domestic constituencies. The translator of such a project, contrary to the notion of ‘loyalty’ [...] is prepared to be disloyal to the domestic cultural norms that govern the identity-forming process of translation by calling

attention to what they enable and limit, admit and exclude, in the encounter with foreign texts. (1998: 83)

Esto significa sin duda alguna que el traductor “menorizante” debe afrontar sin temor la trasgresión de las normas lingüísticas, culturales y otras; sin embargo, el traductor no piensa únicamente en los principios generales, sino también y sobre todo en los futuros lectores, a los que quiere transmitir el contenido del texto de partida modificando lo menos posible el estilo del escritor. La traductora al español de “Laurinda, tu vai mbunhar”, ha optado por una estrategia intermedia entre la ética de la diferencia preconizada por Venuti y la necesidad de ofrecer algunos puntos de referencia para que el texto traducido sea comprensible para un lector español. A continuación voy a comentar a partir de algunos ejemplos el trabajo de la traductora. En los fragmentos en los que aparecen palabras (en portugués local o en ronga) incluidas por el autor en el glosario final, la traductora ha adoptado dos estrategias:

O bien traduce literalmente dichos términos al español sin dejar indicio alguno que indique la forma local del original (las palabras en cuestión están subrayadas). Este es el caso del título, “Laurinda, tu vai mbunhar” (1997: 19), traducido como “Laurinda, no lo conseguirás” (1999: 27) y de los siguientes fragmentos: “Os mufanas tentam entrar na cabeça da bicha” (21), traducido como “Los chicos intentan colocarse en la cabeza de la cola” (27); “Você é moluene! Vai-te subir, moluene! Mbuianguana!” (23), traducido como “¡Eres un gandul! ¡Largo de aquí, gandul! ¡Canalla!” (29).

O bien conserva en cursiva la forma del original sin traducirla añadiendo una nota a pie de página. Por ejemplo: “As mamasas gritam: -Anga kone! Anga kone, la!” (21), que significa, “Las mujeres gritan: ¡Vete! ¡Vete lejos de aquí!”; “Vô hembra, amahelanga! ¡Amahelanga! (24), que significa, “¡Mientes! ¡Todavía queda pan!”.

Esta estrategia mixta, que conserva ciertas expresiones en ronga del original y traduce las que simplemente impedirían una lectura fluida del original, muestra la voluntad por parte de la traductora de transmitir el color local del original sin olvidar el último eslabón de la cadena de la traducción, el lector –en este caso, en lengua española. En su función de intermediario, el traductor de una lengua desterritorializada debe adoptar en ciertos casos estrategias que con frecuencia implican la traducción de términos del texto original en lengua local a favor de la comprensión del texto de recepción. Coincido pues con Venuti en que:

The strategies developed in minoritizing translation depend fundamentally on the translator’s interpretation of the foreign text. And this interpretation always looks in two directions, since it is both attuned to the specifically literary qualities of that text and constrained by an assessment of the domestic readerships the translator hopes to reach, a sense of their expectations and knowledge (of linguistic forms, literary traditions, cultural references). (1998: 16)

En la práctica de la traducción no existe una verdad absoluta. Dos traducciones de calidad de un mismo texto pueden ser igualmente aceptables

sin ser idénticas. Para ser un buen traductor es necesario ante todo ser un buen lector del texto y de su contexto, es decir, saber interpretar los textos en profundidad a la luz del entorno y de la situación histórica en la que han sido escritos. Pero debemos añadir el siguiente principio: un traductor también es hijo de su tiempo y es muy posible que su estrategia se guíe por las tendencias predominantes en teoría de la traducción o por el contexto histórico en el que la traducción será leída. El traductor “menorizante” invocado por Venuti, por ejemplo, es el producto de las teorías poscoloniales que dominan hoy día el ámbito de la teoría literaria (y otros ámbitos) en las universidades estadounidenses, que han convertido en su caballo de batalla la defensa de las diferencias y de las minorías en todas las formas posibles –de raza, de género, de sexo, culturales, lingüísticas.

Venuti defiende este modelo de profesional como auténtico luchador contra la homogeneización que prevalece hoy en día en el mercado de la edición estadounidense. Por otra parte, dado que el objetivo perseguido es la reivindicación de un cierto tipo de literatura traducida en un medio en el que el uso de la lengua inglesa tiende a uniformizarse cada vez más, su teoría es, en definitiva, una llamada para el uso menor de la lengua y de la literatura escrita en una lengua mayor. En este sentido, su discurso –deudor de Deleuze y Guattari– se suma al tercer apartado de esta parte sobre los problemas que plantea la traducción de las literaturas africanas, también menores, como se ha demostrado.

En este apartado, ampliando el uso que hasta ahora la teoría de la traducción ha extraído de la confrontación entre literaturas mayores y menores, he presentado una de las varias formas en las que la traducción *en* literatura poscolonial convierte al texto original en portavoz de la diferencia, como categoría positiva, de afirmación de la hibridación lingüística y cultural. En el subapartado que sigue, partiendo del ensayo de Ortega y Gasset, “Miseria y esplendor de la traducción”, demostraré cuáles son las funciones de un traductor-creador a partir del análisis de una novela de Kourouma.

2.2.1 Ahmadou Kourouma, traductor intercultural en *Allah n'est pas obligé*

En su artículo “Miseria y esplendor de la traducción”, Ortega y Gasset declara:

No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. [...] Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. (en Vega, 1994: 301)

El desarrollo de habilidades que requiere la traducción consiste precisamente en entender qué cosas silencian y/o manifiestan la lengua de

partida y la de llegada que intervienen en cada texto concreto.²⁰ Dicho de otro modo, un buen traductor es aquél capaz de desvelar la ecuación de silencios y manifestaciones con la que se enfrenta. El razonamiento de aparente simplicidad aportado por Ortega y Gasset saca a relucir una de las cuestiones que, tal como hemos visto en la revisión selectiva de los temas abordados por la teoría de la traducción, más ha llamado la atención de los teóricos en este campo a lo largo del siglo XX, a saber, el imposible solapamiento perfecto entre dos sistemas lingüísticos o culturales, por muy cercanos que éstos sean.

Lo que me preocupa en este punto es demostrar cómo la creación literaria en lenguas coloniales por parte de algunos escritores africanos es una operación en la que, mediante estrategias lingüísticas que combinan registros y variedades lingüísticas de orígenes diversos, se transforma ese solapamiento forzosamente imperfecto al que hace referencia el filósofo español, en una fuente de gran potencial creativo que refleja la realidad híbrida de las culturas poscoloniales. En un primer momento, como una prolongación de las afirmaciones de Ortega y Gasset, revisaré distintos tipos de posibles desencuentros culturales y lingüísticos importantes para la traducción que Mounin puso de manifiesto en su obra, *Les problèmes théoriques de la traduction*. A continuación, explicaré mediante el ejemplo de la novela *Allah n'est pas obligé*,

²⁰ Saussure ya había anotado algunos ejemplos en su *Cours de linguistique générale* que demostraban la ausencia de equivalentes perfectos entre distintas lenguas que afectan tanto a la gramática, como al léxico, como a la sintaxis. He aquí un ejemplo de desajuste gramatical entre el francés y el sánscrito: "La valeur d'un pluriel français ne recouvre pas celle d'un pluriel sanscrit, bien que la signification soit le plus souvent identique : c'est que le sanscrit possède trois nombres au lieu de deux (mes yeux, mes oreilles, mes bras, mes jambes, etc., seraient au duel) ; il serait inexact d'attribuer la même valeur au pluriel en sanscrit et en français, puisque le sanscrit ne peut pas employer le pluriel dans tous les cas où il est de règle en français ; sa valeur dépend donc bien de ce qui est en dehors et autour de lui." (1916: 161).

de Kourouma (Costa de Marfil) la función de un narrador que hace las veces de traductor intercultural en un contexto poscolonial.

En 1916, en su *Cours de linguistique générale*, Saussure, al dividir el signo lingüístico en dos unidades, significado y significante, revela un principio muy importante para la traducción: las palabras no cubren necesariamente la misma superficie conceptual en las distintas lenguas, lo que equivale a demostrar científicamente que la traducción palabra por palabra no produce resultados satisfactorios. Cincuenta años más tarde, en 1963, Mounin en su obra *Les problèmes théoriques de la traduction* destaca las dos formas específicas que puede presentar la representación de la realidad por dos lenguas distintas:

Cette idée, que chaque langue découpe dans le réel des aspects différents (négligeant ce qu'une autre langue met en relief, apercevant ce qu'une autre oublie), et qu'elle découpe aussi le même réel en unités différentes (divisant ce qu'une autre unit, unissant ce qu'une autre divise, englobant ce qu'une autre exclut, excluant ce qu'une autre englobe), est devenue le bien commun de toute la linguistique actuelle.
(1963: 48)

El trabajo de Mounin, posterior a los enunciados propuestos por Ortega y Gasset, trata de analizar el porqué de las distancias que separan las lenguas. Un primer obstáculo, que atañe a la relación entre individuo y lenguaje, impide una simbiosis totalmente efectiva entre ambos: el lenguaje no expresa exactamente la experiencia objetiva y subjetiva. Por un lado, el conocimiento objetivo del mundo por parte de un individuo es variable a lo largo de su vida,

los “pedazos de realidad” que el individuo recorta a lo largo de su vida pueden cambiar de tamaño y de número. Por otro lado, el lenguaje no siempre es capaz de manifestar la experiencia subjetiva del mundo, los sentimientos. Un segundo obstáculo, que afecta a la diversidad inherente entre culturas, acentúa la aparente impenetrabilidad entre lenguas:

On admet, aujourd’hui, qu’il y a des “cultures” (ou des “civilisations”) profondément différentes, qui constituent non pas autant de “visions du monde” différentes, mais autant de “mondes” réels différents. (1963: 59)

Si admitimos como Mounin que existen realidades tan diversas que aparentemente no mantienen entre sí ningún rasgo en común, las diferencias entre lenguas consistirían en que unas expresan hechos, manifestaciones, fenómenos, acciones que otras omiten porque no existen en su “cultura” y por consiguiente no es necesario nombrarlas. Volviendo al planteamiento de Ortega y Gasset, la dificultad de la traducción consiste en tender puentes para que esos mundos reales distintos puedan comprenderse. Desde este punto de vista se entiende que una parte importante de la tarea del traductor consista en comprender lo no nombrado por una lengua para manifestar ese no dicho en otra.

La lingüística hasta los años 1950 contribuyó a demostrar en qué medida el lenguaje moldea nuestra percepción del mundo desglosando los componentes visibles e invisibles que intervienen en cada acto de lenguaje. Mounin recuperó los postulados de la lingüística representativos para definir

una teoría de la traducción e insistió en desmontar el supuesto teórico de la *intraducibilidad* alegando los resultados exitosos en la práctica de la traducción:

Le vrai danger qui guette maintenant cette thèse linguistique solidement établie, selon laquelle notre langue oriente, prédispose, prévient, préfabrique et limite la façon dont nous regardons le monde, c'est que cette thèse soit formulée de manière *fixiste*. [...] A force d'insister sur le côté méconnu des phénomènes par où la langue empêche de voir le monde, elle oublie le côté par où le monde de l'expérience vainc les empêchements que lui oppose la langue. (1963: 275)

Ciertamente la tarea del traductor ha consistido desde siempre en hacer comprensible lo que parece intraducible, establecer un diálogo entre distintas maneras de ver el mundo. Toda la información que el individuo emisor o escritor transmite de modo velado sobre su personalidad, su origen geográfico, su estado de ánimo, sus intenciones, lo que la lingüística definió como connotaciones, es materia de trabajo para los traductores, que se convierten así en reveladores de contenidos no dichos. Steiner, en su obra clave en los estudios de traducción, *Après Babel*, interpreta en términos de *diferencia* lo que Ortega y Gasset percibe como tipologías de silencios:

La différence entre anglais et français pour le francophone, entre français et anglais pour l'anglophone – on peut faire passer les termes d'un membre à l'autre de l'équation puisqu'ils représentent les deux paces du point de rencontre diacritique –, cette différence donc est, tout au long de l'éventail linguistique, tellement dense et touffue qu'elle tient en échec

toute description formelle. Elle est ressentie par les interlocuteurs situés de chaque côté et des deux côtés de la faille comme composée de traits de coïncidence, de rupture, de chevauchement partiel, d'imitation, de rejet, de passage graduel qui sont de nature historique et symbolique, voulue et inconsciente, héréditaire et propre à l'individu. (1975: 335)

Como veremos a continuación, Kourouma y Couto recurren al mundo de la experiencia, de su experiencia como individuos multiculturales, pertenecientes a una o varias culturas tradicionales y una cultura occidental, para "traducir" sus culturas originarias en lenguas coloniales. En definitiva, los escritores africanos que han optado por escribir en lenguas coloniales se identifican así con la bella metáfora de Ortega y Gasset: ellos más que nadie revelan mediante la escritura, incluso reivindicando, unas culturas "silenciadas", ocultadas, relegadas al margen por el imperialismo. Son, en definitiva, puentes de comunicación entre culturas que la ideología colonial quiso separar en categorías excluyentes.

Sobre la dificultad de decir en un idioma (el portugués) precisamente lo que ese idioma trata de silenciar (incluso considerando el peso de la colonización del discurso podríamos afirmar, "lo que ese idioma trata de ignorar") se pronunciaba Couto en las *Onzièmes Assises de la Traduction* organizadas en Arles en 1994, cuando se refería a sus problemas de comunicación con los pueblos mozambiqueños que habitan el interior del país:

Quand ils me racontent des histoires, il y a des problèmes qui ne sont pas seulement linguistiques, il y a des problèmes qui sont différents systèmes

de pensée. Par exemple, il y a des catégories pour lesquelles nous n'avons pas de mots en portugais, en français ou en anglais, pour nommer certaines relations de parenté ou pour nommer par exemple le fantôme. Au Mozambique, il y a plus de sept mots différents pour nommer un fantôme. De même pour nommer les choses très importantes comme les croyances religieuses. Nous n'avons pas de mots pour cela. (1994: 54)

Según esta cita, nos hallamos ante una categoría de silencios debidos a las distancias cognitivas, de aprehensión del mundo, entre distintas comunidades culturales. El escritor africano poscolonial cuya fuente de inspiración son las culturas locales actúa en cierto modo como un traductor, puesto que trata de manifestar en una lengua colonial realidades o maneras de ver el mundo procedentes de otra lengua con la que existe una distancia cultural evidente y que hacen necesaria esa labor de traslación. Mediante la creación literaria van cubriendo lagunas en la lengua de llegada. Al mismo tiempo, teniendo en cuenta el material esencialmente oral de las culturas que intentan plasmar por escrito, la tarea a la que se encuentran confrontados los escritores poscoloniales a los que me refiero puede entenderse como una doble operación de traducción y transposición, que Borgomano explica de este modo:

“Transposer” et “traduire” apparaissent comme deux opérations largement indissociables, du moins dans le cadre de la littérature africaine. Car la “traduction”, passage d’une langue dans une autre, implique nécessairement une “transposition”, passage d’un système

symbolique (en l'occurrence une culture), à un autre. Et cette transposition est aussi "transcription" puisque les cultures africaines ont été majoritairement orales. (2002: 343)

Toda la obra del escritor de Costa de Marfil Kourouma se inscribe en la práctica de la traducción-creación *en* literatura poscolonial.²¹ Según sus propias palabras, la creación literaria en su caso es indisoluble de un proceso de traducción de la lengua malinké:

J'ai pensé en malinké et écrit en français en prenant une liberté que j'estime naturelle avec la langue classique... J'ai donc traduit le malinké en français en cassant le français pour trouver et restituer le rythme africain. (en Koné 1992: 83)

Como constataremos, en la novela *Allah n'est pas obligé*, Kourouma ofrece una visión crítica del África post-colonial precisamente en boca de un personaje que utiliza una variante "menorizada" del francés. El conflicto lingüístico que deja traslucir el protagonista al emprender la narración de su vida en francés estándar, francés local, pidgin y malinké, es un reflejo de los conflictos de intereses que todavía en la actualidad afectan a la mirada sesgada que Occidente arroja sobre el continente. Kourouma pone en escena un narrador cuya labor principal consiste en narrar su vida salvando los muros invisibles de incompreensión que subsisten en el caleidoscopio lingüístico del África francófona subsahariana. En este espeluznante relato de las guerras en las que

²¹ Véanse por ejemplo *Les soleils des indépendances* (1970) o *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1999). Citas completas en la bibliografía.

se ve envuelto el niño guerrero que hace las veces de narrador de la historia, la cuestión de la lengua ocupa un papel central, como sostiene Delas:

La langue va donc jouer un rôle central dans ce récit des tribulations d'un enfant-soldat dans les guerres tribales qui ont dévasté le Liberia et le Sierra-Leone dans les années 90, guerres marquées par l'apparition de ces enfants-soldats, dérisoires et terrifiants à la fois. Il s'agit d'enfants souvent orphelins, dont les villages ont plus ou moins disparus et qui ont été recrutés et armés par des chefs de guerre pour servir de milices supplétives, chargés de tâches de police, de reconnaissance ou de nettoyage. Avoir dix ans, une kalachnikov, des uniformes trop grands et être jetés dans un maelstrom de fusillades, embuscades, guet-apens, exécutions, pillages, massacres en tous genres, comment cela se vit-il? Comment ce réel incroyable peut-il être dit ou à tout le moins évoqué de manière credible? Telle est la question que s'est sans doute posée Ahmadou Kourouma dont on sait bien entendu depuis *Les Soleils des Indépendances* (1976) qu'il place les questions de langue au coeur de sa poétique romanesque en tant qu'écrivain africain francophone. (2002: 370)

En este caso, Kourouma lleva al extremo la práctica de la traducción-creación, en una novela la que la traducción y la transcripción tienen un papel destacado.²² El personaje de Birahima aúna los conflictos lingüísticos propios de

²² Cabe recordar, tal como se ha tratado en el punto 2.1.2, "Literatura poscolonial y lenguas coloniales: hibridación o rechazo", que Adejunmobi denomina este particular manejo híbrido de las lenguas coloniales en ciertos escritores poscoloniales "compositional translation".

un sujeto poscolonial: conocedor de un francés “incorrecto”, como él mismo reconoce, debido a sus orígenes y a su escasa formación escolar, la narración de sus avatares por las distintas guerras que asolan varios países del África Occidental (Ghana, Guinea, Liberia, Sierra Leone) está salpicada de expresiones en malinké y en pidgin.²³ Lo original del relato es que el narrador es consciente de la mezcla de registros y de variantes lingüísticas que encierra su manera de “hablar” (la novela entera simula ser una narración “oral” en primera persona) y anuncia desde el principio su intención de hacer comprensible su realidad multicultural y multilingüística manifestada en el texto. Efectivamente, al principio del relato el mismo protagonista nos invita a considerar su narración en primera persona como una transcripción:

Maintenant, après m’être présenté, je vais vraiment, vraiment, conter ma vie de merde de damné.

Asseyez-vous et écoutez-moi. Et écrivez tout et tout. Allah n’est pas obligé d’être juste dans toutes ses choses. Faforo (sexe de mon papa)!

(2000: 13)

Esta exhortación, “écrivez tout et tout” instaura una situación enunciativa determinada: un narrador cuenta su vida a un escritor público o a una especie de investigador a quien proporciona información. Es decir, el

Carbonell, por su parte, y el mismo Couto consideran este procedimiento de escritura como una *traducción cultural*.

²³ Los malinkés, según su propia explicación, son “la sorte de nègres noirs africains indigènes qui sont nombreux au nord de la Côte-d’Ivoire, en Guinée et dans d’autres républiques bananières et foutues comme Gambie, Sierra Leone et Sénégal là-bas, etc.”. El pidgin, según consta en la Enciclopedia Británica, es la variante del inglés que hablan los indígenas negros en Ghana y en Liberia. La misma enciclopedia lo cataloga como un método de comunicación más que como una lengua por lo reducido de su vocabulario y por su gramática simplificada.

escritor en este caso no se presenta como autor, sino simplemente como un escriba que trata reproducir al pie de la letra un discurso oral, con las repeticiones recurrentes y los “errores” fonéticos que ello supone, con lo cual el libro adquiere el carácter de una transcripción. Esta fingida humildad contribuye a dotar las situaciones presentadas en el libro de cierta veracidad, como si la novela en realidad plasmara literalmente el testimonio de una vida forjada en la tragedia de las guerras post-coloniales.

La transcripción de elementos extraídos de la oralidad tan presente en los ejemplos de “Laurinda tu vai mbunhar” y en *A Varanda do Frangipani* –véase el punto 2.2.2- a través del uso de vocablos precisos, expresiones o diálogos en lenguas locales o en un portugués “africanizado”, en *Allah n’est pas obligé* afecta a todo el texto. Lo curioso de esta ficción biográfica es que, a la manera de un traductor improvisado, el narrador echa mano de cuatro diccionarios para definir los términos y expresiones que presenten dificultades de comprensión para un lector no perteneciente a su universo multilingüe poscolonial:

Le Larousse et le Petit Robert me permettent de chercher, de vérifier et d’expliquer les gros mots du français de France aux noirs nègres indigènes d’Afrique. L’Inventaire des particularités lexicales du français d’Afrique explique les gros mots africains aux toubabs français de France. Le dictionnaire Harrap’s explique les gros mots pidgin à tout francophone qui ne comprend rien de rien au pidgin. (2000: 11)

Este párrafo nos da a entender la intención del protagonista de superar las barreras de comprensión que existen entre varios colectivos que conviven en

una misma área geográfica: por una parte, los franceses de Francia y los negros indígenas africanos, por otra parte, cualquier individuo francófono (africano o de otra comunidad cultural) y cualquier hablante (anglófono) de pidgin. A pesar de que el multilingüismo que Kourouma se dispone a describir es un rasgo característico de la mayoría de las sociedades poscoloniales,²⁴ la lectura detallada de la obra, el análisis de la selección de términos definidos así como la estructura misma de las definiciones, en muchos casos alejadas de la supuesta neutralidad de los diccionarios, suscitan el siguiente interrogante: ¿el autor, por boca del protagonista, pretende simple y llanamente ofrecer un retrato objetivo de los conflictos lingüísticos a los que ha dado lugar la situación colonial después de las independencias en ciertos países africanos? ¿O bien, más allá de la descripción de la trágica realidad de los niños-guerreros en el África occidental, la ficción narrativa le sirve de pretexto para crear una confrontación artificial entre variantes idiomáticas ciertamente existentes pero amplificadas y exageradas hasta lo absurdo? En este segundo caso, deberíamos aclarar si efectivamente existe una distorsión de la realidad lingüística y cultural presentada –que, por otra parte, nos permite considerar esta novela como un ejemplo de literatura poscolonial híbrida– y cuál es su objetivo.

En el análisis que sigue voy a demostrar en qué medida la segunda hipótesis se ajusta más al entramado lingüístico expuesto en la novela. Cabe señalar que la inclusión de abundantes definiciones en el mismo relato, como integrantes de la ficción, revela un procedimiento estilístico de gran originalidad

²⁴ Recordemos el comentario que hace Hampâté Bâ en *Amkoullel, l'enfant peul*, a propósito de lo corriente que resultaba en su entorno familiar de infancia dominar cuatro o cinco lenguas (véase punto 2.1.1).

en el contexto de la literatura africana. Como veremos a continuación, el efecto obtenido por las definiciones de términos supuestamente incomprensibles para el público lector que salpican la trama no tiene nada que ver con los glosarios incluidos al final de la obra por Couto o Cassamo en los ejemplos que analizo en esta segunda parte, entre otros motivos porque el público “inexperto” al que se dirigen ambos escritores mozambiqueños es, sin lugar a dudas, el occidental. Tal como tendremos ocasión de observar, en la novela de Kourouma los incisos y aclaraciones que detienen constantemente la lectura no van siempre referidos a ese público. La clasificación de los términos definidos que presento a continuación nos permitirá comprender mejor los distintos niveles de análisis que se superponen en este relato contado desde la engañosa simplicidad e inocencia de un niño.

Como ya he mencionado, la labor aclaratoria del narrador dotado de sus cuatro diccionarios no tiene un carácter exhaustivo. Sus definiciones producen más bien un efecto cómico, incluso burlesco, que contribuye a rebajar el malestar provocado por la violencia extrema de las situaciones en las que transcurre la acción, como la descrita en el siguiente fragmento:

Devant certaines cases, des cadavres, toute sorte de cadavres, certains avec les yeux ouverts comme cochons mal égorgés. Nous avons fouillé les concessions du nord et les concessions du sud, jusqu'à... fatiguer... Et nous avons commence à nous démoraliser. (Démoraliser signifie ne plus avoir le coeur à l'ouvrage, ne plus vouloir rien foutre.) Nous étions là à regarder les mouches voler à gauche et à droite, sans rien dire. (2000: 132)

Aunque no siempre logren suscitar la sonrisa del lector, las definiciones sistemáticas interrumpen sin cesar el hilo narrativo, lo cual frena en cierto modo el sentimiento de empatía hacia el personaje, involucrado a una muy tierna edad en experiencias terribles. Al mismo tiempo que el lector se convierte en testigo de una historia horripilante, el relato paraliza las emociones al estar descompuesto en fragmentos separados.

Además de la función de distanciamiento respecto a la cruda realidad narrada, no hay que pasar por alto que algunas de las definiciones permiten comprender los abundantes términos y expresiones africanas, a la manera de las notas a pie de página o de los glosarios que he evocado en referencia a algunos escritores africanos lusófonos. Pero la función explicativa –en esta novela originalmente integrada en la trama narrativa– solo se justifica en cien de las trescientas setenta definiciones (sin contar las dos o tres que se refieren a los escasos términos en pidgin) incluidas en las doscientas treinta y tres páginas del libro. La mayoría de los paréntesis están destinados a aclarar las palabras cultas francesas (“gros mots”) a los “noirs indigènes sauvages d’Afrique” (2000: 11). Esta categoría de lectores, sin duda minoritaria, no parece justificar la enorme labor explicativa y traductora de Kourouma.

Pasando por alto las barreras sociolingüísticas que en la realidad establecen una clara distinción jerárquica entre el francés y las otras variantes idiomáticas utilizadas a lo largo del relato, el narrador somete varios vocablos y expresiones que conforman su “hablar” multilingüe a un mismo procedimiento de clarificación. El diccionario, herramienta teóricamente desideologizada, hace

las veces de intermediario “neutro”. Como veremos a continuación, en esta supuesta neutralidad interfiere con frecuencia la propia visión del mundo del protagonista, que distorsiona algunas definiciones a su libre albedrío.

Por una parte, el análisis que presento permitirá entender las motivaciones de esta voluntad permanente de definir lo dicho, como si la traducción “en tiempo real” a la que asistimos al leer la novela fuera indisociable del diálogo entre culturas en el contexto híbrido de una sociedad poscolonial.

Por otra parte, al final de este recorrido pormenorizado por la arquitectura de la novela trataremos de responder a una cuestión que inevitablemente aflora cuando uno es testigo del trabajo titánico que supone la intensa labor traductora del narrador. ¿A quién se dirige realmente el libro?

Como hemos visto en el caso de *Amkoullel, l'enfant peul*, el narrador-escritor se dirige explícitamente al lector occidental para explicarle las tradiciones de la sociedad musulmana peul en Malí y mostrarle cómo se produjo el encuentro entre la cultura del colonizador francés y las culturas locales a principios del siglo XX. En la novela que nos ocupa ahora, el narrador ficticio se dirige a un público pretendidamente heterogéneo, formado por lectores francófonos occidentales, así como por africanos pertenecientes a las distintas realidades del contexto geográfico en el que transcurre la trama. Al final de este análisis se revelará cuál es el verdadero alcance de la traducción intercultural llevada a cabo por Birahima.

En lo que sigue voy a presentar los vocablos definidos en dos de las variantes lingüísticas en las que se detiene Birahima: en primer lugar, el francés estándar (para cuyas definiciones recurre, según dice, al *Larousse* y al *Petit Robert*) y, en segundo lugar, el francés local y las palabras procedentes del malinké (cuyas traducciones son teóricamente extraídas del *Inventaire des particularités lexicales du français d'Afrique*). A pesar de lo anunciado por el protagonista en la página 11, las palabras en pidgin son tan escasas a lo largo de la novela que no voy a incluirlas en mi análisis.²⁵ Asimismo, mi tarea consistirá en ir revelando progresivamente los motivos que explican dicha selección.

La primera categoría de definiciones incluye los términos en francés estándar explicados a los “negros indígenas”, que utilizan un francés “incorrecto”. La novela empieza con una presentación del niño narrador que va a contar su propia biografía:

M'appelle Birahima. Suis p'tit nègre. Pas parce que suis black et gosse. Non! Mais suis p'tit nègre parce que je parle mal le français. C'é comme ça. Même si on est grand, même vieux, même arabe, chinois, blanc, russe, même américain ; si on parle mal le français, on dit on parle p'tit nègre, on est p'tit nègre quand même. Ça, c'est la loi du français de tous les jours qui veut ça. (2000: 9)

Birahima transmite en estas líneas iniciales una primera constatación que tiene consecuencias extralingüísticas: existe un francés bien hablado y un francés mal hablado. Esta distinción se corresponde en la realidad con la

²⁵ Me refiero, en suma, a los términos siguientes: *small-soldiers* (44), *grigri-man* (43), *kid* (55), *native* (73), *mandingo* (81).

posición marginal del francés “africano” respecto a la norma dictada por la Académie française. Abundando en este sentido, Delas afirma:

La moindre appropriation du français par les Africains des pays francophones par rapport à ce que les Africains des pays anglophones ont entrepris depuis plus longtemps rend plus agressifs, plus violents, plus provocateurs les écarts par rapport à une norme du français académique. Les autorités françaises et à leur suite les autorités académiques des pays francophones ont adopté une attitude très défensive par rapport au bon français et les spécifications qu’il connaît en Afrique ont été et sont encore sous-estimées ou ignorées. Ce qui explique sans doute pourquoi les lecteurs français et les élites africaines qui lisent en français ne soient guère prêts à lire un “français pourri” qui, là où il existe, est encore clandestin, relégué dans les bas-fonds. (2002: 372-373)

Birahima, niño africano parcialmente analfabeto²⁶ se identifica como hablante de la segunda modalidad. La ironía del escritor interviene al puntualizar que, a cualquier persona que hable mal el francés, sea cual sea su procedencia, su color de piel, se le imputará el calificativo “petit nègre”. Lo que llama la atención de su caso (y ahí despunta la fina crítica de Kourouma) es que

²⁶ Su escasa formación explica en parte el destino trágico al que se ve arrastrado. El hecho de haber abandonado la escuela en tercero de primaria, añadido a la corrupción que aqueja a las que denomina repúblicas bananera del África francófona, lo relegan a una posición marginal, como ocurre con tantos otros niños que acaban siendo carne de cañón en las guerras locales: “Fréquenter jusqu’à cours élémentaire deux n’est pas forcément autonome et mirifique. On connaît un peu mais pas assez. [...] On n’est plus villageois, sauvages comme les autres noirs nègres africains indigènes : on entend et comprend les noirs civilisés et les toubabs sauf les Anglais comme les Américains noirs du Libéria. Mais on ignore géographie, grammaire, conjugaisons, divisions et rédaction ; on n’est pas fichu de gagner l’argent facilement comme agent de l’État dans une république foutue et corrompue comme en Guinée, en Côte-d’Ivoire, etc., etc.” (2000: 10)

a pesar de hablar un francés “petit nègre”, y por consiguiente, de ser un individuo marginal, este niño negro pobre e inculto es capaz de narrar la historia de su propia vida recurriendo cuando hace falta a niveles de francés más cultos. En algunos pasajes el protagonista acude al *Larousse* y al *Petit Robert* para corregir su francés “incorrecto”. Refiriéndose a la expresión “en plume”, por ejemplo, Birahima se corrige: “(Ce n’est pas en plume qu’il faut dire mais en prime. Il faut expliquer en prime aux nègres noirs africains indigènes qui ne comprennent rien à rien. D’après Larousse, en prime signifie ce qu’on dit en plus)” (2000: 12). Un poco más adelante otra frase es también objeto de autocrítica: “La première chose qui est dans mon intérieur... En français correct, on ne dit pas dans l’intérieur, mais dans la tête.” (2000: 13). Las críticas no siempre se refieren a las desviaciones del francés africano respecto al normativo. Más allá de los aspectos puramente lingüísticos, a medida que avanza la narración el protagonista muestra su desacuerdo con el contenido mismo de los diccionarios que utiliza, llegando incluso a poner en duda su credibilidad: “Parfois, le petit Robert aussi se fout du monde” (2000: 74). Como una muestra más de la desfachatez que lo caracteriza, Birahima se otorga a sí mismo el derecho de modificar las definiciones del “buen” francés, en algunos casos, con el objetivo de hacerlas más cercanas y comprensibles a la masa inculta de africanos de la que él mismo forma parte y, en otros casos, de desmitificar la autoridad de estas fuentes lexicográficas que supuestamente contienen la verdad sobre el significado de las palabras y presentar así su propia visión del mundo.

Así, los dos diccionarios mencionados sirven al narrador para definir términos en francés estándar supuestamente desconocidos para la comunidad de “negros africanos indígenas”, como *administrer*: “(Pour les noirs africains indigènes qui comprennent pas bien le français, administrer signifie faire prendre un médicament.)” (2000: 140). Otras palabras definidas, son: *sans ambiguïté* (sin ambigüedad), *à la queue leu leu* (en fila india), *alias*, “En français, quand quelqu’un a un nom et qu’on doit l’appeler par un autre, on dit alias” (2000: 39), *affluer* (afluir), *subsistance* (subsistencia), *sinistre* (siniestro), *décence* (decencia). Lo que en un principio resulta sorprendente y al mismo tiempo es un guiño que el autor hace al lector para que no considere el libro únicamente como un retrato de cierta realidad africana es que, por regla general, los vocablos franceses acompañados de definiciones son de uso común para un hablante con un nivel medio de francés.

Esas traducciones aparentemente innecesarias para el lector francófono, nos advierten del mensaje crítico que el escritor quiere transmitir. En el mismo tono, el pasaje que citamos a continuación, revela una incongruencia del francés de Francia –siempre desde la peculiar perspectiva del narrador– al ser aplicado a las culturas negras: “Les enfants-soldats étaient en colère, rouges de colère. (On doit pas dire pour des nègres rouges de colère. Les nègres ne deviennent jamais rouges : ils se renfrognent.)” (2000: 59). Nos hallamos pues –manifestado en tono humorístico– ante un ejemplo más de las incoherencias que implica el uso de las lenguas coloniales en contextos culturales muy distantes de sus orígenes occidentales.

Mostrando los límites de dos diccionarios clásicos de la lengua francesa a la hora de describir la realidad africana, Kourouma adopta una postura similar a Couto, cuando declara que gran parte de su labor consiste en flexibilizar la lengua portuguesa de tal modo que pueda expresar un imaginario para el cual no estaba inicialmente preparada. El sarcasmo que supone en la ficción literaria el que un niño prácticamente analfabeto decida contar su vida siguiendo un escrupuloso método de búsqueda lexicográfica puede leerse asimismo como un sutil procedimiento del autor para criticar las desigualdades sociales que se ocultan detrás del uso de distintas variedades lingüísticas en una sociedad poscolonial africana.

Otra categoría de definiciones la constituyen los vocablos relacionados con la cultura tradicional de Birahima. Forman parte de este grupo las abundantes exclamaciones en malinké, con frecuencia palabras soeces (como “faforo”, sexo del padre, “gnamokodé”, bastardo, “walahé”, en nombre de Alá) y los términos en francés de África definidos en el *Inventaire des particularités lexicales du français d’Afrique*. Entre los vocablos definidos, se encuentran: *canari* (vasija de barro cocido de fabricación artesanal), *koroté* (veneno que actúa a distancia sobre la persona determinada), *cola* (grano comestible del *colatier*, consumido por sus virtudes estimulantes, regalo ritual de la sociedad tradicional), *septième jour et quarantième jour* (séptimo día y cuadragésimo día, ceremonia en memoria de un difunto), *ouya-ouya* (desorden), *doni-doni* (poco a poco), *se ceinturer fort* (tomarse algo en serio). Cabe destacar en esta categoría de

definiciones, la presencia en distintas partes del relato de abundantes retraducciones. Tal es el caso de *gnama*:

(Gnama est un gros mot nègre noir africain indigène qu'il faut expliquer aux Français blancs. Il signifie, d'après Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire, l'ombre qui reste après le décès d'un individu. L'ombre qui devient une force immanente mauvaise qui suit l'auteur de celui qui a tué une personne innocente). (2000: 12)

En otro pasaje, lo encontramos traducido como: "(Les gnamas sont des âmes, les ombres vengeresses des morts.)" (2000: 99). Y más adelante, con otra grafía: "(Nyamans signifie les âmes vengeresses des hommes et des animaux qu'on a tués.)" (2000: 200). Lo mismo ocurre con la expresión "mangeur d'âmes":

(Les negres noirs africains indigènes prétendent que des noirs africains se transforment la nuit en hiboux et prennent l'âme de leurs proches et vont la manger dans le feuillage des grands fromagers, des grands arbres du village. Définition de mangeur d'âmes d'après Inventaire des particularités.) (2000: 140)

A pesar de referirse a la misma fuente lexicográfica, la definición anterior no coincide exactamente:

(mangeur d'âmes signifie auteur de la mort qui est censé avoir consommé le principe vital de sa victime, d'après Inventaire des particularités). (2000: 27)

Las comparación entre las recurrentes retraducciones nos lleva a reconocer la percepción subjetiva con la que el narrador enriquece y personaliza las definiciones de diccionario, transformándolas en un pretexto tanto para desmitificar e ironizar sobre ciertas tradiciones africanas, como para criticar la visión monolítica del continente africano que la ideología colonial –y neocolonial– ha extendido y los efectos en algunos casos nefastos de la presencia occidental.²⁷ Así, el recurso al material lexicográfico se convierte en una arma de múltiples filos: por una parte, cumple una labor informativa similar a la de los glosarios o notas a pies de página que utilizan otros autores africanos para explicar términos en lenguas locales;²⁸ por otra parte, aderezan la narración con un ingrediente humorístico importante que, como ya he mencionado, contribuye a amainar el efecto violento de las terribles situaciones vividas por el protagonista; finalmente, dejan entrever en el trasfondo del relato una dura crítica de las situaciones absurdas, trágicas y miserables en las que se encuentran actualmente sumidas poblaciones enteras del África sub-sahariana, enfrentadas por guerras entre etnias y caciques rivales, agravadas por la participación occidental antes y después de la colonización.

²⁷ A modo de ejemplo, en la página 138 se refiere a la “injerencia humanitaria” como: “Le droit qu’on donne à des Etats d’envoyer des soldats dans un autre Etat pour aller tuer des pauvres innocents chez eux, dans leur propre pays, dans leur propre village, dans leur propre case, sur leur propre natte”.

²⁸ Además de las definiciones de diccionario, Kourouma incluye algunas explicaciones propias sobre la cultura de los que denomina “noirs nègres africains indigènes”. En la página 43, por ejemplo, cuenta cómo en los poblados locales los niños son clasificados por grupos de edad, en los que juegan y son iniciados. Todos los esfuerzos explicativos de los términos que proceden del universo cultural tradicional de Birahima van dirigidos a un supuesto lector totalmente ajeno a la realidad africana de la novela, caracterizado como el francés blanco.

Al interrogarnos sobre los motivos que han llevado al narrador a definir unos términos y no otros, debemos primero detenernos en la impresión general que produce el texto. El efecto buscado por Kourouma consiste en relatar una historia según los procedimientos de la narración oral (repeticiones, recursividad, aparente desestructuración) y reproducir distintos registros lingüísticos (desde palabras en francés estándar, pasando por el francés oral “petit nègre” o las expresiones propias del francés africano, hasta términos propios del malinké que designan realidades culturales tradicionales y las interjecciones más soeces en esa misma lengua).

Por una parte, el entramado resultante de este particular ejercicio estilístico da una idea de la complejidad que supone el uso de las lenguas coloniales combinadas con las lenguas locales en un contexto poscolonial y de la función sociocultural asociada a cada una de ellas. Por otra parte, y este es el mensaje principal del libro, bajo el exagerado esfuerzo de “traducción” del protagonista para que su narración sea comprensible, Kourouma reconstruye y ridiculiza el rígido sistema de prejuicios implantado durante la época colonial, que caracterizaba a las sociedades africanas como incultas y salvajes frente al estándar civilizado de los occidentales detentores del poder.

El niño-soldado adicto a las drogas duras consecutivamente contratado por los más crueles caciques africanos en las guerras posteriores a la independencia creado por Kourouma, es una víctima de la desmembración social provocada por el colonialismo en África. Al atribuirse el papel de traductor, el narrador hace alarde de una inteligencia aguda: a pesar de

identificarse al principio como un negro africano indígena hablante de “*petit nègre*”, a medida que va desarrollándose la narración nos damos cuenta de que nos hallamos ante un individuo mucho más complejo.

Birahima no solo conoce, por haberlas vivido, las tradiciones de su cultura de origen malinké y de otras culturas propias de la zona geográfica en la que se desarrolla su experiencia de niño-guerrero, sino que también es perfectamente consciente del papel marginal que ocupan en la mentalidad del antiguo colonizador. Su manera de expresarse incorrecta no hace más que confirmar de manera grotesca los prejuicios del hombre blanco a propósito del salvajismo y la incultura de las comunidades africanas.²⁹

El narrador en definitiva demuestra que ha entendido hasta tal punto la pervivencia de las pautas de lectura de las realidades africanas por parte del hombre blanco heredadas de los tiempos de la colonización del discurso que incluso es capaz de reproducir, exagerándolo de modo caricatural, el retrato del “negro indígena inculto”. En cierto modo, el narrador, haciendo las veces de traductor, “mide” la distancia lingüística y conceptual que separa a las comunidades africanas francófonas y anglófonas o africanas y occidentales entre sí. Precisamente al detener constantemente la narración de los hechos para incluir entre paréntesis definiciones de términos, Kourouma recuerda al lector los problemas de incompreensión entre varios mundos enfrentados en el África post-colonial.

²⁹ Recordemos, como he expuesto en el punto 1.3.3, el efecto negativo que ha tenido para la definición de las culturas africanas la búsqueda de una esencia africana, o *africanidad*, que englobaría como rasgos propios de dichas sociedades la violencia tribal, las confrontaciones étnicas, los fracasos económicos y políticos y la pobreza.

Birahima opera como un traductor intercultural en dos direcciones: del universo tradicional al occidental y viceversa. La insolencia del personaje se transmite en la abolición de los privilegios asociados a una lengua determinada. El francés estándar es tratado al igual que el francés “pobre” hablado por sus compañeros africanos: ambos son traducidos gracias a un mediador neutro y en principio desprovisto de ideologías, que es el diccionario.

Paralelamente a la lectura en clave irónica de las relaciones de desigualdad entre distintas variantes lingüísticas en el África poscolonial, en *Allah n'est pas obligé* el narrador-traductor transmite un nuevo mensaje: no solo las culturas africanas deben explicarse al hombre occidental. También la cultura occidental contiene lagunas de incompreensión para las culturas africanas.

A la vista del ejemplo literario que acabo de comentar, se puede reconocer que la literatura poscolonial ha enriquecido el debate sobre los varios significados de la operación de traducir. La literatura poscolonial ha acercado la traducción a la creación literaria. Algunos escritores lusófonos, como Couto, Cassamo (Mozambique), o Pepetela (Angola), suelen recurrir a la presentación de glosarios para explicar términos en lenguas nacionales o incluso tradiciones ligadas a las culturas de dichos países. Estos procedimientos de aclaración se asemejan a los de los traductores interlingüísticos que utilizan notas a pie de página. No obstante, en el análisis de *Allah n'est pas obligé* hemos visto otro ejemplo de “compositional translation” o de traducción-creación aportado por un autor poscolonial. Lo original de esta obra es que es el narrador mismo quien hace las veces de traductor entre comunidades lingüísticas que durante

mucho tiempo se han vuelto la espalda por razones políticas. Kourouma, haciendo una vez más alarde de su ingenio literario ha recreado en la ficción el trabajo del traductor-creador.

Este ejemplo ratifica de nuevo la teoría de las literaturas y lenguas menores de Deleuze y Guattari aplicada al contexto poscolonial. En los fragmentos que he analizado de *Allah n'est pas obligé* se ha podido constatar que el francés como lengua mayor –el estándar utilizado en la antigua metrópolis– no contiene las mismas correspondencias entre significados e imágenes conceptuales que el francés utilizado por la “minoría” de los escritores poscoloniales africanos. En el constante desajuste entre las lenguas mayores de los antiguos colonizadores y las variantes menores que han resultado de las estrategias híbridas que he descrito en la primera parte se encuentra la clave para comprender cómo los escritores poscoloniales subvierten a través de la palabra escrita el orden de la Autoridad en nombre de la cual se fijó un modelo único de lengua, cultura y nación.

En el punto que sigue, con el que termina esta parte, me centro en la novela *A Varanda do Frangipani*, de Couto, para demostrar la amplitud de contenidos que puede vehicular una traducción-creación en un contexto poscolonial. Mi objetivo con este último ejemplo es proseguir la demostración de la riqueza de matices que adquiere la expresión de la Otredad en la literatura poscolonial en francés y portugués, creación y traducción al mismo tiempo.

Las opciones teóricas que manejo para estudiar obras poscoloniales distintas con el fin de demostrar su doble condición de traducciones y

creaciones me parecen las más adecuadas a un contexto poscolonial. Asimismo, las obras literarias que analizo en esta parte ratifican estas palabras de Sales Salvador: “La experiencia traductológica de los narradores transculturales es todo un campo por descubrir, una sugerente fuente de documentación tanto teórica como práctica” (2004: 58).

A lo cual quisiera añadir que, tal como veremos en el apartado 2.3, el traductor *de* literatura poscolonial puede sacar mucho partido del análisis de la traducción-creación. La manera como los escritores africanos a los que me refiero combinan lenguas coloniales y nacionales, su voluntad de hacer comprensible la ficción híbrida que presentan mediante definiciones, glosarios, notas a pie de página, las alteraciones tipográficas (como el uso de la cursiva) en el original, su modo de tratar la distancia respecto al acervo cultural del pretendido lector, etc., proporcionan al traductor información de gran utilidad para saber cuál es su margen de maniobra al elaborar su estrategia traductológica.

2.2.2 Escritura e hibridación en *A Varanda do Frangipani*, de Mia Couto

La novela de Couto, *A Varanda do Frangipani*, representativa de las posibilidades de creación de nuevos significados que ofrece la narrativa poscolonial, se presta a varias lecturas. En este apartado, el análisis del imaginario transmitido por la ficción narrativa nos llevará a ahondar en las diversas manifestaciones de la hibridación en la literatura poscolonial africana. El análisis que a continuación presento engloba la estructura misma de la obra y

se centra en el imaginario representado a través de una lengua portuguesa repleta de vocablos y expresiones procedentes de lenguas de origen bantú. Precisamente en varios pasajes de la tesis me he detenido en el peculiar uso de la lengua portuguesa, “flexibilizada” en manos de Couto, escritor de la hibridación cultural y lingüística. El objetivo del análisis que sigue es demostrar en qué medida Couto echa mano en esta novela de una estrategia que transforma el texto original en traducción-creación y nos lleva a horizontes culturales en los que las dicotomías impuestas por la colonización del discurso imperialista son transgredidas.

La novela *A Varanda do Frangipani* presenta una trama policíaca: el director de una residencia de ancianos situada en una fortaleza al lado del mar en un lugar apartado de Mozambique (el país está en guerra y el único lazo de unión por tierra con el resto del territorio es un campo de minas) es asesinado. El inspector de policía Izidine Naíta acude a dicha residencia para analizar los hechos. Sus indagaciones durarán una semana, el tiempo en el que transcurre el relato. El interés de la narración reside en tres factores: en primer lugar, el inspector de policía protagonista reúne en realidad dos personajes; al llegar a la fortaleza se instala en su interior, sin que él lo sepa, el fantasma de un muerto que regresa a la vida temporalmente para poder morir de nuevo y ser enterrado tal como mandan las tradiciones. En segundo lugar, la búsqueda de la verdad sobre el asesinato del director se convierte en una ardua tarea para el inspector: los testimonios de los ancianos que viven en la residencia se sitúan en un universo inquietante en el que realidad y fantasía, muerte y vida se confunden

y forman un conjunto en el que el pensamiento racional es incapaz de orientarse. En tercer lugar, sobre el fondo de una historia de detectives, la novela ofrece un retrato del Mozambique posterior a la independencia, en el que conviven concepciones muy diversas de la vida: tradición y modernidad, oralidad y escritura, hibridación (el mismo inspector es inconscientemente un personaje híbrido, puesto que un fantasma tradicional se instala en su interior y comparte con él las vivencias más íntimas durante la última semana de su vida) conviven en un país en el que el colonialismo portugués ha dejado una huella imborrable.

A continuación me centraré en los dos primeros puntos: el análisis del personaje del inspector, su postura inicial, la actitud que mantiene ante los testimonios y las particularidades del imaginario que poco a poco va descubriendo en boca de los ancianos, cuyas declaraciones son la materia prima esencial de la que dispone a lo largo de su investigación.

Cuando Ermelindo Mucanga (el fantasma que habita el cuerpo del inspector) murió, en vísperas de la independencia de Mozambique, mientras trabajaba en obras de restauración de la Fortaleza de los portugueses (donde posteriormente se instalaría el asilo de ancianos mencionado) no lo enterraron siguiendo el ritual debido y quedó en estado de *xipoco* (fantasma). El drama de este muerto sin reposo tiene una única solución: ocupar el cuerpo de un vivo para volver a morir dignamente. Aconsejado por el *pangolim*, mamífero dotado de propiedades adivinatorias según las creencias tradicionales mozambiqueñas, decide ocupar el cuerpo de un hombre con un tiempo de vida breve. De este

modo, se convierte en la voz interna del inspector Izidine Naíta, encargado de resolver el caso del asesinato del director de la residencia de ancianos. De esta combinación nace una voz narradora dual: por una parte transmite las impresiones del personaje que “ocupa”, por otra parte es crítico con sus actitudes, su manera de proceder. La gran dificultad de la tarea encargada al inspector es salvar el desajuste de partida entre el mundo moderno, urbano, occidental del que procede y el universo cultural de los ancianos:

Ele estudara na Europa, regressara a Moçambique anos depois da Independência. Esse afastamento limitava o seu conhecimento da cultura, das línguas, das pequenas coisas que figuram a alma de um povo. Em Moçambique ele ingressara logo em trabalho de gabinete. O seu quotidiano reduzia-se a uma pequena porção de Maputo. Pouco mais que isso. No campo, não passava de um estranho. (1996:44)

Tal como observaremos a continuación, las diferencias en cuanto a la formación y el entorno cultural en el que han nacido y crecido ambos bandos se ponen de manifiesto en forma de obstáculos lingüísticos. En las distintas maneras de utilizar el portugués se manifiesta la oposición entre maneras de concebir el mundo opuestas: una fruto de la colonización del discurso, reflejo del proceso de aculturación de los individuos colonizados que llevó a ciertas personas a rechazar sus orígenes africanos (la del inspector), la otra, anclada en el pasado pre-colonial pero expresada en portugués, ejemplo del mestizaje cultural poscolonial (la de los ancianos).

El primer testimonio que interroga Izidine Naíta, el “niño-anciano” Navaia Caetano, adentra al lector en un universo inquietante donde nada ni nadie representa lo que realmente es. La tergiversación de los significados a través de una lengua portuguesa salpicada de metáforas africanas tiene lugar en el uso mismo de la palabra por parte de este personaje:

-É que aquí, falamos de mais. E sabe porquê? Porque estamos sós. Nem Deus nos faz companhia. Está a ver lá?

-Lá, onde?

-Aquelas núvens no céu. São como estas cataratas nos meus olhos: névoas que impedem Deus de nos espreitar. Por isso, somos livres de mentir, aqui na fortaleza. (1996: 26)

Desde el principio de la historia, la noción de verdad queda en entredicho, puesto que los mismos testimonios se mueven en un espacio conceptual o imaginario en el que las referencias son cambiantes y las fronteras entre la verdad y la mentira quedan diluidas. La oralidad a la que remite repetidas veces Navaia Caetano -“é que nós aquí vivemos muito oralmente” (1996: 28)-, es creadora de sentido, cada anciano recrea su propio mundo interno mediante el lenguaje y ofrece una nueva versión de los hechos: todo es posible mediante el lenguaje. El método lógico-deductivo del inspector de policía contrasta con los discursos de los ancianos -que presentaré progresivamente-, desprovistos de una lógica racional, lo cual conlleva problemas de comprensión entre ambos mundos. La pesquisa realizada por el inspector, que podríamos caracterizar como una búsqueda de significado

(¿quién asesinó al director de la residencia?) a partir de las declaraciones de los ancianos, topa con un universo en el que se transgreden las nociones de origen, nacimiento, fin, vida, muerte, causa, consecuencia: “A morte desse Excelência já começou antes dele nascer. Começou comigo, a criança velha” (1996: 28). La noción lineal del tiempo que Naíta intenta aplicar a lo largo de su investigación no es suficiente para narrar la vida de un niño-viejo:

A maldição pesa sobre mim, Navaia Caetano: sofro a doença da idade antecipada. Sou um menino que envelheceu logo à nascença. Dizem que, por isso, me é proibido contar minha própria história. Quando terminar o relato eu estarei morto. Ou, quem sabe, não? Será mesmo verdadeira esta condenação? Mesmo assim me intento, faço na palavra o esconderijo do tempo. À medida que vou contando me sinto cansado e mais velho. (1996: 28-29).

El destino trágico de Navaia Caetano reside en el uso de la palabra. En los niños-ancianos, la palabra verdadera acelera el transcurrir del tiempo y conduce a la muerte. Su existencia dura el tiempo que tardan las palabras en relatar el camino de la infancia a la vejez. Lo único que puede frenar el curso del tiempo y diferir la llegada de la hora definitiva es el mentir sobre sí mismo, sobre la propia vida. Una temporalidad diferente va tomando cuerpo en boca de un personaje que carece de una identidad aprehensible en el tiempo histórico: “Enquanto os outros envelhecem as palavras, no meu caso quem envelhece sou eu próprio” (1996: 29). Contrariamente al resto de mortales, que sobreviven a las narraciones de sus propias vidas, el niño-anciano envejece al

ritmo de su propio relato. ¿En qué medida el testimonio de Navaia Caetano, en el que se alternarán verdades con mentiras, puede desenmarañar el misterio del asesinato de Excelêncio? Izidine Naíta debe aceptar el riesgo de que la historia de este testimonio esté salpicada de ingredientes inventados: “O que vou contar agora, com risco de meu próprio fim, são pedaços soltos de minha vida. Tudo para explicar o sucedido no asilo. Eu sei, estou enchendo de saliva sua escrita” (1996: 29).

El nacimiento de Navaia Caetano fue precedido de otros muchos nacimientos. Su madre dio a luz a muchos “niño”, en singular, puesto que cada recién nacido, que moría al poco de nacer, era la réplica del anterior. Navaia sobrevivió a todos sus hermanos fallecidos. Su abuelo ya supo predecir su peculiar destino: “Esta criança há-de ser mais antiga que a vida” (1996: 30). En cierto modo, el personaje de Navaia transgrede el orden natural y biológico de cualquier ser humano. Según sus palabras, su vida –de la infancia a la vejez pasando por la edad madura– se desarrolló en el transcurso de un día. El inspector duda en dar crédito a un relato biográfico sobrenatural, tanto más cuanto que este mismo personaje se autoinculpa del asesinato del director de la residencia.

Navaia Caetano infringe voluntariamente las convenciones de la lengua colonial y funda su relato en la mentira al ser éste el único modo de seguir existiendo como niño-anciano. Su particular condición lo condena a hablar sin significar, sin respetar la doble dimensión del signo lingüístico. Su discurso carece pues de toda credibilidad a los ojos del inspector de policía.

El segundo testimonio entrevistado, Domingos Mourão, el viejo portugués, introduce en la trama la reflexión sobre las dificultades de la configuración de identidades en un contexto poscolonial. Este portugués se instaló en Mozambique durante la presencia colonial de Portugal y se quedó en el país después de la independencia, a pesar de que su familia regresó a la metrópolis. Entre el desgarró personal y la pasión por la tierra de acogida, Domingos Mourão reconoce el influjo de África en su propia identidad y reivindica el derecho a ser reconocido como africano:

Hoje eu sei: África rouba-nos o ser. E nos vaza de maneira inversa: enchendo-nos de alma. Por isso, ainda hoje me apetece lançar fogo nesses campos. Para que eles percam a eternidade. Para que saiam de mim. É que estou tão desterrado, tão exilado que já nem me sinto longe de nada, nem afastado de ninguém. Me entreguei a este país como quem se converte a uma religião. Agora já não me apetece mais nada senão ser uma pedra deste chão. Mas não uma qualquer, dessas que nunca ninguém há-de-pisar. Eu quero ser uma pedra à beira dos caminhos. (1996: 49)

Al mismo tiempo, en su condición de hombre blanco, es capaz de interpretar con cierta objetividad las razones de la ausencia de entendimiento entre el inspector y el resto de ancianos de la residencia. El primero pertenece a una generación de mozambiqueños heredera de los “asimilados” a los que me he referido en la primera parte.³⁰ Los segundos no han sido sometidos a la

³⁰ Véanse puntos 1.1.2 y 1.3.2 sobre lo que suponía según la política portuguesa en África pertenecer a la categoría de los “asimilados”.

colonización del discurso y perciben como una amenaza cualquier intrusión procedente del “exterior”, del mundo moderno personalizado en la figura del inspector.

Tal como hemos visto, Hampâté Bâ se refiere en *Amkoullel, l'enfant peul* a la distinción de la población que vivía en las colonias del África francófona occidental a principios del siglo XX en tres categorías sociales: los blancos-blancos, los blancos-negros (o asimilados) y los negros.³¹ En la novela de Couto, situada en el último cuarto del siglo XX, estas distinciones se han acentuado de tal modo en Mozambique que la sociedad se encuentra enquistada y el diálogo entre los diversos colectivos nacionales resulta estéril.

En el contexto post-colonial, después del hundimiento de los imperios occidentales, las mismas sociedades africanas sufren una división interna que ya no se mide en términos de raza. El orden dicotómico que separaba Oriente de Occidente, metrópolis y colonias, se ha trasladado al seno de las sociedades poscoloniales. Debido a esta falta de permeabilidad entre las distintas categorías de nacionales, consecuencia de la manipulación de la diferencia por los imperios coloniales cuyo eco todavía se hace sentir, las investigaciones del inspector están condenadas al fracaso. Así lo declara el viejo portugués:

Esses meus amigos, pretos, nunca lhe vão contar realidades. Para eles o senhor é um mezungo, um branco como eu. E eles aprendem, desde há séculos, a não se abrirem perante mezungos. Eles foram ensinados assim: se abrirem seu peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no mais íntimo. Eu sei o que vai dizer. Você é preto, como eles. Mas lhes

³¹ Véase punto 1.3.2.

pergunte a eles o que vêem em si. Para eles você é um branco, um de fora, um que não merece as confianças. Ser branco não é assunto que venha da raça. (1996: 55)

Al final de la entrevista, el viejo portugués, que se declara asimismo culpable del asesinato, describe en un bello pasaje las pequeñas muertes que ha ido sufriendo en su larga trayectoria vital que le ha llevado a construir una identidad fundada en el desarraigo. Este personaje se ve arrastrado por la fuerza de la hibridación en un sentido inverso al que he venido refiriéndome a lo largo de la tesis: en este caso es un individuo procedente de la metrópolis quien ve contaminada su lengua de origen –él mismo reconoce “tenho a gramática toda suja, da cor desta terra”– y su forma de pensar –sus compañeros de residencia incluso le reprochan su “desaportuguesamiento”– con las lenguas y las culturas de esta periferia africana. Desde la que será su última morada, el lugar marginal de la residencia de ancianos, Domingos Mourão reclama el fin de la división interna que lo ha atormentado a lo largo de su vida, la reconciliación entre dos mundos que, como hijo del primer colonialismo, muy a su pesar aprendió a vivir como irreconciliables:

Eu quero a paz de pertencer a um só lugar, eu quero a tranquilidade de não dividir memórias. Ser todo de uma vida. E assim ter a certeza que morro de uma só única vez. Custa-me ir cumprindo tantas pequenas mortes, essas que apenas nós notamos, na íntima obscuridade de nós. Me deixe, inspector, que eu acabei de morrer um bocadinho. (1996: 56)

Nos hallamos pues ante una víctima de la ideología colonial que, a pesar de pertenecer inicialmente al bando de los dominantes, según los parámetros de lectura del imperialismo occidental, termina transformándose en un elemento discordante, inclasificable según la lectura excluyente de la diferencia. Desde el bando de los vencedores, se incorpora al bando de los subyugados y reclama el derecho a vivir en paz identificado como ser híbrido, ni totalmente portugués ni totalmente mozambiqueño, sino ambas cosas a la vez.

Paralelamente al progreso de la encuesta policíaca, un personaje femenino, Marta, la enfermera que trabaja en la residencia, de mediana edad, aporta a la novela una lectura en contrapunto sobre el estado de abandono de las culturas tradicionales en el Mozambique contemporáneo. Ante la mirada escéptica del inspector, representante de un sector de la población nacional sin memoria ni respeto por el pasado, que se limita a adoptar el modo de vida occidental, Marta desvela el verdadero crimen que se está llevando a cabo en la residencia de ancianos: el olvido por parte de la sociedad mozambiqueña de los guardianes de la memoria cultural, los ancianos, las “bibliotecas” a las que aludía Hampâté Bâ:³²

-Escute, senhor inspector: O crime que está sendo cometido aqui não é esse que o senhor anda à procura.

-O que quer dizer com isso?

-Olhe para estes velhos, inspector. Eles todos estão morrendo.

-Faz parte do destino de qualquer um de nós.

-Mas não assim, o senhor entende? Estes velhos não são apenas pessoas.

³² Véase punto 1.3.3.

-São o quê, entao?

-São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto.

-Desculpe, mas isso, para mim, é filosofia. Eu sou um simples polícia.

-O verdadeiro crime que está a ser cometido aqui é que estão a matar o antigamente...

-Continuo sem entender.

-Estão a matar as últimas raízes que poderão impedir que fiquemos como o senhor...

-Como eu?

-Sim, senhor inspector. Gente sem história, gente que existe por imitação.

-Conversa. A verdade é que o tempo muda, esses velhos são uma geração do passado.

-Mas esses velhos estão morrendo dentro de nós. (1996: 59-60)³³

El personaje de Marta, que actúa en cierto modo como traductora de los silencios culturales que el inspector de policía es incapaz de descifrar, se suma a las varias voces de la novela que transmiten una visión crítica del efecto nefasto de la manipulación de la diferencia, como rasgo nefasto y marginal, infundida por la colonización del discurso. Como ocurrió en otras naciones africanas, la independencia en Mozambique condujo a una guerra entre facciones internas. La enfermera Marta interpreta la labor del inspector a la luz de los acontecimientos violentos que han sacudido el país y que han enturbiado los valores tradicionales:

³³ En cursiva en el original.

O culpado que você procura, caro Izidine, não é uma pessoa. É a guerra. Todas as culpas são da guerra. Foi ela que matou Vasto. Foi ela que rasgou o mundo onde a gente idosa tinha brilho e cabimento. Estes velhos que aqui apodrecem, antes do conflito eram amados. Havia um mundo que os recebia, as famílias se arrumavam para os idosos. Depois, a violência trouxe outras razões. E os velhos foram expulsos do mundo, expulsos de nós mesmos. (1996: 127)

En estas declaraciones observamos un enfoque de la situación colonial diferente de la presentada por el discurso de la emancipación al que me he referido en el punto 1.3.2. Los culpables directos de los problemas que afectan a esta sociedad posterior a la independencia ya no son el colonialismo y los colonizadores extranjeros, sino los mismo mozambiqueños, actores de una guerra sin fin que divide el orden simbólico de los valores que rigen el país en un antes y un después. Los detractores del pasado, en los que la novela incluye al inspector de policía, padecen una amnesia de lo propio, de las tradiciones orales transmitidas por los ancianos mozambiqueños, y construyen su identidad alrededor de un único referente, el occidental, del que adoptan una lengua sin componentes “menorizantes” y una visión del mundo altamente jerarquizada.

La potencia bélica, el desarrollo industrial, la fuerza arrolladora del capitalismo exportados por las metrópolis, en última instancia fueron armas de dominación menos efectivas en comparación con el dominio ideológico al que se vieron sometidas las poblaciones locales. Nhonhoso, el último de los

ancianos interrogados por el inspector, describe con estas palabras la causa principal de la dominación colonial en Mozambique:

Não foram armas que nos derrotaram. O que aconteceu é que nós, moçambicanos, acreditámos que os espíritos dos que chegavam eram mais antigos que os nossos. Acreditámos que os feitiços dos portugueses eram mais poderosos. Por isso os deixámos governar. (1996: 67)

El problema colonial, según esta cita, no se explica por una confrontación entre pueblos civilizados y no civilizados, entre culturas en plena evolución y culturas estancadas, con y sin escritura, dotadas o no de una industria floreciente, -factores, como hemos visto en la primera parte, pertenecientes a la historia del imperialismo contado por Occidente- sino que surge en el orden simbólico subyacente a toda definición de una cultura. Llegamos así a una constatación sorprendente: el pasado, en el que las potencias coloniales europeas recuperaron el elenco cerrado de bienes con el que se identificaron y ensalzaron los valores nacionales (recordemos la noción de cultura como bienes y como “envase protector”)³⁴ se revela asimismo como un factor de máxima importancia en la configuración de las culturas locales mozambiqueñas. Precisamente por ese respeto por el pasado recibieron a los recién llegados sin recelos y se embarcaron en la aventura colonial sin saber adónde les llevaría ni las divisiones sociales internas que la adopción de los valores occidentales conllevaría.

La novela de Couto refleja la compleja estructura interna de las sociedades poscoloniales en las que conviven corrientes contradictorias en el

³⁴ Véase punto 1.3.1.

orden simbólico o ideológico: por una parte, siguen vigentes los valores derivados de la diferencia como lectura del mundo en categorías binarias opuestas, la ideología colonial se encuentra reproducida por algunos de los sujetos que han sufrido la paradoja de la “asimilación”. Los individuos colonizados que adoptaron el lenguaje de la violencia en nombre de un discurso que no es más que la réplica de la ideología colonial responden al perfil de las generaciones de africanos que he identificado en el mismo punto 1.3.2.

Por otra parte, los ancianos que he ido describiendo están sumidos en una realidad anterior a la colonización, en la que lo imaginario, lo fantástico es un componente central de la vida. El único elemento portugués que ha permeado en sus identidades después de tantos años de dominación imperialista es la lengua.

No obstante, tal como ha quedado plasmado en las citas de sus declaraciones, el portugués de estos personajes está plagado de huecos entre los cuales discurre la persistente búsqueda de un sentido estrictamente anclado en lo racional por parte del inspector de policía. De este modo, si bien los elementos lingüísticos utilizados por el uno o los otros son en apariencia semejantes, el orden conceptual de lo no dicho difiere completamente. El portugués de los ancianos remite a un mundo circular, en el que los conceptos de principio y fin, de origen y término no tienen cabida y se ha transformado así en una lengua desterritorializada, cuyo imaginario referente es imposible de captar aplicando el estrecho esquema de la correspondencia entre significante y significado.

Finalmente, Marta, la enfermera, es capaz de viajar entre las dos concepciones del lenguaje manejadas por las generaciones jóvenes independentistas y por los ancianos mozambiqueños completamente silenciados en la sociedad moderna dominante después de la independencia de Mozambique. Este personaje forma parte del universo poscolonial tal y como lo he desarrollado en la segunda parte. Es capaz de interpretar el desencuentro entre palabras e ideas que en ocasiones afecta a los hablantes de una lengua impuesta³⁵ y de transmitir el universo tradicional a un negro-blanco procedente de un contexto urbano, como el inspector. En su calidad de personaje híbrido, sabe descodificar los trazos “menorizantes” del portugués hablado por sus pacientes y de señalar con el dedo a los mozambiqueños que no han sabido desvincularse del influjo de la ideología colonial y que han creado una profunda herida interna en una sociedad formalmente liberada del yugo colonial mediante la adopción del lenguaje de la exclusión.

La novela *A Varanda do Frangipani* me ha permitido, al final de la trayectoria que me ha llevado hasta esta segunda parte, sacar a relucir los beneficios de una lectura de la literatura poscolonial bajo la óptica de la traducción cultural llevada a cabo por algunos escritores poscoloniales

³⁵ Me refiero aquí al desasosiego expresado por Ermelindo Mucanga, el muerto que habita el cuerpo del inspector de policía, al tratar de explicar las dificultades de la construcción de su propia identidad en una lengua distinta de la lengua materna, en el seno de la sociedad desestructurada que resultó del colonialismo. Por su formación católica, se ve incapaz de identificarse con el primer grupo social que he descrito más arriba, el de los defensores de la independencia que adoptaron totalmente el credo occidental y lo defendían por la fuerza: “Esses a que chamavam de “irmãos” nao tinham parentesco comigo. Eram revolucionários, guerrilheiros. Combatiam o governo dos portugueses. Eu não tinha coração nessas makas. Sempre estudara na missão católica. Me tinham calibrado os modos, acertadas as esperas e as expectativas. Me educaram em língua que não me era materna. Pesava sobre mim esse eterno desencontro entre palavra e ideia” (1996: 121-122) .

africanos que toman como materia prima las mismas lenguas coloniales y aglutinando las herramientas teóricas que han influido en mi visión particular del poscolonialismo. Esta visión que definiendo no solo amplía el espectro teórico poscolonial a discursos de expresión francesa y portuguesa que afinan los fundamentos de un movimiento que engloba líneas de pensamiento cuya extrema dispersión resulta a veces contraproducente, sino que, al situar en un mismo plano la creación literaria y la traducción por las implicaciones ideológicas del uso de las lenguas coloniales como lenguas menores, propone una vía de análisis en la que la teoría de la traducción y la literatura comparada, representada por la teoría poscolonial, tienen mucho que decir.

Como podremos observar, en la traducción de literatura poscolonial en la que me centro a continuación el traspaso entre códigos lingüísticos distintos debe estudiarse como una actividad caleidoscópica. En efecto, tal como muestran los ejemplos de Cassamo, Kourouma y Couto, si nos mantenemos en el terreno puramente lingüístico, la primera dificultad que deben superar los traductores de este tipo de literatura creada en contextos multiculturales es la traslación simultánea de varias lenguas hacia la lengua de llegada. Efectivamente, lo que he querido demostrar en el primer apartado de esta parte con varios ejemplos de traducción *en* literatura poscolonial, es que los textos escritos en un contexto cultural híbrido poseen ciertas particularidades que desempeñan sin lugar a dudas un papel esencial en la traducción interlingüística poscolonial y que nos compelen a tratarla como una rama aparte dentro de la práctica tradicional de la traducción.

En lo que sigue describiré las particularidades de la traducción interlingüística de literatura poscolonial. El enfoque poscolonial que adoptaré en mi análisis de varias traducciones de obras literarias poscoloniales (con todo el aparato teórico que he desplegado en la segunda parte) servirá para demostrar los beneficios de la colaboración entre la teoría poscolonial y la teoría de la traducción, gracias a la cual es posible revelar las intersecciones entre ideología, creación literaria y traducción que caracterizan lo que se ha dado en llamar *Poscolonial Translation*.

2.3 Distintas posturas del traductor *de literatura poscolonial*

Como hemos ido anticipando, todas las estrategias de creación literaria que caracterizan una parte importante de la producción poscolonial, y que en el apartado anterior he reunido bajo la denominación traducción-creación, suponen para el traductor interlingüístico un esfuerzo suplementario y permiten considerar su labor como una operación de re-traducción dentro de la transferencia escrita entre dos o más lenguas. La estrategia traductológica aportada en cada caso debe abarcar dos dimensiones: por una parte, el traductor de literatura poscolonial ha de ser consciente del origen histórico del mestizaje cultural que se refleja en la hibridación lingüística del texto que tiene entre manos. Desde esa base teórica podrá adoptar decisiones prácticas y técnicas que se adecuen a la especificidad de la literatura poscolonial. A continuación observaremos cómo el traductor poscolonial resuelve en la práctica los obstáculos que le plantea el texto de partida.

El traductor francés Michel Laban en las *Onzièmes Assises de la Traduction* organizadas en Arles en 1994 comentaba a este propósito:

Quand je traduis un texte africain, je me trouve face à l'immense obstacle qui est celui de traduire plusieurs langues en même temps. Traduire Luandino Vieira, d'Angola, c'est traduire du portugais standard, et là ça va; c'est aussi traduire du portugais de Luanda, la capitale de l'Angola, et là c'est déjà plus difficile, il faut être au courant de toutes les subtilités, il y a un décalage par rapport à la norme de Lisbonne. C'est aussi traduire souvent des termes du kimbundu, une langue africaines de la

région de Luanda. C'est ensuite traduire des créations propres à l'auteur.
(1995: 46-47)

La práctica de la traducción poscolonial en casos como el descrito por Michel Laban o como la novela de Couto a la que me he referido más arriba incluye con frecuencia el afrontar originales escritos en más de una lengua a la vez. El texto poscolonial oculto tras este mosaico lingüístico requiere una búsqueda del significado particular por parte del traductor, que implica la reconstrucción del universo híbrido desde el cual el escritor poscolonial toma la palabra. Tal como señala Graham, el texto multilingüe exige un tratamiento particular por parte de la teoría de la traducción. La búsqueda y restitución del significado ante tales creaciones literarias calidoscópicas, impelen al traductor a adoptar estrategias forzosamente adaptadas:

Une des limites des théories de la traduction : elles traitent trop souvent des passages d'une langue à l'autre et ne considèrent pas assez la possibilité pour des langues d'être impliquées à plus de deux dans un texte. Comment traduire un texte écrit en plusieurs langues à la fois? Comment "rendre" l'effet de la pluralité? Et si l'on traduit par plusieurs langues à la fois, appellera-t-on cela traduire?" (1985: 215).

Las particularidades de esta búsqueda del significado con un propósito de restitución en otra lengua demuestran una vez más la inexistencia de una escritura inocente. En efecto, uno de los escollos a los que un traductor literario debe enfrentarse en su práctica diaria es la necesidad imperativa de tomar partido, de definir una estrategia de traducción a partir de su lectura particular

del texto original. Este proceso intrínseco a la traducción se complica al tratar con textos poscoloniales. ¿Qué postura adoptar frente a un texto que ha surgido de la imposición de una cultura sobre otra, con las consecuencias sociales, económicas y políticas que esto ha supuesto? ¿Cómo puede un traductor en el siglo XXI librarse de los estereotipos todavía tan presentes en Occidente sobre las culturas africanas, asiáticas, etc., heredadas del colonialismo y restituir al mismo tiempo de un modo comprensible la literatura poscolonial?

En el contexto que vengo describiendo a lo largo de la tesis, la traducción interlingüística se suma a la preocupación que subyace a toda la teoría poscolonial: ¿cómo integrar una producción literaria muy amplia y variada originada en la periferia del sistema literario occidental (hasta mediados de este siglo reconocidamente encerrado en sí mismo) en Occidente? Dicho de otra manera, ¿cómo pueden superarse a través de la traducción los prejuicios que han marcado las relaciones no sólo literarias, sino también políticas, económicas entre Occidente y sus ex-colonias para poder hablar de un solo sistema literario, sin distinciones discriminatorias? Y ¿cómo puede la literatura poscolonial librarse de la etiqueta de “literatura exótica” para ser considerada simplemente “literatura”?

En definitiva, volvemos a la cuestión que hemos tratado bajo distintos ángulos en esta tesis –¿cómo se ven los escritores poscoloniales a sí mismos (identifican su literatura con un país, un continente o simplemente como una

producción universal)?⁻³⁶ con un problema añadido –¿cómo los ven los traductores que intervienen en su proceso de recepción a Europa?.

Según los estudios polisistémicos de Even-Zohar, la función de la literatura traducida en el polisistema de recepción varía entre dos posiciones: o bien ocupa un lugar periférico, y por consiguiente no tiene repercusión alguna sobre el mercado de recepción (como es el caso de los autores africanos en España que, salvo raras excepciones, gozan de un éxito muy localizado entre los lectores que ya poseen una cierta sensibilidad por el continente africano); o bien se le confiere un papel mucho más central, lo cual ocurre principalmente cuando la literatura traducida se introduce en un polisistema literario joven o en una situación de debilidad, en cualquier caso carente de modelos. La rama más histórica de la teoría de la traducción se ha dedicado en buena parte a analizar la influencia de la literatura traducida en distintos periodos y contextos culturales y su repercusión en la literatura producida en el sistema de recepción.³⁷

³⁶ Las posturas de Couto y Appiah que he descrito en el punto 1.3.2 coinciden con la visión que aquí defiendo de la defensa de las identidades híbridas transmitida a través de la literatura poscolonial, aunque no son las más extendidas.

³⁷ Por ejemplo, el artículo de J. Badia “Traduccions al català dels segles XIV-XV i innovació cultural i literaria” trata de valorar de qué modo las traducciones al catalán fueron evolucionando a lo largo de la Edad Media, desde el método de la traducción literal, o *verbum verbo*, en el que el peso del latín, lengua original, era tan grande que la traducción iba acompañada de largas notas explicativas para facilitar su comprensión, hasta una autonomía cada vez mayor respecto a los textos de partida que acabaría desembocando en el reconocimiento del catalán como lengua apta para la producción literaria que ya no necesitaba ceñirse estrictamente a los modelos latinos (véase 1991: 31-50).

Igualmente, podemos considerar como ejemplo del papel central que desempeña la traducción en un sistema de recepción, la influencia de una obra capital. Annie Brisset, en su artículo “The search for a native language: translation and cultural identity” recuerda, como veremos en la cita siguiente, el valor de las traducciones en la transformación del alemán y del francés, lenguas vernáculas, en lenguas referenciales: “Strictly speaking, translation does not fill a linguistic void, no more so in the France of Du Bellay than in the Germany of Luther. Translation can, however, change the relation of linguistic forces, at the institutional and symbolic levels, by making it possible for the *vernacular language* to take the place of the

Sin estar siempre sujeto a la posición que determinada obra va a ocupar en el mercado de recepción, el traductor –voluntariamente o por decisión del editor– puede adoptar dos estrategias que desembocarán en resultados diversos: la primera consiste en traducir el texto de partida siguiendo los modelos literarios ya existentes en la literatura de recepción. Esta estrategia lleva con frecuencia, en términos de Venuti, a una *domesticación* del original, puesto que privilegia la lengua de recepción y tiende a *allanar* todas las características del original que podrían obstaculizar la lectura del texto traducido. El resultado al que pretende llegar esta estrategia es leer las traducciones como si fueran originales.

El traductor puede intentar, por el contrario, crear en la lengua de recepción un texto más cercano al original cuyo objetivo sería transgredir los modelos de la literatura de recepción. En este caso, la literatura traducida asume una función revolucionaria que, como acabo de precisar más arriba, tendrá mayor o menor repercusión en función del lugar que esta literatura ocupe en el mercado de recepción.

Estas dos estrategias posibles, con frecuencia sujetas a los criterios de la editorial, pueden ejercer una enorme influencia en el resultado del trabajo: si un texto extranjero se selecciona para reafirmar los modelos ya existentes en una literatura de recepción, el traductor se ve obligado a utilizar herramientas de

referential language. [...] In “renascent” France as well as in “reformist” Germany, the referential language was a foreign language. In the corpus under review, the goal of translation is to supplant such foreign forms of expressions, which are viewed as alienating, literally dispossessing. The task of translation is thus to replace the language of the Other by a native language. [...] It does not create a new language, but it elevates a dialect to the status of a national and cultural language” (2000: 345-346).

escritura en la lengua de recepción que beneficien de un amplio reconocimiento; si, en cambio, la finalidad de una traducción es transgredir los modelos obsoletos de la cultura de recepción, el traductor no sólo debe inspirarse de los modelos lingüísticos ya existentes, sino que debe ir más allá del repertorio establecido tratando de construir una escritura distinta. Así se van integrando nuevos imaginarios que sustituyen a los antiguos y toda una serie de elementos innovadores, como un lenguaje poético nuevo o modelos y técnicas de composición novedosos.

La traducción al español de la novela del escritor mozambiqueño Couto, *Tierra sonámbula*, publicado por Alfaguara en 1998, que analizo a continuación, me parece un ejemplo especialmente revelador de las implicaciones de las estrategias adoptadas por los traductores. El texto de Couto va precedido de una "Nota sobre la traducción". En esta suerte de prólogo dos afirmaciones iniciales me llamaron particularmente la atención. En primer lugar, el traductor, Eduardo Naval, declara que antes de abordar la lectura de esta obra "es preciso señalar brevemente las características de la '*lengua*' en la que está escrita la novela" (1998: 9). A continuación añade: "la lengua portuguesa es el vehículo de entendimiento entre todos ellos [los 15 millones de mozambiqueños], a la vez que el idioma de la '*cultura*'" (1998: 9).

Lo más sorprendente en ambas citas es el uso particular de las comillas y la cursiva. Aparentemente, según el traductor, la lengua portuguesa de Mozambique no se puede considerar como una lengua en sí y, sobre todo, no puede funcionar como una lengua de cultura (puesto que, se sobreentiende,

esta función la cumple el portugués normativo, el de Portugal). Un poco más adelante el mismo traductor confirma esta interpretación: “Las comillas subrayan el hecho de que se trata de un país mayoritariamente analfabeto además de uno de los más pobres del planeta”. Esta concepción particular del portugués utilizado en Mozambique (la presencia de la lengua oral es característica de la literatura de Couto) y del país en sí repercute evidentemente en el resultado de la traducción. El traductor que lee el portugués del original como una variante que se desvía del estándar occidental reproduce en español la sensación de extrañeza que sentiría un lector portugués al leer *su* lengua modificada.

Veamos a continuación algunos ejemplos –extraídos de la traducción al español de *Tierra sonámbula*– en los que las interferencias entre las lenguas nacionales y el portugués, corrientes en el uso del portugués en Mozambique, se han traducido literalmente al español: “¿Estamos dónde? (96) –inversión del orden sintáctico de los elementos de la frase–; “Mucho-mucho yo quería mostrar la existencia de otro ser” (33) –superlativo por repetición–; “Uno naufragado mientras otro sigue viaje” (31) –supresión de los artículos. Otros pasajes de la traducción pueden también provocar un efecto de extrañeza por parte del lector: “Tú me podías incluso hacer el favor de controlar esa mi nueva esposa” (69) –otro ejemplo de orden alterado–; “¿no eres tú quien quiere encontrar a sus padres?” “Quiero” –afirmación por repetición del verbo de la frase interrogativa, estructura propia del portugués estándar.

Todos estos ejemplos recuerdan al lector en castellano que está leyendo un texto procedente de una cultura *exótica*, con la carga peyorativa que eso supone. En realidad, las marcas de diferencia que hemos detectado no son más que ejemplos del portugués híbrido que se usa en Mozambique. La interferencia de las lenguas bantús con el portugués ha dado lugar a una nueva variante lingüística que tiene sus propias normas independientemente de la evolución de la lengua en Portugal. La decisión de mantener estas construcciones *extrañas* en la versión española demuestra que Eduardo Naval al leer la versión original consideró el portugués de Mozambique como una desviación de la norma portuguesa tomada como punto de referencia y su estratégica traductológica acentúa esta impresión. El resultado puede llevar al lector a adoptar una actitud falsamente indulgente cuando encuentra giros un poco extraños o abruptos en castellano.

La opción del traductor en este caso perjudica la imagen del Otro que viaja a través de esta obra. Si se considera la lengua del original como una lengua estándar, ¿qué necesidad habría de traducir literalmente el orden alterado de las palabras en la frase y de provocar una cierta extrañeza en el lector español? A modo de ejemplo, si en Mozambique se usa indistintamente el *tu* y el *você* sin que eso tenga ninguna relación con la mayor o menor deferencia entre los hablantes, ¿por qué traducir los diálogos al castellano combinando *tú* y *usted*? El efecto no es para nada el mismo. Si para un mozambiqueño no hay diferencia alguna, en un lector español produce un efecto desconcertante. A mi parecer, el traductor debería informarse de las normas que rigen el uso del *tu* y

el *você* en Mozambique y optar por una solución coherente que produzca el mismo efecto (el uso siempre del *tú* en los diálogos, por ejemplo; o el *tú* para los jóvenes y el *usted* para los adultos).

Este ejemplo constituye un caso paradigmático de la importancia del papel del traductor en la transmisión de una determinada imagen del Otro y de cómo el hecho de adoptar una u otra estrategia es en definitiva un acto que tiene implicaciones no solamente literarias, puesto que, por ejemplo, sugiere al lector poco informado la idea de que las ex-colonias no han sido capaces de aprender “correctamente” las lenguas de los antiguos colonizadores.

Queda, pues, demostrado que el traductor ante un texto poscolonial se ve en la obligación de tomar consciente o inconscientemente una postura sobre el estatus de la lengua de la cual traduce: ¿el inglés, el portugués, el francés usados por los escritores poscoloniales tienen validez por sí mismos o bien son simples variantes exóticas del modelo europeo?, ¿la traducción debe reflejar la extrañeza que producen ciertos giros, expresiones y construcciones sintácticas? Otra cosa son los términos que el mismo autor ha considerado necesario definir en la versión original al final del libro con un glosario. Dejando de lado la cuestión de a quién va dirigido el texto, si el autor ha creído necesario aclarar ciertas expresiones el traductor tiene que respetarlo, incluir en el texto las palabras en cuestión y reproducir el glosario (en estos casos la adopción de grafía original, la *nh*, la *ã*, depende de los criterios del editor y/o del traductor).

A partir del ejemplo que acabamos de observar, los obstáculos particulares con los que se enfrenta un traductor de un autor poscolonial –

derivados del multilingüismo del texto de partida, del imaginario cultural híbrido- nos hacen tomar conciencia de un aspecto dominante que influirá de manera decisiva en el resultado de su labor: el peso de la imagen del Otro. El comparatista francés Pageaux, describe así la importancia del estudio de la imagen de la Otredad al abordar cualquier texto literario extranjero:

L'image 'littéraire' est envisagée comme un ensemble d'idées sur l'étranger prises dans un processus de littérisation mais aussi de socialisation. Cette nouvelle perspective oblige le chercheur à tenir compte non seulement des textes littéraires, de leurs conditions de production et de diffusion, mais encore de tout matériau culturel avec lequel on a écrit, mais aussi pensé, mais encore vécu. Ce type de travail mène le chercheur à des carrefours problématiques où l'image tend à être un révélateur particulièrement éclairant des fonctionnements d'une idéologie (racisme, exotisme, par exemple, pour nous tenir à des questions concernant 'l'étranger tel qu'on le voit'). (1989: 135)

Si trasladamos estas palabras al ámbito de lo poscolonial y consideramos el marco de producción de este tipo de literatura, la imagen vehiculada en los textos del Otro poscolonial es la cara vista del imaginario social en el que el escritor se refleja, lo que Tymoczko describe como el metatexto cultural en el que se inspiran los escritores poscoloniales. La dimensión extralingüística de todo estudio sobre el Otro resaltada por Pageaux debe centrar la atención de todo aquel que aborde una traducción de literatura poscolonial.

La escritura en lenguas coloniales nunca es inocente en un contexto poscolonial, y todo traductor que trabaje con este tipo de textos debe tenerlo en cuenta. Lo que me importa aquí destacar es que la materia prima sobre la que opera un traductor poscolonial, las lenguas coloniales mestizadas, son el resultado de un largo proceso de imposición que de modo inesperado, entre los años 1960 y 1970 en el caso de las colonias africanas lusófonas, acabaron transformándose, en manos de las primeras generaciones de escritores poscoloniales, en instrumentos de liberación del yugo colonial. Los escritores poscoloniales que practican la traducción-creación recurren a la manipulación de las lenguas coloniales, conscientes de la carta política que supone moldear en provecho propio un capital cultural que les fue impuesto.

Podríamos citar abundantes ejemplos de la alianza entre poder y traducción. En los años 1990 Even-Zohar dedicó parte de su investigación al estudio de las relaciones entre literatura (traducida o no) y flujos políticos en Israel, Irlanda, Noruega, Galicia. Gideon Toury, investigador asimismo de la escuela de los polisistemas, ha analizado también el papel de la literatura traducida en Filipinas. Todos estos estudios muestran un amplio abanico de posibilidades: en algunos casos los textos traducidos abren las puertas a influencias extranjeras; en otros casos, la traducción obliga a un ejercicio de reformulación de una lengua que no ha evolucionado desde hace tiempo; también puede proporcionar modelos literarios, lingüísticos o culturales desconocidos en la cultura de recepción. En definitiva, estos ejemplos ratifican que la traducción, como modelo de contacto entre sistemas culturales, puede

ser manipulada por un grupo político y repercutir más de lo que parece en muchos otros campos de determinada realidad social.

El modelo polisistémico de Even-Zohar nos permite centrar la atención sobre una de las manifestaciones de la presencia de lo político en la traducción, a saber, la repartición de poderes en todo el proceso que da como resultado final el texto traducido: desde la selección de la obra, pasando por los criterios del mismo traductor, hasta la acogida en el mercado del resultado final, nos hallamos ante tres etapas decisivas que determinan cómo cada obra traducida se integra en el sistema de recepción y, desde un punto de vista más general, cómo una cultura determinada es observada por las demás. La metodología propuesta por la teoría de los polisistemas me parece adaptada al tema aquí tratado, puesto que redefine la traducción como una red compleja (y no como un acto individual) en la que todos los elementos se relacionan mediante juegos de poder que pueden ejercer una fuerte influencia política en el contacto entre culturas.

¿Por qué empleo el término “político” en lugar de describir el proceso de traducción de una obra como la distribución entre cierto número de actores del “poder de decisión” o simplemente como una “repartición de poderes” entre varios agentes? Porque quiero destacar que las decisiones que se toman en cada momento del proceso de edición de un libro traducido tienen consecuencias que van más allá del ámbito puramente literario. A modo de ejemplo cabe destacar las dos siguientes:

La manera como una literatura extranjera se introduce en un sistema de recepción determina la visión que una cultura tiene de otra. Dicho de otro modo, la traducción considerada como un conjunto de estrategias políticas puede desempeñar un papel muy importante en la circulación de prejuicios o de imágenes positivas de todo tipo (lingüístico, económico, social, cultural, etc.). Según la visión sistémica de los contactos entre distintas literaturas por medio de la traducción, ésta puede analizarse como un canal que no sólo refleja las preferencias literarias de los lectores del mercado de recepción, sino también, y sobre todo, las ideas que circulan en dicho mercado (difundidas por la prensa, por ejemplo) sobre las culturas extranjeras.

La traducción puede asimismo, como hemos visto en los puntos dedicados a “La traducción *en* la literatura poscolonial”, desencadenar cambios que rebasan los límites del ámbito puramente lingüístico. La introducción de nuevos elementos lingüísticos, de imaginarios desconocidos procedentes de otras culturas, renueva de una manera u otra las culturas de recepción. Como declara Bassnett en su libro *Comparative literature: a Critical Introduction*, la traducción de autores extranjeros fue un procedimiento utilizado por ciertas naciones en la Europa de los siglos XVIII y XIX resultó ser una fuente importante de ideas para construir sus propias identidades culturales. A modo de ejemplo, los primeros pasos que dio la literatura comparada en el siglo XIX consistieron precisamente en analizar las influencias de una literatura (europea, evidentemente) sobre otra. En el capítulo titulado “How comparative literature came into being?” (1993: 12-31), Bassnett muestra en qué medida el viaje de las

literaturas europeas del territorio nacional hacia otros territorios a través de la traducción repercutió en la configuración de las identidades nacionales en el viejo continente.

Tomando en cuenta todas estas implicaciones, podemos afirmar que la traducción poscolonial no se reduce a una simple transferencia de elementos lingüísticos o culturales, sino que constituye un acto político. Este es precisamente el criterio con el que Bassnett y Triverdi, en el conjunto de artículos que conforman el volumen dedicado a la *Post-colonial Translation*, caracterizan la traducción de literatura poscolonial:

The act of translation always involves much more than language. Translations are always embedded in cultural and political systems, and in history. For too long translation was seen as purely an aesthetic act, and ideological problems were disregarded. Yet the strategies employed by translators reflect the context in which texts are produced. (1999: 6)

Claro está que a través de la traducción podemos introducir nuevos giros, enseñar a los lectores diferentes maneras de vivir y otros términos utilizados en culturas alejadas o simplemente diferentes. Pero más allá de todo esto, la traducción vehicula imágenes de nosotros mismos y del Otro que se integran sutilmente en las mentalidades y que pueden intervenir en dinámicas de repliegue sobre sí mismo o de apertura hacia otras culturas.

2.3.1 Interferencia lingüística y traducción de literatura poscolonial

El escritor indio Kanthapura Raja Rao escribió en 1938:

English is not really an alien language to us. It is the language of our intellectual make-up –like Sanskrit or Persian was before– but not of our emotional make-up. We are indistinctively bilingual, many of us writing in our own language and English. We cannot write like the English. We should not. We cannot write only as indians. (Ashcroft y otros, 1989: 61)

La relación ambivalente de este escritor indio con el inglés y con otras lenguas indias recuerda la postura del poeta angoleño Arlindo Barbeitos, que sostiene que el portugués es *una más* de las lenguas de Angola. Como hemos podido observar en el apartado 2.1, una parte importante de la literatura moderna africana está escrita en lenguas europeas. Algunas de las cuestiones fundamentales que he tratado anteriormente para comprender el desarrollo de la literatura africana moderna, son: ¿cómo se llevó a cabo el proceso de apropiación de las lenguas coloniales por parte de los africanos?, ¿cómo los escritores africanos han conseguido reflejar una tradición cultural fundamentalmente oral en una literatura escrita en una lengua europea, y cómo así han contribuido a crear una nueva cultura africana escrita?, ¿en qué medida los escritores africanos usan fuentes orales de las sociedades de las que proceden? Este fenómeno se debe en parte a una elección personal y en parte a un contexto histórico determinado.

Tal como hemos visto en la segunda parte, los escritores no pueden dissociarse de la sociedad en la que viven, la literatura poscolonial africana ha

nacido en un contexto donde la elección de una lengua de creación literaria tenía implicaciones políticas inmediatas. En determinados momentos, como la descolonización, la lengua y la literatura fueron cruciales para la definición de una nueva identidad cultural y nacional.

Una orientación exclusivamente centrada en el valor de la producción literaria africana en lenguas nacionales significaría un retorno a los esquemas duales de exclusión exportados por el imperialismo occidental. Pero la realidad en el África post-colonial muestra que el futuro no tiene por qué resolverse así. Dicho deseo procede de una relación a mi modo de ver demasiado rígida e inadaptada al contexto poscolonial entre lengua y cultura. Aunque una lengua nazca en el seno de una cultura determinada, el uso de la misma lengua por otras culturas no implica una imposición de la cultura original. El portugués de Brasil, es un ejemplo de la vitalidad y originalidad que ha conseguido una lengua impuesta por un imperio colonial, que se ha adecuado totalmente a una cultura muy diferente de la originaria mediante la adopción de nuevos términos y expresiones, fruto de la interacción de la lengua con un contexto geográfico y cultural distinto.³⁸

³⁸ Precisamente en Brasil en los años 1920 y como reacción a la pervivencia de la imposición ideológica colonial cien años después de la independencia, Oswald de Andrade escribió el *Manifiesto antropófago*. La originalidad de este trabajo reside en el hecho de que la interferencia cultural y lingüística en Brasil es presentada a través de la metáfora de la antropofagia. Posteriormente, en la década de 1960-1970, Haroldo de Campos recuperó la imagen del canibalismo como una forma irreverente de resistencia y demostró la dimensión política de tal manifiesto. Tal como demuestra Else Ribeiro Pires Vieira, en el transcurso del siglo XX, “*antropofagia* has developed into a very specific national experimentalism, a poetics of translation, and ideological operation as well as a critical discourse theorizing the relation between Brazil and external influences, increasingly moving away from essentialist confrontations towards a bilateral appropriation of sources and the contamination of colonial/hegemonic univocality” (1999: 95). Esta manera de definir la polifonía de la identidad brasileña mantiene un estrecho vínculo con las culturas y religiones locales: “Deriving form a non-Eurocentric way of conceiving spiritual force as inseparable from matter, related to the

En África la cuestión de la lengua en la literatura poscolonial continua siendo fuente de confrontaciones entre escritores. Existe un debate permanente en el África independizada sobre el papel de las lenguas coloniales en la mediación entre cultura africana y literatura. La literatura poscolonial surge de la tensión entre el rechazo de la lengua impuesta desde el centro y el acto de apropiación que supone someterla a la influencia de una o más lenguas vernáculas, con la consiguiente negociación cultural que dicho proceso supone.

La primera conclusión que uno puede sacar de la lectura de las obras de Couto o Pepetela (Angola) es que son el resultado de varios procesos de interferencia. Interferencia entre lenguas, interferencia entre culturas que conllevan una gran flexibilidad en el uso de las lenguas coloniales y una gran variedad creativa, en definitiva, interferencia entre sistemas, si adoptamos la terminología de Even-Zohar. Lo que la teoría sistémica de Even-Zohar nos aporta es una visión de la literatura no como un fenómeno aislado y estático, sino como una actividad plenamente integrada en la red compleja de leyes que rigen la cultura y la sociedad. Es importante tener en cuenta estas premisas para entender la dimensión política y social de la literatura poscolonial. Tal como he demostrado en la primera parte, no se puede entender el nacimiento, el desarrollo y la recepción de la literatura poscolonial sin considerar el contexto histórico en el que se ha formado. Igualmente, no el marco conceptual de

local natives' animism, it ultimately entails a tribute to the other's strength that one wishes to have combined with one's own for greater vitality. While undercutting the plenitude of any origin as the only source of strength, it makes an incision and a conjoining to unite the blood and marrow of the one with the other". La teoría del canibalismo mantiene estrechos vínculos con la teoría de la hibridación de Bhabha, aunque se aplica estrictamente al particular contexto poscolonial brasileño, en concreto al estudio teórico de la traducción.

análisis de la teoría poscolonial no habría sido posible sin los preámbulos en la reflexión sobre el estudio del Otro llevados a cabo por la antropología.

Tal como hemos visto hasta ahora la transgresión mediante la interferencia lingüística es uno de los rasgos definitorios de la literatura poscolonial.³⁹ El estudio de literatura poscolonial es sobre todo el estudio del declive de la autoridad reflejado en los textos. En las plumas de los escritores poscoloniales las lenguas de los imperios se rindieron a la causa contraria: ir desplazando de su lugar dominante la cultura europea para re-componer un mosaico de identidades híbridas. El multilingüismo de las sociedades poscoloniales puede manifestarse en los textos de muchas maneras: puesto que en muchos casos los protagonistas son colonizados y colonizadores es frecuente el uso simultáneo de una lengua colonial y de una o varias lenguas vernáculas. También es corriente el empleo de vocablos autóctonos (con o sin la correspondiente explicación a pie de página o en un glosario final), o de

³⁹ El caso de Salman Rushdie resulta revelador del extraordinario poder transgresor del uso de las lenguas coloniales por parte de los escritores poscoloniales. Así lo explican Bassnett y Triverdi en su introducción al libro *Post-colonial Translation*: "Salman Rushdie, probably the most eminent of all post-colonial writers, writes in English in the first place and therefore does not need to be translated. And yet, this is because [...] he has already translated himself into becoming an English-language writer, through a transformation of which signs are deliberately and transparently (or for most Western readers opaquely?) strewn all over his work in the form on Hindi/Urdu words and phrases. This is the magic bilingualism which paradoxically authenticates him as a post-colonial writer. There is another sense, of course, in which Rushdie himself has claimed to be a 'translated' man, for the reason as he explains it that he has physically been 'born across the world' from India/Pakistan to England (Rushdie, 1991: 17). In his formation as a post-colonial writer, the fact of his having abandoned both his native language and his native location has played a crucial constitutive role. With him as with numerous other Third World writers, such translingual, translocational translation, has been the necessary first step to becoming a post-colonial writer." (1999a: 12). El retrato de Rushdie que recogen las palabras de Bassnett y Triverdi corresponde al de los escritores poscoloniales africanos francófonos y lusófonos que cito a lo largo de la tesis. Muchos de ellos viven en permanente dislocación entre unos orígenes lingüísticos, culturales y geográficos que han cambiado o de los que por circunstancias personales han quedado apartados. Por ello, su escritura, como he demostrado, viene a ser un acto necesario de traducción de sí mismos.

palabras de origen europeo que se usan en la cultura poscolonial con alguna modificación fonética o semántica, etc.

La interferencia de distintas lenguas e imaginarios en un mismo texto es una fuente de gran potencial creativo que tiene las siguientes implicaciones: por un lado demuestra la flexibilidad y capacidad de adaptación de las lenguas coloniales a situaciones y contextos culturales inexistentes en las sociedades monolingües occidentales; por otro lado pone en evidencia las limitaciones de la relación unívoca entre significado y significante. Los vocablos ingleses, franceses, portugueses utilizados en un entorno poscolonial están impregnados de una riqueza de matices semánticos que se presta a muchas interpretaciones (dato importante para la traducción). En la literatura poscolonial las lenguas coloniales se re-inventan a si mismas para nombrar un mundo culturalmente mestizo.

Como hemos comprobado en el punto 2.1.2, Couto sostiene que en tanto que escritor en lengua colonial ha sometido al portugués a un proceso de *flexibilización*. En sus obras habla de un universo en el que no hay frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos, en el que el sueño y la realidad son una misma cosa, en el que un niño puede nacer viejo y una anciana se puede disolver en el agua de una bañera cada noche).⁴⁰

⁴⁰ Podríamos considerar esta mezcla entre fantasía y realidad tan presente en la literatura de Couto como una manifestación africana del “realismo mágico”. Algunos teóricos poscoloniales han tratado el tema de la extensión del “realismo mágico” a la literatura poscolonial africana. Tal como señala Hutcheon: “Until recently it [el realismo mágico] has been used to apply to Third World literatures especially Latin American and Caribbean, but now is used more broadly in other post-colonial and culturally marginalized contexts to signal works which encode within themselves some ‘resistance to the massive imperial centre and its totalizing systems’. It has even been linked with the ‘new realism’ of African writing with its emphasis on the localized, politicized and the historicized” (Ashcroft y otros, 1995: 131). Desde una

El escritor poscolonial, como el traductor, debe asumir su función de puente entre culturas. Este esfuerzo de re-invencción del lenguaje es un rasgo propio de la literatura poscolonial escrita en lenguas coloniales. De ahí que la teoría poscolonial y la investigación más reciente en teoría de la traducción reconozcan a los escritores que han adoptado dichas lenguas como herramientas de creación en tanto que creadores y traductores al mismo tiempo. A este propósito, me parece muy reveladora la comparación entre la traducción literaria y la creación poscolonial llevada a cabo por Tymoczko en su artículo "Post-colonial writing and literary translation":

The culture or tradition of a post-colonial writer acts as a metatext which is rewritten - explicitly and implicitly, as both background and foreground - in the act of literary creation. The task of the interlingual translator has much in common with the task of the post-colonial writer, where one has a text, however, the other has the metatext of culture itself. (1999: 21)

Lo interesante del paralelismo que propone la susodicha investigadora es que resalta la importancia del factor cultural en ambos casos. Como ocurre en la transferencia de un texto entre dos lenguas, el metatexto cultural sobre el que trabaja el escritor poscolonial y que desea transferir por escrito, debe pasar por un tamiz lingüístico, el de la lengua colonial, y las limitaciones que eso comporta, la simplificación que de ambos procesos resulta -si coincidimos con

perspectiva comparatista, Bassnett atribuye al fenómeno literario un alcance internacional: "Magical realism has come to be used by European critics to describe a great deal of writing from other parts of the world, not only in Latin America - but also Indian writing, or Turkish, or Czech, or Roumanian or Nigerian - wherever novelists appear to be rejecting the boundaries of the realist mode of fiction" (1993: 89).

Maria Tymoczko en reconocer la imposibilidad de restituir íntegramente en una lengua el texto o metatexto cultural expresado en otra lengua-, constituye uno de los puntos de convergencia entre ambas operaciones.

Me parece importante revisar los rasgos propios de la traducción *en* literatura poscolonial desde la perspectiva planteada por Tymoczko para insistir en que la traducción *de* literatura poscolonial se asemeja más a un trasvase de culturas que a una operación puramente lingüística. Este proceso, en palabras de Bhabha, ha sido caracterizado como *traducción cultural*:

It becomes crucial to distinguish between the semblance and similitude of the symbols across diverse cultural experiences – literature, art, music ritual, life, death – and the social specificity of each of these productions of meaning as they circulate as signs within specific contextual locations and social systems of value. The transnational dimension of cultural transformation [...] makes the process of cultural translation a complex form of signification. (1994b: 172)

Los mecanismos sociales, las costumbres, los sistemas de valores que, según Bhabha, intervienen al descodificar signos de una cultura a otra, aunque no se refieran específicamente a la producción escrita, son elementos que hay que tener en cuenta a la hora de explicar la traducción de culturas como la función esencial de los traductores de literatura poscolonial que deben establecer puentes entre un texto poscolonial escrito en una lengua colonial y su traducción a otra lengua. Dicho de otro modo, el traductor de un texto poscolonial cuando trata de interpretar lo más correctamente posible lo que lee

para restituirlo en otra lengua operando mínimas transformaciones debe afrontarse a un complejo entramado de desajustes, desconocimientos, prejuicios que separan las culturas occidentales de las culturas poscoloniales.

Como hemos visto en el apartado 2.2, uno de los recursos transgresores de los escritores poscoloniales en lenguas coloniales consiste en poner por escrito la lengua corriente, oral, mestiza, utilizada en las antiguas colonias durante y después de la descolonización (el resultado, pues, de las interferencias entre las lenguas coloniales y las nacionales). El escritor poscolonial así descrito recurre a sus orígenes adoptando una herramienta de expresión, las lenguas coloniales, y un soporte, la escritura, que revelan su pertenencia a un mundo marcado por el fenómeno colonial que ha sabido desde el interior forjar sus propias armas de resistencia y de superación. Institucionalizar ese uso de la lengua es un acto subversivo. La escritura es una manera de conceder a las lenguas coloniales el estatus de lenguas válidas *per se*, al mismo nivel que las variantes occidentales.

En el subapartado que sigue, veremos como al abordar la traducción de un texto poscolonial, no basta con considerar la lengua colonial en la que está escrito como si fuera el estándar local del país, al mismo nivel que sus réplicas europeas. El análisis del lenguaje que Couto emplea en sus obras muestra que en realidad la lengua portuguesa “flexibilizada” a la que recurre no refleja de manera fidedigna la realidad sociolingüística del Mozambique que pretendidamente plasma. Las repercusiones de esta constatación –que expondré

en sus términos exactos en lo que sigue-, ha provocado la indignación de lingüistas y escritores compatriotas de Couto.

A mi modo de ver, desde la perspectiva del traductor *de* literatura poscolonial, el saber que un autor maneja la lengua a su libre albedrío no supone ninguna novedad. Es más, eso no debe cambiar en absoluto su manera de abordar la lectura y la reposición de la obra en otra lengua, puesto que entra más en el dominio de la crítica literaria que en el campo estrictamente traductológico. Las disecciones lingüísticas a las que a veces se ven sometidos los escritores poscoloniales que empiezan a destacar en el contexto internacional no son representativas del efecto que produce el texto original al ser leído por un lector no informado, puesto que parten de un acervo de conocimientos previos muy superiores. No obstante, tal como comprobaremos, los detalles que estos análisis revelan pueden resultar útiles a la hora de tomar ciertas decisiones sobre la coherencia del texto traducido.

2.3.2 El traductor visible poscolonial

En su libro *The Translator's Invisibility*, Venuti denuncia la homogeneización que impera en las traducciones al inglés en los Estados Unidos y Gran Bretaña de textos literarios escritos en otras lenguas. Durante los últimos tres siglos el criterio de aceptabilidad de una traducción (que puede aplicarse también al mercado europeo) ha sido la fluidez, la eliminación de cualquier aspereza lingüística o cultural que pudiera hacer pensar al lector que está leyendo un texto traducido. La máxima que domina esta concepción

traductológica es que *toda traducción debe leerse como un original*. Las consecuencias de esta estrategia son claras: lo importante es obtener un texto de destino *llano* para evitar cualquier efecto de extrañeza o cualquier marca de diferencia. Se trata de moldear, en definitiva, toda escritura extranjera según las normas literarias y sociales preponderantes en la cultura de destino.

En el caso de la literatura poscolonial, cuyo discurso se basa precisamente en la acentuación de la diferencia, este *allanamiento* ha sido denunciado por varios teóricos. Venuti explica así los requisitos para que una traducción sea aceptable según el modelo anglo-norteamericano –es decir, invisible, transparente y domesticada–:

A fluent translation is written in English that is current ('modern') instead of archaic, that is widely used instead of specialized ('jargonisation'), and that is standard instead of colloquial ('slangly') [...] a fluent translation that is immediately recognizable and intelligible, 'familiarised', 'domesticated', not 'disconcertingly'. (Venuti, 1995: 4-5)

El texto poscolonial es ininteligible (desde el punto de vista del lector occidental poco informado), inesperado (en el sentido de que con frecuencia no responde a nuestras expectativas de lo que consideramos una obra literaria) y desconcertante por definición. ¿Cómo puede entonces conjugarse la práctica de la invisibilidad de la traducción con la literatura poscolonial? Aplicar los principios según los cuales una traducción, cualquiera que sea su lengua-cultura de origen, debe estar escrita en un lenguaje moderno, corriente y estándar equivale a no respetar las particularidades de cada tradición literaria

y, en el caso de la literatura poscolonial, a anular su razón de ser, que es precisamente la acentuación de la diferencia.

Estas normas que rigen el mercado de la traducción al inglés (y que predominan en otros países occidentales) corresponden al modelo de lector occidental monolingüe, que lee o interpreta el mundo desde un punto de vista eurocéntrico, nada receptivo a lo extranjero y que exige un producto literario totalmente pulido y depurado de elementos desconocidos para consumirlo sin dificultad. Alejándome de la hipótesis excesivamente focalizada en un supuesto lector monolingüe, paradigma de la estrechez de miras heredada de la doctrina imperialista, considero más pertinente considerar que la predominancia de estrategias domesticadoras en las traducciones de textos poscoloniales híbridos⁴¹ es el fruto de la responsabilidad compartida entre traductores y mercado editorial a la hora de difundir una imagen con frecuencia distorsionada de las literaturas procedentes de culturas mestizas. En este sentido, comparto la postura de Sales Salvador, cuando refiere lo siguiente:

En nuestras sociedades occidentales, cada vez más multiculturales, es importante aprender a repensar las políticas de traducción que todavía hoy construyen una imagen a menudo simplificada o estereotipada de otras culturas. Y, en nuestra opinión, esta necesidad de reflexión, que parte de una demanda social real, no sólo es responsabilidad del mundo

⁴¹ Tomando como ejemplo la recepción en el mercado español de literaturas poscoloniales, Sales Salvador se refiere a uno de los escasos trabajos dedicados al tema en cuestión para demostrar la predominancia de las estrategias domesticadoras: "En un agudo texto, Martín Ruano (en prensa) explica cómo, en el polisistema español, la traducción de literatura híbrida, multicultural, ha seguido vías sobre todo domesticadoras, que tienden más al mantenimiento de lo normativo que a la audacia de incorporar la otredad cultural planteada en los textos de manera palpable a nivel formal." (2004: 56)

editorial, sino también –y sobre todo– de la comunidad traductora. (2004: 58)

Uno de los principios –derivados de la práctica de la invisibilidad– que el ejercicio de la traducción de literatura poscolonial pone en tela de juicio es la equivalencia unidireccional entre significado y significante. Las literaturas que han surgido del contacto entre colonizadores y colonizados y del uso de las lenguas coloniales en contextos muy distintos demuestran precisamente que el significado de las palabras se modifica, se amplía o se reduce en función de cada contexto sociocultural. Asimismo, cada traducción constituye un recorrido particular por la multiplicidad de posibilidades semánticas que engloba un original, y que puede variar según el momento histórico, o la coyuntura social de la cultura de origen y la de destino. El texto poscolonial a la vista de la teoría de la traducción es la demostración paradigmática de que la creación de significados depende totalmente del contexto sociocultural donde se lleve a cabo. Así, la validez de una traducción no puede basarse en la mera equivalencia semántica, puesto que por un lado, el texto original es susceptible de muchas interpretaciones distintas, y por otro lado, las decisiones interpretativas del traductor responden a una coyuntura cultural determinada en el contexto de destino, lo cual significa que superan el texto original en sí. Esto quiere decir, en definitiva, que los cánones de ajuste o de adecuación son culturalmente específicos e históricamente variables. Cuestión crucial para los traductores, puesto que inutiliza la búsqueda de fidelidad al original y exige la adopción de otro criterio para valorar una traducción.

Venuti describe el proceso de *domesticación* de un texto extranjero como un proceso de manipulación excesiva por oposición a otra estrategia traductológica: la *extranjerización*. Esta concepción parte del hecho de que la traducción es una operación dinámica, que no tiene un sentido estático y válido para todas las épocas y culturas. La traducción es la negación misma del concepto de *universal* que predominaba en las teorías de la traducción de los años sesenta. Al reescribir el original el traductor de literatura poscolonial puede optar por acentuar la *diferencia*. Se trata, pues, de un proceso inverso a la *invisibilidad* del traductor.

Al traducir un texto excluido de los cánones literarios del sistema de recepción, o al usar estrategias marginales para traducir un texto, el traductor reivindica su presencia, hace oír su voz a través del eco de una cultura distinta a la de destino (como ocurre siempre en la recepción de literatura poscolonial). La adopción de esta estrategia es en parte una forma de resistencia contra el narcisismo cultural e imperialismo que todavía prevalece en las culturas occidentales. El desarrollo de nuevas teorías filosóficas y literarias, como la deconstrucción, ha reforzado la tendencia a la *extranjerización* en la teoría de la traducción. El propósito de esta nueva tendencia es desarrollar una teoría y práctica de la traducción que se resista a los valores culturales dominantes del contexto de destino para acentuar las diferencias culturales y lingüísticas del texto de partida. La noción de *extranjerización* puede alterar la manera como las traducciones se leen y se llevan a cabo porque asume un concepto de subjetividad muy diferente de la vocación humanista que subyace en los

procedimientos de *domesticación*. La práctica *visible* de la traducción reconoce la discontinuidad irremediable que separa el texto de origen del texto traducido y que es sintomática de su violencia etnocéntrica. Tanto las traducciones *extranjerizadoras* como las *domesticadoras* son parciales, en cuanto que son interpretaciones subjetivas del texto original, pero las primeras tienden a acentuar su parcialidad en lugar de matizarla.

De hecho, la distinción de Venuti entre una estrategia traductológica *domesticadora* y una tendencia *extranjerizadora* equivale a una orientación del texto final más cercana a la cultura de destino o a la de origen, respectivamente. A mi parecer, su postura claramente a favor de la primera contiene ciertos peligros para la traducción de literatura poscolonial: al traducir un texto poscolonial, que se basa en el principio de la diferencia, es muy fácil provocar una sensación de extrañeza reproduciendo literalmente algunas estrategias narrativas del original en la lengua de destino (así lo demuestra el análisis de la traducción al español de *Tierra sonámbula*, de Couto). Porque no debemos olvidar que el objetivo último de un traductor poscolonial no debe ser extranjerizar el texto *porque sí*, sino plasmarlo en la cultura de destino después de haber estudiado y entendido la cultura y el estilo propios del autor y el contexto en el cual va a integrarse la obra.

Para entender las consecuencias que puede acarrear una mala interpretación de la práctica visible de la traducción de literatura poscolonial, presentaremos algunos ejemplos de determinados problemas que planteó la traducción al catalán de *A Varanda do Frangipani* cuya resolución podía haber

dado lugar a versiones radicalmente distintas de la que finalmente se publicó. Si en el punto 2.2.2 he presentado un estudio de la arquitectura narrativa de este libro con el fin de demostrar la presencia de lo poscolonial en el tratamiento de los personajes, en la construcción de la trama, en el contexto espacial y temporal y en los atisbos de realidad que se perciben a través de un argumento profundamente anclado en el universo de la fantasía, a continuación centraré mi análisis en cómo se restituyó en la traducción al catalán la hibridación lingüística que maneja el autor. Antes de ocuparme de la estrategia puramente traductológica me gustaría dar un rodeo por las características particulares del uso de la lengua en las obras del que es actualmente el escritor mozambiqueño con más reconocimiento internacional.

En esta novela, como en otras obras de su ya extensa bibliografía, Couto echa mano de una extensa variedad de formas lingüísticas que le permiten componer un discurso narrativo en el que se reconocen varios registros, desde el más culto al más popular. Se alternan así: estructuras y términos del portugués estándar con deformaciones fonéticas del mismo, préstamos de lenguas bantús, creaciones lexicales propias por composición de vocablos portugueses o por combinación con palabras en lenguas locales, etc. En definitiva, un rico elenco que pone de manifiesto la base cultural de la que parte el autor meticulosamente articulada en forma de trama policíaca gracias a su audacia como escritor.

En la crítica de la traducción al español de *Tierra sonámbula* referida anteriormente he planteado una cuestión que debería interpelar a todo

traductor de literatura poscolonial antes de entrar en la labor: ¿las lenguas coloniales usadas por los escritores poscoloniales tienen validez por sí mismas o bien son simples variantes exóticas del modelo europeo? En el caso de Couto, el tema del estatus del portugués de Mozambique respecto a la norma portuguesa tiene un interés añadido: el universo lingüístico que representa en sus obras ha sido criticado en algunas ocasiones por su excesiva artificialidad y por no corresponderse con la realidad sociolingüística del país. Veamos, a modo de ejemplo, estas declaraciones de Chavale a propósito de algunos errores de traducción de palabras bantú que este investigador detectó en las notas a pie de página que constan en el conjunto de relatos *Cada homem é uma raça*, redactadas por el mismo Couto:

En quoi ces exemples sont importants pour répondre à la question soulevée plus haut?⁴² Tout simplement parce qu'ils témoignent d'une certaine artificialité. On pourrait légitimement penser que ces erreurs sont dues à la volonté de "mozambicaniser" son oeuvre à tout prix et que cette volonté le pousse quelques fois aux extrêmes qui ne correspondent plus à la réalité sociolinguistique qu'il prétend valoriser. Ce faisant, il les dévalorise malgré lui à cause de ces excès. (2002: 91-92)

La artificialidad de la que se acusa a Couto se apoya en varios argumentos: además de los errores evocados Chavale detecta en la citada obra el uso recurrente por parte de un personaje de palabras procedentes de varias lenguas bantús del Norte y del Sur del país, lo cual resulta "poco verosímil"

⁴² Unas líneas más arriba, en el mismo artículo, Chavale se plantea si el uso de la transcripción, la traducción y la transposición, abundantes en esta obra, tiene como objetivo valorizar las lenguas nacionales mozambiqueñas en el espacio literario o si, por el contrario, las perjudica.

(palabras textuales) si consideramos que la acción se sitúa en los años anteriores a la independencia, en los que el contacto entre ambas zonas era mínimo. Por otra parte, se le reprocha a Couto la mezcla de construcciones verbales propias del portugués culto con expresiones procedentes de los discursos populares, lo cual resta igualmente verosimilitud al relato.

Años antes del artículo de Chavale, a propósito de la publicación de *Vozes anoitecidas*, la crítica literaria mozambiqueña declaró, por el contrario, que Couto no se interesaba lo suficiente por la integración de rasgos locales en sus obras y puso en duda su “mozambicanidad”, ante lo cual el mismo autor replicó: “J’ai adapté *Vozes anoitecidas* à un moment où il y avait une grande discussion dans le milieu littéraire : certains pensaient que c’était une langue trop élaborée, que le peuple ne pourrait pas comprendre.” (Notre Librairie, 1995: 74).

Lo que dejan entrever tanto una crítica como la otra es que valoran la hibridación lingüística de la obra de Couto en base a dos criterios: en primer lugar, el grado de fidelidad respecto a la realidad sociolingüística del país y, por ende, su voluntad mayor o menor de colaboración en el resurgimiento de las lenguas nacionales.⁴³ Vemos reaparecer en esta polémica la sombra de uno de los temas tratados en la primera parte, a saber, el papel de la “africanidad” –que comprendería un conjunto de elementos culturales y lingüísticos en el que

⁴³ Esta preocupación aflora especialmente en estas palabras de Chavale: “On trouve chez les écrivains les mêmes hésitations que chez la population en general en ce qui concerne le rapport aux langues nationales : sur un plan affectif, on aimerait réhabiliter les langues nationales mais sur le plan pragmatique on veut maintenir le statu quo. Pour réconcilier les deux on utilise certains mots appartenant aux langues bantú à condition que cela reste au stade de décoration.” (2002: 96)

cabría incluir las lenguas nacionales- en la construcción de las identidades africanas.

Tal como he explicado en la primera parte, la postura de Bhabha, en la que me fundamento, ante esta cuestión no deja lugar a dudas al tratar este concepto como más propio de la colonización del discurso que del pensamiento híbrido poscolonial. Couto, desde una perspectiva puramente literaria, sostiene que los escritores africanos pueden beber de sus ricas raíces culturales, al tiempo que no pueden negar su condición de herederos de la colonización, con las consecuencias lingüísticas que ello comporta.

Si, como preámbulo del análisis de la traducción de *A Varanda do Frangipani*, recuerdo estas diatribas, es porque ponen sobre la mesa una cuestión que afecta a la manera cómo se lee y se interpreta una obra de literatura poscolonial, etapa crucial en todo trabajo de traducción: lo que importa al traductor *de* literatura poscolonial no es tanto saber si la lengua colonial utilizada en una obra literaria refleja exactamente la realidad de dicha lengua en el país en cuestión, sino tratar de reproducir el efecto que produce tal mezcla en un lector nativo. Dicho de otro modo, el papel del traductor no consiste en poner en duda la credibilidad de un autor que alterna formas y registros lingüísticos en el legítimo ejercicio de su libertad creadora. Además, si la cuestión de fondo que provoca el malestar de Chavale es lo poco útil que resulta este manejo del lenguaje para la defensa de las lenguas nacionales, la crítica transmite en realidad un desacuerdo con la manera de concebir la

realidad poscolonial de Couto, que se aleja del ámbito puramente literario para tomar forma de una confrontación ideológica.

Con este paréntesis quiero dejar claro que las críticas que a veces se dirigen a escritores africanos que escriben en lenguas coloniales acusándoles de no reproducir fielmente la realidad africana en la que viven contienen más un debate ideológico de fondo que una voluntad de entender los procedimientos estilísticos que aplican. Lo que en realidad me interesa como traductora de literatura poscolonial es recopilar el máximo de información sobre esas variedades lingüísticas que se conjugan en las traducciones-creaciones para preparar la complejísima tarea de traslación de la riqueza de matices del original en una lengua, como en este caso el catalán, que a pesar de ser latina no ha sido modelada por la experiencia colonial del portugués.

Tres categorías de problemas traductológicos merecieron una atención especial en la traducción de *A Varanda do Frangipani*. En primer lugar, la adopción de un criterio coherente ante ciertos giros recurrentes en el portugués mozambiqueño, como son la ausencia de artículos, el superlativo por repetición – “O que queria lembrar, muito-muito, eram as mulheres que amei”⁴⁴ (1996: 19), la inversión del orden sintáctico de los elementos de la frase – “Estava onde?”⁴⁵ (1996: 49) – y el repetido uso de los prefijos *des-* e *in-* en palabras que, a pesar de proceder de la misma raíz latina, que permitiría a pesar de todo comprender el significado, no se reconocen en catalán bajo esa forma. Contrariamente a la decisión tomada por Eduardo Naval, el criterio general adoptado para resolver

⁴⁴ Literalmente: ‘lo que quería recordar, mucho-mucho, eran las mujeres que amé’.

⁴⁵ Literalmente: ‘¿Estaba dónde?’.

esta primera categoría de dificultades fue evitar entorpecer la lectura de la traducción mediante calcos que transmitirían una visión distorsionada de la naturaleza del original. Así, por ejemplo –uso la cursiva para destacar lo que me interesa– cuando Couto escribe “Quando, enfim, tudo se acalmou, reinou um silêncio como se toda a terra tivesse *perdido voz*” (1996: 150), la versión en catalán incluye el artículo ausente: “Quan finalment tot va calmar-se, regnà un silenci com si tota la terra hagués perdut *la veu*” (1997: 150). En otro momento el narrador declara: “Xidimingo se *inacreditava*” (1996: 150) y “Pás e enchadas *desrespeitavam* o sagrado” (1996: 13), traducidos respectivamente mediante palabras que no reproducen los citados prefijos “Xidimingo *no podia creure-s’ho*” (1998: 150) y “Les pales i les aixades *profanaven* terra sagrada” (1997: 14).

En segundo lugar, mi estrategia partió del principio que el traductor no puede pasar por alto el universo tradicional que Couto recrea en la novela y que se concreta en vocablos y expresiones en lenguas nacionales, en su mayoría explicados en el glosario al final del libro. Tal es el caso de la palabra *muchém*, ‘termita’ en la frase siguiente: “Meu corpo assentava sobre areia que haviam retirado de um morro de *muchém*”, que en la traducción se preservó tal cual aunque escrita en cursiva, como todos los términos incluidos en el glosario traducido: “El meu cos s’asseia sobre la sorra que havien retirat d’un monticle de *muchém*.” (1997: 17). A pesar de la preciosa ayuda aportada por el glosario, la traducción al catalán amplió el elenco de expresiones, mitos y voces que requerían una explicación complementaria para el lector-receptor desconocedor del contexto africano del original. Una serie de palabras, expresiones e incluso

frases que describían una realidad contextual incomprensible a los ojos de un lector no iniciado, merecieron una nota a pie de página. Veamos algunos ejemplos: *cacimbo*, ‘niebla húmeda característica de ciertas regiones africanas’ ; “O morcego chorou por causa da boca”⁴⁶ (1996: 27), “Vendo a chuva escorrendo por Janeiro, me preguntava: como sabemos que este cheiro é da terra e não do céu?”⁴⁷ (1996: 19).

Finalmente, coincidiendo con Michel Laban, incluyo en una tercera categoría las creaciones propias del autor, frecuentes en el caso de Couto. Afortunadamente, al ser el portugués y el catalán lenguas emparentadas, y al utilizar el autor con frecuencia la formación de palabras por composición, la traducción pudo respetar en gran medida dichas creaciones. Sirvan los dos casos siguientes de ejemplo: “Sou desses mortos a quem não cortaram o cordão desumbilical” (1996: 12), en catalán “Sóc d’aquells morts a qui no van tallar el cordó desumbilical” (1997: 12) y “Cala, Xidimingo. Você é um arrota-peidos” (1996: 64), en catalán “Calla, Xidimingo. Ets un rotapets” (1997: 64).

Si, contrariamente a los ejemplos que hemos observado, la estrategia adoptada para traducir los casos de desviaciones respecto al portugués estándar que hemos descrito en primer lugar hubiera sido la plasmación palabra por palabra, el lector en catalán habría interpretado que estaba leyendo un texto procedente de una cultura por lo menos *exótica*.

⁴⁶ Traducido por ‘El ratpenat plorà per culpa de la boca’, proverbio del Norte de Mozambique que alerta para que no se hable en exceso.

⁴⁷ Traducido por ‘Veient com la pluja s’escolava al mes de gener, em preguntava: com sabem que aquesta olor és de la terra i no del cel?’. En Mozambique el mes de enero es el mes de las lluvias y el calor. La tierra está tan caliente que cuando llueve la tierra desprende humo y el olor de tierra mojada es muy intenso.

El traductor poscolonial debe intentar parecerse al máximo al lector poscolonial definido por Samia Mehrez⁴⁸ y en la medida de lo posible transmitir en su traducción la riqueza de matices del original, propósito que a veces requerirá una nota a pie de página o una explicación introductoria. En mi caso, aproveché la oportunidad que me brindó la editora de incluir algunas aclaraciones previas a la traducción para advertir al lector sobre el original manejo de la lengua que iba a encontrar en esa obra literaria, al tiempo que proporcionaba algunas instrucciones básicas para leer correctamente las grafías portuguesas *nh* y *lh* (respectivamente *ny* y *ll* en catalán) que aparecían en los nombres propios. He aquí un fragmento de la “Nota de la traductora” que precede la versión de la novela en catalán:

Que no es sorpreni [el lector] si al llarg de la novel·la troba paraules com *liquidesfeta*, *circumseqüent*, o *relliscatinyosa*. Totes elles corresponen als termes originals inventats per Mia Couto. A aquesta facultat de crear noves paraules pròpia de l'autor cal afegir-hi la tendència de la llengua portuguesa de Moçambic a utilitzar tot sovint paraules amb el prefix *des-* al davant (*desencongir-se*, *desaprendre*, *desincorporar-se*). Tant en un cas com en l'altre el context s'encarrega de fer-les entenedores. (1997: 7)

⁴⁸ Sostiene Samia Mehrez en su artículo “Translation and the Postcolonial Experience: the Francophone North African Text”, publicado en el volumen editado por Venuti, *Rethinking Translation*, que si existen escritores poscoloniales también podemos hablar de lectores poscoloniales, es decir, lectores capaces de entender la complejidad de matices semánticos y las connotaciones culturales del texto poscolonial porque forman parte de su misma cultura o porque dominan las lenguas en las que está escrito el texto. Hay una diferencia fundamental entre estos lectores y los que leen el texto en su lengua original desde Europa, y que son totalmente o parcialmente ajenos a su contexto de creación. Para poder entender un texto poscolonial escrito en francés o portugués, los lectores de Francia y Portugal se encuentran ante su lengua materna transformada, distinta de la que ellos usan. Las modificaciones afectan a la gramática, la ortografía, el léxico y pueden llegar a provocar problemas de comprensión. El lector poscolonial, pues, procedería del mismo contexto cultural que el escritor poscolonial, lo cual le confiere una base privilegiada para entender esta literatura.

Mi intención con esta nota fue evitar que la traducción transmitiera un exotismo gratuito, fruto de la exaltación injustificada de la *diferencia* que supuestamente vehiculaba un original de esas características. Desde la postura de intermediaria entre un texto marcado por la hibridación cultural y lingüística y un contexto de recepción, el catalán, en el que prácticamente no circulaba ningún modelo de traducción *de* literatura poscolonial africana –recordemos además que *El balcó del frangipani* fue la primera obra de Couto traducida a una lengua del Estado español– la estrategia que guió las decisiones adoptadas a lo largo de esta traducción fue aclarar en la medida de lo posible cualquier elemento del original que pudiera dar lugar a dudas o producir una sensación de extrañeza.

Con esto no estoy abogando en favor del *allanamiento* del texto original que denuncia Venuti. El hecho, por ejemplo, de incorporar notas a pie de página me permitió mantener sin apenas cambios las imágenes literarias en el texto de partida y añadir una información que no quedaba suficientemente explícita para que el lector tuviera la posibilidad de decidir si quería o no interrumpir la lectura para completar el significado.

La teoría de la invisibilidad de Venuti nos recuerda que una buena traducción no es un texto definitivo, sino un intento de ajuste del texto de origen a una cultura de destino adaptado a unas circunstancias históricas, políticas y culturales concretas. En definitiva, Venuti preconiza el relativismo, ensalza la subjetividad del traductor y propone centrar la atención en los textos originales. Esta manera de abordar la traducción no solo me parece adecuada,

sino que al final de esta tesis me permite insistir en que analizando las estrategias de traducción-creación adoptadas por los escritores poscoloniales los traductores pueden encontrar modelos de cómo restituir diversas modalidades lingüísticas y culturales. Además, el conocimiento en profundidad de las problemáticas que encierra la producción literaria poscolonial tal como las he descrito a lo largo de esta tesis, puede hacer tomar conciencia al traductor *de* literatura poscolonial de las repercusiones de su trabajo de transmisor de una determinada imagen de las culturas poscoloniales. De hecho, las tesis de Venuti y el discurso transgresor de la literatura poscolonial abundan en este sentido: la adopción de estrategias de extranjerización de los textos poscoloniales es lo que permitirá a la literatura y a la teoría poscolonial realizar su propósito de *agency*, su función de agitadoras de las mentalidades occidentales para que superen los esquemas jerárquicos impuestos por décadas de dominación imperialista. Y, me permito añadir, esta función de superación impulsada por el discurso poscolonial a la que he aludido repetidas veces es igualmente indisociable de la práctica de la traducción *de* literatura poscolonial.

Según la perspectiva de Anuradha Dingwaney, la traducción es uno de los medios principales por el que viajan las culturas. Sin minimizar lo complejo que resulta la reescritura de textos poscoloniales en otras lenguas, en los que confluyen distintas culturas y que llevan una gran carga política, Dingwaney sostiene la importancia de la traducción como medio de resituar el estudio y la representación de las culturas no-occidentales en Occidente. Así define las responsabilidades del traductor poscolonial:

In the translation of non-Western cultures (and languages), it is imperative that translators/ethnographers make their power and privileged vantage point evident. This task entails not only that they remain aware of their own locations with respect to the cultures they study, but also that they be constantly aware of 'the institutional conditions and disciplinary demands' that impinge on their translations, that they understand fully whom they write for, within what contexts, and, more than anything else, the mediated status of their accounts (1995: 9)

A la luz de estas declaraciones podemos afirmar que en cada acto de traducción de literatura poscolonial hay una violencia inherente: la reconstitución del texto extranjero de acuerdo con valores, creencias y representaciones que preexisten en la lengua de destino responde a jerarquías de dominación y marginalidad que determinan la producción, circulación y recepción de textos. Como declara Venuti en *The Translator's Invisibility*:

Translation is the forcible replacement of the linguistic and cultural difference of the foreign text with a text that will be intelligible to the target-language reader. This difference can never be entirely removed [...], but it necessarily suffers a reduction and exclusion of possibilities – and an exorbitant gain of other possibilities specific to the translating language. (1995: 18)

El texto poscolonial, con sus rasgos estilísticos y lingüísticos híbridos, se debe someter a la lectura-interpretación del traductor y de la sociedad donde va

a integrarse (que se rige por unos criterios económicos, políticos, culturales determinados). El paso por la traducción permite que el texto poscolonial sea conocido, leído, valorado, a pesar de la necesaria reducción y exclusión de posibilidades que esto implica. De este modo la traducción se puede considerar como la vía principal de comunicación de un texto extranjero, comunicación limitada por el hecho de ir dirigida a un tipo de lectores específico (de una nacionalidad determinada, de un nivel cultural, de una edad concreta, etc.). Después del proceso de “domesticación” del texto original efectuado por el traductor las obras poscoloniales entran a formar parte del sistema de recepción.

En definitiva, además del proceso de “domesticación” que sufre todo texto al ser traducido para integrarse en la cultura de destino cabe tener en cuenta el punto de vista del traductor. Su papel de conector entre culturas le exige que interprete el texto original y lo plasme en otra lengua. Las opciones que vaya tomando estarán influenciadas por la percepción que él mismo tenga de ambas realidades y por la imagen del Otro que preexista en la cultura de destino.

De las ideas expuestas en esta parte cabe retener los tres puntos siguientes: por una parte, la traducción es un medio poderoso de construcción de las representaciones de la alteridad, puesto que a través de la traducción-creación y de las posteriores traducciones interlingüísticas la diferencia reclama un tratamiento específico y en este sentido se puede analizar la traducción en

las dos acepciones que trato en esta segunda parte como una herramienta al servicio de un proyecto político.

Por otra parte, el concepto de *literatura menor* proporciona una base “objetiva” para situar las literaturas africanas en la producción literaria internacional, ya que no está relacionado con las convenciones geopolíticas (literatura del Tercer Mundo, literatura del Sur, exótica, como se suele catalogar en España) heredadas del espíritu imperialista.

Finalmente, el traductor de literatura poscolonial, lejos de interpretar las desviaciones en la estructura gramatical y en los distintos registros lingüísticos respecto a la lengua estándar, la introducción de términos importados de lenguas nacionales, las expresiones idiomáticas locales que salpican el texto original, como algo anecdótico, por citar algunos de los rasgos del texto poscolonial africano que evoco en esta parte. Por el contrario, ha de tratar de comprender el contexto político, cultural y por consiguiente lingüístico en el que se ha creado el texto original para no incurrir en un exotismo que dé una imagen falseada y simplista de la literatura híbrida poscolonial. Porque lo que está en juego no es una simple traducción de contenidos de una lengua a otra sino la apertura hacia unas culturas mestizas que hasta tiempos muy recientes vivían confinadas en el silencio.

3. Bibliografía

- Achebe, Ch. (1964) "The role of the writer in a new nation", en *Nigerian libraries*, 1, 113-119.
- Achebe, Ch. (1975) "The African Writer and the English Language", en *Morning Yet On Creation Day*, London.
- Achebe, Ch. (1988) "Colonialist Criticism", en *Hopes and Impediments: Selected Essays 1965-1987*, Oxford: Heinemann; New York: Doubleday-Anchor, 1989.
- Adam, I., Tiffin, H. (ed.) (1991) *Past the Last Post: Theorizing Post-colonialism and Post-modernism*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Adejumobi, M. (1998) "Translation and Postcolonial Identity. African Writing and European Languages", en *The Translator. Special Issue: Translation & Minority*, Volume 4, Number 2, 163-181.
- Affergan, F. (1991) *Critiques anthropologiques*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Africa Institute, Central Department of Oriental Literature (1976) *Africa in Soviet Studies: Annual to the Memory of I. I. Potenkhin*, Moscow: "Nauka" Publishing House, USSR Academy of Sciences.
- Ageron, C.-R. (1991) *La décolonisation française*, Paris: Armand Colin Editeur.
- Almeida, M. de (2000) "Traduire la langue, traduire la culture", en Delas. D. (ed.) (2000) *Traduire 1*, Paris: Université de Cergy-Pontoise, Centre de Recherche Texte/Histoire, 13-29.
- Altbach, Ph. G. (1994) "Literary Colonialism: Books in the Third World", en Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge.
- Andrade, M. de (1955) "Qu'est-ce que le lusotropicalisme", en *Présence africaine*, n° 4.
- Anta Diop, C. (1979) *Nations Nègres et Culture*, vol. II, Paris: Présence Africaine.
- Appiah, K. A. (1992a) *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Appiah, K. A. (1992b) "The Postcolonial and the Postmodern", en Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York: Routledge, 119-124.
- Appiah, K. A. (1995) "Geist Stories", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 51-57.
- Appiah, K. A., Gutman, A. (1998) *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Apter, E. (1995) "Comparative Exile: Competing Margins in the History of Comparative Literature", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in*

the Age of Multiculturalism, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 86-96.

Arrojo, R. (1993) *Tradução, Desconstrução e Psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda.

Asad, Talal (1995), "A Comment on Translation, Critique, and Subversion", en Dingwaney, A., Maier, C. (1995) *Between languages and cultures: translation and cross-cultural texts*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (1989) *The Empire writes back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London & New York: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (1998) *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London & New York: Routledge.

Auzias, J. M. (1976) *L'anthropologie contemporaine*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bâ, A. H. (1973) *L'Étrange destin de Wangrin*, Paris: Presses de la Cité.

Bâ, A. H. (1991) *Amkoullel, l'enfant peul*, Arles: Actes Sud.

Bâ, A. H. (1994) *Oui, mon commandant*, Arles: Actes Sud.

Bâ, A. H. (1996) *Amkul lel, el nen ful* (tr. de Goretti López Heredia), Andorra la Vella: Límits.

Badia, L. (1991) "Traduccions al català dels segles XIV-XV i innovació cultural i literària", en *Estudi General*, núm. 11, 31-50.

Barbeitos, A. (1975) *Angola, Angolê, angolema*, Lisboa: Sá da Costa.

Barbeitos, A. (1978) *Nzaji*, Lisboa: Sá da Costa.

Barker, F. y otros (1985) *Europe and its Others*, Colchester: University of Essex Press.

Bascom, W. R. y Herskovits, M. J. (ed.) (1959) *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Bassnett, S. (1980) *Translation Studies*, London & New York: Methuen.

Bassnett, S. (1993a) "How comparative literatures came into being?", en *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 12-31.

Bassnett, S. (1993b) "Comparative identities in the Post-Colonial World", en *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 70-91.

Bassnett, S., Trivedi, H. (ed.) (1999a) *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, London & New York: Routledge.

- Bassnett, S., Trivedi, H. (1999b) "Introduction: of colonies, cannibals and vernaculars", en *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, London & New York: Routledge, 1-18.
- Bastide, R. (1969) "Mélanges", en *Présence Africaine 1947-1967*, Paris: Présence Africaine.
- Baumgart, W. (1982) *Imperialism: the Idea and Reality of British and French Colonial Expansion, 1880-1914*, New York: Oxford University Press.
- Bédarida, F. (1990) *La société anglaise du milieu du XIX^e siècle à nos jours*, Paris: Seuil, Point Histoire.
- Belsey, C. (1980) *Critical practice*, London & New York: Routledge.
- Bender, Gerald J. (1972) *Portugal in Africa: A Bibliography of the UCLA Collection*, Los Angeles: African Studies Center, University of California.
- Benjamin, W. (1923) "La tarea del traductor", en López García, D. (1966) *Teorías de la Traducción: Antología de textos*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, col. Escuela de Traductores de Toledo.
- Bénot, Y. (1969) *Idéologies des indépendances africaines*, Paris: Librairie François Maspero.
- Benson, E., Conolly, L. W. (ed.) (1994) *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English*, London & New York: Routledge.
- Bernheimer, C. y otros (1993) "The Bernheimer Report, 1993", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 39-48.
- Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Bessière, J. y Moura J.-M. (ed.) (2001) *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris: Honoré Champion Editeur.
- Bessière, J. (2001) "Littératures francophones et postcolonialisme. Fictions de l'interdépendance et du réel", en Bessière, J. y Moura J.-M. (ed.) (2001) *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris: Honoré Champion Editeur, 169-195.
- Beti, M. (1954) *Ville cruelle*, Paris: Editions Africaines.
- Beti, M. (1956) *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris: Robert Laffont.
- Beti, M. (1972) *Main basse sur le Cameroun, autopsie d'une décolonisation*, Paris: Maspéro.
- Beti, M., Tobner, O. (1989) *Dictionnaire de la Négritude*, Paris: L'Harmattan.
- Betts, R. F. (1991) *France and Decolonisation: 1900-1960*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire & London: Macmillan Education Ltd.

- Bhabha, H. (1990) "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", en Bhabha, H. (ed.) (1990) *Nation and Narration*, London: Routledge, 291-323.
- Bhabha, H. (1994) *The location of culture*, London: Routledge.
- Borgomano, M. (2002) "Kourouma et 'les gros mots'", en Teulié, G. (ed.) (2002) *Les littératures africaines: transpositions?*, Actes du Colloque International de l'Association pour l'étude des littératures africaines, Montpellier: Presses de l'Université Paul Valéry, 343-355.
- Bourges, H., Wauthier, C. (1979) *Les cinquante Afriques*, Volume II, Paris: Editions du Seuil.
- Braudel, F. (1985) *La dynamique du capitalisme*, Paris: Flammarion.
- Breskina, F. M. (1969) "The collision of epochs as a theme in West Africa's fiction", en *Africa in Soviet Studies - Annual*, Moscou: Nauka, 68-94.
- Brisset, A. (2000) "The Search for a Native Language: Translation and Cultural Identity", en Venuti, L. (ed.) (2000) *The Translation Studies Reader*, London: Routledge, 343-376.
- Brunel, P. y Chevrel, Y. (ed.) (1989) *Précis de littérature comparée*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Brunel, P. (1989) "Le fait comparatiste", en Brunel, P. y Chevrel, Y. (ed.) (1989) *Précis de littérature comparée*, Paris: PUF, 29-57.
- Brunschwig, H. (1971) *Le partage de l'Afrique noire*, Paris: Flammarion.
- Brunschwig, H. (1986) "De l'assimilation à la décolonisation", en *Les chemins de la décolonisation de l'empire colonial français*, Colloque organisé par l'Institut d'Histoire du Temps Présent les 4-5 octobre 1984, Paris: Editions du CNRS.
- Carbonell, O. (1997) "Del 'conocimiento del mundo' al discurso ideológico. El papel del traductor como mediador entre culturas", en Arias, J. P., Morillas, E. (ed.) *El papel del traductor*, Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- Carbonell, O. (1997) *Traducir al Otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Carbonell, O. (1999) *Traducción y cultura. De la ideología al texto*, Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- Cassamo, S. (1997a) *O Regresso do Morto*, Lisboa: Caminho.
- Cassamo, S. (1997b) "Laurinda, tu vai mbunhar", en *O Regresso do Morto*, Lisboa: Caminho, 19-25.
- Cassamo, S. (1999) "Laurinda, no lo conseguirás", en *Intersecciones. Literatura entre continentes*, Barcelona: Virus editorial, 27-31.
- Césaire, A. (1955) *Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine.
- Césaire, A. (Juin-Nov 1956) "Culture et colonisation", en *Présence Africaine*, nº 8, 9, 10, 197-198.

- Chabal, P. (1986) "The African crisis: context and interpretation", en Werbner, R., Ranger, T. (ed.) (1986) *Postcolonial Identities in Africa*, London & New Jersey: Zed Books Ltd, 29-55.
- Chabal, P. (1992) *Power in Africa*, London: Macmillan.
- Chabal, P., Parente A., Moema, B., Leite, A. M., Shaw, C. (1996) *The Postcolonial Literature of Lusophone Africa*, London: Hurst & Company.
- Chabal, P. (2002) *The History of Postcolonial Lusophone Africa*, London: Hurst & Company.
- Chamberlain, M.E. (1997) (1985) *La descolonización. La caída de los imperios europeos*, Madrid: Editorial Ariel.
- Chasles, P.E. (1835) "Littérature étrangère comparée", en *Revue de Paris*, XIII, n° 17, 238-262.
- Chavale, A. (2002) "Transposer, traduire, transcription: un nouveau paradigme dans la littérature mozambicaine, pour quoi faire?", en Teulié, G. (ed.) (2002) *Les littératures africaines: transpositions?*, en Teulié, G. (ed.) (2002) *Actes du Colloque International de l'Association pour l'étude des littératures africaines*, Montpellier: Presses de l'Université Paul Valéry, 77-98.
- Chemain, A., Mouralis, B. (1994) "Henri Lopes", en *Littératures francophones: Afrique-Caraïbes-Océan Indien*, Paris: CLEF, 169-195.
- Chevrel, Y. (1989) "Le texte étranger : la littérature traduite", en Brunel, P. y Chevrel, Y. (ed.) (1989) *Précis de littérature comparée*, Paris: PUF, 57-85.
- Chevrier, J. (1989) "Les littératures africaines dans le champ de la recherche comparatiste", en Brunel, P., Chevrel, I., Chevrier, M. (ed.) (1989) *Précis de Littérature Comparée*, Paris: PUF, 215-245.
- Chevrier, J. (1994) "Amadou Hampâté Bâ", en *Littératures francophones: Afrique-Caraïbes-Océan Indien*, Paris: CLEF, 9-37.
- Cheyfitz, E. (1991) *The Poetics of Imperialism: Translation and Decolonization from The Tempest to Tarzan*, Oxford: Oxford University Press.
- Chow, R. (1995) "In the Name of Comparative Literature", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 107-116.
- Clifford, J., Marcus, E. (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Cordonnier, J.-L. (1995) *Traduction et culture*, Paris: Hatier/Didier.
- Coulon, V. (Jan-Mars 1997) "1500 nouveaux titres de littérature d'Afrique noire: 1988-1996", *Notre Librairie*, n° 129.
- Couto, M. (1987) *Vozes anotecidas*, Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (1991) *Cada homem é uma raça*, Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (1991) *Cronicando*, Lisboa: Caminho. (3^e éd. 1996).

- Couto, M. (1992) *Terra Sonâmbula*, Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (1994) *Estórias Abensonhadas*, Lisboa: Caminho. (3^e éd. 1997).
- Couto, M. (1994) "Table ronde sur la traduction des auteurs de langue portugaise dans le monde", en *Onzièmes Assises de la Traduction Littéraire*, Arles: Actes Sud, 31-71.
- Couto, M. (1996) *A Varanda do Frangipani*, Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (1996) *Cronicando*, Bilbao: Txalaparta.
- Couto, M. (1998) *Tierra sonâmbula*, (tr. de Eduardo Naval), Madrid: Alfaguara.
- Couto, M. (1998) *El balcón del frangipani*, (tr. de Goretti López Heredia), Andorra la Vella: Límits.
- Couto, M. (1999) "La literatura sin artificios: entrevista a Mia Couto", en *Quimera*, n^o 171, Madrid, 15-18.
- Cruise O'Brien, D. B. (1996) "A lost generation? Youth identity and state decay in West África", en Werbner, R. & Ranger, T. (ed.) *Postcolonial identities in Africa*, London & New Jersey: Zed Books, Postcolonial encounters, 55-74.
- Culler, J. (1982) (1998) *Sobre la deconstrucción*, Madrid: Cátedra.
- Currie, M. (1998) *Postmodern Narrative Theory*, Nueva York: St. Martin's Press.
- Davis, K. (2001) *Deconstruction and Translation*, Manchester: St. Jerome Publishing.
- Delas, D. (2002) "Rythme et parenthèses dans *Allah n'est pas obligé* d'Ahmadou Kourouma", en Teulié, G. (ed.) (2002) *Les littératures africaines: transpositions?*, Actes du Colloque International de l'Association pour l'étude des littératures africaines, Montpellier: Presses de l'Université Paul Valéry, 369-380.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975) "Qu'est-ce qu'une littérature mineure?", en *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Editions de Minuit, 29-50.
- Deleuze, G. (1993) *Critique et clinique*, Paris: Les Editions de Minuit.
- De Melo, J. (1988) *Os anos da guerra: 1961-1975. Os portugueses em África: crónica, ficção e história*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- De Sousa Ferreira, E. (1984) "Identidade e cultura como instrumentos de afirmação", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 483-487.
- Derive, J., Mouralis, B., Samba Diop, P. (1985) *Littératures africaines francophones*, Bayreuth: Bayreuth University, col. Bayreuth African Studies Series.
- Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Derrida, J. (1985) "Des Tours de Babel", en Graham, J. (ed.) (1985) *Difference in Translation*, Ithaca & London: Cornell University Press.

- De Toro, F., de Toro, A. (ed.) (1995) *Borders and Margins. Post-Colonialism and Post-Modernism*, Vervuert Frankfurt & Madrid: Verlag & Iberoamericana.
- Dingwaney, A., Maier, C. (1995) *Between languages and cultures: translation and cross-cultural texts*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Diop, B. (1961) *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris: Présence Africaine.
- Diop, C. A. (1979) *Nations Nègres et Culture*, vol. II, Paris: Présence Africaine.
- Duffy, J. (1970) "Portuguese Africa, 1930 to 1960", en Duignan, P. y Gann, L. H. (ed.) (1970) *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and Politics of Colonialism 1914-1960*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. II, cap. 4, 171-193.
- Eagleton, T. (1998) "Postcolonialism and 'Postcolonialism'", en *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, London & New York: Routledge, 24-27.
- Equilbecq, F.-V. (1972) *Contes populaires d'Afrique occidentale*, Paris: Maisonneuve et Larose. (Primera edición, (1913-1916) Paris: Leroux).
- Etiemble, R. (1963) *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Paris: Gallimard.
- Even-Zohar, I. (Spring 1990) "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem", en *Poetics Today*, 11, 1, 45-51.
- Even-Zohar, I. (Spring 1990a) "Polysystem Theory", en *Poetics Today*, 11, 1.
- Even-Zohar, I. (Spring 1990b) "Laws of Literary Interference", en *Poetics Today* 11, 1, 53-72.
- Even-Zohar, I. (1993) "La función de la literatura en la creación de las naciones de Europa", conferencia pronunciada en el Seminario *La Europa de la(s) literatura(s)*, Santiago de Compostela.
- Even-Zohar, I. (Autumn 1979) "Polysystem Theory", en *Poetics Today*, 1-2, 287-310.
- Fanon, F. (1952) *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil.
- Fanon, F. (1968) *Les damnés de la terre*, Paris: François Maspero.
- Ferro, M. (1994) *Histoire des colonisations*, Paris: Seuil, Point histoire.
- Ferry, J. (1885) "Discours sur la politique extérieure et coloniale", en Robiquet, P. (ed.) (1897) *Discours et opinions de Jules Ferry*, tomo V, Paris: Armand Colin,
- Fedorov, A. V. (1983) "La teoría de la traducción en Rusia: nacimiento y desarrollo", en Vega, M. A. (ed.) (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid: Cátedra, 341-349.
- Fieldhouse, D. (1977) (1973) *Economía e imperio: La expansión de Europa 1830-1914*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Franco Carvalhal, T. (1999) "Littérature comparée et théories littéraires: le sens du rapprochement", en Lorant, A. y Bessière, J. (ed.) (1999) *Littérature comparée, Théorie et pratique*, Actes du Colloque international tenu à l'Université de Paris

XII-Val de Marne et à la Fondation Calouste Gulbenkian les 1^{er} et 2 avril 1993, Paris: Honoré Champion Editeur.

Franci, G. (ed.) (1997) *Remapping the Boundaries: A New Perspective in Comparative Studies*, Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna.

Gentzler, E. (1993) *Contemporary Translation Theories*, London & New York: Routledge.

Gerard, A. (1984) "Identité nationale et image littéraire en Afrique lusophone", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 487-493.

Girardet, R. (1972) *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris: La Table Ronde.

Gobineau, C. A. de (1853), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: F.-Didot Frères.

Graham, J. F. (ed.) (1985) *Difference in Translation*, Ithaca & London: Cornell University Press.

Greene, T. (1975) "The Greene Report, 1975: A Report on Standards", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 28-38.

Griffiths, G. (1997) "Writing, literacy and history in Africa", en Msiska, M.-H., Hyland, P. (ed.) *Writing and Africa*, London & New York: Longman, Crosscurrents, 139-158.

Grimal, H. (1965) *La décolonisation: de 1919 à nos jours*, Paris: Armand Colin.

Guillaume, P. (1974) *Le monde colonial, XIX^e et XX^e siècle*, Paris: Armand Colin.

Guillén, C. (1985) *Entre lo uno y lo diverso: introducción a la literatura comparada*, Barcelona: Editorial Crítica.

Hagège, C. (2000) *Le souffle de la langue*, Paris: Poches Odile Jacob.

Hamilton, R. G. (1975) *Voices from an Empire: A History of Afro-Portuguese Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hamilton, R. G. (1984) "Estratagemas em torno do 'eu' intimista e do 'nós' colectivo", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 493-501.

Hamilton, R. G. (1984) "Síntese e conclusões", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 561-567.

Hammond, R. J. (1969) "Uneconomic Imperialism: Portugal in Africa before 1910", en Duignan, P. y Gann, L. H. (ed.) *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and Politics of Colonialism 1870-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. I, cap. 11, 352-382.

- Hardwick, L. (2000) *Translating Words, Translating Cultures*, London: Duckworth.
- Hargreaves, J. D. (1988) *Decolonization in Africa*, London & New York: Longman.
- Hargreaves, G., McKinney, M. (ed.) (1997) *Post-colonial cultures in France*, London: Routledge.
- Headrick, D. R. (1989) (1981) *Los instrumentos del Imperio*, Madrid: Alianza Editorial.
- Hermans, Th. (1985) *Translation Studies and a New Paradigm: The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, London & Sydney: Croom Helm.
- Hermans, Th. (1995) "Translation Norms and Correct Translation", en Álvarez, R., Vidal, M.C.A. (ed.) *Translation, Power, Subversion, Multilingual Matters*, Clevedon.
- Hobson, J.A. (1902) (1961) *Imperialism: A Study*, London & Frome: Butler & Tanner Ltd.
- Holland, R. F. (1985) *European Decolonization. An Introductory Survey*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire & London: Macmillan Education Ltd.
- Hugon, M., Jacquey, M.-C., Lasnier, S. y Vibert, M.-N. (ed.) (1994) *Littératures francophones: Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, Paris: Club des Lecteurs d'Expression Française.
- Hutcheon, L. (1989) "Circling the Downspout of Empire: Post-colonialism and Postmodernism", en Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York: Routledge, 130-135.
- Iglesias Santos, M. (ed.) (1999) *Teoría de los polisistemas*, Madrid: Arco/Libros, S.L.
- Jahn, J. (1961) *Muntu, l'homme africain et la culture néo-africaine*, Paris: Seuil.
- Jakobson, R. (1959) "On linguistic aspects of translation", en Venuti, L. (ed.) (2000) *The Translation Studies Reader*, London: Routledge, 113-118.
- Jameson, F. (ed.) (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca y Nueva York: Cornell University Press.
- Jouanny, R., Nikiforova, I., Projoghina, S. (ed.) (1997) *Regards russes sur les littératures francophones*, Paris: L'Harmattan.
- Kadima-Nzujii, M. (1994) "Valentin-Yves Mudimbe", en *Littératures francophones: Afrique-Caraïbes-Océan Indien*, Paris: CLEF, 195-209.
- Kane, Ch. H. (1961) *L'aventure ambiguë*, Paris: Julliard.
- Kanneh, K. (1997) "What is African Literature? : Ethnography and Criticism", en Msiska, M.-H., Hyland, P. (ed.) *Writing and Africa*, London & New York: Longman, Crosscurrents, 69-86.
- Kilani, M. (1992) *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Editions Payot Lausanne.

- Koné, A. (1992) "Le Romancier africain devant la langue d'écriture: problèmes des relations entre la langue et l'identité", en *Francofonia* 22, 75-88.
- Korang, K. L., Slemon, S. (1997) "Post-colonialism and language", en Msiska, M.-H., Hyland, P. (ed.) (1997) *Writing and Africa*, London & New York: Longman, Crosscurrents, 246-263.
- Kothari, R. (1998) "Postcolonialisme and the language of Power", en *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, London & New York: Routledge, 35-39.
- Kourouma, A. (1976) *Les soleils des indépendances*, Paris: Seuil.
- Kourouma, A. (1999) *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris: Seuil.
- Kourouma, A. (2000) *Allah n'est pas obligé*, Paris: Seuil.
- Laban, M. (1995) "La traduction des auteurs de langue portugaise dans le monde", en *Onzièmes Assises de la Traduction Littéraire*, Arles: Actes Sud, 31-65.
- Lamming, G. (1956) "The Negro Writer and his World", en *Présence Africaine*, 318-325.
- Larbi Korang, K., Slemon, S. (1997) "Post-colonialism and language", en Msiska, M.-H., Hyland, P. (ed.) *Writing and Africa*, London & New York: Longman, Crosscurrents, 246-263.
- Laye, C. (1997) *El nen negre*, Lleida: Ed. Pagès.
- Leenhardt, J. (1973) *Lecture politique du roman*, Paris: Minuit.
- Lefevere, A. (1992) *Translation/History/Culture: A Source Book*, London: Routledge.
- Leiris, M. (1950) "L'ethnologue devant le colonialisme", en (1969) *Cinq études d'ethnologie*, Paris: Denoël /Gonthier, 83-112.
- Leiris, M. (1951) "Race et civilisation", en (1969) *Cinq études d'ethnologie*, Paris: Denoël /Gonthier, 9-82.
- Leiris, M. (1981) *L'Afrique fantôme*, Paris: Gallimard.
- Lenin, V.I. (1916) *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme (essai de vulgarisation)*, Paris & Moscou: Editions sociales, Editions du progrès.
- L'Etoile, B. de (1997) "Africanisme & Africanism", en Piriou, A., Sibeud, E., *L'Africanisme en questions*, Paris: Centre d'Etudes Africaines/EHESS, 19-42.
- Levin, H. (1965) "The Levin Report, 1965: Report on Professional Standards", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 21-27.
- Lévi-Strauss, C. (1987), *Race et histoire*, Paris: Denoël, 1952.
- Lewis, P. E. (1985) "The Measure of Translation Effects", en Graham, J. F. (ed.) *Difference in Translation*, Ithaca & London: Cornell University Press, 31-62.
- Lobo Antunes, A. (1997) *O Esplendor de Portugal*, 2^a ed., Lisboa: Publicações Dom Quixote.

- Loomba, A. (1998) "Postcolonialism - or Postcolonial Studies", en *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, London & New York: Routledge, 39-43.
- Lopes, H. (1993) *Le lys et le flamboyant*, Paris: Seuil.
- Lopes, H. (1999) *Pourquoi j'écris*, artículo-manifiesto inédito.
- López Heredia, G. (2000) "La traduction, acte politique: le cas des littératures africaines", en Delas. D. (ed.) (2000) *Traduire 1*, Paris: Université de Cergy-Pontoise, Centre de Recherche Texte/Histoire, 135-158.
- López Heredia, G. (2002) "Traduire, transcrire ou transposer l'Autre : enjeux des littératures africaines pour la théorie de la traduction", en Teulié, G. (ed.) (2002) *Les littératures africaines: transpositions?*, Actes du Colloque International de l'Association pour l'étude des littératures africaines, Montpellier: Presses de l'Université Paul Valéry, 143-157.
- López Heredia, G. (2004) "El traductor visible poscolonial ante la tentación del exotismo", en Remael, A., Logie, I. (ed.) (2004) *Linguistica Antverpiensia. Special Issue: Translation as Creation: the Postcolonial Influence, New Series (2/2003)*, Antwerp: Hoger Instituut voor Vertalers en Tolken, 161-173.
- López Heredia, G. (2004) "African literature in colonial languages: challenges posed by 'minor literatures' for the theory and practice of translation", en Branchadell, A. y Lovell M. W. (ed.) *Less Translated Languages*, Amsterdam: John Benjamins (en prensa).
- Louis, R. (1976) *Imperialism*, New York & London: New Viewpoints, A Division of Franklin Watts.
- Madelénat, D. (1989) "Littérature et société", en Brunel, P., Chevrel, I., Chevrier, M. (ed.) (1989) *Précis de Littérature Comparée*, Paris: PUF, 105-133.
- Magnier, B. (1991) *Littératures d'Afrique noire*, Paris: CLEF.
- Mair, L. (1971) "New Elites in East and West Africa", en Turner, V. (ed.) *Colonialism in Africa 1870-1960. Profiles of Change: African Society and Colonial Rule*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. III, chap. 5, 167-192.
- Mangeon, A. (2000) "Les limites du conceptuel: la philosophie africaine et la question de la traduction", en Delas. D. (ed.) (2000) *Traduire 1*, Paris: Université de Cergy-Pontoise, Centre de Recherche Texte/Histoire, 157-185.
- Marino, A. (1985) "Vers une théorie comparatiste de la littérature", en *Degrès* 41, b1-b24.
- Marseille, J. (1984) *Empire colonial et capitalisme français: Histoire d'un divorce*, Paris: Albin Michel.
- Martínez Carreras, J. U. (1987) *Historia de la descolonización, 1919-1986. Las independencias de Asia y África*, Madrid: Ediciones Istmo.
- Massa, J. M. (1984) "Approche méthodologique du colloque", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue*

portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 35-43.

McGee, P. (1992) *Telling the Other. The Question of Value in Modern and Postcolonial Writing*, Ithaca & London: Cornell University Press.

McGee, P. (1992) "Texts between Worlds: African Fiction as Political Allegory", en Lawrence, K. (ed.) *Decolonizing Traditions*, Illinois: University of Illinois Press.

Mehrez, S. (1992) "Translation and the Post-colonial Experience : the Francophone North African Text", en Venuti, L. (ed.) (1994) *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London & New York: Routledge, 120-137.

Memmi, A. (1985) *Portrait du colonisé*, Paris: Gallimard (primera edición, 1957, Editions Corrèa).

Mérand, P., Dabla, S. (1979) *Guide de littérature africaine*, Paris: L'Harmattan, col. Encres Noires.

Mercier, P. (1966) *Histoire de l'anthropologie*, Paris: PUF.

Miège, J.-L. (1973) *Expansion européenne et décolonisation de 1870 à nos jours*, Paris: Presses Universitaires de France.

Mongo-Mboussa, B. (2002) *Désir d'Afrique*, Paris: Editions Gallimard.

Monnier, L. (1984) "Identité nationale et pouvoir actuel de la littérature en Angola", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 107-113.

Mounier, J., Fabre, M. (ed.) (1978) *Colloque: Critique et réception des littératures négro-africaines*, Paris: Sorbonne la Nouvelle.

Mounin, G. (1963) *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris: Gallimard.

Moura, J.-M. (1992) "L'imagologie littéraire: essai de mise au point historique et critique", en *Revue de littérature comparée*, 3/1992.

Moura, J.-M. (1999a) "L'imagologie comparatiste", en Lorant, A. y Bessière, J. (ed.) (1999) *Littérature comparée, Théorie et pratique*, Actes du Colloque international tenu à l'Université de Paris XII-Val de Marne et à la Fondation Calouste Gulbenkian les 1^{er} et 2 avril 1993, Paris: Honoré Champion Editeur.

Moura, J.-M. (1999b) *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris: PUF.

Moura, J.-M. (2001) "Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone", en Bessière J. y Moura, J.-M. (2001) *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris: Honoré Champion Editeur, 149-167.

Mouralis, B. (1969) *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*. Abidjan: Université d'Abidjan, coll. Annales de l'Université d'Abidjan.

Mouralis, B. (1975) *Les Contre-littératures*, Paris: PUF.

- Mouralis, B. (1984) *Littérature et développement : essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris: Silex Editions.
- Mouralis, B. (1999) "Orientalisme et Africanisme: réflexion sur deux sujets", (en prensa).
- Mouralis, B. (2001) "Des comptoirs aux empires, des empires aux nations: rapport au territoire et production littéraire africaine", en Bessière, J. y Moura J.-M. (ed.) (2001) *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris: Honoré Champion Editeur, 11-26.
- Msiska, M.-H., Hyland, P. (ed.) (1997) *Writing and Africa*, London & New York : Longman, Crosscurrents.
- Mudimbe, V.Y. (1982) *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris: Présence Africaine.
- Mukherjee, S. (1997) *Translation as Discovery*, London: Sangam Books.
- Nida, E. y Taber, (1969) "Un nuevo concepto de traducción", en Vega, M. A. (ed.) (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid: Cátedra, 332-340.
- Никифорова, И. (1980) *Развитие литературы в независимых странах Африки (60-70ые годы XXого века)*, Москва: Академия Наук СССР, Институт Мировой Литературы им. А. М. Горького. [Nikiforova, I. (1980) *El desarrollo de la literatura en los países africanos independizados (años 60-70 del siglo XX)*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, Instituto de literatura mundial A.M. Gorki.]
- Niranjana, T. (1992) *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley: University of California Press.
- Notre Librairie (ed.) (1995) "Littérature du Mozambique", en *Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan indien*, n° 113, abril-junio, Paris: CLEF.
- Okara, G. (sept. 1963) "African Speech in English Words", en *Transition*, vol. 4, n° 10.
- Ольдероге, Д. А. (1973) *Основные проблемы африканистики: этнография, история, филология*, Москва: Академия Наук СССР. [Olderogueie, D. A. (1973) *Los fundamentos de las problemáticas africanistas: etnografía, historia, filología*, Moscú: Academia de Ciencias de la URSS.]
- Ortega y Gasset (1937) "Misericordia y esplendor de la traducción", en *Obras Completas*, Tomo V, Madrid: Revista de Occidente.
- Pageaux, D.-H. (1989) "De l'imagerie culturelle à l'imaginaire", en Brunel, P., Chevrel, I., Chevrier, M. (ed.) (1989) *Précis de Littérature Comparée*, Paris: PUF, 133-177.
- Pedraz Marcos, A. (2000) *Quimeras de África*, Madrid: Ediciones Polifemo.
- Pereyra, V., Mora, L. M. (1998) *Literaturas africanas: de las sombras a la luz*, Madrid: Editorial Mundo Negro.

- Pouillon, J. (1956) "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss", en Lévi-Strauss, C. (1987) *Race et histoire*, Paris: Denoël, 1952.
- Pratt, M. L. (1995) "Comparative Literature and Global Citizenship", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 58-65.
- Ramadrishna, S. (1997) *Translation and Multilingualism*, Delhi: Pencraft.
- Ranger, T. (1996) "Colonial and postcolonial identities", en Werbner, R. & Ranger, T. (ed.) *Postcolonial identities in Africa*, London & New Jersey: Zed Books, Postcolonial encounters, 271-281.
- Rebreyend, M.-E. (1981-1982) *La politique culturelle africaine en URSS*, tesis doctoral, INALCO.
- Renan, E. (1871) *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris: Lévy.
- Ряузова, Е. А. (1980) *Роман в современных португальских литературах*, Москва: Академия Наук СССР, Институт Мировой Литературы им. А. М. Горького. [Riauzova, E. A. (1980) *La novela en la literatura contemporánea de expresión portuguesa*, Moscú: Academia de Ciencias de la URSS, Instituto de literatura mundial A. M. Gorki.]
- Riffaterre, M. (1995) "On the Complementarity of Comparative Literature and Cultural Studies", en Bernheimer, C. (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Rioux, J. P. (1989) *La révolution industrielle 1780-1880*, Paris: Seuil, Point histoire. (Ed. orig. 1971).
- Robbe-Brillet, A. (1957) *La jalousie*, Paris: Minuit.
- Rousseau, J.-J. (1993) *Essai sur l'origine des langues*, Paris: Flammarion. (Ed. orig. 1781).
- Rushdie, S. (1991) "Commonwealth Literature Does Not Exist", en (1989-1991) *Imaginary Homelands: Essays and Criticism*, London: Granta Books.
- Said, E. (1996) *Cultura e imperialismo*, (tr. de Nora Catelli), Madrid: Anagrama. (Ed. orig. 1993).
- Said, E. W (1990), *Orientalismo*, Madrid: Libertarias. (Ed. orig. 1978)
- Sales Salvador, D. (2004) "'I translate, therefore I am': la ficción transcultural entendida como literature traducida en el polisistema poscolonial", en Remael, A., Logie, I. (ed.) (2004) *Linguistica Antverpiensia. Special Issue: Translation as Creation: the Postcolonial Influence, New Series (2/2003)*, Antwerp: Hoger Instituut voor Vertalers en Tolken, 47-61.
- Sartre, J. P. (1957) "Préface de Jean-Paul Sartre", en Memmi, A., *Portrait du colonisé*, Paris: Gallimard.
- Saussure, F. (1995) *Cours de linguistique générale*, Paris: Editions Payot & Rivages. (ed. original 1916)

- Schleiermacher, F. (1813) "Sobre los diferentes métodos de traducir", en Vega, M. A. (ed.) (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid: Cátedra, 224-235.
- Senghor, L. S. (1976) *Chants d'ombre*, Paris: Seuil. (Ed. orig. 1945).
- Senghor, L. S. (1961) *Nocturnes*, Paris: Seuil.
- Senghor, L. S. (1973) *Lettres d'hivernage*, Paris: Seuil.
- Senghor, L. S. (1979) *Elégies majeures*, Paris: Seuil.
- Sengupta, M. (1995) "The Power of Images and Images of Power", en Dingwaney, A. y Mayer, C., *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Simon, S., St. Pierre, P. (2000) *Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Slemon, S., Tiffin, H. (ed.) (1989) *After Europe: Critical Theory and Post-Colonial Writing*, Mundelstrup: Dangaroo Press.
- Soubias, P. (1995) "Deux langues pour un texte : problèmes de style chez Ahmadou Kourouma", en *Champs du signe* n° 5, Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.
- Spero Adotevi, S. (1998) *Négritude et Négrologues*, Paris: Le Castor Astral.
- Spinker, M. (ed.) (1994) *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Spivak, G. (1993) "The Politics of Translation", en *Outside the Teaching Machine*, London & New York: Routledge.
- Steiner, G. (1978) *Après Babel : une poétique du dire et de la traduction*, Paris: Albin Michel. (1975)
- St. Petersburg Journal of African Studies (1997) *New Dissertations in African Studies defended in Russia*, n° 6, St. Petersburg: The St. Petersburg Association of Scientists.
- Suret-Canale, J. (1980) "Colonisation, décolonisation et enseignement de l'histoire", en *Essais d'histoire africaine: De la traite des Noirs au néocolonialisme*, Paris: Editions sociales, 220-238.
- Talal, A. (1986) "The Concept of Cultural Translation", en Clifford, J., Marcus, G.E. (ed.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Tavares Rodrigues, U. (1984) "Luandino Vieira: uma língua de autor", en (28-30 nov., 1 dic. 1984) *Actes du Colloque international: Les littératures africaines de langue portugaise: à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 145-151.
- Thornton, R. (1996) "Potentials of boundaries in South Africa : steps toward a theory of the social edge", en Werbner, R., Ranger, T. (ed.) *Postcolonial Identities in Africa*, London & New Jersey: Zed Books Ltd, 136-163.

- Tiffin, H., Lawson, A. (ed.) (1994) *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, London & New York: Routledge.
- TransLit (1997) *Literatura diversa: catálogo 97*, Barcelona: Editorial VIRUS.
- Tymoczko, M. (1999a) *Translation in a Postcolonial Context*, Manchester: St. Jerome Publishing.
- Tymoczko, M. (1999b) "Post-colonial writing and literary translation", en Bassnett, S., Trivedi, H. (ed.) (1999a) *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, London & New York: Routledge, 19-40.
- van Dijk, R., Pels, P. (1996) "Contested authorities and the politics of perception: deconstructing the study of religion in Afrique", en Werbner, R., Ranger, T. (ed.) *Postcolonial Identities in Africa*, London & New Jersey: Zed Books Ltd, 245-271.
- Van Tieghem, P. (1931) *La littérature comparée*, Paris: A. Collin.
- Vega, M. A. (ed.) (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid: Cátedra.
- Vega, M. J. (2003) *Imperios de papel: Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona: Crítica.
- Venuti, L. (ed.) (1994) *Rethinking Translation : Discourse, Subjectivity, Ideology*, London & New York : Routledge.
- Venuti, L. (1995) *The Translator's Invisibility : a History of Translation*, London & New York : Routledge.
- Venuti, L. (1998a) *The Scandals of Translation: Towards an ethics of difference*, London & New York: Routledge.
- Venuti, L. (1998b) "Introduction", *The Translator. Special Issue: Translation & Minority*, Volume 4, Number 2, 163-181.
- Venuti, L. (ed.) (2000) *The Translation Studies Reader*, London: Routledge.
- Vieira, L. (1964) *Luuanda*, Luanda: A.B.C.
- Vieira, L. (1974) *No Antigamente, na Vida*, Lisboa: Edições 70.
- Vieira, E. R. P. (1999) "Liberating Canibals: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation", en Bassnett, S., Trivedi, H. (ed.) (1999a) *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, London & New York: Routledge, 95-113.
- Villanueva, D. (1994) "Literatura comparada y teoría de la literatura", en Villanueva, D. (ed.) *Curso de Teoría de la Literatura*, Madrid: Taurus, 99-127.
- wa Thiong'o, N. (1981) " The Language of African Literature", en *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature*, Great Britain: James Currey/ Heinemann, 4-9.
- wa Thiong'o, N. (1998) "The Allegory of the Cave: Language, Democracy, and a New World Order!", en *Black Renaissance*, vol 1, nº 3, New York: New York University, African Studies Program/Institute of African-American Affairs.

Wellek, R. (1963) "The Crisis of Comparative Literature", en *Concepts of Criticism*, New Haven-London: Yale University Press.

Werbner, R., Ranger, T. (ed.) (1996), *Postcolonial Identities in Africa*, London & New Jersey: Zed Books Ltd.

White, J. (ed.) (1993) *Recasting the World: Writing after Colonialism*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

Young, R. (1992) *Colonialism and Humanism, "Race", Culture and Difference*, London: The Open University, Sage Publications.

Young, R. (1998) "Ideologies of the postcolonial", en *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 1, n° 1, London: Routledge.