

EL DILEMA CULTURAL EN LA SOCIEDAD AFRICANA ACTUAL: PLANTEAMIENTO Y APORTACIONES DE DONATO NDONGO-BIDYOGO¹

Wilfried Mvondo, Ph. D.
Escuela Normal Superior
Universidad de Yaoundé I, Camerún

Resumen

Este artículo pretende poner en evidencia el dilema cultural que encara el/la africano(a) en el siglo XXI, así como la aportación de Donato Ndongo en el debate sobre las políticas culturales en África. En efecto, el/la africano(a) se pregunta cuál de los siguientes componentes culturales puede ser una garantía para relevar los desafíos que le interpelan: ¿es la africanidad o la europeidad? Este trabajo, que hunde sus raíces en el método sociocrítico, está enfocado hacia la escritura del dilema cultural en *El metro*, por una parte y, por otra, la contribución de Donato Ndongo a la resolución del problema cultural en África en los albores del siglo XXI.

Palabras clave: africano(a), africanidad, europeidad, dilema cultural, Donato Ndongo, desarrollo de África

Abstract

This essay longs to highlight the cultural dilemma that the African man or woman experiences in the XXIth century and the contribution of Donato Ndongo to the debate involving the question of cultural politics in Africa. The African man or woman is wondering over which cultural option can enable him/her to overcome the challenges that he is faced with: is it African cultural values or Western values? This work, which is based on the

¹ Este artículo se inspira en una comunicación que presentamos con motivo de la celebración de la conferencia virtual sobre el afro-hispanismo/hispanismo en África, organizada por la Universidad de Guelph en Canadá en marzo de 2014.

sociocritical approach, studies the cultural dilemma in *El metro*, on the one hand and on the other hand, the Donato Ndongo's contribution to the resolution of African cultural problem at the beginning of the present century.

Keywords: the African man or woman, African cultural values, Western cultural values, cultural dilemma, Donato Ndongo, the development of Africa

Introducción

Sobre la cultura², concepto clave de este trabajo, Burgos dice que es la *acción del hombre en el mundo a favor de la vida y en contra de la muerte* (495). En otros términos, la cultura está constituida por las condiciones que crea el ser humano para (sobre) vivir en un entorno determinado. Porque está sufriendo cambios sin precedentes, forma parte de las mayores preocupaciones de la Humanidad hoy en día. El deseo del ser humano de desarrollarse está influenciando los modos de vida y la pertinencia de algunos valores africanos en la Aldea planetaria. La nueva configuración del mundo introduce un elemento de indecisión en el africano: ¿u optar por la africanidad o elegir la europeidad para colmar las necesidades socioeconómicas inherentes a la sociedad actual? Esta preocupación ha sido un caldo de cultivo para varios escritores africanos, como Donato Ndongo-Bidyogo Makina (de ahora en adelante Ndongo). En *El Metro*, plantea el problema enfocándolo hacia el área “fang ewondo” (fang beti). El propósito de las siguientes líneas es analizar la articulación del dilema cultural, característico del africano actual y, sobre todo,

² Para saber más sobre el significado de la palabra *cultura*, es preciso leer a Sanz Cabrerizo, quien afirma que el concepto ha evolucionado con el tiempo. Para ella, se deriva del vocablo latín *cultus*, que significa *cuidado de las cosas corporales, incorporales y del hombre* (Sanz Cabrerizo 23). En aquel entonces, remitía al cuidado del mundo todo. Luego, Cicerón lo utilizó para referirse a la formación y educación (*cultus deorum*). En el Renacimiento, el espíritu antropocentrista vino a modificar el significado de la palabra. La cultura pasó a ser el cultivo de la tierra (*cultura agri*), tesis corroborada por Towa (209). Pero a mediados del siglo XVII, vino a significar el conjunto de las acciones de un pueblo o de una sociedad desde las más simples, hasta las más altas en la ciencia y el arte (Welsch 108). En el siglo XVIII, el jurista alemán Samuel Pufendorf, quien por vez primera, utiliza el concepto sin genitivo, unió el sentido subjetivo con el objetivo. Según él, la cultura (*status civilis*) se opone al estado natural. A partir de este momento, se inicia la construcción teórica del concepto. A lo largo del siglo XIX y principios del XX, impera una concepción más global de la cultura hasta las innovaciones particularistas de Franz Boas en 1908 y Margaret Maud. También es destacada la labor de Towa en el recorrido de la dinámica de la construcción del significado de la palabra *cultura*. Además, no estaría de más leer a Burgos en *Culturas africanas y desarrollo* (2007) y a la UNESCO en su *Declaración de México sobre las políticas culturales* (1982) sobre el tema.

entresacar la política cultural que preconiza Ndongu en *El Metro*. Para investigar el tema, son necesarios los presupuestos sociocríticos de la escuela de Montpellier, que consideran el acto literario sociológico (Cros 9).

1. La articulación del dilema cultural en África

El presente apartado tiene como cometido analizar las modalidades de articulación del dilema cultural que encara el africano en *El metro*. Se trata de presentar los dos componentes culturales que originan dicho dilema, a saber, por una parte, la africanidad auténtica y la modernidad y, por otra, la africanidad europeizada, antes de abordar el tema de la construcción de lo africano en tal contexto.

1.1. El componente cultural 1: la modernidad o la africanidad auténtica

En el contexto africano de *El metro*, la modernidad es el conjunto de ingredientes culturales³ procedentes de Occidente. A diferencia de la modernidad, que es ajena en África, la autenticidad la constituyen los valores africanos originarios. Se trata precisamente de las señas de identidad del Africano antes de la llegada del Europeo.

³ El concepto de cultura mantiene estrecha relación con *civilización*, concepto acuñado en el siglo XVIII por Honoré Gabriel Riqueti, más conocido como Le Comte de Mirabeau. Resulta difícil diferenciar ambas cosas, desde la perspectiva de sus definiciones. Algunos antropólogos, filósofos, sociólogos occidentales establecen una relación de jerarquía entre comunidades humanas, según su nivel de progreso tecnocientífico. Para ellos, los pueblos carentes de proceso tecnológico no tienen civilización sino cultura. En este sentido, Leclerc considera la civilización como una *macro-culture* (14). Esta distinción descansa en el desarrollo material, social y cultural existente en la civilización (Moliner 646). Pero los componentes de la cultura destacados por Ainsa demuestran que cultura y civilización tienen el mismo contenido (32). Para este antropólogo cultural, la estructura orgánica de la cultura integra componentes externos e internos. Leclerc usa invariablemente *cultura* y *civilización* para referirse a las comunidades del mundo: *la culture européenne a utilisé plusieurs stratégies intellectuelles pour penser ce qu'elle croyait être la supériorité de l'Europe, et l'occidentalisation du monde, c'est-à-dire l'hégémonie de l'Europe sur les autres civilisations* (15). Sobre el particular, Leclerc inspirándose de los trabajos de Braudel, apunta que una cultura es una civilización que no ha madurado todavía y que sigue creciendo (79). En otras palabras, la cultura es una futura civilización. Sin embargo, el mismo Leclerc soslaya en la presunta jerarquía entre cultura y civilización el deseo por Europa de adjudicarse preeminencia en todos los ámbitos (14). Desde este prisma de apreciación, la civilización es el conjunto de características de las sociedades consideradas más desarrolladas y la cultura, de las demás. La polémica que suscita esta cuestión pone sobre el tapete la ideología subyacente en los conceptos utilizados en el ámbito cultural, sobre todo, cuando se trata de esferas distintas. De hecho, cultura y civilización tienen a modo de denominador común la noción de *características*. Se refieran o no al dominante, son rasgos que permiten identificarlo aunque se sobreengan especificidades. Abou considera la cultura conjunto de modos de pensar, actuar y percibir de una comunidad en su relación con la naturaleza, el ser humano y el Más allá (30). Sobre el valor de la cultura, la UNESCO, en su *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural...* (2002), declara que es un medio de capacitación y de afirmación del humano.

1.1.1. Los ingredientes de modernidad

En *El metro*, la modernidad se transparenta en algunos objetos culturales: coches, chapas de cinc, radiocasetes, generadores eléctricos, ropa de segunda mano, barcos madereros, relojes, televisores, etc. Pero se evidencia, con especial énfasis, en la idiosincrasia del Africano. En primer lugar, la cosmogonía del africano queda cuestionada por la adopción, a ciegas, del cristianismo occidentalizado. En su concepción del mundo, existen tan sólo dos estamentos: los vivos por una parte y, por otra, los espíritus (Dios, los muertos y el diablo). En la perspectiva cristiana, Dios es el único juez. Su adopción es, entonces, sinónimo de abandono de lo propio, de la concepción del universo por aquellos Negros tachados de greco-latinos por Césaire (5). El descuartizamiento de la vieja Okomo demuestra que el sujeto cultural africano ha dado las espaldas a las creencias tradicionales, por lo menos a las puras, optando por la ajena. A nivel religioso, destacan personajes como Guy Ondo Ebang. En efecto, desde su primer contacto con los *nguenguerú*, queda fascinado por su religión hasta tal punto que se establece en la casa parroquial, hace de monaguillo y, luego, de cocinero y, por último, de catequista. El nuevo adepto ya lo hace todo a lo europeo: cocina, come, se viste y cree en Dios a lo europeo.

Asimismo, la desestimación de la cultura africana por el propio sujeto se justifica por el peso de la ideología dominante. La autopercepción del africano echa sombras sobre su sistema médico y educativo. En efecto, ya no confía en la farmacopea tradicional. Por poner un caso, se le ha muerto la madre a Obama Ondo por el desarraigo del padre, quien piensa que “la medicina tradicional no era más que mera superchería y se reducía a hechizos, brujería y palabrería de charlatanes” (63). En cambio, su adhesión a la europeidad le lleva a considerar que los únicos remedios eficaces son los elaborados por la ciencia occidental. Cuando enferma Dorothee Oyana, su traslado al hospital central de Yaundé cuenta con el coche de los padres espiritanos, pero tiene que esperar un día entero. La enferma se muere antes de ser atendida por los facultativos del hospital (70).

En el mismo orden de ideas, la modernidad modifica la relación existente entre el africano y la naturaleza. El conflicto con la Naturaleza se evidencia, además, en la consideración de ésta como fuente inagotable de riquezas. El sujeto *moderno* explota incansable los productos de la selva, del suelo y subsuelo: madera y piedras preciosas, pieles. La agricultura y

la ganadería cobran otra forma en manos del sujeto asimilado. Éste se dedica a una agricultura extensiva y una ganadería industrial para conseguir más ingresos. Para tal efecto, el sujeto asimilado opta por aquellos cultivos que puedan utilizarse como materia prima en las industrias occidentales: café, cacao, algodón.

También, en la sociedad africana, el particular valor del dinero es señal de modernidad. Para que se merezca consideración social, el ser humano debe ser adinerado y pertenecer a la clase burguesa (minoría rica). De hecho, la modernidad a la que se ha entregado le impone una vivencia particular. El sujeto tiene que pagar el alquiler o edificar casas con un material que consigue por medio del dinero (chapas de zinc). Además, para alimentarse, debe valerse del dinero. Por tanto, el poder adquisitivo es el foco de la diferencia no sólo en la comunidad negra, sino también en el área del Blanco. Ya en África, la diferencia entre intelectuales como Monsieur Bithegue y Monsieur Eboué radica en la riqueza material. Aquél pasa hambre mientras que éste lleva una vida de bonanza. Por consiguiente, aparece prestigioso tener dinero en la sociedad africana; de ahí que los naturales emprendan cualquier medio para lograrlo. La gente sin estudios, a ejemplo de Obama Ondo, prefiere optar por la emigración económica a Europa. A este grupo de emigrantes, conviene agregar a aquella gente con estudios que no se conforme con el sistema político. A la inversa, los adinerados se dedican a las prácticas mágicas para quedar al mando. En este ámbito, el dinero es más importante que el propio humano.

Por último, el consumo importado también pone de manifiesto la modernidad (lo ajeno) en el área cultural africana. Danielle Eboué compra productos importados de Estados Unidos para blanquearse. Por necesidad de depilación, manicura, fisioterapia, masajes antiestrés, limpieza de cutis, lifting facial, electroestimulación muscular, dietas nutricionales individualizadas, ella viaja a París (210). Por tanto, la vivencia del africano en la era global dista de ser auténtica. Desde luego, brota un problema de identidad ya planteado por Obama Ondo, el protagonista de Ndongo: “u olvidar el terruño y explorar el vasto mundo, preterir los viejos sueños y los anhelos imposibles, arrinconar las fantasías y abrazar el signo de los tiempos, o desaparecer para siempre, morir” (173). La crisis de identidad aludida en las palabras que preceden revela el empobrecimiento de la pluralidad cultural en beneficio de los valores ajenos. En resumen, la modernidad se le aparece al africano como una salida para encarar el

nuevo contexto internacional; el cual suele infundir miedo a algunos africanos y desembocar en el ensimismamiento.

1.1.2. Las huellas de la africanidad auténtica

El concepto de "africanidad" es una creación reciente de los movimientos culturalistas. En su introducción a *Literatura de Guinea Ecuatorial* (2000), Ndongo lo define como conjunto de los valores cosmogónicos que determinan al africano (31). Son, entonces, los rasgos culturales definitorios del Africano, un "destino compartido, fraternidad en la lucha de liberación y el futuro común que ha de ser asumido por todos para poder dominarlo" (Kovács y otros 24-25). La africanidad son los valores culturales específicos del africano, su herencia cultural, la fuerza que dinamiza sus posibilidades de realización. Desde luego, la africanidad se refiere a la cultura africana, se manifieste o no en África. Las huellas culturales auténticas del africano son las denominaciones, las actividades económicas, la organización de la sociedad, las creencias, la comida, la medicina y el arte.

El antropónimo del Africano auténtico de por sí manifiesta esta opción. En *El metro*, cuando uno se llama *Nso Endaman, Ntutumu Mbira, Okomo Asumu Ondo* o *Ebang Motuú*, es destacado por la particular estructura de su antropónimo. De hecho, otros llevan como nombres *Lambert Obama Ondo, Rosalie Nzang Ondo, Rémy Eboué, Philibert Nkony* o *Martin Essomba*. Esta última categoría de lexías denominativas integra dos elementos. El primero, el nombre, es ajeno y sólo el segundo (el apellido) es del lugar.

La sociedad africana (auténtica) viene estructurada en cuatro entidades: el clan, la tribu, la etnia y el Estado. El clan es aquel grupo constituido por descendientes de un mismo antepasado mitológico o real. En *El metro*, los clanes destacados son: los *ebaa* y los *eseng*. Referente a la tribu, es una asociación de clanes que mantengan entre sí relaciones de parentesco lejano. Entre otras tribus que aparecen en la esfera cultural africana de *El metro*, hay los *yendjok*, los *bulu*, los *duála*. La *tribalidad* aparece como punto positivo de la existencia de las tribus. Existe cierta solidaridad entre los integrantes de la tribu. Por poner un caso, Obama Ondo consigue un pasaporte en España, en poco tiempo, gracias a la ayuda del secretario de la embajada de Camerún en el mismo país (441). Sin embargo, el sentimiento tribal puede desembocar en el tribalismo, esto es, una discriminación fundamentada en la exclusión de quienes no pertenezcan a

la tribu. A este respecto, la actitud del cocinero *bamiléké* de los padres espiritanos es ilustrativa. No le viene bien que uno que no sea de su comunidad le sustituya como cocinero de los Blancos (25). El tribalismo conlleva el rechazo, el desprecio de las demás comunidades. En este sentido, la aldea de Obama Ondo es una ilustración patente. Los miembros de su tribu estigmatizaban a los de las demás etnias (190). Por tanto, la organización social del área cultural africana puede ser un freno al desarrollo en la medida en que dificulta la cohesión social.

En cuanto a la etnia, se define como comunidad que comparta las mismas costumbres; pertenezca a la misma raza; tenga una misma historia (Merle y otros 193). Es la mayor organización cultural de la esfera africana; un conjunto de tribus. Las entidades organizativas que se destacan del espacio del sujeto cultural africano en *El metro* son: los *fang ewondo*, los *dang*, los *batanga*, los *bamiléké*, los *isacar* y los *wolof*. Algunas de estas etnias aparecen en Camerún; otras en Senegal. El hecho de que ambos países se fundamenten en etnias es buena muestra de la multiculturalidad y de la diversidad cultural africana. Cada una de las etnias convive con las otras. Los etnónimos representan también un punto de conexión entre el mundo ficticio de *El metro* y el preexistente. De hecho, casi todas las denominaciones aludidas se refieren a entidades culturales existentes en África. Camerún, en la novela de Ndongo engloba comunidades como los *fang ewondo*, los *yendjok*, los *batanga*, los *bamiléké*, los *bulu*, los *hausa*, los *duála*. En cambio, en Senegal, encajan los *dang*, los *isacar* y los *wolof*. Los *fang ewondo* son un grupo étnico que vive en parte en Gabón, Guinea Ecuatorial, Congo y Camerún (Hombert 73). A esta comunidad pertenecen los *yendjok*. Se suele hablar de Fang-béti en vez de *fang ewondo* y es lo mismo decir *pahouin*, antigua denominación de la misma comunidad de las mayores hoy en día de la zona de África central.

El sujeto africano auténtico cree no sólo en los idos de los antepasados, sino también en la naturaleza; de ahí que se hable de animismo, definido por Moliner como “la creencia religiosa, por ejemplo de los pueblos primitivos, que atribuye alma a todos los seres, incluso a los inorgánicos” (186). Algunos sujetos de la periferia mantienen sus creencias tradicionales. En la esfera cultural africana, son las creencias antiguas, fundamentadas en la tríada naturaleza, Idos de los antepasados y Dios.

Para el sujeto auténtico, la naturaleza tiene vida. Es un ser que desempeña varias funciones esenciales. En primer lugar, la naturaleza facilita

comida, de varias formas al africano. Le brinda peces y animales al sujeto. En ella se encuentra el estipendio y el único esfuerzo que tiene que hacer el sujeto es sacarlo mediante la caza y la pesca; de ahí que se consideren estas actividades fundamentales, en la comarca de Mbalmayo en detrimento de la formación escolar (36). La naturaleza, con su fertilidad, permite también al sujeto complementar lo sacado de forma directa, cultivando la tierra. De estos productos, el sujeto auténtico saca bebidas, a ejemplo del aguardiente y del topé. Aparece, pues, como la mama del sujeto auténtico. Por eso es por lo que éste le rinde un culto al protegerlo.

La segunda función de la naturaleza consiste en curar al sujeto auténtico. Lo hace ofreciéndole una amplia gama de especies vegetales con abundantes virtudes. En África, el *ekuk* cura varias enfermedades: malaria, fiebres, llagas, úlceras, fracturas abiertas, lombrices, veneno (49-50). No hay necesidad de buscar formas ajenas para sanear cuando uno enferma. Sólo basta con cortar algún vegetal al que se reconozcan fuerzas específicas. A pesar de la existencia, en África, de la medicina occidental, el auténtico africano prefiere acudir a la farmacopea tradicional.

En la sociedad africana de *El metro*, el sujeto cultural africano recurre a la naturaleza para curarse. Se utilizan yerbas, cortezas y otros elementos de la selva africana a modo de medicamentos. Se puede citar el *ekuk* cuyo uso y virtudes están presentados a continuación: “su látex hervido bajaba las fiebres; con la decocción de la corteza curaban sus llagas y úlceras o se limpiaban las heridas y las fracturas abiertas, y cuando tenía lombrices en la barriga, le daban a beber unas aguas muy amargas en las que habían calentado trocitos de corteza” (49-50). La farmacopea tradicional le permite al africano recobrar a la perfección. En general, es utilizada por las mujeres para curar a la prole. El *ekuk* es una medicina polivalente, casi una panacea. Simboliza la fuerza de la naturaleza y su importancia para el ser humano. Sus virtudes, sin ninguna mención de efecto indeseable, demuestran su eficacia. Los productos son conocidos de todos y están al alcance de todos. Sólo basta con cortar una hierba o la corteza de algún árbol conocido como virtuoso para curar enfermedades. Los fundamentos ideológicos de la sociedad y la consideración de la familia conllevan la gratuidad de la cura. La abuela de Anne Mengue es un ejemplo bastante ilustrativo. Los efectos de las medicinas son positivos y la farmacopea tradicional, el único resorte para obtener tal resultado; de ahí que Obama Ondo esté preocupado: “se preguntaba si los blancos, con toda su medicina científica, tendrían algún producto que rivalizara en

eficacia con los ungüentos de los curanderos de su pueblo” (166). La farmacopea tradicional es, pues, una alternativa.

El tercer papel de la naturaleza es avisarle al sujeto auténtico cuando se le esté acercando el peligro o avisarle un peligro. Lo protege de cara a cualquier percance avisándole al sujeto. *El metro* deja constancia de que la naturaleza se comunica con el sujeto cultural africano mediante señales premonitorias. En este contexto en que vive el ser humano a las buenas de la naturaleza, la carencia total de estipendio es un signo inequívoco de alguna desgracia venidera, ya anunciada por la naturaleza. A la vista de alguna de ellas, Obama Ondo ya presagia el porvenir, sobre todo, cuando le va a ocurrir alguna desgracia. Por poner un ejemplo, su separación forzosa y brutal de Anne Mengue, decidida por los ancianos de la tribu es presagiada: ya no se cae ningún animal en las trampas dispuestas en el bosque ni consigue atrapar pescado. Asimismo, los estragos de los gorilas y elefantes en las plantaciones de Obama Ondo son un signo de mal agüero (147). También anuncia desgracia el canto de la lechuza a lo largo de las noches que preceden la dura separación involuntaria de Obama Ondo y Anne Mengue (164). La naturaleza se hace profetisa de los malos tiempos en el África de *El metro*. Eso trasluce también con ocasión de la llegada de los misioneros blancos en la comarca. En palabras de Nso Endaman, testigo del acontecimiento, el tiempo se ha vuelto extraño. Se manifiesta en la tristeza característica de los momentos que iban a seguir: “hubo un tiempo en que se extinguieron el sol y la luna del firmamento y se hizo noche permanente” (96). Además, en tal circunstancia, la naturaleza influye en el sujeto africano para que se dé cuenta de la inminencia del peligro. Por eso es por lo que se verifican plagas sociales como la sequía, las epidemias, las hambrunas, los partos de seres extraños (96). Existe estrecha vinculación entre el Africano y la/su naturaleza hasta tal punto que no hay manera de vivir sin tener en cuenta el medio ambiente. La capacidad de premonición de la Naturaleza radica también en sus componentes como son los diferentes animales, en general y, particularmente algunas aves. En este sentido, se merecen especial atención los gritos de dichos animales, especie de toque de queda.

La cuarta función de la Naturaleza es proteger al sujeto auténtico velando por él. Éste tiene, en beneficio propio, que desentrañar, experimentar, escudriñar la naturaleza con miras a entresacar sus mensajes. Por tanto, la naturaleza da vida al hombre, ya que ella misma es la vida. Experimenta sentimientos para con el sujeto auténtico africano. Manifiesta

complacencia en ocasiones de tristeza y alegría en circunstancia de igual cariz. Por tanto, la naturaleza tiene vida “existe, siente. La lluvia, con ocasión del luto es sinónimo de lágrimas de la naturaleza. El fallecimiento de Dorothee Oyana es un momento de compasión para la naturaleza. Empieza a llover de forma muy violenta, exteriorizando así la angustia de la naturaleza por aquella muerte (71).

En la autenticidad africana, los antepasados revisten gran importancia. Son parientes que tienen lazos directos con los vivos con quienes hayan compartido la misma experiencia. Por este motivo, los ancianos son interlocutores entre los vivos y las divinidades, ya sean dioses menores o mayores. Merle y otros declaran, a este respecto, que los antepasados brindan protección a los fieles al permitirles sacar provecho de sus fuerzas vitales superiores (200). Pero, en contrapartida, los vivos tienen que hacer sacrificios para vitalizar la fuerza de los idos. El sujeto cultural africano cree en los antepasados en la sociedad africana de *El metro*. Esta creencia representa un ingrediente adicional del animismo. Para el africano, los idos de los antepasados vigilan a los vivos, siempre que éstos establezcan y mantengan el nexo entre el cosmos de los vivos y el de los muertos. Brindan protección a los vivos cuando los invocan los ancianos, intermediarios entre vivos y muertos. El traslado de Dorothee Oyana al mundo de los antepasados potencia el nexo natural entre los muertos y su prole. Por ello, sus hijos se benefician del amparo de los muertos. En el caso determinado de Obama Ondo, “se sentía purificado, reconfortado y fortalecido por el poder de los espíritus benefactores de su madre y de todos sus antepasados” (74). Hay, entonces, un contacto latente, pero permanente entre los hijos de la difunta y los idos de los antepasados. Refiriéndose al papel de los antepasados para el sujeto cultural africano, Olivella afirma que cada vez que la comunidad delibera sobre decisiones trascendentales, iluminan sus palabras con la sabiduría milenaria (28). En otras palabras, los antepasados hacen de asesores de los vivos; de ahí que éstos les dediquen el rito de agradecimiento. Beyama Beyama explica, a este respecto que los vivos tienen que hacer sacrificios a los hados protectores para seguir beneficiándose del amparo (59). Para él, los antepasados se nutren exclusivamente de estos sacrificios. El intercambio entre ambos resulta ser vital y beneficioso para la comunidad toda en la medida en que puede beneficiarse del respaldo multiforme de los idos, intermediarios entre Dios y el humano.

1.2. El componente cultural 2: la africanidad europeizada

La segunda opción cultural que se le aparece al africano es la simbiosis, el hibridismo. Por la doble conciencia del africano, nace una africanidad nueva, resultado del dinamismo cultural. Sus rasgos, el antropónimo, la religión y la tecnología, son significativas ilustraciones de la nueva forma de africanidad, influenciada por la europeidad. La nominación representa una huella del mestizaje cultural. De hecho, la denominación del sujeto sincrético consta de dos tipos de componentes: lo propio y lo ajeno. En la esfera cultural africana es donde traslucen combinaciones de esta índole. El primer elemento es de origen extranjero mientras que el/los último(s) es/son nítidamente africano(s). Prueba de ello es que ninguno de los personajes blancos los lleva. En cambio, los europeos y los negros tienen los mismos nombres. Por poner un caso, Lambert Obama Ondo es el tocayo del padre del cura que le bautizó. Ambos personajes llevan el mismo nombre, *Lambert*. En el contexto americano, ocurre lo mismo. Por tanto, el antropónimo del sujeto sincrético es una mixtura, una combinación de lo propio con lo ajeno. Los siguientes antropónimos dejan patentizarse la doble naturaleza del sujeto cultural africano: *Martin Essomba, Lambert Obama Ondo, Danielle Eboué, Rosalie Nzang Ondo, Anne Mengue, Dorothée Oyana, Philibert Nkony, Jeanne Bikié, Sylvie Anguesomo, Guy Ondo Ebang*.

El sujeto africano utiliza simultáneamente dos sistemas religiosos: la religión tradicional y las foráneas (cristianismo e islamismo). Para evidenciarlo, se vale de dos tipos de denominaciones para referirse a Dios. La primera forma, *Nzama Nkom Bot*, procede de su propia lengua y testimonia la creencia en el Dios del Africano antes de su contacto con el Otro. La segunda fórmula es *Dios Creador del Universo*. Ambas secuencias expresan la trascendencia de Dios en las sociedades referidas; de ahí que deduzca el africano que estos términos remiten a la misma realidad a la que dirigen plegarias y cantos religiosos en lengua extranjera y local. Estas consideraciones cristalizan, pues, una forma nueva de religiosidad del sujeto cultural africano. Al igual que la estatua de Cristo Rey del Universo, tallada por el escultor de Sangmelima a petición del reverendo padre Martin Essomba, los cantos y los instrumentos musicales que se tocan durante las celebraciones litúrgicas representan la apropiación del culto por el africano. Merle y otros, para referirse a este proceso de tropicalización del cristianismo, hablan de *cristianismo negro* (235). Añaden que el fenómeno desencadena nuevos cultos religiosos, a ejemplo

del harrismo, el culto Deima, el matszaímo y el kimbanguismo. El contacto del africano con el europeo entraña una mixtura religiosa, una nueva evangelización. En el espacio africano, trasluce en la opción de los evangelizadores nativos. En este ámbito, se verifican muchos cambios sustanciales. En primer lugar, el latín, que es la lengua oficial de la Iglesia católica, es sustituido por las africanas. Esto se manifiesta en los cantos religiosos. Mientras rezan al Dios predicado por el Occidente, cantan en lenguas africanas.

Asimismo, el sujeto africano ya toca instrumentos musicales de su tierra, a ejemplo de los xilófonos y tambores. Anteriormente estos instrumentos eran tachados de groseros y proscritos por los misioneros blancos. El recurso de los xilófonos y tambores valora en alto la cultura africana. Son instrumentos musicales que se tocan exclusivamente en ocasiones solemnes (Beyama Beyama 46). Remite, entonces, a la llamada segunda evangelización, siendo la primera la que estriba en la *civilización* del africano. Esta nueva forma de evangelización fue propugnada por los propios africanos. Sobre su impulso, este último investigador subraya la implicación de las organizaciones de defensa de la cultura, a ejemplo de la Sociedad Africana de Cultura por una parte y, por otra, la Iglesia. Esta obró a favor de la integración de valores africanos en la liturgia de dos formas. En primer lugar, la celebración del Concilio Vaticano II de 1962 a 1965; luego, la publicación, en 1995, de la Exhortación Apostólica possinodal *Ecclesia in Africa*, por el Papa Juan Pablo II. Esta preferencia nueva saca resultados esplendorosos ya que la nueva predicación se inspira en el contexto africano para cobrar más fuerza. Por poner casos, el padre Martin Essomba denuncia la corrupción y las injusticias sociales reinantes en África, a diferencia de los curas extranjeros de la época anterior. El impacto positivo de la nueva evangelización se concreta en la movilización de los africanos. En efecto, hombres y mujeres ya bailan y los niños ya no duermen durante la misa (79). Los logros conseguidos por la composición cultural están encaminados a justificar la justeza de la articulación de la africanidad actual en lo auténticamente africano y en lo ajeno. Por este motivo, Ndongo ofrece el sincretismo cultural como el modelo que encaja con el actual contexto de intensificación incesante de los contactos entre las diferentes comunidades del planeta (Mvondo 287).

La patera constituye también un punto de anclaje entre la africanidad y la europeidad. Es una especie de barco rudimentario o piragua modernizada (con motor) por el Negro. Sirve para transportar mercancías

o emigrar clandestinamente a Europa. Esta construcción desempeña un papel fundamental en la emigración clandestina del africano a Europa. Es el medio que le permite cruzar el Atlántico y llegar a esta especie de Tierra de Promisión. Desde esta perspectiva, la patera simboliza el rechazo, la protesta del Negro de cara a la política de inmigración del europeo. En este sentido, se puede considerar un instrumento de promoción de la movilidad y de los intercambios intercomunitarios de índole económica y cultural. Por ello, Koné sostiene que las pateras simbolizan lo micropolítico y lo microcultural (41).

La patera es un sustituto de las carabelas y de los barcos negreros utilizados por los exploradores, esclavistas y colonizadores occidentales para llegar a África. El *kenús* tiene mucho que ver con los barcos negreros. El africano se vale de su tecnología para levantar una especie de nave que le permita recorrer, a la inversa, la senda que le ha llevado al europeo a África. Los dos instrumentos sirven para proveer la mano de obra a la economía occidental, con la única diferencia de que los barcos negreros convierten, por fuerza, al africano en obrero mientras que las pateras inducen un traslado voluntario para la misma finalidad. La adopción del barco por el sujeto cultural africano trasluce en su uso recurrente por el mismo. Ndongo da constancia de ello cuando pinta, por intermediario de su narrador, el traslado del niño-protagonista al seminario de Banapá en un barco. Esta circunstancia queda referida en las siguientes palabras del narrador de Ndongo en *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987): “el negro te depositó en el cayuco junto al padre Ortiz” (163). En otros términos, la presencia del europeo en África ha ido vigorizando el recurso del barco de parte del africano. En resumen, en la esfera cultural africana, hay una especie de choque entre ingredientes típicamente africanos y los ajenos; de ahí la necesidad para el africano de entrar en una nueva dinámica.

En base a estas consideraciones sobre el componente africano y el europeo en la era global, convendría poner en evidencia la nueva dinámica de la construcción de lo africano. El rechazo de lo europeo y lo africano por unos personajes es sinónimo de la muerte del ensimismamiento y de la enajenación. En efecto, la modernidad nítida tiene un impacto peyorativo en aquellos africanos que lo han adoptado, ya que ésta va perdiendo los valores tradicionales de su comunidad y, por consiguiente, no puede garantizar la transmisión de generaciones en generaciones de la herencia cultural. El narrador de Ndongo (2007) echa luces sobre tal preocupación,

haciendo la siguiente interrogación retórica: “¿Y qué podía esperarse de una generación que no obedecía a los ancianos, que despreciaba toda experiencia anterior, que actuaba como si fueran los primeros seres humanos que habitaban este mundo?” (16-17). Estas palabras sancionan, de forma, abierta la propensión de los jóvenes a modernizarse en detrimento de la autenticidad africana. Es más, en la esfera cultural del africano, la africanidad auténtica claudica bastante. El hecho de que Obama Ondo esté rastreando el legado cultural no es finalmente una garantía para alcanzar el bienestar esperado (95). En estas circunstancias, el africano actual opta por una dinámica nueva, opta por una construcción de lo africano que se produce en contraposición a lo auténticamente africano y a lo exclusivamente moderno (occidental). Desde luego, la pureza cultural está cayendo en desuso en África y la nueva senda que toma el africano bebe a la vez en la fuente de la africanidad auténtica y la modernidad hasta tal punto que los dos componentes vienen a articular un componente nuevo, una africanidad fecundada por la modernidad o, a la inversa, una modernidad nutrida por las culturas africanas. Esta dinámica toma en cuenta las preocupaciones locales e internacionales del continente.

2. La africanidad en la era global: la postura de Ndongo

Ndongo analiza el contacto de la africanidad con la modernidad (europeidad) en el actual contexto de consolidación de la Aldea planetaria. Las actuaciones y los discursos de sus personajes, la lengua y los comentarios de autor implicado dan cuenta de la mirada que echa a la cultura africana hoy en día. Proclama la muerte de la autenticidad y de la enajenación cultural y aboga por el sincretismo cultural.

2.1. La muerte de la autenticidad y de la enajenación

En el tercer milenio, los flujos de las poblaciones y, consiguientemente, de las culturas ocasionan reacciones tanto en África como en los demás continentes. Para encarar el peligro de la destrucción, algunos africanos (Nso Endaman, la abuela Okomo Asumu) prefieren ensimismarse. Pero el repliegue identitario está encaminado a obstaculizar el progreso con que sueñan los jóvenes africanos al encarcelarlos en una caverna. La autenticidad significa, entonces, la vuelta a los valores tradicionales (Labrador Fernández 86); el rechazo de los progresos de la Humanidad. Es

sinónimo de inmovilidad, de monotonía, de aburrimiento. El descuartizamiento del fantasma de la vieja Okomo Asumu es un dato que testifica el fracaso y el rechazo de esta política no sólo por los yendjok, sino también por Ndongo⁴. En cuanto a la enajenación, esto es, la asimilación a la cultura mayoritaria (Labrador Fernández 85), es criticada por Ndongo. Varios comprobantes abogan por ello. En primer lugar, el fracaso de Guy Ondo Ebang, figura representativa de la alienación cultural en *El Metro*. Luego, el fallecimiento de la mayor parte de los emigrantes clandestinos en las costas españolas. La riqueza de la cultura africana y sus numerosos recursos naturales se merecen cierta valoración por parte del africano. Pero en vez de justipreciar su continente, los africanos se obsesionan por la emigración (clandestina) a Europa, considerada tierra de promisión. Ndongo no se contenta con satirizar, sino que propone también el rumbo por seguir.

2.2. La promoción de la reconstrucción

La reconstrucción es un concepto de la antropología cultural para insinuar la “recomposición y readaptación de su estructura de identidad; creación de una identidad nueva” (Labrador Fernández 86). En otras palabras, es la simbiosis, la integración cultural, el mestizaje. El contexto africano es marcado por la invasión del cristianismo (occidental), en detrimento de las religiones pre-europeas (animismo, vodú, etc.). Ahora bien, al igual que las creencias típicamente africanas, la nueva creencia procedente de Europa tiene fallos. Por ello, Ndongo defiende la combinación de lo positivo de ambos lados. El reverendo padre Martin Essomba es la figura de proa de esta orientación. En efecto, promueve la inculturación, africanizando la figura de Jesucristo. Ello se manifiesta en la estatua de Cristo Rey, de ébano, que ubica en la iglesia.

En el mismo orden de ideas, la reconstitución de la cultura africana aflora en las lenguas que habla el africano. Éste se vale de dos tipos de lenguas para comunicarse con los demás: la lengua materna (africana) y las lenguas europeas. Las lenguas africanas sólo sirven para entablar una conversación entre miembros de la misma comunidad. Desde luego, imposibilitan cualquier intercambio lingüístico con integrantes de otros

⁴ Sobre el apego, a ciegas, a la africanidad, Ndongo confiesa en su introducción a la *Literatura de Guinea Ecuatorial: Yo no quiero ser poeta/para cantar a África. /Yo no quiero ser poeta/ para glosar lo negro. /Yo no quiero ser poeta así* (19). En palabras de este escritor, para aprehender su pertinencia o no, la evaluación de la cultura africana debe ser objetiva.

grupos sociales. La reconstrucción lingüística consiste, pues, en la defensa de sendas lenguas por su papel central en el proceso de desarrollo del Africano. Las lenguas africanas permiten transmitir los valores de África y salvaguardar su capital cultural. En la comarca de Mbalmayo, los nativos (yendjok) utilizan el fang ewondo del que proceden las siguientes palabras: *ekuk*, *abaa*, *abatsong*, *tobó-osi*, *melan* para expresar realidades nítidamente africanas. Por su parte, las lenguas europeas, que han pasado a ser globales, rellenan el hueco de las africanas posibilitando la comunicación del Africano con miembros de las demás comunidades del continente y de otros continentes. En resumen, la política cultural de Ndongo radica en el sincretismo, el hibridismo, el mestizaje cultural.

Conclusiones

La aldea planetaria ha suscitado cierta duda en el africano: ¿u optar por la africanidad o elegir la europeidad para colmar las necesidades socioeconómicas inherentes a la sociedad actual? El dilema cultural, característico de África hoy en día se debe a la aparente oposición entre la africanidad y lo ajeno. Los apuros económicos del africano acaban acercándolo cada vez más a lo ajeno. Las inscripciones de la africanidad en el texto de Ndongo demuestran que algunos valores culturales africanos entorpecen el despegue económico del continente. La conciencia tribal que induce el tribalismo es uno de los obstáculos al progreso de los Estados africanos. Desde luego, es preciso cuestionar aquellos ingredientes de la africanidad susceptibles de estorbar el crecimiento que posee. Se trata de *abrazar el signo de los tiempos* (173). La autenticidad es, entonces, una equivocación o una engañifa en el actual contexto mundial y la simbiosis, la nueva elección de los ciudadanos del mundo. Las tradiciones africanas se merecen, entonces, alguna valoración, aunque con retoques. El sincretismo cultural es, pues, una medida de empoderamiento del africano. Ndongo se inscribe en esta línea, abogando por la reconstrucción, la recomposición de la africanidad.

OBRAS CITADAS

- Abou, Salim. *L'identité culturelle*. Paris: Anthropos, 1981. Impreso.
- Ainsa, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos, 1986. Impreso.
- Beyama Beyama, Abdon. "L'Église catholique chez les bété du Cameroun et la problématique de l'inculturation, 1901-2005". Tesis doctoral: Universidad de Yaundé I, 2011. Impreso.
- Burgos, Bartolomé. *Culturas africanas y desarrollo: Intentos africanos de renovación*. Madrid: Fundación Sur, 2007. Impreso.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1989. Impreso.
- Cros, Edmond. *Propositions pour une sociocritique*. Montpellier: CERS, 1982. Impreso.
- Hombert, Jean-Marie. *Pholia*. Vol. 9. Université Lumière: Labodynamique du Langage, 1994.
- Consultada el 12 de febrero de 2013. Sede web: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo>. Fuente cibernética.
- Koné, Ténon. "El barco como cronotopo en *El Metro* de Donato Ndong-Bidyogo". *Perífrasis*. Vol. 6, n.o 11. Bogotá, enero – junio, 2015: 37-51. Consultado el 20 de agosto de 2015. Sede web: <http://revistaperifrasis.uniandes.edu.co>. Fuente cibernética.
- Kovács, Máté y otros. *Políticas culturales en África. Compendio de documentos de referencia*. Madrid: AECID/OCPA, 2009. Impreso.
- Labrador Fernández, Jesús. *Identidad e inmigración. Un estudio cualitativo con inmigrantes peruanos en Madrid*. Madrid: Comillas, 2001. Impreso.
- Leclerc, Gérard. *La mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*. Paris: PUF, 2000. Impreso.
- Merle, Marcel y otros. *L'Afrique noire contemporaine*. Paris: Arman Colin, 1968. Impreso.
- Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1998. Impreso.
- Mvondo, Wilfried. "Africanía y africanidad en *El último río y El metro*: un estudio sociocrítico comparado". Tesis doctoral: Universidad de Yaundé I, 2015. Impreso.

- Ndongo-Bidyogo, Donato. *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Fundamentos, 1987. Impreso.
- Ndongo-Bidyogo, Donato y Mbaré Ngom. *Literatura de Guinea Ecuatorial (Antología)*. Madrid: SIAL Ediciones, 2000. Impreso.
- Ndongo-Bidyogo, Donato. *El Metro*. Barcelona: Cobre, 2007. Impreso.
- Sanz Cabrerizo, Amelia. *Interculturals/Transliteraturas*. Madrid: Arco/Libros, 2008. Impreso.
- Towa, Marcien. *Identité et transcendance*. Paris: L'Harmattan, 2011. Impreso.
- UNESCO (1982). *Declaración de México sobre las políticas culturales*. Conferencia mundial sobre las políticas culturales. México D. F. 26 de julio-6 de agosto de 1982. Consultada el 4 de junio de 2012. Sede web: portal.unesco.org/cultura/es/files/35197/11999413801.mexico_sp.pdf. Fuente cibernética.
- . (2002). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, Una Visión, Una plataforma conceptual. Un semillero de ideas. Un paradigma nuevo. Documento preparado para la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible*. Johannesburgo. 26 de agosto-4 de setiembre de 2002. Serie sobre la Diversidad Cultural. Núm. 1. Consultado el 10 de agosto de 2012. Sede web: portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_Topic&URL. Fuente cibernética.
- Welsch, Wolfgang. "El camino hacia la sociedad transcultural". Versión española de Gimber, Arno en Sanz Cabrerizo, Amelia y otros. *Transculturals/Transliteraturas*. Madrid: Arco/Libros, 2008. Págs. 107-131. Impreso.
- Zapata Olivella, Manuel. *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes-transculturación-Presencia. Ensayo histórico mítico*. Universidad del Pacífico, 2002. Impreso.