

Carolina Ortiz Fernández

POÉTICAS AFROINDOAMERICANAS

episteme, cuerpo y territorio



Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



POÉTICAS AFROINDOAMERICANAS
EPISTEME, CUERPO Y TERRITORIO



CAROLINA ORTIZ FERNÁNDEZ

POÉTICAS AFROINDOAMERICANAS EPISTEME, CUERPO Y TERRITORIO



Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



BIBLIOTECA QILLQAKUNA N.º 11

Directores de la colección

Mauro Mamani Macedo

Claudia Rodríguez

Gonzalo Espino Relucé

Ortiz Fernández, Carolina

Poéticas afroindoamericanas: episteme, cuerpo y territorio. 1ª ed. Lima:
Pakarina Ediciones, UNMSM, 2014.

220 pp.

ISBN xxxxx-612-46000-8-1

POÉTICAS AFROINDOMERICANAS / GÉNERO / MIGRACIÓN / ESCLAVITUD MODERNA / DOMINACIÓN

PATRIARCAL / COLONIALIDAD / DESCOLONIALIDAD DEL PODER

Poéticas afroindoamericanas: episteme, cuerpo y territorio

© Carolina Ortiz Fernández

© Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

© Grupo Pakarina S.A.C. para su sello Pakarina Ediciones

F-12, Asociación Juan Pablo II, 3era Etapa. Lima 31

Teléfono: (51) (1)5220554 / (51) (1) 999427705

E-mail: pakarinaediciones@gmail.com

<http://pakarinaediciones.blogspot.com/>

www.pakarinaediciones.com

Dirección de edición : Dante Gonzalez Rosales

Diseño de portada

y composición de interiores : Judith León Morales

Corrección de texto : Daniel Gonzales

Primera Edición: 2014

Hecho el Depósito Legal

en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-16409

ISBN xxxxx-612-46000-8-1

La reproducción total o parcial de este libro, incluidos el diseño de la portada y los dibujos interiores en cualquier forma que sea, idéntica o modificada no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

IMPRESO EN EL PERÚ/PRINTED IN PERU

*La escritura me ofrece una sonrisa maternal, cómplice, pues,
libre, escribo para decir y hacer todo lo que mi madre no se atrevió a
decir y a hacer*
Fatou Diome

*Somos árbol-hombre, somos gente, somos pueblo,
nacidos del fondo de la tierra,
árboles caminando por el lugar
heredado de nuestros taitas,
gente cuidando la armonía y equilibrio natural*
Hugo Jamióy Juagibíoy

Índice

Introducción	11
Primera parte: El crepúsculo y la penumbra como fuentes de inspiración y conocimiento	17
Seducción, género y poder en <i>Dioses y hombres de Huarochirí</i> y la <i>Nueva corónica y buen gobierno</i>	19
La poética de Hugo Jamioy Juagibioy en <i>Binybe oboyehuayëng/Danzantes del viento</i>	28
Comunidad, democracia y autonomía en la poética de Ariruma Kowii	62
José María Arguedas y la educación. Una aproximación	83
Autoridad materna, afectos y poder. Sujetos diaspóricos, estado nación, transnacionalidad y poder en “Consolata”, <i>Paraíso</i> de Toni Morrison	89
Unícroma. Una poética descolonial. El crepúsculo y la penumbra como fuentes de inspiración y conocimiento	109
Segunda parte: Hegemonías y contrahegemonías: género, familia, migración y vida pública en cuatro novelas escritas por mujeres africanas	129
Introducción	131
Capítulo I	135
1.1. Discurso y poder	135
Género, discurso y colonialidad del poder	136
1.2. Las enunciantes. Cicatrices en el cuerpo. Un cuerpo ajeno	145
1.2.1. <i>Más allá del horizonte</i> . Sujeto enunciante: “Mi señor, mi dueño y mi chulo”	145

1.2.2. <i>Mi carta más larga</i> . Sujeto enunciante: homenaje a la amistad	147
1.2.3. <i>Las delicias de la maternidad</i> . Sujeto enunciante: en la ciudad no hay tiempo, menos para hablar de amor	149
1.2.4. <i>En un lugar del Atlántico</i> . Sujeto de enunciación: “Partir es el valor de parirse a una misma”	151
Capítulo II: Familias, afectos y vida cotidiana. Mujeres y madres reproductoras o subversivas de la dominación patriarcal y la colonialidad del poder	157
2.1. Familia y poligamia. Violencia patriarcal y estructural en <i>Más allá del Horizonte</i>	157
2.2. <i>Mi carta más larga</i> . La familia de abolengo y la familia de clase media en Dakar	163
2.3. Tipos de familias en <i>Las delicias de la maternidad</i>	167
2.4. La familia <i>En algún lugar del Atlántico</i> : el vientre del Atlántico	172
Capítulo III: El sueño europeo. Migración, globalización y familia	183
3.1. <i>Más allá del horizonte</i> : Europa no es un lugar cercano al cielo	183
3.2. Migración y educación en <i>Mi carta más larga</i>	193
3.3. Migración y autodeterminación en <i>Las delicias de la maternidad</i>	194
3.4. <i>En un lugar del Atlántico</i> : regresar equivale a partir	197
Capítulo IV: La esfera pública, dominación patriarcal y democracia. La descolonialidad simbólica	205
4.1. <i>Mi carta más larga</i> : ¿democracia radical? La política como ética y compromiso con el prójimo	205
4.2. La esfera pública y la dominación patriarcal en <i>En un lugar del Atlántico</i>	208
Reflexiones Finales	213

Introducción

La cosmovisión/episteme de los pueblos subyugados por los procesos coloniales han estado y están presentes en una diversidad de lenguajes. Cuando estos lenguajes que estaban y están aún constreñidos en cada uno de nosotros mismos se desprende, se libera de los saberes y epistemes dominantes, se amplía el horizonte, surge el pensamiento emancipado, descolonial. Al abrírnos, logramos visualizar toda esa riqueza que estaba oculta. Y es lo que viene ocurriendo en la producción intelectual de las mujeres y hombres de los pueblos indígenas: quechuas, kichwas, camëntšá, aymara de América Latina, en los pueblos afroperuano, afronorteamericano, africano.

Los/las intelectuales de estas comunidades han asumido esas identidades no como constructos naturales, sino como posición política; por eso, en esta ocasión, el presente volumen comprende un conjunto de ensayos en diálogo con las propuestas estéticas y epistémicas de la escritora afroperuana Mónica Carrillo, la premio nobel afronorteamericana Toni Morrison, el poeta camëntšá de Colombia Hugo Jamioy Juagibioy, el poeta y narrador kichwa otavaleño de Ecuador Ariruma Kowii, el escritor y antropólogo quechua de Perú José María Arguedas y, las escritoras africanas, Amma Darko de Ghana, Buchi Emecheta de Nigeria, Mariana Bâ y Fatou Diome de Senegal.

En el campo académico, el episteme/cosmovisión hegemónico impuesto mediante la fragmentación disciplinaria en ciencias sociales y humanidades, el eurocentrismo, el racismo y la dominación masculina y patriarcal en el conocimiento, impiden acercarnos en mejores condiciones al entendimiento de la complejidad de lo real y a sus imágenes en la dimensión simbólica, con todo, existen numerosos esfuerzos por establecer nuevas perspectivas desde visiones dialógicas, de género e interculturales descoloniales.

Entendiendo que todo producto cultural es un hecho semiótico que informa y comunica, que está estructurado por varios códigos que se interseccionan entre sí, mi posición como interlocutora, supone dialogar con su poética desde una historia común de violencia frente a los pueblos indígenas, los pueblos afrolatinoamericanos, africanos y las mujeres; lo cual supone que existen puntos de encuentro histórico e intercultural en la heterogeneidad discursiva que ensayaré comprender; empero, como sabemos, ninguna aproximación es exacta por la multiplicidad de códigos que convergen en el texto, en el receptor y en la audiencia.

En la primera parte dialogaremos con las voces poéticas y narrativas que emergen en *Dioses y hombres de Huarochirí* y la *Nueva corónica y buen gobierno*. Seguidamente con *Tsitsik, poemas para construir el futuro* del poeta kichwa ecuatoriano Ariruma Kowii, luego con *Binýbe oboyejuayëng/Danzantes del viento* del poeta camëntsá de Colombia Hugo Jamioy Juagibioy. Continuaremos con una reflexión introductoria referente a la educación propuesta por Arguedas. Proseguiremos con *Unícroma*, libro de la poeta afroperuana, comunicadora, activista contra el racismo Mónica Carrillo; culminaremos con *Paraíso*, en especial el capítulo destinado a Consolata de la escritora norteamericana Toni Morrison, premio nobel de literatura.

Siendo la división sexual de trabajo y el género un campo primario de las relaciones del poder, en “Seducción, género y poder en *Dioses y hombres de Huarochirí* y la *Nueva corónica y buen gobierno*” exploramos las relaciones de autoridad entre hombres y mujeres en el Perú antiguo. En *Binýbe oboyejuayëng/Danzantes del viento* de Hugo Jamioy Juagibioy, la policromía de la madre tierra aparece como un arcoiris, belleza y diversidad que posee un movimiento propio y al mismo tiempo sujeto a otro sumamente hostil que los engloba y destruye. Belleza y diversidad de la que provenimos. La pregunta es cómo superviven tanto los pueblos “indígenas” como “no indígenas” en un entorno que hace trizas la coexistencia de esa diversidad en armonía.

En “Comunidad, democracia y autonomía” Ariruma Kowii configura un sujeto/actante de enunciación bilingüe e intercultural descolonial que escribe en kichwa y español y, propone la afirmación de los kichwa runa. En su poética toman la palabra los yayas, tuwamari (dios

de la música), los runas. Tsaitsik, el guerrero de la libertad, desacraliza la razón moderna etnocida y genocida. Su poética se nutre de la energía del agua, del fuego, del aire, del viento. En “José María Arguedas y la educación” realizamos una reflexión introductoria sobre la visión de Arguedas referente a la problemática educativa.

En *Unícroma*, de Mónica Carrillo, el sujeto enunciante es plural y travestido, el hombre blanco, la cimarrona, la puta nigger, la eterna doliente, la niña, la nómada, la becaria, la feminista crítica. Su palabra es política, social y estéticamente provocadora; en ella se integra poesía, historia, sociología y política. Se cuestiona el poder en todas sus dimensiones, la clasificación racializada del trabajo y del género, las relaciones de dominación socioeconómica y sexista, la dominación patriarcal; se cuestiona perspectivas estéticas, teóricas y epistémicas hegemónicas, incluidas el feminismo hegemónico.

Margaret Thatcher es un caso emblemático de las mujeres en el poder, fue una de las primeras en ocupar un alto cargo gubernamental en el mundo occidental en una época en que las demandas de los movimientos de mujeres y feministas comenzaron a exigir cuotas de participación política. En “autoridad materna, afectos y poder. Sujetos diaspóricos, estado nación, transnacionalidad y poder” no me referiré a ella de modo particular, sino que dialogaré con la intelectual afronorteamericana Toni Morrison acerca de las mujeres, los afectos y el poder, a partir de Consolata, un personaje de su novela Paraíso, en que considero, plantea, entre otros problemas, los dilemas de la autoridad materna.

En la segunda parte, titulada “Hegemonías y contrahegemonías: género, familia, migración y vida pública en cuatro novelas escritas por mujeres africanas”,¹ dialogamos con las intelectuales africanas, a través de *Más allá del horizonte* de Amma Darko, *Mi carta más larga* de Mariama Ba, *Las delicias de la maternidad*, de Buchi Emecheta y *En un lugar del Atlántico* de Fatou Diome.

¹ Esta segunda parte fue publicada con el título *El sueño Europeo. Cicatrices en el cuerpo* por la editorial Académica Española, 2011. En esta ocasión conservamos el título original de la investigación realizada con el apoyo de la Universidad de Huelva, España, y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima.

Las enunciantes configuradas en cada uno de los textos son mujeres que llevan heridas en el cuerpo y en el alma. Las relaciones históricas de la dominación patriarcal, el eurocentrismo, el racismo, el capitalismo, se inscriben en el cuerpo y en el alma. Todas son migrantes. Todas viajan por la memoria para reflexionar desde una visión crítica sobre sus vidas, sus hijos, las relaciones de pareja, su infancia y juventud, sobre las relaciones de explotación y el trabajo en espacios como Lagos y Berlín, ciudades muy distintas en relación a las condiciones de vida, a los estilos y filosofía de vida y, equivalentes en relación a la carencia de derechos de las mujeres negras. En Ghana y Nigeria por influencia de la religión católica, la tradición familiar y el imperio inglés que reproducen la dominación patriarcal asociada al capitalismo y el eurocentrismo, y en Alemania por ser negra y africana.

Las enunciantes/actantes plantean una estética y episteme descolonial porque cuestionan y se desprenden del marco de saber y poder que se impuso con los procesos coloniales en el mundo de los afectos, el trabajo y el territorio. Esta estética y episteme emerge de las situaciones de dolor, dominación y de explotación, pese a todo la energía que emerge en la supervivencia cotidiana, en los sueños y la música. Esta estética y episteme descolonial proviene de los pueblos indígenas, las mujeres y de la diáspora africana, colectividades desarraigadas y ocultadas por la historia oficial que inscribe en los cuerpos el exotismo cifrado de explotación y racialidad. Los cuerpos subyugados resisten y subvierten e incorporan otras corrientes intelectuales y relaciones sociales.

Los cuerpos de las mujeres y los territorios invadidos tienen algo en común, ambos son violentados y despojados de toda su energía. La apuesta por la errancia portando las raíces firmes y abiertas al mundo es significativa. Se apuesta por la convivencia con dignidad en la diversidad y por una autoridad despatriarcalizada, por cuanto configuran estéticas y epistemología en procesos de cambio que no se circunscriben de modo fundamentalista a una sola corriente ni a un único representante sino que las pone en concierto y debate.

Reflexionar en torno al pensamiento descolonial, implica la formulación de una genealogía epistémica distinta a los parámetros occidentales hegemónicos como lo hizo intuitivamente José María

Arguedas al recibir el premio inca garcilaso de la Vega en 1968, en su famoso discurso “No soy un aculturado”, desde la visión de un “quechua moderno [...] que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla” con el conocimiento, la asimilación resemantizada de los saberes creados por otros pueblos, pero sin la repetición e imitación colonial.

El episteme y genealogía para Arguedas tiene como punto de partida el reconocimiento de la diversidad territorial y humana del país, veamos:

No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso.

Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas* define al episteme como el marco de interpretación y de saber según el régimen de verdad asignado desde el poder en distintas épocas en procesos de larga duración, por eso sería casi imposible concebir las cosas y las palabras desde otro marco. La resistencia epistémica implicaría establecer una ruptura o desprendimiento de ese marco, o mejor de esa cosmovisión. Aníbal Quijano, por su parte, explica los dilemas de ese desprendimiento:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías, en la disolución de la realidad en su discurso, en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de las gentes libres. Es

la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad (Citado por Mignolo)².

Lo que le falta a Foucault es la ubicación histórica y geoespacial de los procesos coloniales modernos y el patrón global de poder que si es percibido por Guaman Poma, Quijano, Arguedas, Carrillo, Jamioy, Kowii, Morrison. Ellos y ellas se desprenden del episteme dominante; recuperan, revaloran y reelaboran lo invisibilizado, lo negado, sin encerrarse en él.

Por eso, en esta ocasión dialogaré con ellos y ellas desde una historia común de invisibilización y violencia frente a los mujeres y los pueblos afroindoamericanos. En acuerdo con Mignolo, entendemos que el “desprendimiento epistémico” implica el momento de quiebre y apertura. La descolonialidad epistémica constituye un proceso de mutación simbólica histórico estructural en la heterogeneidad discursiva que se gesta cuando se devela, se desprende, se resignifica, se resenmatiza los símbolos y significantes impuestos, cuando se proponen símbolos, significantes conceptos y teorías propias, cuando se apuesta por los procesos despatriarcales, interculturales, interseccionales, intercomunidades en la cotidianidad, pero sin dejar de reconocer sus dificultades y ambigüedades.

Quisiera culminar estas líneas agradeciendo a José María Arguedas, Mariama Ba, Mónica Carrillo, Amma Darko, Fatou Diome, Buchi Emecheta, Hugo Jamioy Juagibioy, Ariruma Kowii, María Mies, Walter Mignolo, Toni Morrison, Aníbal Quijano, Vandana Shiva, entre otros, por permitirnos, a través de sus textos, conocer otras maneras de entender la vida. Reitero mi agradecimiento a la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y a Dante Gonzalez, director de Pakarina Ediciones, por el cuidado en la edición y publicación; una es la que firma, pero siempre son colectivas las condiciones de posibilidad.

2 Véase: “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, *Indymedia*, 11, 02. 2012 <http://argentina.indymedia.org/news/2012/02/808332.php>

Primera parte

El crepúsculo y la penumbra como fuentes de inspiración y conocimiento

Seducción, género y poder en *Dioses y hombres de Huarochirí* y la Nueva corónica y buen gobierno¹

I

El orden social que se configura en *Dioses y hombres de Huarochirí* (1975 [1966]), manuscrito épico lírico testimonial, poema en prosa escrito en quechua poco años después del violento encuentro, constituye uno de los más importantes legados de la memoria oral transcritos por Tomás, seudónimo de un acompañante indígena de Francisco de Ávila, extirpador de idolatrías. El manuscrito revela que la organización social de Huarochirí, se basa en las relaciones de poder a partir del control predominantemente masculino —en su dimensión patriarcal— del hábitat, por cuanto el jefe de todo cuanto existe: el territorio, los ríos, las aves, las llamas, las hermanas y hermanos, los hijos e hijas, la población y el ecosistema en general es quien gobierna sus vidas. El padre/jefe del pueblo suele ser respetado porque es un hombre mayor que ha acumulado gran experiencia, y por lo mismo sabio y valiente; por lo tanto un bienhechor con la capacidad de gobernar y guiar a su pueblo.

El padre/jefe del pueblo une a sus hijas con los hombres que tienen mayor control sobre el territorio y sobre otros ayllus. El conjunto de saberes sobre el territorio y las ocupaciones que pueda tener el pretendiente le otorga la confianza necesaria para que pueda acceder a sus hijas. El padre, jefe del pueblo será más poderoso si cuenta con hermanos que lo apoyen en las luchas y competencias

¹ Texto publicado en la *Revista de Sociología* de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, N°21, noviembre 2011.

que afronta con otros pueblos por la conquista de nuevos territorios en tanto requiere de tierras buenas para el cultivo, con suficiente abastecimiento de agua y lo necesario para la supervivencia de la población. Los hermanos velan porque sus hermanas se unan a señores dotados de saberes y lo imperioso para vivir, rechazan a los Quita Pariasca, *quita* nombra a los vagabundos y nómades que eran tratados con menosprecio porque no contaban con tierras ni saberes.

Las mujeres dependen de la energía, valentía y saberes de su padre guía, hermanos y hombres en general, pero en contrapartida al poder masculino en su dimensión patriarcal aprenden a soslayarla cuando descubren la posibilidad (¿el placer?) de seducir como mecanismo de supervivencia tanto suyas como la de sus ayllus, frente a otros pueblos como veremos en el relato a continuación:

En aquel tiempo, vivía una mujer muy hermosa en el pueblo del que hablamos; ella se llama Chuquisuso. Un día regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces Pariacaca bajó, y con su manto tapó la bocatoma de la laguna pequeña. La mujer lloró más dolorosamente, viendo que la poquísima agua desaparecía. Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: “Hermana, ¿por qué sufres?”. Y ella le contestó: “Mi campo de maíz muere de sed”. “No sufras —le dijo Pariacaca—. Yo haré que venga mucha agua de la laguna que tienen ustedes en la altura, pero acepta dormir antes conmigo”. “Haz venir el agua primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo”, le contestó ella. “Está bien”, aceptó Pariacaca, e hizo que viniera mucha agua. La mujer, feliz, regó todos los campos, no solo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados, “Ahora vamos a dormir”, le dijo Pariacaca. “Todavía no, pasado mañana”, le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. “Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río”, le dijo. “Haz primero esa obra, después dormiré contigo”, dijo ella (Arguedas 1975: 46).

Pariacaca accedió: “agrandó la acequia de los yuncas —que antes había sido solo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Coccochalla y llegaba hasta un cerro más arriba de San Lorenzo— y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo” (Taylor 1999: 89).

De este modo, *Dioses y hombres de Huarochirí; Ritos y tradiciones de Huarochirí* en estos capítulos nos revela las continuas luchas por el control del agua, un bien escaso e imprescindible para la vida y la reproducción social. Los yungas eran menos afortunados, pues siendo muy numerosos tenían un territorio pequeño situado en un área baja con muy escasa agua, contaban con un acueducto muy pequeño. Pariacaca, que viene de las alturas, presiona a Chuquisuso para que duerma con él, pero ella a partir del arte de seducir “negocia” primero el riego de los campos, la mejora de la tierra con el abastecimiento seguro de agua. Solo entonces Chuquisuso acepta dormir con Pariacaca. Le interesa asegurar la vida de su pueblo Chahuincho. Una vez que logró la construcción de un gran acueducto cumplió su promesa, duerme con Pariacaca; mas no tarda en convertirse en piedra al lado de la bocatoma del acueducto en señal de que su misión consistía en asegurar la vida de su ayllu, se convierte así en la guardiana del agua y su comunidad. Se cuenta que hasta la época en que se escuchó y se escribió el relato quechua, los habitantes de la comunidad solían limpiar el acueducto en el mes de mayo cantando y bailando hasta llegar al pueblo y terminar en una gran fiesta con abundante comida y baile que duraba toda la noche en honor a Chuquisuso.

Las autoridades coloniales no prohibieron este ritual, por el contrario se vieron persuadidos a participar activamente porque generalmente “les vence el deseo de cantar y beber con los demás, hasta embriagarse. ‘He limpiado la acequia, solo por eso voy a beber, voy a cantar’, dicen, mienten al padre...” (Arguedas 1975: 50); afirma en discurso directo el sujeto del enunciado. El padre, a quien hace referencia el enunciante, es un sacerdote de cuya “efectividad” dependía la evangelización, si era “efectivo” lograba que los habitantes olvidaran sus propias prácticas culturales, la mayoría no lo hacía ni dejaba de beber, continuaba ejerciendo las prácticas que querían ser eliminadas a escondidas.

Se cuenta también de otras conquistas que nos ayudan a comprender las relaciones de autoridad en el Huarochirí antiguo y

cómo estas eran contravenidas, entre ellas la de los pueblos yuncas por Tutayquire, conquista que fue aplazada gracias a la seductora combatiente hermana de Chuquisuso: “Una de las hermanas de la que llamamos Chuquisuso lo estaba esperando en su chacra con la intención de seducirlo; mostrándole sus vergüenzas y sus senos, le dijo: ‘Padre, descansa un poco; antes (de seguir tu camino), bebe esta chichita, este ticticito’” (Arguedas, 1975: 69).

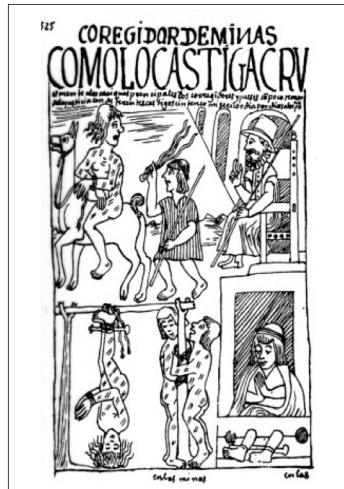
De esta manera, Tutayquire y sus hermanos, hijos de Pariacaca, fueron seducidos a través del juego amoroso; las mujeres lograron desviar el propósito de estos guerreros evitando así la ocupación de su pueblo. La seducción constituye el arte de persuasión que las mujeres aprendieron a desarrollar para doblegar sugestivamente el poder del hombre/padre, en este caso Pariacaca primero, más tarde Tutayquire y sus hermanos. Hermanos y hermanas constituye la nominación para interactuar con el prójimo.

Si el ser y la existencia social supone relaciones sociales de poder, siempre hay espacios fronterizos en los cuales los dominados aprenden a recrear formas de resistencia y supervivencia y hacen trampas al poder. Lo que hace Chuquisuso, autoridad en ayllu, y más tarde su hermana es quebrantar el poder de la divinidad patriarcal con el lenguaje corporal aprehendido como estrategia de supervivencia. No es claro si Chuquisuso y su hermana contaban con suficientes hermanos que pudieran afrontar los ataques de otros pueblos. Lo que si aparece claramente es que su ayllu, que pertenecía a los yungas, radicaba en una zona cuya escasez es evidente y que no contaba con los suficientes saberes y tecnología.

II

El cronista Felipe Guaman Poma en su recorrido por el territorio invadido conoció el proceso de extirpación de idolatrías y apoyó las innumerables denuncias de despojo, represión y exterminio de la población indígena. Como él, numerosos indios ladinos, tales

como un discípulo suyo, “Don Cristóbal de León”² cuestionaron la pésima administración, el mal gobierno, la violencia sobre las mujeres, el exterminio de los indios, los trabajos forzados a los que eran sometidos por los corregidores, los mecanismos de explotación en las minas, la tortura, el despojo de sus tierras que permitieron la opulencia de la corona como de la elites: gobernadores, curas, corregidores, encomenderos, entre otros: “De todo ello no lo escriben a su santidad ni a su majestad para remediarlo, cada día va en más daño, hasta los religiosos quitan sus haciendas y se meten en sus casas y chacaras” (Guaman Poma 1993: 375, tomo II)³; además de despojarlos de sus bienes, les arrancaban persuasivamente o a la fuerza a las hijas y a sus hermanas doncellas para amancebarlas.



2 Don Cristóbal de León perteneció al ayllu Omapacha del pueblo de San Pedro de Queca en la provincia de Lucanas, fue “defensor de los indios”, denunció el maltrato y la violencia ejercidos por los corregidores, encomenderos y clérigos; fue perseguido, torturado, hecho prisionero y amenazado de ser ahorcado (Guaman Poma 1993: 382).

3 Véase: “Mutar la vida para el bien vivir y el buen convivir en la *Nueva coronica y buen gobierno*, su legado a la teoría social”, Carolina Ortiz Fernández, en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3 (2010). Año 2.

Los “padres de las doctrinas”, corregidores, encomenderos utilizaban a las mujeres indias sexualmente y como servidoras en sus casas, en las iglesias y sacristías durante diez o más años, todo el tiempo que físicamente sus cuerpos les servían: “Confiesa el padre. Cómo los dichos padres confiesan a las indias en casas de la iglesias y pila o sacristía, en cosas de oscura y sospechosas escondidijos {sic} a las indias solteras, por algún efecto y pecado de la fornicación, y de pecar con ellas, digo de castigo y buen ejemplo en este reino, que hay cristiandad” (Ibídem: 463). Se llevaban a las jóvenes solteras a la fuerza y contra su voluntad las hacían sus concubinas, de igual modo a numerosas mujeres casadas, a quienes tenían por cocineras y a sus maridos por yanaconas: “Como los dichos padres se sirven de los muchachos o yanaconas, o de las cocineras, diez años y más y no les paga” (Ibídem: 463).

Pero también se las arrancaban entre ellos, el cura, en tanto emisario de Dios y del rey se imponía; un fiscal atestigua que un padre verdugo lo castigó porque “tenía una india amancebada en su casa y cocina, y así la tuvo; y después de haberle castigado le pidió una hija suya, que tenía y le dijo que más honra tenía que fuese mujer del padre que no de un indio hatun luna tributario” (Ibídem: 461). Tras un cúmulo de amenazas “se la llevó a la hija doncella y la desvirgó de fuerza; y después de esto tornó a pedir a su hermana, otra vez, el cual no quiso, y así le azotó otra vez diciéndole que estaba amancebado” (Ibídem: 461).



Los curas casaban a las indias e indios sin tener en cuenta su voluntad con pretextos basados en las santas escrituras. Era la sanción que recibían sobre todo cuando los padres indígenas se negaban a entregar:

[...] de fuerza a los indios solteros o solteras, contra su voluntad, apremiándoles y castigándoles con *color* de algún interés o porque no le quiso dar al padre, o porque está preñada del padre, o por querer fornicar con color de ella, tenerla depositada en la cocina o casa del fiscal; y así el casamiento del matrimonio, el primer sacramento, no es válido, y a culpa del dicho padre no hacen vida. Siempre están amanecidos y descasados y se mueren sin servir a Dios (Ibídem: 460).

Estas relaciones de dominación y explotación, amparadas en la doctrina patriarcal de la iglesia se ejercía a lo largo de todo el territorio colonial, así el cronista sostiene: “Que un vicario Matamoros siendo vicario mandaba ajuntar a las dichas solteras y doncellas, con *color de la doctrina* desvirgaba a todas, y tenía media docena de hijos y traía cargado de indios del pueblo en pueblo, después de muerto, mandó que todas llevasen luto y así lo llevaron” (Ibídem: 461). Se sometía a la población a través de la sujeción sexual de sus mujeres.

La idea de color, cuando dice: “con color de la doctrina” o “con color de algún interés” es equivalente a pretexto, razón o motivo aparente, que en este contexto se expresa en la doctrina patriarcal de la iglesia aunada a la emergente idea de superioridad biológica, física, intelectual, cultural asociada a los estilos de vida, a la lengua, a los rasgos físicos, al linaje, a la constitución biológica y de la sangre supuestamente superior de los ibéricos; todas ellas articuladas al orden sociosimbólico patriarcal y a la naciente economía mundo que organiza el orden social colonial, lo cual les otorga el poder de imponerse; acrecienta e intensifica la relación colonial sobre la población indígena y con mayor prepotencia sobre las mujeres indígenas, negras y mestizas.

El cronista usa la tecnología de la escritura como fuente de saber y poder, pero también los saberes provenientes de las fuentes

orales que le habían transmitido la posibilidad del *bien vivir*, es decir de buen gobierno;⁴ según esto, en el Perú Antiguo, coincidentemente con *Dioses y hombres de Huarochirí*, las mujeres habrían tenido mayor libertad y poder de negociación en la vida cotidiana y en el gobierno. Se aprecia relaciones de complementariedad entre el inca y su pareja y a mujeres gobernantas como Mama Huacco, sin embargo la centralidad suele estar en el hombre. Recordemos que en *Dioses y Hombres de Huarochirí*, el hombre mayor, que por su edad y experiencia adquiere sabiduría, es quien centraliza el poder. El conocimiento y la experiencia de los años otorgan poder.

Todo esto se trastoca con el violento encuentro. El contacto directo que tuvo Felipe Guaman Poma con la ciudad letrada de la administración colonial le permitió sentir el peso de los mecanismos de explotación y sujeción, la opulencia de unos pocos acosta del genocidio y despojo de las tierras de los indios como él y la explotación sexual de las mujeres. La división sexual del trabajo se afianzó más, y concentró a las mujeres en el servicio doméstico. Los padres no se hicieron responsables de los hijos e hijas que procreaban. Surgió el machismo y la idea de ilegitimidad.

La organización social existente antes del encuentro violento fue casi exterminada por el nuevo patrón de poder marcado por la naciente clasificación racializada de la población, el capitalismo emergente y por las relaciones de dominación patriarcal proveniente de la península ibérica; por eso, a partir de entonces las relaciones de dominio y explotación se hacen mucho más violentas; si la población no ibérica, los “indios”, sobre todo, son considerados “bestias productoras”, las mujeres “indias” y “negras” son consideradas como si fuesen naturalmente más inferiores por sus rasgos fenotípicos, sus prácticas socioculturales y su supuesta inferioridad biológica y sexual. No son como los hombres/seres humanos, sino hembras salvajes en estado de naturaleza, convirtiéndose en objetos desechables en la relación sexual. Además de las desigualdades etnoracializadas históricamente construidas, aparece la idea de

4 Véase: *Contextualizaciones Latinoamericanas*, ob. cit.

bastardía y la distinción colonial entre la esposa/virgen y la mujer destinada a la explotación y violencia sexual.

Bibliografía

- Arguedas, José María (traductor) (1975 [1966]). *Dioses y hombres de Huarochirí*, México, Siglo XXI.
- Guaman Poma, Felipe (1993). *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima, FCE.
- Ortiz Fernández, Carolina (2010). “Mutar la vida para el bien vivir y el buen convivir en la *Nueva corónica y buen gobierno*, su legado a la teoría social”, en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3. Año 2.
- Taylor, Gerald (traductor) (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima, IFEA/Universidad Ricardo Palma.

**La poética de Hugo Jamioy Juagibioy
en *Binjbe oboyejuayëng/Danzantes del viento*¹
—poesía indígena contemporánea—**

En las últimas décadas del siglo XX emergen en la escena pública numerosas voces de poetas e intelectuales de los pueblos originarios a nivel continental, tales como el poeta kichwa otavaleño Ari-ruma Kowii, los poetas mapuches Elicura Chihuaylaf y Graciela Huinao, el poeta camëntśá de Colombia Hugo Jamioy Juagibioy; y en los últimos años numerosas poetas kichwas ecuatorianas tales como Lucila Lema Otavalo, Silvia Vásquez, la poeta shuar María Clara Sharupi, la poeta aymara de Bolivia Elvira Espejo, la poeta quechua peruana Dida Aguirre y Dina Ananco², entre muchas más. Ellos y ellas escriben en su lengua materna sea kichwa, mapadungún, camëntśá, shuar y, al mismo tiempo, en español; y en tanto gestores y gestoras culturales vienen propiciando la democratización radical de los derechos culturales.

Las y los poetas de los pueblos originarios usan sus lenguas maternas en coexistencia con el español “contaminado” por las lenguas ancestrales, que en su diversidad latinoamericana disloca la unidad del idioma impuesto, resquebrajando a su vez el monopolio de la escritura en ese lengua y por lo tanto de la colonialidad del poder sobre los modos de expresión, los actos comunicativos, los

1 Este trabajo ha sido posible con el apoyo de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Agradezco el haberme otorgado una beca de investigación como profesora invitada de la Maestría en Estudios de la Cultura.

2 Las poetas kichwas Lucila Lema Otavalo y Silvia Vásquez, así como la poeta shuar María Clara Sharupi Jua, en una reciente conversación expresaron que les gustaría publicar sus primeros libros pero que carecen de un apoyo editorial.

modos de ver, pensar, degustar y sentir distintos al hegemónico. Las lenguas originarias, en tanto cultura viva, expresan las raíces de la heterogeneidad histórico cultural y estructural latinoamericana y con ellas reivindican, entre otros derechos, el derecho cultural a la libre expresión de todos los lenguajes simbólicos y artísticos, la reinención del tiempo, del pensar, el sentir, el actuar desde la espiritualidad, el territorio, el individuo y comunidad de los pueblos de Abya Yala/América Latina.

En ese sentir se ubica el poemario *Binýbe oboyejuayëng/Danzantes del viento* (2010) de Hugo Jamioy Juagibioy, poeta camëntsó de Colombia, libro motivo de esta reflexión. Juan Guillermo Sánchez, en el prólogo del poemario señala que es un texto decisivo en la poesía colombiana contemporánea porque encuentra en él “un contrapunteo entre la tradición y la subjetividad” (Sánchez 2010: 17), en el que la lengua no solamente es un código sino “una morada, un traje”. Siguiendo al poeta mapuche Elicura Chihuailaf afirma que la nueva edición del texto amplía “el cauce de la *oralitura* al visitar las palabras que en el fogón, el huerto, la ceremonia, pronuncian los mayores: Jamioy cuenta lo que le están contando y lo que le han contado”. Para Chihuailaf “La oralitura es escribir a orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores”³.

Lorena Aux y Elizabeth Guerra Paz sostienen con precisión que para Jamioy las comunidades indígenas y no indígenas comparten una historia común de fenómenos sociales y de violencia que los han movilizado en rumbos imprecisos pero que “convergen en la oralidad como puente de interacción cultural que permite reconocer esa ‘gota de sangre’ indígena que forma parte de nuestra identidad, de unas raíces originarias desprendidas de un territorio”⁴.

Considerando que el texto artístico, en este caso *Binýbe oboyejuayëng/Danzantes del viento* es un producto cultural, un hecho

3 Elicura Chihuailaf, “Los mapuche continuamos con nuestros sueños”. http://estocolmo.se/cultura/literatura_agost003.htm, citado por Sánchez Martínez, prólogo, *Binýbe oboyejuayëng/Danzantes del Viento*, p.18.

4 Lorena Aux y Elizabeth Guerra Paz, “Un pueblo en la voz del poeta Hugo Jamioy”, en <http://vivielizabeth23.blogspot.com/2012/01/hugo-jamioy.html>

semiótico, a decir de Lotman, que informa y comunica, que está estructurado por varios códigos que se interseccionan entre sí, mi posición como interlocutora, supone dialogar con su poética desde una historia común de violencia frente a los pueblos “indígenas”, las mujeres y los pueblos “no indígenas” en América Latina; lo cual supone que existen puntos de encuentro histórico e intercultural que ensayaré entender y traducir; empero, como sabemos, ninguna traducción es exacta por la multiplicidad de códigos que convergen en el texto, en el receptor y en la audiencia, pese a la unicidad del texto y su carácter relativo.

La reflexión dialógica sobre la poética de Hugo Jamioy tendría que constar de un doble proceso, por un lado, la comprensión del lenguaje artístico y la cultura que no solo resiste cotidianamente a ser destruida y subalternizada sino que ofrece otras maneras de concebir la vida; y la otra, que no podré llevar a cabo sino de manera muy introductoria, por mi desconocimiento del camëntšá, lengua materna en la que está escrito el texto con la traducción hecha por el poeta a partir de una convicción intercultural descolonial.

La función de la memoria que también pertenece al “sistema semiótico” supone, a decir de Lotman, una profundidad temporal e histórica “que se expresa en el uso de ciertos símbolos con capacidad para gozar de una autonomía relativa en relación al contexto” (Lotman 2004: 130). En este sentido se acerca al concepto de cronotopo de Bajtin.

Entendiendo que *Binybe oboyajuayëng/Danzantes del viento* conserva imágenes de la información y la memoria del emisor masculino como del pueblo camëntšá en solidaridad con los pueblos violentados; la recuperación de sus huellas permitirá aproximarnos a entender en una relación intercultural dialógica y descolonial, lo que Lotman denomina “sistemas intelectuales”, “intelecto colectivo” y su imaginario. Como sabemos, la conciencia individual, el texto y la cultura poseen “un poliglotismo interno, un sistema interno de producción y la capacidad de información, de memoria y de producir nuevos textos” (Ibídem: 130).

Binjbe oboyejuayëng/Danzantes del viento, en tanto texto, se compone de varios códigos que constituye la dimensión simbólica de la existencia social en la frontera y en la no frontera como elementos de la semiósfera, esfera textual e intelectual recreada por Jamioy. El sujeto/actante de enunciación transita en el universo cultural camëntsá y se alimenta de los códigos que se encuentran y desencuentran en los límites fronterizos y en la ciudad. En la semiósfera se inscriben, a decir de Lotman, diversos “sistemas semióticos”; es decir, una diversidad de universos culturales y de lenguajes; por ejemplo, la perspectiva del pueblo camëntsá, la perspectiva dominante occidental en relación a la economía, la política, la naturaleza, las relaciones del género, el hecho artístico; y una tercera que revela la resistencia y descolonialidad; estos campos heterogéneos interactúan entre sí y constituyen un todo en movimiento.

La perspectiva/teoría de la colonialidad del poder aclara el acontecer semiótico, por cuanto explica históricamente el carácter dominante del capitalismo, del eurocentrismo y la clasificación racializada del poder como discurso, como acto geohistórico y relaciones de dominación sobre los pueblos de la región; por eso, no se trata simplemente de la coexistencia natural de la heterogeneidad en la semiósfera, sino de relaciones de fuerza que se expresan en ella.

La semiósfera de *Binjbe oboyejuayëng/Danzantes del viento* se convierte en un escenario de entendimiento y confrontación simbólica, en la que se formulan y expresan imaginarios y saberes que se imponen o persuaden, otros que resisten y subvierten, se enfrentan a los dispositivos destructivos de la visión dominante del mundo y de la vida. Los enunciantes configurados en su mayoría no pretenden ser “incluidos” sino que proponen otras perspectivas de convivencia, se trata de una desbordante energía creativa y dialógica que configura la tensión entre la colonialidad del ser, su resistencia y la descolonialidad del ver y el poder. La cultura no se puede pensar sin el poder; porque la cultura y sus fronteras, en tanto relaciones sociales de poder, pueden ser absorbidas, destruidas, ninguneadas, subalternizadas, seducidas desde vertientes autoritarias.

La semiósfera está constituida por la frontera que requiere de un exterior organizado y la no frontera que implica también la organización interna. Lo “extrasistémico” lo que está afuera pugna por insertar su propio repertorio y visión del mundo.

En esta aproximación a su poética me detendré en los enunciados que permitan encontrar las regularidades empíricas que abran vías y sentidos. Una de esas vías es el viaje/el camino, otra la policromía y la memoria.

El camino, para el yo poético, es la vida que construye cada ser. Los caminos se cruzan marcados por una historia de encuentros y desencuentros. La policromía de la Madre Tierra aparece como un arco iris en los versos de Jamioy, belleza y diversidad que posee un movimiento propio y al mismo tiempo sujeto a otro sumamente hostil que los engloba y destruye. Belleza y diversidad de la que provenimos. La pregunta es cómo supervivir tanto los pueblos “indígenas” como los “no indígenas” en un entorno que invade y hace trizas la coexistencia de esa diversidad en armonía. El yo poético descubre, en la cotidianidad y en la reflexión, la serena belleza de la convivencia de la heterogeneidad individual y colectiva del mundo natural y el cataclismo que ocasiona en los cuerpos y espíritus la presencia de ese otro que destruye, ese otro que también puede ser el no indígena lector, si no asume una posición intercultural descolonial y democrática, es decir dialogante, respetuosa e intercomprensiva.

1. La semiósfera en *Bin̄ybe oboyajuayëng/Danzantes del viento*

El poeta Hugo Jamioy Juagibioy nació en Bëngbe Wáman Tabanók (Nuestro sagrado lugar de origen), ubicado en el Valle de Sibundoy, Departamento del Putumayo, que pertenece al pueblo Kamuent-sa Kabëng Kamëntsá Biya (Hombres de aquí con pensamiento y lengua propia)⁵. En la presentación del poemario, el poeta precisa

⁵ Traducido por el propio autor. Lo escuché por primera vez en el Festival de la Palabra, en Quito en enero del 2007.

que los “‘estudiosos’ han denominado a nuestro pueblo como coches, sibundoyes, camsás, kamsá, de alguna manera para describir aspectos de nuestra vida. Para abreviar y permitir un acercamiento a nuestra cultura utilizaremos el término *camëntšá* (*ca*: mismo, *mëntsá*: así)” (Jamioy 2010: 23). De este modo desautoriza a los “‘estudiosos’” que llevan a cabo investigaciones desde la relación colonial entre sujeto y objeto de conocimiento y comunica la decisión política de nombrarse a sí mismos.

El poeta Camëntšá ha publicado *Mi fuego y mi humo. Mi tierra y mi sol* (1999); *No somos gente* (2001), *Binÿbe oboyejuayëng/Danzantes del viento*, publicado por la Universidad de Caldas el 2005 y una segunda edición publicada por el Ministerio de Cultura de Colombia el 2010. Tiene, además, dos libros inéditos, el primero, *Tomándose de las alas. Oralitura Indígena Camëntšá* y, el segundo, *Preguntas y respuestas sabias de un niño camëntšá*.

En *Binÿbe oboyejuayëng/Danzantes del viento*, poemario motivo de esta reflexión, agrega poemas no contemplados en la primera edición. Se trata de un poemario bilingüe, escrito en español y camëntšá, estructurada formalmente en seis partes; la primera titulada “Mama Juashcón/de aquello que nos da la vuelta o madre luna” que consta de 8 poemas; la segunda, “Taita shinÿe/padre dador de la luz en el tiempo o sol” de 5 poemas; la tercera, “Flautëfj gëhuaya/flautero” de 11; la cuarta, “Taita buacuandërëch/taita de los brazos derechos o taita oso” de ocho poemas; la quinta, “Bëjay/agua” de 10 poemas; y por último, “Oshmëmnaishá/nido o canasto con huevos”, de 29 poemas. En conjunto son 71 poemas.

La dedicatoria, que abre la semiósfera, merece especial atención, pues nos da a conocerlos tres pilares más importantes del orden social en la comunidad camëntšá, presentando de este modo uno de los códigos que configura la semiósfera los taitas/padres, los “danzantes del viento” (músicos) y las batás (las mujeres). Veamos:

<i>Taita Ramón y Mamá Pastorbiam atsbe bētsētsat, chēngbe Palabrac tmojab iábēngbe juabn y sconjabuatambá bid Jēbtsonguanguán tsēngabtangbe cucuatsec.</i> <i>Vinybe oboyejuayeng, es sonjatsatá chēngbe juabn plautēfiñ, sēnjanabiñ y batangbeversiyán, chēuaman y juabnay Bētscanaté. Bētscanaté, jteninýanté y jtsenperdonayté</i>	<i>A Taita Ramón y Mamá Pastora, mis padres, por tejer con sus palabras nuestro pensamiento y enseñarnos la búsqueda de la vida con sus manos.</i> <i>A los Danzantes del viento, por regalarnos su inspiración en la flauta y el tambor; a las batás por sus bellos versos, en el recuerdo profundo de un Bētscanaté, “Día grande de reencuentro y de perdón”.</i>
---	---

El reconocimiento a sus padres, Taita Ramón y Mamá Pastora, se extiende a los padres y madres de la comunidad, en tanto son ellos y ellas los que se encargan de transmitir el pensamiento, el conocimiento, los valores y los modos de vivir de los camēntšá en esa conjunción de cuerpo y espíritu. Unidad que no disgrega la naturaleza de la cultura ni el trabajo manual del intelectual, lo que permite la reproducción armónica de la vida social y natural: “A *Taita Ramón y Mamá Pastora, mis padres, por tejer con sus palabras nuestro pensamiento y enseñarnos la búsqueda de la vida con sus manos*”. El “tejer con palabras” constituye el símbolo de la transmisión del saber.

La segunda es un reconocimiento a los músicos, los “Danzantes del viento” que acompañan y acompasan con la flauta y el tambor todos los instantes de la vida de los camēntšá, mediante el cual se entiende que el lenguaje musical de viento y percusión es símbolo de la cotidianidad. La tercera dedicatoria constituye un reconocimiento a las mujeres, *batás*, que con sus palabras bellas y generosas facilitan el reencuentro y la reconciliación cuando la armonía se ha visto afectada en la comunidad.

Los camēntšá tienen un día dedicado precisamente a recobrar la salud comunitaria, es el día del *Bētscanaté*, veamos: “A *los Danzantes del viento, por regalarnos su inspiración en la flauta y el tambor;*

a las batás por sus bellos versos, en el recuerdo profundo de un Bëts-canaté, ‘Día grande de reencuentro y de perdón’.

Los agradecimientos están dirigidos en primer lugar a “ABëng-beBëtsá”, el Creador, por alimentar con su fuerza su espíritu; a Tsëbatsana Mamá, la Madre Tierra, “madre responsable”, por cobijarlo en su seno y sustentar la vida. Seguidamente, agradece a su pueblo Camuentsa Cabëng Camëntšá Biyang por ofrecerle “un pasado y un sabio camino de identidad”. Y finalmente a “los taitas Tatsëmbëng”, por su sabiduría, “sus profundas reflexiones y regalos de conocimiento en el ritual sagrado de Taita Yagé”.

1.1. La no frontera. Memoria, comunidad y territorio

1.1.1. Primera secuencia textual: proceso de biosociolización, masculinidad, feminidad y vida cotidiana

En la primera secuencia denominada “Mama Juashcón/De aquello que nos da la vuelta o madre Luna”, el yo poético configurado desde una perspectiva dialógica se desdobra en un tú para interrogarse a sí mismo y para dialogar con sus interlocutores: Mama Juashcón —la Luna madre—, con su hijo Shinÿe Gunney, sus dos pequeñas hijas: Tima y Yuina, y las/los lectoras/es con el objeto de reflexionar sobre la vida y los hijos, enfatizando el carácter circular y siempre cambiante de la vida. En el poema que inaugura esta sección, en segunda persona nos invita a reflexionar, desde la mirada materna y paterna, sobre los hijos; pues sobre ellos se proyectan los sueños y esperanzas. Vale señalar que a pesar de las huellas que impregnan los padres en los cuerpos y almas de sus descendientes, ellos y ellas construyen sus propios caminos: “la sangre retoña nuevos sueños; / ahí va quedando tu rostro, tu alma, / el fruto de tus raíces” (Ibídem: 29).

Conversando con el hijo: modos de ver y de ser mirado

La perspectiva dialógica en el poema “Los Ojos” revela dos posturas enunciativas diferenciadas por la edad y la relación filial. Las voces poéticas que emergen, la del padre y la del hijo conversan en

la cotidianidad de la existencia; el hijo pregunta y repregunta para tratar de esclarecer su presencia en el mundo, el padre contesta de manera sencilla y clara, sabia y serena. El diálogo revela la inquietud por entender los maneras de mirar y de ser mirado: “Taita, / ¿qué son los ojos? / Hijo, los ojos / son las flores que brotan / del jardín del alma”.

La transparencia en la mirada y en el ser mirado destella la honestidad del alma, del sentir y del decir a través de ese ver con ojos propios sin interferencia ajena. Este modo de mirar que aprende cada niño y niña en el proceso que prefiero denominar de biosocialización y no solamente de socialización, se nutre de las maneras de mirar y concebir la vida de sus ancestros: “Taita, / ¿Y esas flores amarillas / de ese árbol del alma / de quién son? / Hijo, / son de un taita que ya caminó.” La transparencia, entendida como honestidad inculcada en el ser se cultiva todos los días:

Taita, ¿y él cultivaba
flores en su alma?
Sí, así es, hijo.
Taita,
¿y yo puedo cultivar
flores en mi alma?
Sí, hijo,
tus ojos son el brote floral
y debes regarlo cada día
para que miren en ellos
el color puro de tu alma. (Ibídem: 41).

Conversando con la hija

En “Tima Aty Zarkuney”, el enunciante, en primera persona, viaja al pasado y vuelve al presente para dirigirse a un tú encarnado en su hija y contarle de cómo calmó su solitario andar. En su memoria personal y colectiva, la Naturaleza no es un accesorio sino una actriz vital. Los pájaros, las orquídeas, los leños con sus colores, su inmensidad, la intensidad de sus cantos, sus lenguajes diversos y su policromía, guían y

orientan los pasos humanos, hijos de la tierra, en el orden de un ecosistema en que los humanos no se sienten ajenos sino más bien parte integrante del entorno. El ser se socializa como parte integrante de ese hábitat, el territorio también es un configurador de estilos de vida e identidades, por eso propongo el concepto de biosocialización.

Aty Tima Zarkuney, at “sbe buiñentt” san onñnaná Juahscon buashinñinñanbe Mamá Atsbe bembbiam Chëté sēnján tējaján... Chē tanguá niñēsēng chē celoca orquideushangá jtsaitēmíam. Nñe canñeshá nderado, atsbiam enjobatmán jinñinñiyám cabá nduantsefjon or acbe bominñ; chē mallajt betiyēng tejan tsoyn chē versiay shlofts enjetsichamo: “Cháendmēn, chē cachentša betiyent sán onñnaná cochtsábobiamnay yēbsán chauntsefjonam”.	Tima Aty Zarkuney, brote de mi sangre Tima Aty Zarkuney, “Madre de la fertilidad de la Luna” A mi hija Aquel día caminé por el monte los leños viejos escondían las orquídeas en el cielo. Solo una esperaba mi visita para mostrarme en sus bellos colores tus ojos. mas al fondo de la espesa montaña El pájaro cantor decía: “Ella es el brote de una planta de esta tierra abónala, para que mañana florezca”. (Ibídem: 31).
---	--

Sexo/género y biosocialización

Los hijos, hijos de su sangre también son hijos del Sol/Shinñe y la Luna/Juashcón y si bien los abuelos, las abuelas y los padres orientan sus caminos, cada uno labra su camino. El hijo suele formular preguntas y repreguntas, en cambio la hija escucha. En el poema “Shinñe Gunney, brote de mi sangre” poema dedicado a su hijo reconoce en él un espíritu que anuncia sabiduría en su andar, quisiera que el viento no se llevara sus pasos, pero es inevitable, los

hijos no son una propiedad y tejerán su propio transitar, mas las enseñanzas de los camëntsá guiarán sus travesías:

Te abrazo con mis ojos
 entretejo mis dedos entre tus cabellos,
 quisiera evitar que el viento se los lleve.
 Junto a él tus alas crecen;
 llegarán caminos invitando tus andares.
 Ese día, para no quedarnos solos tus taitas
 cortaremos tus cabellos.
 Guardar la esencia de tu espíritu es el mandato (Ibídem: 33);

la poesía de Hugo Jamioy se caracteriza por la brevedad y la serena contundencia que emerge de cada verso y con marcada elocuencia cuando se refiere a la relación padre e hijo. En el poema “En la Tierra”, el yo poético nos permite comprender el proceso de bio-socialización según el sexo en la comunidad camëntsá. El padre habitúa al niño, diferenciado de la biosocialización de las niñas, de complacer con sus cuidados a la Madre Tierra. Pero no se trata de una tarea a la que el niño es forzado sino de una práctica social dialógica y simbólica que estimula la relación amorosa con la tierra, reconociéndola como sujeto y actora vital. Su poesía constituye una poética de la memoria familiar y de la comunidad camëntsá en todo su esplendor.

Fshantsiñ Ndoñ quetsatajuatšëntsná Atšbe šošón Jabuachán chaotsenangmen fshantsiñ; nŷe sëndëbuatëmbá chabe Mamá chabotsebobonshanam básetemorscán.	En la tierra No es que esté obligando a mi hijo a trabajos forzados en la tierra; solamente le estoy enseñando a consentir a su madre desde pequeño.
--	--

Jeninñenam luareng/Encuentro: individuo, comunidad y la laguna sagrada

Si el jeninñenam luareng/encuentro amoroso del yo/tu poiesis en la intimidad constituye un nosotros, también los lugares de jeninyënan luareng/encuentro comunitario implica un yo individual y un yo colectivo que se gesta en la relación afectuosa entre ellos, como con el entorno natural en tanto proveedor de vida; la mayor añoranza es que sus hijos también continúen en el futuro estos encuentros y reencuentros plenos de armonía consigo mismo y el entorno.

Chëca echantsemn Jeninñenam luareng Bejayëng mondmën y mënté Bëngbe ainanëng endababiá; Yëfs acbebaseng y atšbeng chë uaman uajajonayoc canÿiñ mochanjashëbchëbab.	Oshmëmnnayshá/Así será Los lugares de encuentro son aguas que hoy bañan nuestros sentimientos; mañana tus hijos y los míos en la laguna sagrada nadarán juntos (Ibídem: 43).
---	---

El yo colectivo que se expresa en los lugares de encuentro evocados por la belleza de la laguna sagrada, no pone en duda que el espíritu comunitario se nutra de la individualidad de sus hijos, esta no anulará los encuentros en las aguas serenas y tumultuosas de la comunidad. El agua, constitución del ser y de la vida, el agua de la laguna que es de todos es convocante, el agua es fuente de jeninñenam luareng. La Madre Tierra facilita los encuentros. La relación saludable entre individuo, comunidad y entorno naturales, proyecto de vida de los camëntšá; es ofrecida por el enunciante a su interlocutor, sea indígena o no indígena, como alternativa de vida.

La convivencia respetuosa entre pueblos

En “Solo a ese lugar debes ir”, Yagé en primera persona invoca a los niños y jóvenes que solo se debe ir a donde se nos espera, porque arribar a donde no se nos ha invitado puede desencadenar, como

viene ocurriendo, violencia, destrucción, contaminación, exterminio que quebranta “la inocencia de la tierra” y la tierra “es sagrada” (Ibídem: 77).

Los camëntśá se declaran hijos de la Madre Tierra porque el proceso que prefiero llamar de biosocialización y no solo de socialización, no proviene exclusivamente de los padres y la sociedad comunal, sino también del territorio, este les da las pautas de convivencia integrada a la Naturaleza, que les otorga la personalidad colectiva de hombres y mujeres árbol, ave; de seres humanos hermanos de la flora y la fauna. El nosotros, producto del proceso de biosocialización, tiene raíces terrenales; se sienten “nacidos del fondo de la tierra” y por eso aprenden a brindar un amoroso cuidado a la Tierra Madre con el objeto de mantenerla y mantenerse en un saludable equilibrio natural.

El proceso de biosocialización, entre los camëntśá, implica arribar a comprender la relación entre el ser y la existencia socioterritorial, que se adquiere en el sentir y la práctica diaria individual y colectiva integradas a la Tierra Madre. Aquella gente que no se siente engendrado por ella no puede prodigarle cuidado sino destrucción, veamos el poema con el que concluye esta secuencia textual:

“No somos gente”

No somos gente de mundo ajeno
con anhelo de seguir viviendo;
no somos gente de territorio
de quienes mañana se escuche hablar
que nosotros fuimos.
No somos pueblo venido de otros lugares,
nuestras raíces son de aquí.
Somos árbol-hombre, somos gente, somos pueblo,
nacidos del fondo de la tierra,
árboles caminando por el lugar
heredado de nuestros taitas,
gente cuidando la armonía y equilibrio natural,
pueblo construyendo la casa
para que nuestros hijos
vivan felices y de manera natural (Ibídem: 81).

1.1.2. Segunda secuencia textual. Desencuentros. El abandono de la “choza”

En esta secuencia, el yo poético, padre Sol, “Taita Shinÿe/Padre dador de la luz en el tiempo o Sol”, dialoga con sus hijos; reflexiona desde la “choza”, la no frontera, sobre lo que implica abandonar el territorio. El Taita pone en función la memoria con una profundidad, temporal, espacial e histórica. El uso del símbolo de la choza expresa la capacidad de gozar autonomía en relación a un contexto/frontera hostil, por cuanto salir de ella impone enfrentarse a otra visión del mundo, aquella en la que predomina el “espejo plateado de la realidad” (Ibídem: 47), porque si bien los caminos son abiertos y atractivos, impera uno de los símbolos de lo “plateado”: la valoración de la vida en términos monetarios. Pero, lo “plateado” también implica ser hijos de la Luna, entonces existen visiones contrapuestas sobre la vida que corresponden a códigos distintos, dos “sistemas semióticos” históricos que se contraponen. Para los camëntśá la vida no se mide, la vida no se entiende en términos monetarios, porque “Todo cuanto nuestras manos palpan / tiene espíritu”; en cambio para aquellos que no conocen ni comprenden el territorio, todo lo existente es materia inerte que valoran en términos metálicos. El territorio de los camëntśá y de los pueblos hermanos que antes no era valorado, se ha convertido en el cuerpo ambicionado, los camëntśá y el territorio que habitan han sido convertidos en materia sin espíritu: “Antes no éramos nada; / hoy miles de manos palpan / nuestro cuerpo” (Ibídem: 51). Este desencuentro entre el cuerpo y espíritu imperante en la frontera, volverá a reencontrarse en la muerte; por eso, no es bueno temerle, en tanto implica volver “a nuestro estado natural”.

1.1.3. Tercera secuencia textual. Botamán (belleza), poesía y territorio. El poeta/danzante del viento es un mensajero como el colibrí

Actuar en la vida con *botamán* constituye la propuesta ética y estética planteada por el “flautero/Flautëfjgëhuaya”. El yo poético, esta

vez, músico, en un acto ilocutivo convoca a ejecutar toda acción en la vida con *botamán*; es decir con belleza. El hacer, el ser y el pensar tienen que sentirse y vivirse con la belleza de la melodía; los actos, el pensamiento y la palabra tienen que aprender a realizarse con lo mejor de cada uno. No se puede disgregar el bien de la belleza, la ética y la estética conforman una unidad:

Botamáncochjenojuabó Botamáncochjenojuabó... chor, botamáncochjoibuambá mor bētsco, botamánmabojatsá.	Bonito debes pensar Bonito debes pensar... luego, bonito debes hablar. Ahora, ya mismo, bonito empieza a hacer.
--	--

Nuestros hermanos no humanos

Su arte poética se revela a lo largo del texto y sobre todo en el poema “Somos danzantes del viento”, cuyo título es semejante al del poemario. El “somos” convocante, un yo plural que está constituido por los humanos y los hermanos no humanos, contribuye a comprender que su arte poética no se puede desligar del territorio, el poeta (danzante del viento) se nutre de la música que emerge de los hermanos no humanos, también hijos de la tierra, porque los pueblos y el entorno natural conforman una unidad. “La poesía / es el viento que habla / al paso de las huellas antiguas.”

La poesía es memoria, palabra, voz, un brotar sorpresivo como “el néctar que embriaga al colibrí”, la poesía es magia, color, orquídea, agua, laguna, ave, la savia de los tiempos: “La poesía es el fermento de la savia para cada época; / los mensajeros llegan, se embriagan y se van / danzando con el viento” (Ibídem: 61).

En el proceso de “practicar, comprender y enseñar”⁶, el yo poético del poema “Todo es bueno”, en discurso directo rememora los principios éticos de su pueblo a través de las palabras del abuelo

6 (H. Jamioy, *Bínjbe Oboyejuayëng/Danzantes del viento*, presentación)

sabio, sabiduría lograda no por un principio extraño sino por el aprendizaje que brinda la sabiduría de la experiencia:

Hijo, me decía el abuelo,
en esta vida nada es malo,
todo lo que miras en lo natural te ayuda a vivir;
cuando el sur o el norte
el este o el oeste soplan,
el danzante del viento abre sus manos
y sobre sus brazos se posa el colibrí
dejándose llevar por el vaivén
Más tarde, los cántaros del cielo
riegan el cuerpo del *betiye*
mojan el plumaje del mensajero
calman la sed del viento
y juntos hacen danza y canción. (Ibídem: 63).

El poeta es un mensajero como el colibrí, un mensajero que sabe escuchar, leer y sentir lo que dice cada ser del entorno natural. Recomienda seguir esos pasos para vivir en armonía. El poeta calma la sed de los vientos porque aprende a compartir la melodía. El poema se convierte en un vehículo de la memoria sensorial, afectiva y reflexiva que no disgrega la naturaleza de la cultura, ambos se retroalimentan; el poema comporta las huellas simbólicas personales y de la comunidad *camëntsá* como del entorno natural. Su poética se convierte de esta manera en un componente y expresión cultural que fortalece el sentido de pertenencia a la comunidad *camëntsá* y a su territorio; porque todo aquello que nace de la Madre Tierra; el viento, las aves, la lluvia, los humanos:

Son hermanos,
retoñaron en algún lugar de la tierra;
ellos te pertenecen a ti y tú a ellos.
Para ti también hacen danza y canción,
pero tal vez estés olvidando tu lengua. (Ibídem: 63).

La segunda persona refuerza el acto ilocutivo mediante el cual explica e intenta persuadir a que su interlocutor “indígena” o “no indígena” actúe reintegrándose a la Naturaleza. Los últimos versos

hacen referencia a algo trascendental, el olvido de los lenguajes de la Madre Tierra quebranta el equilibrio y mata, pues olvidar que todo lo existente “en lo natural”, lo humano y no humano brota de ella, conmina a violentar la armonía y la hermandad de todo cuanto existe.

Sentir el dolor, el sufrimiento, la nostalgia desde la visión del yo poético, tiene un sentido positivo en la vida siempre y cuando no enturbien la mirada produciendo la negación de sí mismos. Si esto ocurre, si se siente empañar el espíritu, lo mejor es rememorar y fortalecer la palabra de los ancestros, su recuerdo vital permitirá reorientar el camino.

En ese proceso, “Lluvia de vida” constituye un homenaje a la vida, el ser que enuncia es lluvia; lluvia que refresca el amanecer, que ilumina el mediodía y el trajinar de las mujeres. La lluvia se convierte en un sujeto/actor enunciante que afirma su vitalidad y su energía como fuente de vida. Sujeto/actor cuya aspiración es perdurar por mucho tiempo:

Si soy, soy lluvia.
Que mi escampar
tarde muchos días,
muchos años;
que sea lejano el camino
que me lleva de vuelta
a mi estado natural. (Ibídem: 67).

Comprender el mensaje de las aves, del viento y de la lluvia conduce al conocimiento y al bien estar. El enunciante rinde homenaje a estos seres, nuestros hermanos no humanos; comprender sus cantos es la tarea amorosa de todo habitante camëntšá y debería ser también la tarea de su interlocutor/lector.

Taita Yagé, sabiduría y viaje interior

El tránsito a las verdades, a la alucinación, al mundo de las revelaciones y transparencias, a la resolución de los conflictos internos,

donde nada se puede ocultar es como “el viaje de la guasca”, a decir del poeta, y un saber y terapia semejante al psicoanálisis desde la mirada occidental. Yagé no es solo una planta sino un ser que es considerado el cordón del alma en la Amazonía colombiana, ecuatoriana, peruana. Es un ser con saber, conocimiento y medicina que requiere de la ayuda del chaman, cuya sabiduría es un don otorgado por la naturaleza. Yagé y el taita chaman diagnostican las enfermedades y el estado emocional, interpretan los sueños, el mundo interior, los recuerdos que atormentan, las epifanías a la manera de una terapia psicoanalítica.

Son tres poemas dedicados a Yagé. En el segundo, el sujeto enunciante revela que Yagé es también un hombre sabio porque acompaña, no oprime, no sujeta, simplemente orienta: “cuando estás con él / te guía, te enseña, te cuida, / te aconseja, te orienta / o simplemente te deja” (Ibíd.: 73). En la comunidad, los taitas son los padres y maestros que por la experiencia de los años han adquirido sabiduría. Pero Yagé también “es celoso y por eso / no te muestra ni te enseña nada, / te exige tranquilidad y respeto”.

Podrían sentirse contradictorios los actos de Yagé. ¿Enseña o no enseña? Se espera o lo uno o lo otro. Para Yagé no es paradójico en tanto el proceso educativo supone dar pautas y no resolver las situaciones reemplazando de este modo el actuar de cada habitante camëntsá.

En el tercero, Yagé es planta, ave, luz, hombre, viajero, bejuco a quien el enunciante desea acompañar al compás de su loína (armónica). Yagé es saber.

1.1.4. Cuarta Secuencia textual. Ética, autonomía del ser y solidaridad

La perspectiva ética del abrazo solidario se formula en “Taita de los brazos derechos o Taita Oso”. La voz poética del Taita, de manera semejante a la parábola, estructura los poemas para iluminar el principio moral que refuerza los lazos entre los camëntsá, en la intimidad de la pareja y con los pueblos hermanos.

En segunda persona se dirige al hijo para motivar en él a que aprenda a distinguir y a apreciar la diversidad de caminos emprendidos por los abuelos, diversidad que no impide el encuentro y el reencuentro solidario. En el poema “Pon tus huellas”, precisamente, invita a dejar huellas en esa pluralidad que debe conducir al reencuentro solidario y en ese propósito cada *camëntsá* tiene que trazar hondos surcos. Las palabras del Taita constituyen los principios que se inculcan para vivir en paz consigo mismo y con el prójimo, veamos el siguiente poema:

Pon tus huellas

Se van cruzando
 estos caminos
 creados por tus abuelos;
 son para encontrarse y darse la mano.
 Pon tus huellas hijo,
 así, seguirán viviendo. (Ibídem: 83).

La exhortación al hijo amado y a sus interlocutores a que aprendan a cultivar en su pensamiento y sus actos la esperanza y la amistad se reitera en varios poemas breves. Entiende que si bien existe una dosis de agresividad en el ser humano, no es verdad que sea violento por naturaleza, pues es capaz de actuar con entendimiento, sin dejarse avasallar por las pasiones que destruyen la vida.

Soledad y autonomía

Las travesías y los desencuentros son vastos y pueden producir muchos eclipses. Uno de ellos, en la edad de la adolescencia, suele separar a los padres de los hijos. En tercera persona y en presente en el poema “Eclipse”, el enunciante narra un episodio referente al encuentro entre el Sol y la Luna aún adolescentes en una relación análoga a los humanos que facilita entender tanto a los hijos como a los padres; los hijos trazan sus propios caminos y los segundos, en particular la madre que ha orientado sus pasos, en muchas ocasiones interfiere porque le cuesta ver a sus hijos partir y aceptar quedarse sola.

El niño sol corre adolescente,
quiere alcanzar a la luna.
La niña luna danza coqueta
esquiva los brazos del sol.
A veces, su Madre
se entromete en sus encuentros,
no quiere que se lleven a su hija,
se quedará sola en la oscuridad. (Ibídem: 89).

Los encuentros en la intimidad de la pareja, pueden muchas veces tardar por los viajes que realiza el enunciante migrante; mas, las distancias y espacios propios para cada uno, desde la visión del yo poético, son necesarios; pues una relación de apego, de posesión incesante se torna angustiosa y destructiva; por eso, aprender a re-encontrarse con uno mismo en soledad es un principio de bienestar.

Sin embargo, nuestros actos y el estar en el mundo nos hace distinguir entre la soledad liberadora y aquella que perturba. Para el yo poético, la soledad tiene vida, materialidad, ojos, pero también energía, espíritu, intensidad y hondura, siendo esto así tiene la facultad de acechar, acosar al ser humano. La soledad es inherente al ser humano por su incompletud. Veamos:

Esta soledad
Esta soledad
que sigue mis pasos
tiene ojo de águila
siempre me encuentra. (Ibídem: 95).

1.2. La frontera

1.2.1. Quinta secuencia textual. Travesía, diáspora, entorno natural e identidad. Bëjay/agua

De manera reiterada el yo poético, migrante diaspórico, se interroga, dialoga, reflexiona acerca de sus peripecias en los caminos que evidencian los conflictos del ser en la frontera, por cuanto en ella avasallan otros lenguajes que pugnan por someter al ser y este pierde consistencia alejado de su hábitat. Los pasos del enunciante

viajan a la deriva porque está sin “vestirse con la lengua” de sus ancestros, ha perdido sus huellas: “Busco los signos / en las huellas dibujadas por los pies de aquellos / que caminaron llevándome en su sueño. / Busco allá / donde me dicen que los vieron / solo veo la soledad de la soledad”. El uso de la anáfora reitera que al sujeto del enunciado le urge investigar, encontrar y entenderse a sí mismo en un entorno que por no ser el suyo bloquea su existencia.

“La historia de mi pueblo” aclara el panorama, el enunciante en primera persona encuentra dibujado en su ser la tensión producida por las historias que marcan las distancias, por un lado vislumbra la de los abuelos que invita a un viaje más seguro, por otro, aquella otra historia ajena a su pueblo pero que circunda cada vez más y que lo arrastra a caminos insospechados, despojándolo a torrentes de los trajes de su lengua: “La historia de mi pueblo / tiene los pasos limpios de mi abuelo, / va a su propio ritmo. / Esta otra historia va a la carrera, / con zapatos prestados...” (Ibídem: 105).

En la frontera y la ciudad, la otra memoria arrasa, divide al ser, los pasos se bifurcan divorciados del sentir y el pensar de las huellas que los abuelos dejaron, quisiera asirlas, pero el “torrente sin rumbo” que obliga a supervivir sin entendimiento arrasa. Se pregunta si la realización de sus sueños no implica matar los de sus abuelos y si los sueños de estos están aún en sus nietos. En ese tránsito, lo que queda es resistir, nutriéndose con las prácticas culturales de su pueblo y así recuperar la energía perdida. En “Vístete con tu lengua”, en segunda persona interpela al yo que ha perdido el espíritu y los rasgos de la comunidad camëntšá y le insta a impregnarse nuevamente de los saberes y la cultura de la comunidad:

En cada fiesta del *viajiy*⁷
los taitas van llegando,
vienen susurrando su canto.
Vístete con tu lengua.
Pueda que a su paso
no te reconozcan... (Ibídem: 101).

7 Ceremonia del Yagé

Empero no es tarea fácil, cuando los caminos son múltiples y sobre todo ajenos al mundo que heredaron de sus ancestros y pugnan por apropiarse y colonizar el territorio y el ser.

Desde otra perspectiva, también en la frontera, el enunciante, sujeto diaspórico en “El universo en tus ojos”, mira y siente el mundo desde las alturas sobre un “pájaro metálico”, desde allí reconoce que se aproxima al hálito materno, la Madre Tierra, universo que despliega múltiples colores. El viajero, que regresa a la tierra de sus ancestros, reflexiona desde el azul espacial. Esta nueva ubicación espacio temporal y perspectiva abre el universo materno que se había guarecido sin percatarse del peso simbólico de la mochila sobre sus hombros y que ahora también carga la diversidad humana y terrenal; la liviandad del vuelo alivia el peso de los caminos recorridos y amplía el horizonte, la visión y el sentir:

El universo en sus ojos

Esos colores apretados en la mochila
cargan con la inspiración de mi madre.

Llegan a mi recuerdo ahora,
cuando desde este pájaro metálico
caminando sobre el lomo
de ovejas blancas,
me regala un azul
que se desvanece
mientras descendiendo a la tierra
donde me esperan.

Pienso entonces:
mi madre anda llevando
el universo en sus ojos.
Yo apenas distingo
los colores. (Ibídem: 109).

Para recuperar el equilibrio de su ser, requiere reencontrar la unidad perdida, la unidad del mundo de arriba y del mundo de abajo, de la energía espiritual y material, el conflicto interior no le permite vivir en paz. En “Los pies en la cabeza”, el yo poético configura el mundo simbólico e intersubjetivo, el episteme que los abuelos y padres transmiten como parte de la tradición familiar y

del saber de los camëntšá. En el proceso de formación y educación de los niños y niñas se comunican sugestivamente para inculcar que es necesario actuar sin perder el equilibrio que se consigue gracias a la unidad entre mente y cuerpo. El equilibrio o su contrario depende de cuán unidos o disgregados tenemos la cultura de la naturaleza, la razón de las pulsiones, la energía espiritual de la corporal, el mundo de arriba con el mundo de abajo. La hegemonía o la imposición de la mente/razón sobre el cuerpo o viceversa suele conducir irremediabilmente a actos irracionales, equívocos y errores fatales.

Shecuatšəng Betšašoc Tšabá namna shecuatseng, betsasoc jtseboamnán, atšbe taitá, echandbayan, ndocnaté jtanəngcá chacotsnam.	Los pies en la cabeza Siempre es bueno tener los pies en la cabeza, dice mi taita, para que tus pasos nunca sean ciegos. (Ibídem: 115).
---	---

1.2.2. Sexta secuencia textual. Reencuentro con la Madre Tierra. Las mujeres camëntšá no son analfabetas

Los escenarios de reencuentro se configuran en la parte denominada “Oshmėmnbayshá / Nido o canasto con huevos”. El desasosiego de tantos años desaparece cuando el sujeto migrante quebrantado en la frontera, encuentra a la mujer y Tierra Madre, cuando participa en la ceremonia del Yagé, cuando reaprende a escuchar los murmullos de las aves, de las plantas, de las fuentes de agua volviendo a reencontrarse en esa relación donde el entorno natural es un sujeto actor y él, el ser humano, no se impone sobre ellos, porque es parte de ese territorio, solo entonces se reencuentra consigo mismo.

La afabilidad y paciencia de las mujeres camëntšá alivian las penurias de los que vuelven a la comunidad. Ellas son las guardianas y principales transmisoras de la lengua y la cultura porque si bien son bilingües, “Si les hablas en español / en *camëntšá* te van contes-tando. / Inevitable, / hablar la lengua es la clave del saber *camëntšá*”

(Ibíd., 163). Las mujeres camëntšá no son analfabetas, saben leer la naturaleza, saben leer los rostros y acciones de sus hijos e hijas. Las mujeres camëntšá son poseedoras y productoras de conocimiento.

Con una apariencia serena, paciente y amable constituyen un misterio para el propio hombre camëntšá. Para el yo poético, las mujeres son un enigma, pues de tanto engaño producido por los hombres que abandonan sus comunidades, han aprendido a actuar con cierta vigilancia; puede saberse de ellas cuando en la interacción cotidiana en el *jajañ* (chacra), se cultiva junto a ella la vida o platicando tomando chicha en su *yebna* (casa), “Quién sabe de lo que son capaces”, afirma el yo poético. Si alzan y abrazan con los ojos se sabrá de su aceptación. Las mujeres camëntšá, silenciosas, prudentes y sabias, son las que moldean con ternura la vida:

iv

Paciencia a toda prueba.
A todos nos miran
como a sus propios retoños;
parece que hubieran gestado
miles de *camëntšá*.
Nos arrullan con sus palabras;
y sus manos, mientras trabajan,
van moldeando nuestra vida.
Así son las *batás*,
silencio en pensamiento profundo,
prudencia en sabiduría *camëntšá*,
manitas inquietas
por hacer el bien. (Ibíd.: 165).

Liberando el mundo interior. Reaprendiendo a escuchar y leer los murmullos de las aves, de las plantas

Si la mujer amada, la Madre Tierra, el territorio permiten el reencuentro, “la planta que cura el espíritu agobiado” es el Yagé. El poema titulado “Yagé” en esta última parte, complementa los tres primeros precisados en la tercera secuencia textual, evoca a una planta que cura los males del cuerpo y del espíritu mediante un

ritual que facilita el viaje interior para liberar todo aquello que se han visto obligados a guardar y a practicar en secreto por la imposición de un monólogo autoritario que por su colonialidad se inscribe en los cuerpos de los pueblos indígenas y no indígenas.

El psicoanálisis, proceso terapéutico en donde paciente y médico se retroalimentan, en el mejor de los casos, acortando las distancias entre ellos se asemeja a la terapia del Yagé, pues la persona que acude no es considerada un paciente/objeto sino un sujeto/actor, por lo tanto no existe la relación colonial que existe en el método positivista occidental que distancia al “sujeto” poseedor del saber (que suele ser no indígena, masculino, “blanco”, “ablançado” y letrado) del “objeto” “primitivo” y “salvaje” indígena. En la ceremonia del Yagé, el hecho de conocer implica también el conocerse, porque como se revela en Yagé I, en el rito aparecen “todas las verdades”, es otro mundo donde nada “se puede esconder [...] el mundo donde todo / se puede saber / el mundo del saber” (véase Yagé I). El proceso de conocimiento y entendimiento surge de la relación dialógica.

Yagé

Esta es la planta que cura el espíritu agobiado
la traigo para que la bebas.
En ella encontrarás el refrescamiento de la memoria
voces susurrando desde el interior de tus secretos
cantos envolviendo tu cuerpo hacia el camino interno de la luz.
Verás tu rostro transformado en la energía que desconoces
irás a los rincones donde yacen escondidos los secretos de la vida;
un anciano, una anciana
aguardan sentados en el rincón del olvido,
pacientes esperan por tus pasos.
Tenderán sus manos para guiarte a las fuentes de donde bebieron
los secretos de la vida
caminarás entre plantas y animales que dan poder y resistencia
tomarás las que dicte tu espíritu
rugirás para limpiar el camino.
El equilibrio de tus pasos lo sostiene tu espíritu.
Tus pies solo caminan. (Ibíd.: 133).

Es posible recuperar la energía y armonía perdidas cuando se reaprende a escuchar los susurros secretos de los hermanos no humanos y la de los abuelos. Volver al origen o a sus cenizas implica volver a reintegrarse a la naturaleza, reaprender sus lenguajes. Buscar en los vestigios, en las ranuras de las piedras, “la mirada de los antiguos pobladores” facultará descubrir los secretos de la vida.

La naturaleza posee una diversidad de lenguajes que la especie humana, sobre todo la que pertenece a occidente, ignora. En el poema “Analfabetas”, el yo poético en tercera persona y en presente interroga: “A quién llaman analfabetas, / ¿a los que no saben leer los libros o la naturaleza?” (Ibíd.: 181). Los que no saben leerla son verdaderos analfabetos y jamás podrán entenderla. Con todo, el yo poético no encasilla ni a unos ni a otros porque siempre “algo y mucho saben”. Los camëntšá son grandes lectores de la vida social como de la naturaleza; la experiencia vital de los abuelos los hace sabios, por la noche, sentados junto al fogón, leen las hojas de coca porque por ellas transita la memoria de su pueblo.

La naturaleza es pues un texto que se expresa en una diversidad de lenguajes y saberes que constituye el conocimiento vivo de los habitantes y sabios camëntšá; en cambio el gobierno y el estado son verdaderos ignorantes que atentan contra la vida y buscan aniquilar los sueños de los pueblos, “No es que esté ciego, / me están apagando la luz de mis sueños” (Ibíd.: 183).

1.2.3. Séptima secuencia textual. Estado nación y territorio

Bifurcación de la naturaleza, invasión y despojo en pleno siglo XXI

La reiteración semántica de tiempos distintos en uno que los engloba con violencia revela la “felicidad” para unos y la violencia y destrucción para otros. Es el tiempo del desencuentro, tiempo de invasión y despojo de las tierras de Urrá, pueblo hermano, para beneficio del cálculo y la especulación financiera de lo que el yo poético denomina, lo “plateado” que ilumina los ojos y enceguece

el alma. Los pueblos de Urrá se ven obligados a abandonar sus territorios y a buscar refugio en las ciudades en donde no son bien recibidos, son forzados a deambular en ellas hambrientos y vagabundos; muchos se sienten presionados a negar sus raíces, los niños deambulan con sus “madres desterradas”. Por la noche, se abrigan con sus sueños.

El pueblo Urrá, como la mayor parte de pueblos indígenas en la región (Ngäbe-Buglé) ha sufrido la imposición de los megaproyectos económicos rapaces que los expulsa de sus territorios violando los derechos humanos a tener una vida digna según sus propias prácticas culturales. El sujeto invasor ha convertido el territorio indígena en un objeto de deseo por el patrimonio natural que despliega, del que se posiciona como un Dios. El recurso de la anáfora, en “Desencantos de Urrá”, reitera que “al tiempo” que la idea de desarrollo y progreso basado en lo “plateado” se impone, se apaga violentamente la vida de los pueblos.

Desencantos de Urrá

A mis hermanos Emberá
a su tierra de Urrá inundada
para iluminar los ojos
y enceguecer el alma...

Al tiempo que se inundó Urrá
las ciudades se inundaron de transeúntes hambrientos.

Al tiempo que se hizo la luz
se quedaron ciegas las familias emberá.

Al tiempo que flotan los sueños en el Urrá inundado
duermen los cuerpos en las calles de una ciudad.

Al tiempo que se extienden manos ancestrales
los transeúntes niegan sus raíces.

Al tiempo que lloran los niños emberá
en los brazos de sus madres desterradas
elictf les tiene padres responsables.

Al tiempo que buscan refugio en la ciudad
los guardianes de la seguridad nacional
los destierran de aquella que no es su tierra.

Al tiempo que sale el sol
se ve la noche en sus ojos.

Al tiempo que llega la noche
en las ciudades de este país

los emberá se arropan con el manto de sus añoranzas. (Ibídem: 147).

Existen dos manera de perder el equilibrio, la primera, al salir de la “choza” de manera voluntaria pero sin protegerse debidamente y otra arrasados por la presión económica y política de las corporaciones y “estados nación” que se pronuncian desde un nosotros ecocida y genocida. El pueblo Urrá, habitó ancestralmente un generoso territorio que fue cercenado en Colombia por las normas gubernamentales que aprobaron las concesiones mineras, la explotación de los bosques, del agua, suelo, subsuelo y la biodiversidad, desconociendo los derechos humanos y los derechos indígenas de consulta y consentimiento libre e informado y el derecho a tener una vida plena.

Las líneas que marcan los límites fronterizos al interior y exterior del “estado nación” colombiano, no han sido marcadas por el pueblo Urrá ni Camëntšá, son límites que distancian y separan, que aniquilan la vida; son límites marcados por la clasificación socioeconómica, cultural y racializada que empodera a las corporaciones y a los “Estados nación” que las representa. No son los pueblos Urrá y Camëntšá los que impiden el abrazo solidario de los hermanos no indígenas que se encuentran en la orilla opuesta con otras leyes, otra lengua, otro gobierno que no sabe escuchar ni entender que la vida, para mantenerla, requiere de armonía y equilibrio.

Esta geografía

Esta geografía me está diciendo
que las líneas dibujadas por sus límites
me alejan de la casa de mi hermano
y no puedo abrazarlo,

porque vive al otro lado de la orilla
 donde la gente se viste
 con las leyes de otro gobierno. (Ibídem: 151).

Los camëntśá, para el yo poético, guardianes del territorio, también construyen fronteras pero como puntos de encuentro. Los pueblos hermanos distintos a los camëntśá en su lengua, en sus maneras de ser, de alimentarse y de vestirse, son bienvenidos, son recibidos con hospitalidad y los brazos abiertos, pueden ser visitantes pasajeros o visitantes que sellan su estancia cargados con el símbolo de las labores comunitarias y cotidianas del maíz. Los visitantes son recibidos con los mejores alimentos y las mejores mantas para abrigar su estancia y sus sueños. En cambio, en pleno siglo XXI, las fronteras del moderno “estado nación” no son de encuentro sino de exterminio y desesperanza (Ibídem: 151); porque para el enunciante, los sueños del gobierno y el estado monotópico, aunque ahora se reclame multicultural, más que en español están escritos en inglés —la lengua dominante que de manera simbólica subraya la primacía individualista del “sueño americano”—, expresión de la colonialidad del poder en las aspiraciones y políticas de gobierno.

En qué lengua

Hoy, que me encuentro en su oficina
 abogando por la vida de mi pueblo,
 le pregunto, señor presidente:
 ¿En qué lengua
 están escritos sus sueños?
 Parece que están escritos
 en inglés, ni siquiera en español.
 Los míos están escritos
 en camëntśá.
 Así
 jamás nos entenderemos (Ibídem: 181).

2. Coda

El yo poético, en su pluralidad, no es violento ni maldito, sino más bien sereno, enérgico, amable, curioso, apasionado, amante y generoso, es yagé, lluvia, taita, padre, hombre migrante, revela una masculinidad distinta, no dominante. Es danzante del viento y quisiera ser soberano como lo fueron sus ancestros, no porque fuesen reyes sino porque vivían libres en convivencia armónica con la Madre Tierra.

Desde la mirada occidental se diría que se trata de la visión “arcaica” de la vida. Los poetas surrealistas como André Breton y César Moro contrarrestaron esta visión porque entendieron que para desenajenar la vida humana era imprescindible volver al principio de los tiempos, retornar a la naturaleza. Poesía, música y naturaleza constituyen la unidad perdida de la vida en plenitud en las metrópolis occidentales y en buena parte de los pueblos que invadieron, sobre todo entre las elites.

Breton, como lo señala Mariela Dreyffus, valoraba que el artista moderno haya “devuelto a la vista una capacidad de percepción ilimitada; es decir, la voluntad de no imponerse límites racionales al momento de percibir el mundo exterior” (Dreyfus 2008:105-106). Desde los pueblos subyugados supone la descolonialidad del ver y el poder, lo cual implica romper con el velo enajenante del eurocentrismo, de la racialidad y del capitalismo.

Recordemos que la vanguardia transformó los modos de ver que habían sido totalmente disciplinados según los cánones occidentales y el capitalismo. Con esto no pretendo calificar de vanguardista o surrealista al autor de *Danzantes del viento*, sino de remarcar la búsqueda incluso en occidente de otras formas de vida, de otra estética y racionalidad. Vivir en comunión con la naturaleza es una alternativa urgente de defensa de la vida.

La propuesta ética, estética y cognitiva de Hugo Jamioy Juagibioy implica vivir con botamán, es decir con generosidad y belleza. El hacer, el ser, el pensar tienen que sentirse y vivirse con la

belleza de la melodía que se desprende de los humanos y seres no humanos. Palabra, pensamiento y acción no pueden disgregarse del botamán. La poética de Hugo Jamioy nos revela las huellas de la oralidad en la vida cotidiana, de la condición humana y la visión de la vida del pueblo Camëntšá. La oralidad y la escritura camëntšá zahiere, irrita, desestructura la escritura del lenguaje hegemónico. Sus poemas se asocian en el plano de la expresión y del contenido para propiciar una estética y cognición que se nutre de la savia que emerge de la Madre Tierra, de la memoria familiar como de la comunidad Camëntšá en relación con un entorno foráneo, sumamente hostil que viene desestructurando y destruyendo, hoy en día, la vida y el territorio de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Los descubrimientos, en las últimas décadas del siglo XX, de una diversidad de patrimonio natural ha acentuado con voracidad el deseo del capitalismo de “colonizar” y usufructuar mediante políticas extractivistas los territorios amazónicos poco explorados a diferencia de los andinos que se explotan desde el siglo XVI. En *Danzantes del viento*, se inscriben sus huellas, pero también los principios y episteme del pueblo Camëntšá desde distintos ángulos y perspectivas espaciales, sociales y temporales, bien desde la comunidad Camëntšá, desde el mundo de arriba a través de un “pájaro plateado” o bien desde la ciudad, las cuales se expresan en las preguntas y repreguntas formuladas a partir de una diversidad enunciativa y de la multiplicidad de colores que emergen de la Tierra Madre; con el objeto, en primer lugar, de encontrarse y comprenderse a sí mismo; en segundo lugar, con el propósito de comprender la vida, la desazón, la angustia de la existencia, las relaciones de dominación; y con el fin de constituir y fortalecer la memoria simbólica de su pueblo en solidaridad con los pueblos subyugados que contribuya a fortalecer su soporte identitario y político con el cual puedan afrontar de manera firme la violencia, el exterminio, el ecocidio, la sanción pública que se ejerce sobre ellos y sus territorios, desde las corporaciones, con el aval de las instituciones gubernamentales, bien sea jurídica, educativa, económico

extractiva, etc.; e invita a sus interlocutores “indígenas” y “no indígenas” a conocer y comprender otras maneras de entender la vida.

En la poesía de Jamioy se asocian el diálogo, el amor, la producción de conocimientos, la responsabilidad, el respeto, la energía creativa, la solidaridad, el coraje, en tanto razones prácticas que surgen de la vital relación entre la Madre Tierra, la sociedad y la cultura comunal; esta relación se niega a bifurcar reiteradamente la unidad del mundo terrenal y el mundo espiritual.

En el mundo simbólico recreado como parte de la no frontera se pronuncian los lenguajes humanos y no humanos. Los segundos están constituidos por los astros, los animales, las plantas, los ríos, las lagunas, el viento, el agua y todo lo existente, con una vitalidad desbordante como la de los humanos en un presente que desconcierta por la voracidad de las relaciones de fuerza que destruye la existencia. El yo poético se interroga a sí mismo desdoblado en un tú y configura las voces dialogantes entre los padres, los hijos, las mujeres Camëntšá; entre la lluvia, las piedras, seres tan vitales como los humanos, las preguntas permiten explayar el sentir, profundizar la reflexión, reafirmar sus pautas culturales, la comprensión de lo real y producir conocimiento. Los intensos momentos de quietud, al igual que las circunstancias de sufrimiento y dolor vividos en la frontera invitan a interrogar y responder tratando de entender el porqué de los desarros. En la frontera, el enunciante se pronuncia en solidaridad con los pueblos hermanos y las comunidades violentadas en las ciudades.

El poemario se convierte en un vehículo de la memoria que comporta huellas simbólicas personales y de la cosmovisión/episteme de la comunidad camëntšá en diálogo con el interlocutor, un yo y un tú diversos, sujetos que se desdoblan alternadamente en sus viajes por la memoria y el tiempo. Su poética se convierte de esta manera en una perspectiva cultural descolonial que desestructura el lenguaje hegemónico y que fortalece el sentido de pertenencia a su comunidad y de defensa del territorio y de la vida plena. *Danzantes del viento* reescribe el mundo desde los pueblos subyugados

que se apropian y oralizan la escritura. A este proceso de descolonialidad simbólica, el poeta mapuche Elicura Chihuailaf le llama oralitura, potencialidad de una práctica discursiva que vincula sentir, pensar y actuar y que tiene como punto de partida la conciencia sagrada de la vida.

Bibliografía

- Aux, Lorena y Elizabeth Guerra Paz. “Un pueblo en la voz del poeta: Hugo Jamioy”. En: <http://vivielizabeth23.blogspot.com/2012/01/hugo-jamioy.html>
- Dreyfus, Mariela (2008). *Soberanía y transgresión: César Moro*. Lima: Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma.
- Jamioy Juagibioy, Hugo (2010). *Binybe oboyejuayëng/Danzantes del viento*. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, Tomo 6. Bogotá: Ministerio de la Cultura.
- Lotman, Iuri (2004). “Sobre las paradojas de la redundancia: el lenguaje artístico y la historia”. En *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, [Lotman desde Italia] Nro. 4 (noviembre, 2004) ISSN 1696-7356, pp.128-137. <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre4/paradojas.htm>
- Lotman, Iuri. “Sobre el concepto contemporáneo de texto” En: *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, Nro. 2 (noviembre, 2003) ISSN 1696-7356, Traducción del inglés de Gastón Gainza, revisada por Álvaro Quesada a partir del original en ruso pp.1-4. En <http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/pdf/entre2/lotman.pdf>
- Ortiz Fernández, Carolina (2008). “Poesía indígena contemporánea y gestión cultural”. En: *Hueso Húmero*, Nro. 51. Campodónico editores, pp. 100-124.

- Ortiz Fernández, Carolina (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.
- Quijano, Aníbal “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. En *Archivo Chile*, Documentación de historia político social y movimiento popular contemporáneo de Chile y América Latina. Web del Centro de Estudios Miguel Enríquez, CEME, en [http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/quijanoa/quijanoa00003.pdf]
- Sánchez Martínez, Juan (2010). “La savia que habrá de fermentarse”, Prólogo. En *Bínÿbe oboyejuayëng /Danzantes del Viento*. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, Tomo 6. Bogotá: Ministerio de la Cultura.

Comunidad, democracia y autonomía en la poética de Ariruma Kowii¹

Dicen que el Sol y la Luna tienen pelo largo, que por esa razón sus rayos se extienden con mucha fuerza por todo el universo. Que esos rayos tienen la misma fuerza de las raíces de los árboles y de las plantas, que por eso el pelo largo de los kichwa runas simboliza la fuerza de los rayos del sol, la luna, las estrellas, los luceros (Kowii 1998).

Empieza así uno de los relatos de Wankar Ariruma Kowii Maldonado. El uso del verbo *dicen* remarca la fuente oral del relato e invita a imaginar los cabellos largos como extensiones de las matas de sol y luna que se expanden por el mundo. Es el tiempo de los kichwa runas.

Kowii, poeta y narrador bilingüe de Otavalo, Imbabura, Ecuador, es autor de tres libros y de numerosos artículos y ensayos; el primero es el poemario *Mutsuktsurini* (1988), escrito en kichwa²; el segundo, *Tsaitsik poemas para construir el futuro* ([1993] 1996), cuyo título en kichwa y subtítulo en castellano es una señal de su propuesta poética; el tercero, es el *Diccionario de nombres kichwas. Kichwa shutikunmanta shimiyukpanka* (1998). En esta ocasión ensayaré comprender su poética a partir de su segundo libro y algunos relatos de su tercer libro. En *Tsaitsik poemas para construir el futuro*, cada poema tiene una estrofa en kichwa y otra en castellano; en la mayoría de los casos no se trata de una traducción, sino

1 Publicado en *Guaca*, año 1, N° 1, Lima, 2004

2 Es el primer libro escrito e impreso en kichwa en el Ecuador.

de maneras de decir en cada idioma; en otros, (los menos) el poeta ha traducido el idioma materno al castellano.

El *Diccionario de nombres kichwas. Kichwa shutikunamanta shimiyuk panka* consta de dos partes; la primera, que está compuesta por trece relatos, se denomina “Historias y mitos del pueblo kichwa”, los cuales están escritos en castellano y, la segunda parte tiene el título del libro; “Diccionario de nombres kichwas”³.

Enrique Ayala Mora sostiene que la obra de Kowii constituye una importante expresión cultural de los pueblos indios que reclaman su derecho a la autodeterminación (1996: presentación), señala que el poeta revaloriza la lengua, las costumbres y las formas de vida que durante más de cuatrocientos años se han preservado mediante acciones cotidianas de resistencia; considera que uno de los distintivos de su obra es la solidaridad.

En cuanto al *Diccionario de nombres kichwas*, el autor indica en la introducción que su propósito es contribuir a recuperar la identidad de la nacionalidad kichwa y a fomentar la vitalidad de su idioma, cuyo vocabulario, en relación con los diccionarios editados en los siglos XVI y XVII, “se mantiene casi intacto, notándose claramente el estancamiento del idioma en estos últimos cinco siglos” (1998: 13); este estancamiento se produjo porque frente al racismo y a la discriminación, como lo expresa Kowii en una conversación, “nuestros padres se empeñaron en hablarnos solamente en español, nos cortaron la trenza, nos cambiaron la ropa, querían que nos confundiéramos con los otros niños y que tuviéramos un poco de paz”⁴. Actualmente, las nuevas generaciones están inscribiendo

3 Kowii escribe en español y kichwa. En su primer libro, usa el vocablo kichua y en el segundo el vocablo kichwa.

4 Véase, “Conversando con Ariruma Kowii” en *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento. Poéticas de la violencia y de la crisis*, Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, Lima, 2004. *Ciencias Sociales* N° 4, Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, (Lima) (2003). Agradezco al poeta su disposición para conversar, en esa ocasión, sobre su poética. Véase también *El malhechor exhausto*, revista virtual dirigida por el poeta Miguel Ildefonso.

a sus hijos con nombres kichwas, le ponen los nombres de sus héroes, los nombres de los personajes que aparecen en los mitos y los nombres de los bienes de la naturaleza; pero como la repetición es notoria y la demanda de nuevos nombres aumenta, Ariruma Kowii se ha trazado la tarea de recopilar y de crear nombres; sus fuentes son las crónicas. Para construir nuevas nominaciones junta las raíces kichwas y con ellas crea personajes literarios. El mismo, en un acto de liberación/ desprendimiento ante la identidad y episteme impuestos, ha cambiado su nombre Jacinto Conejo por Wankar Ariruma Kowii Maldonado, el hecho de nombrarse a sí mismo es un acto de emancipación y de afirmación.

En opinión de Kowii, la mayoría de los diccionarios han sido elaborados de acuerdo a los intereses religiosos de sus autores y según la procedencia y la perspectiva de los estudiosos del idioma; los primeros buscaron la evangelización e imposición de los valores culturales de Occidente. Precisa que en los diccionarios “se expresa la visión de quien se siente más que el indio o, en su defecto, la interpretación que se da de las cosas desde afuera” (Kowii 1998: 13); un caso es el de Luis Cordero, quien minimiza el termino runa y sobredimensiona el de wiracocha. El autor al finalizar la introducción –en un acto ilocutivo– se dirige a su comunidad, para solicitar:

[...] permiso a la población kichwa, a los Yayas, a los Jatun Taytas y Jatun Mamas, a los Yachak, a las Mamawas, a los Amautas del idioma, a los educadores bilingües, a los dirigentes provinciales y nacionales de las nacionalidades para que me permitan aproximarme a cada uno de ellos y sobre todo para decirles que me disculpen por el atrevimiento de crear nombres y personajes en kichwa (Ibídem: 14).

TSAITSIK poemas para construir el futuro contiene poemas numerados del uno al veinticinco, un vocabulario de palabras kichwas y la presentación de Enrique Ayala Mora. La primera impresión que causa el título es que el vocablo kichwa *TSAITSIK* esta seguido de su traducción: *poemas para construir el futuro*. Se trata,

mas bien, de un título y un subtítulo escrito en dos idiomas, el significativo *TSAITSIK* en español significa “guerrero de la libertad”, las mayúsculas le dan mayor realce.

El poeta configura un sujeto/actante de enunciación bilingüe descolonial porque promueve la afirmación de la comunidad kichwa; subvierte así, las relaciones de dominio que niegan, degradan y/o subalternizan las prácticas socioculturales de su pueblo. Los poemas son de variada extensión, los hay largos y breves. Los versos escritos en kichwa riman, en cambio los escritos en español son predominantemente libres y mantienen un tono narrativo que se intercala con estrofas que se repiten con algunas variantes.

Poética de la palabra vida

1.1. Punto de vista espacial y temporal del sujeto de la enunciación y del sujeto del enunciado

El yo poético configura un sujeto del enunciado en espiral, viaja al pasado y vuelve al presente sucesivamente, en un tiempo hecho de palabras, para configurarse a sí mismo como un runa Tsaitsik, como un guerrero de la libertad que construye su trinchera en diálogo con sus ancestros y sus contemporáneos. En su poética toman la palabra los Yayas, Tuwamari (dioses de la música), los runas; Jesucristo, esta vez sin discípulos, solo escucha. Tsaitsik batalla con la palabra en kichwa y en español y, en ese proceso, desacraliza la razón moderna genocida y eurocéntrica y al canon literario occidental para impregnarle sus propias huellas. El aliento poético busca nutrirse de la energía del agua, del fuego, el aire y el viento.

1.2. El origen del universo está en la melodía

El primer poema está compuesto por dieciséis estrofas, la mitad escrita en kichwa y la otra en español. Las primeras tienen setenta y tres versos y las segundas ciento sesenta y uno. La primera estrofa, escrita en español, en tercera persona y en presente, tiene como sujeto

del enunciado a los Yayas, al final del poema, se enfatiza el carácter oral y colectivo de su procedencia: “decían nuestros Yayas”. El yo poético usa el discurso directo en tiempo presente cuando da la palabra a los Yayas o a Tuwamari y el tiempo pasado cuando es él quien relata. Estos usos producen el efecto de polifonía, de continuidad y discontinuidad del pasado en un presente abierto. Veamos un fragmento del Poema 1:

La palabra es vida
 vida es libertad, paz,
 armonía, reciprocidad
 De ella
 “depende la forma, el fondo”
 de cada día y cada noche
 por eso
 ella es indispensable
 debe estar presente
 junto a cada segundo
 a cada minuto
 caso contrario
 el tiempo
 actuaría a su gusto
 y nos sometería a él
 decían nuestros Yayas. (1996: 9)

Secuencias textuales del poema:

- a. La relación entre la vida, la palabra, el tiempo y el conocimiento
 En esta relación, el tiempo que es modelado por las palabras, está subordinado en la interacción cotidiana al diálogo. Así, los Yayas, *dicen* ante un auditorio que el soplo de vida está dado por las palabras, entendidas como un proceso comunicativo a lo largo de la existencia; ellas son las que organizan la vida y por consiguiente el tiempo. Si ocurriese lo contrario, si fuese el tiempo el donante y el organizador de la vida “nos sometería a él”, como acontece en la mayor parte del planeta, por la hegemonía de la razón del cálculo y la especulación; pues, es el tiempo

del capital el que “arbitrariamente” organiza la vida. Uno de los mitos relatados por Kowii en estilo indirecto, en pasado y en presente, titulado “El culto a la palabra” cuenta que los Yachak y las Mamawas subían a las montañas para conversar formando círculos alrededor del fuego, hábito que fue heredado por los ayllus y por las familias kichwas; por eso, al retornar de sus labores se reúnen alrededor del calor familiar “porque se considera que mientras más se habla, la palabra, se rejuvenece, se revitaliza, renace como un nuevo amanecer” (Ibídem: 49). El poeta insiste en la importancia del acto comunicativo no solo para el mejor entendimiento entre los humanos, sino como una de las mejores maneras de conocer, comprender y resolver problemas.

- b. El enunciante/actante no desliga su propuesta estética, de la naturaleza y la vida cotidiana

A diferencia de la dicotomía de los conceptos: “la forma, el fondo” que constituyen el pilar de la poética occidental, por eso probablemente el entrecomillado; en el mundo del poeta la forma y el fondo constituyen una unidad. Todo su universo tiene una forma y un contenido modelado por las palabras, entendidas estas, también, como los lenguajes de la naturaleza, de los dioses y de los humanos; de esta manera, su propuesta estética no está desligada de la vida diaria sino que es resultado del estrecho vínculo entre la naturaleza, la sociedad y la cultura.

- c. El origen del universo está en la melodía

La siguiente secuencia constituye un homenaje a la melodía que brota de cada ser. Los Yayas, que eran los transmisores de saber, *decían* cómo se creó la melodía. Pachakamay y Allpa mama, el dios del universo y la madre tierra, dejaron crecer junto a las wakas: tundas, tarugas y cóndores; los cuales para ser eternos necesitaron del color y el sonido del agua, del viento, del fuego, del frío, de las piedras de todos los tamaños; desde esta pers-

pectiva cada ser natural (elementos indispensables para la vida) posee un lenguaje y por consiguiente una melodía particular. En torno a esto, en el relato acerca “de cómo nace el idioma de los kichwa runas” (Ibídem: 17), el Runa Shimi, se cuenta que este se fue tejiendo y tallando mediante el aprendizaje de los cantos y lenguajes de los ríos, del mar, de los huracanes, del aleteo de las hojas y los cóndores. Tuwamari, dios de la música, fue el encargado de hacer de la tunda madura una flauta, del cuero de la taruga un wankar, de los huesos y uñas de un cóndor un mangashimi y un pífano, todos ellos, afirma el poeta, fueron hechos antes del primer, segundo y tercer movimiento, respectivamente, de Pura mama, la Luna. Así nació la primera melodía, con el regocijo de la tierra, el fuego, el agua y el viento, Tuwamari se encargó de recorrer todos los suyos para enseñar y difundir cantos y danzas. Antes de marcharse, les decía: “La palabra es vida / vida es libertad, es paz, / armonía, reciprocidad; / el canto es igual que la palabra, / la palabra es la estrella, / la centinela de la libertad / y en tiempos de libertad / el canto de la primavera / debe ser tierno; / en invierno / el canto debe ser ardiente; / el canto debe fermentar las danzas debe llenarse de fortaleza / de la energía de la jawa, uku y kaipacha / debe ser principio o infinito para evitar que el círculo / el semicírculo / se rompa, se divida / para que el ayllu no se individualice” (Ibídem: 13, 14).

El símil entre la palabra y el canto se reitera con el recurso de la anáfora, el canto debe tener toda la energía de la jawa (cielo), del uku (infierno) y del kaipacha (la tierra y el presente). Los tres espacios que sincronizan situados en un presente abierto alimentan la energía del canto de los runas y del Tsaitzik, esta energía ha mantenido y mantiene viva la vida comunal. Como podemos apreciar, lo apolíneo y lo dionisiaco, es decir el mundo de la razón y el de las pulsiones como lo concebía Nietzsche o el mundo de arriba —hanan— y el de abajo —hurin—, como es concebido en el mundo andino son opuestos complementarios que se tejen

en una totalidad heterogénea que es el presente terrenal. Este mundo intermedio, el de la tierra y el presente, en kichwa se expresa en una sola palabra: *kaipacha*.

Desde la partida de *Tuwamari*, dios de la música, los runas de todas las regiones no han dejado de cantar *kachullapis*, en el *Cotopaxi* y en el *Tungurahua* en Ecuador; *waynos*, en Perú; *takiraris*, en Bolivia; los *kallkis* (san juanitos), en el Ecuador. Después de brindar a los cuatro vientos los runas toman los instrumentos y disfrutan del canto y la música: “como el rumor de la *pachamama* / como el canto de los dioses” (Kowii 1996: 15). Y así, viaja del pasado al presente enfatizando la continuidad de las prácticas socioculturales de los runas en toda la región andina.

Historia runa

1.3. La historia de los runas. Violencia simbólica y violencia histórico estructural

En el poema 2, de 16 estrofas, cinco en kichwa y once en castellano; el yo poético, esta vez en primera persona del plural, rememora en presente la historia de los runas ante un tú, creador del universo: *Allpa mama* y *Pachakamaj*; ambos constituyen la unidad creadora de todo lo que existe; pero su rostro “siempre nuevo” ha sido cambiado por el rostro lastimado de Jesucristo. Desde entonces, la armonía, entre el cosmos y el hombre, expresada en el primer poema, ya no existe, la vida de los runas está cautiva: “desde entonces, nuestra vida / vive herida / desde entonces la libertad / está en exilio”.

El yo poético, desde un punto de vista testimonial rememora la violencia, el holocausto en América Latina: “ellos aprendieron a vivir / de nosotros / nosotros les dimos vida / ellos solamente ¡muerte! / Con nuestro sudor, nuestra sangre / construimos sus caminos / sus ciudades / les dimos respiro a su futuro! / ellos solo han engendrado / falsas democracias / crueles dictaduras / vendedores

ambulantes, cárceles / huerfanos, tugurios, pordioseros! / [...] la ausencia de tantos pueblos / DESAPARECIDOS” (Ibídem: 20-21).

De esta manera, esta historia más que de diálogo y entendimiento: “más que de palabras / está poblada de muertes”. Pese a que la riqueza del territorio invadido y a que las prácticas socioculturales de los pueblos de este continente jugaron un rol protagónico en la constitución de la modernidad⁵ por cuanto contribuyó a que el pesimismo europeo se transformara en una visión esperanzadora de futuro; para los pueblos de este continente supuso su destrucción. Mas, hoy es tiempo de la verdad, el tiempo de los runas y de todos aquellos que quieran pronunciarse: “es hora de que la verdad / golpeada, arrinconada, perseguida brote con un te quiero profundo / se acuñe como la caricia ansiada / de un hijo desaparecido / se diluya como lava en nuestro verso! / Es hora de levantar el brazo / la razón / y la palabra! / es hora de tomar en nuestras manos abuelas / el andrajoso presente” (Kowii 1996: 23). El tú constituido por los dioses, el “hermano de la selva” y los “runakuna” se convierte en un nosotros; Tsaitsik, el yo poético se pronuncia y organiza la estructura del poema como si se dirigiera a un auditorio en posición circular; concluye dirigiéndose en presente a los runakuna porque tanto en ellos como en el enunciante asciende la sangre de los que fueron asesinados, los cantos y las voces de esos pueblos que “hoy son sus latidos”.

No obstante, la verdad y la razón no implican venganza ni muerte, sino el uso de la palabra; implica el debate y la discusión, la participación activa de todos para decidir sobre este anquilosado presente.

5 El yo poético coincide con los puntos de vista de Dussel y Quijano. Vease: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Anibal Quijano, Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988; “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frakfurt”, Enrique Dussel, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, W. Mignolo (compilador), Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University, 2001.

1.4. Exhortación a tomar la palabra, al diálogo y a la reflexión

En el poema 3, el yo comunal, en tiempo presente, se dirige a los “pueblos indios”, cada pueblo es semejante a una inmensa flor que brilla como el sol y la luna, en cambio los enemigos “tienen el rostro de las espinas / ellos, abren heridas profundas / a la sagrada piel de la vida” (Ibídem: 25). El poeta siente la necesidad de meditar y actuar colectivamente, con ese fin exhorta a todos los runacunas de este continente a estar alertas para cuidar sus wakas, huellas materiales e intersubjetivas aun presentes de sus antepasados: “debemos cuidarlas como cóndores / para que ya no sangren para que nunca mueran / para que nadie ahora / se atreva compañeros a tapar el sol / a tapar la luna / a quitarnos la voz / [...] Unamos nuestras manos / hermanos de los cinco suyus / y desde el fondo / de nuestra allpa mama / que brote nuestra voz / que broten nuestras manos / que brote nuestro pensamiento”. *Tsaitsik* no demanda desquites y respuestas violentas sino que exhorta a los pueblos de los cinco suyus a unirse, actuar y dialogar, con energía, autonomía y creatividad por la vida, la paz y la verdad, para que su voz nunca se apague y brote la reflexión libre como son, aun, el aire, la tierra, el calor que también son parte de las entrañas de cada runa y de cada ser de este continente.

Tonadas de liberación

1.5. *Tsaitsik* modela un tiempo de liberación

En el cuarto poema, el yo poético se proyecta del presente a un futuro inmediato para configurar un tiempo de diálogo en el que expondrá un conjunto de principios basados en relaciones de respeto y reciprocidad. En este tiempo de diálogo entre *Tsaitsik* y “ellos”, el guerrero de la libertad les expondrá con alegría sus principios: “Hoy soy mañana / y mañana será un día triste / será un día de huracanes”; sin embargo, “ahora soy mañana / y mañana estaré contento / lleno de vida / y cuando ellos vengan / lleguen / les mirare de

frente / les diré qué quieren / les extenderé mi mano / y les ofreceré mi alegría”.

“Ellos” continúan hiriendo y lastimando. No obstante, tiene la firmeza de que mañana, es decir, desde hoy (porque el futuro es también el presente), en un tiempo no impuesto por otros, les mirará y mira de igual a igual, les exigirá y exige que se respete y se cuide a Allpa mama, que no se la destruya, que aprendan a reconocerse en ella entablando relaciones de amorosa reciprocidad como lo hacen los runas y la tierra, pues producto de sus cuidados y cariño brotan los amorosos frutos de Allpa mama. Para el guerrero de la libertad la relación entre el runa y la naturaleza es como “el amor maduro y sabio: mutuo y no mezquino”; solo con esta manera de relacionarse, el mañana será un ahora de vida y alegría.

1.6. Relación intercultural

En el poema 7, dedicado a Nicolás Guillen, le dice —en presente— que al son de diferentes ritmos y voces pronto vivirán alegremente la heterogeneidad cantando la misma canción; lo cual abre la posibilidad de que diversos grupos sociales, entre ellos, los pueblos kichwas y afrolatinoamericanos puedan coexistir, en igualdad de condiciones, respetando sus diferencias, en un mismo espacio y en diversos espacios sociales, en libertad; es decir un mundo donde coexistan muchos. Pero, la relación intercultural, desde la visión de los grupos sociales subalternizados no solo significa “incluir” diversas vertientes para indicar su procedencia multicultural, sino su carácter dialógico e intercomprensivo en toda relación social; implica reconocer y valorar en todas sus dimensiones sus perspectivas epistémicas, porque existen otras maneras de relacionarse con la naturaleza, otras maneras de establecer políticas de salud y educación, otras maneras de concebir la economía, las leyes, el trabajo, la producción de conocimientos, otras maneras de participar en la toma de decisiones y, por tanto, de establecer estructuras y relaciones de autoridad.

Memorias del futuro

1.7. Cuando los runas eran libres. Memoria histórica para construir el futuro

La memoria y proyección histórica articula los principales acontecimientos poéticos, en los poemas 8, 9 y 10, la primera persona del singular y el yo comunal constituyen un nosotros, cuya razón/inteligencia emocional se carga de energía épica; para finalmente proponer un orden distinto al ominoso presente.

Secuencias textuales:

a. Los dioses de los runas y el dios cristiano

A diferencia de la religión católica, los runas y sus dioses hablaban el mismo idioma, tenían el mismo rostro, el mismo perfil, la misma manera de sonreír, comían los mismos alimentos (la kinua, el tauri, las musikitas, el maíz, la asua, el ají); sus dioses, a diferencia del dios cristiano, crecieron en la tierra y no en los cielos, su lugar preferido eran las alturas de las montañas y su residencia, las huacas. De esta manera configura una relación menos vertical entre los runas y sus dioses.

b. El pacto de amor entre los runas

Para el yo poético, el amor entre los runas libres era un acto que se immortalizaba bebiendo de la misma vasija; la pareja fecundaba el futuro cuando se unían, “ella / hija predilecta de la luna / dejaba caer un maíz hembra / y él / hijo predilecto del sol / dejaba caer un maíz varón / así / juntado sus manos / fundían cielo y tierra” (Ibídem: 48) y el presente/futuro se sentía fecundo.

c. El arte de buen gobierno: la responsabilidad comunal

El guerrero de la libertad configura el ethos de su cultura al recrear la voz narrativa de sus dioses, legitimadores de un orden social distinto: “nos enseñaron / a amar y proteger / la Allpa mama: / ‘Toma lo justo, lo necesario solamente / siembra en

cada espacio abandonado / cosecha y siembra nuevamente Allpa
mama es tu madre / nosotros somos naturaleza / nosotros somos
sus hijos / si amas la vida, debes aprender / a amarla y proteger-
la...!’ / —nos decían—”.

Para lograr la relación armónica entre la persona, la comunidad y la naturaleza, se requiere que los runas participen activamente sin derrochar ni esquilmar a Allpa mama, porque los seres humanos “somos naturaleza”; esta autoidentificación constituye el punto de partida que les permite asumir alegre y activamente la defensa del ambiente y el territorio, por tanto, de la vida. El arte de buen gobierno en la antigüedad se basó en practicar esa relación armónica, en la unidad del cuerpo y el espíritu y el principio comunitario: “La responsabilidad comunal / era el arte de gobernar / la norma para el bienestar físico / espiritual del hombre” (Ibídem: 51). El pasado, en los subsiguientes versos, se transforma en presente porque siente que aun cuando “el tiempo ha devorado siglos”, sus dioses vuelven para iluminar sus ojos y su espíritu. Sus anhelos y su sentir anuncian un futuro esperanzador porque su memoria y la reflexión histórica no han sucumbido, están vivas.

1.8. Memoria histórica. Un antes y después de la conquista y colonización

a. La colonialidad del poder⁶

En el poema 9, el guerrero de la libertad viaja nuevamente al pasado, construye imágenes del mundo de los runas antes de la

⁶ Concepto acuñado por Anibal Quijano. Vease “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, *Perú Indígena* (México) 29 (1991); “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariateguiano* (Lima): Vol. 9 (1997): 113-122; “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, W. Mignolo (compilador), Bs. As., El Signo y Duke University, 2001; “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.*, E. Lander (compilador), Bs. As., CLACSO, 2000.

conquista y colonización y un hoy que se emancipa de este largo proceso de dominación, que por la colonialidad del poder les hizo huir y avergonzarse de sí mismos. Él ahora es esperanzador, pues el yo plural, que es diverso, se está nutriendo de la energía que dona la naturaleza y de una nueva historia, como de la unidad del cuerpo y del espíritu. El yo poético configura un nosotros constituido por los runas antes y después de la conquista y colonización, el antes connota un mundo en donde fluía la alegría, en donde las necesidades eran cubiertas de manera plena; el futuro era previsto porque los runas aprendieron a *ser*; luego vino la conquista y colonización que, por avaricia, destruyó la vida y trastocó el mundo; los rezos descuartizaron el cielo y la tierra quedó desprotegida, fracturaron la unidad entre el mundo de arriba y el mundo de abajo.

El nosotros, con la fuerza del acto ilocutivo, cambia a partir de la tercera estrofa, se transforma en un tú; el antes se convierte en un después cubierto de “miedos, santos y deudas” que trastocaron el estado emocional, la intersubjetividad y las relaciones materiales entre los runas pues dejaron de *ser*, fueron obligados a negarse: “te enseñaron a tener / vergüenza de ti mismo / y te avergonzaste / te acostumbraron a sentirte / inferior / a ser conformista / y te acostumbraste / te usurparon nuestro país / y te colonizaste / te dijeron / tienes que vivir de rodillas / y les escuchaste...!” (Ibíd., 58).

b. La emancipación del ser y de los pueblos

En la novena y décima estrofas de este poema, un yo plural traza con intensidad el presente de los runas. El ahora del yo comunal *debe* alimentarse de la energía del sol, de la fuerza de los mares y los ríos, de la energía de los huracanes para volver a *ser*; para volver a actuar con *autonomía*. El yo poético, pleno de energía, expresa su hartazgo frente a tanta ignominia y aniquilación: “Ya es suficiente / demasiado tiempo hemos soportado / esto se acabó ¡karaju!”; en la sexta estrofa se dirige a Jesucristo que esta

vez solo escucha: “te has tardado demasiado / tus pastores tus hijos / han profanado tu santa palabra / [...] / Cristo / a ti / igual que a nosotros / te engañaron / te prometieron darte un mundo nuevo / y te hicieron cómplice de sus crímenes”. Pero “ya no más diostepague / ya no más taita curita / ya no más amito su mercé / ya no más waukiku / de la Unitate States! / ya no más besar la mano / o arrodillarse humildemente / ante el opresor / esto / se acabó / ¡carajo!”.

El poema se convierte en una arenga que exhorta a los kichwa runas para unirse a todos los pueblos que buscan su emancipación; pide que se acompañen de tambores para convocar a todos con el fin de compartir el ritual que los nutrirá de la energía comunal durante la fiesta del sol; con esto sellarán un acuerdo que no permitirá que den un paso atrás y enfrentarán juntos a la vejez que en el poema 11 es un significante que connota cansancio, fatiga, desaliento y tristeza por la destrucción de su hábitat. El verso: “Hoy la vejez / llega muy a prisa” se repite en las tres estrofas del poema, con el propósito de llamar la atención a cerca de la destrucción del ecosistema: la tierra, el mar, los aires y, por consiguiente, de la vida.

Razón moderna/razón runa

1.9. La razón moderna eurocéntrica y la razón de los runas

En el poema 13, ante la anunciada destrucción de Allpa mama en el poema 11, en primera persona del plural, vuelve a imaginar el círculo del ayllu, en cuyos ámbitos los Yayas impartían los principios de una vida en relación armónica con la tierra. Una manera de vivir en la razón, “ser razón” no instrumental, consiste en no desligar el bien-estar del cuerpo y el espíritu de los runas en conjunción con el cielo y la tierra (el mundo de arriba y el mundo de abajo). La razón genocida ha presionado y presiona a los runas y a los hombres occidentales a perder esa unidad. La razón que transgrede la razón instrumental, hoy en día, se expresa en la enseñanza de los yayakunas.

El yo poético comunal recrea nuevamente la palabra oral de los Yayas quienes conservan la memoria histórica, la cosmovisión de los runakuna. Como hijos de la tierra no deben dejar abandonado ni dejar morir un grano de maíz porque sería como dejar morir a un runa. Si mantienen un ecosistema en equilibrio, los runakuna no morirán, “que mientras jawapacha / kaipacha y ukupacha”, es decir el mundo de arriba, la tierra y el presente, como el mundo de abajo actúen en comunidad “nosotros / los runakuna / de los cuatro suyus / no hemos de desaparecer”. El poeta concluye dirigiéndose a sus hermanos: “cuando veas un granito / en el suelo / recógelo y siémbrale / en el mejor lugar / cuídalo y hazlo crecer”.

El yo poético configura la imagen de su identidad uniendo los fragmentos que encuentra en su travesía

En los poemas 14 y 19, el yo poético define a un sujeto/actante que va reconstruyendo su identidad mediante los *pedacitos* que va hallando en su travesía por el “ancho y corto / camino / de la vida”. Esos pedacitos que va uniendo hacen transparente y forman “mi VIDA” (Kowii 1996: 83). El poema 19, cuyo título “Canto a mí mismo” inevitablemente me trae a la memoria el poemario de Whitman, con la diferencia de que no es un canto de celebración sino de desafío al sujeto que lo crea, en tanto que formula las alternativas de su yo: la de actuar o de quedarse en el vacío y la nada.

La travesía y la búsqueda de sí mismo es un arduo y agobiante camino que en muchos instantes lo conduce a “cerrar los ojos / apretar los paños / gritar en silencio / ser pasado, mañana / fecundar el horizonte / con mi pensamiento / arrimar mi cabeza en el regazo / de la primavera / y descansar junto / a killa mama”. Antes de dañar a los suyos y a la vida, el poeta prefiere la soledad, huir del presente, reflexionar sobre el pasado o situarse en el futuro para contribuir en la liberación de su pueblo y luego descansar en los brazos pródigos de la Naturaleza.

Propiedad privada / opresión, relación comunal / libertad. Gozo individual y colectivo

En el poema 20 recrea un ayer pre colonial en donde Allpa mama era libre: “ella venía siempre / con el fresco de los nevados / Su mirada de tauri inspiraba / a los hombres / los ríos / los mares” hasta que la propiedad privada la acribilló cuando en su cuerpo puso linderos y el sol perdió su esplendor.

Para el yo poético, la relación comunal no supuso la negación de la individualidad, por el contrario, a cada grano (a cada ser) creado procuraban ofrecerle la posibilidad de encontrar y de nutrirse de la energía del universo y que cada uno se hiciera responsable de su acción en la tierra. Señala que cuando el tiempo era libre, cada uno era dueño de todo. Inti taita se hacía humano, jugaba con los niños, conversaba y discutía con sus mayores en las wakas y montañas, el saber era símbolo de vida y de alegría. Cuando Allpa mama era libre, gozaba con plena libertad “inspirada / se entregaba entera / fecundaba con un salvaje placer / amaba nuestro calor / libre, armonioso y creativo” (Ibídem: 112).

La vida y el erotismo, el conocimiento y la ciencia, la palabra y la libertad, en la vida comunal no implicaba la pérdida ni la aniquilación del yo individual. Los runas sabían que sus cuerpos se regían por las leyes del jawa (cielo) y del uku (infierno) y del kay pacha (presente terrenal), en otras palabras, por la unidad del cuerpo y del espíritu en el presente; por eso, el tiempo de vida era largo, vivían más de cien años; sus manos siempre activas no vegetaban, complacían cada milímetro del cuerpo de la tierra, cavaban “el himen de Allpa mama / para sembrar la copula de inti taita / y Pura mama”; por eso, su presencia no se ha extinguido ni se extinguirá, ningún Estado ni dios extraño ha podido ni puede destruir el “núcleo / la corteza / de nuestro pueblo”, remarca.

En la primera secuencia del poema 23, nuevamente, se presenta alguien que perfora, que se apropia y se impone con fuerza para destruir su “*yo comunal*”; ese alguien se presenta con voz de *propiedad privada*. Pero no será fácil, le ha costado y le costará; Tsaitsik,

el guerrero de la libertad, en segunda persona y en presente, le dice que será la época más difícil de su historia, porque si en más de 500 años han batallado, hoy sus energías renovadas obligaran al enemigo a entrenarse más y más, y hasta le da lecciones; solo aprendiendo esas lecciones se podría presentar la posibilidad de quitarles la vida, convirtiéndolos en un pueblo sin letras, silente y vacío, solo así su tecnología de la muerte podría triunfar. Para Tsaitsik, el mundo de las letras, de los lenguajes, son signos vitales.

La descolonialidad simbólica

En el poema 15, el yo poético en tercera persona y en presente reafirma sus ansias de libertad y la de los pueblos de este lado del continente. Para hacer realidad este sueño, invoca la unión de los cuatro suyos, la unión del mundo de arriba y del mundo de abajo. En el poema 21, en segunda persona y en presente convoca a los kichuas de toda la región andina, a los runas que son tiempo, espacio y naturaleza y por lo tanto armonía de los Andes y la columna vertebral del continente; en un acto ilocutivo, los llama para ubicarse en las “sagradas montañas” y acompañados de la melodía que acompaña sus cantos y sus danzas, en una noche de luna se nutran de la energía de taita Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, mama Cotacachi para formar ejércitos de liberación. Asimismo, invoca a armarse con la sabia ancestral de “nuestra autodeterminación”. Pide curar las llagas abiertas desde la venida de Colón, pues en la mayoría de sus descendientes siguen los “Pizarro, Valverde, Orellana, Balboa, Cortes, Magallanes”. En la séptima y octava estrofa interpela nuevamente a los runas: “¡Ven levántate! / Y subamos todos juntos / a nuestras sagradas montañas / y en esta noche de luna llena preñémonos de / luz y de / sabiduría”, con el objeto de reconstruir a su “despedazada nación” (Ibídem: 119).

En este trayecto, la muerte, hermana de la vida suele aparecer; en un tono coloquial y sin temor dialoga con ella: “Hermana / de la vida / cuando mi compañía / sea / extremadamente necesaria para ti / cuando tus telarañas reclamen / mi materia prima / cuando tu

agonía / reclame a gritos / [...] / no te causaré problemas [...] y cuando llegues / los últimos minutos de mi vida te darán la bienvenida / con todos los honores” (Ibídem: 135). Sin embargo, la hermana de la vida llorara su ausencia, extrañará sus conversaciones y poniéndose en su lugar, le dice: “en tu desesperación / tratarás de devolverme la vida!”; mas, no debe inquietarse la “Hermana del ocaso y del silencio”, porque cuando ella llegue no se opondrá.

1.10. Discurso amoroso. Temor al desamor, a la colonialidad del ser y a la pérdida del aliento poético

En los poemas 5 y 6, que se caracterizan por su brevedad y por el discurso amoroso, el enunciante lírico se dirige a un tú, ya no en la reunión comunal sino en el semicírculo hogareño; en el primero, expresa a la amada su temor al olvido y al desamor y, en el segundo, enfatiza su admiración a la valerosa compañera que se enfrenta a la gendarmería como lo hizo el Che. En el poema 16, de cinco estrofas en kichwa y cinco en español, se dirige también a la amada para expresarle su dolor porque ella ha dejado de ser libre, ha perdido su autonomía. Se sorprende de su inesperado cambio, rememora su presencia en las jornadas de lucha y en la intimidad del juego amoroso; hoy la ve avergonzada de sí misma; aterrado despierta y se calma al darse cuenta que no era más que “un vil sueño”. En el poema 12, cuyo título es “Canción de amor”, el sujeto del enunciado es un preso político que declara reiteradamente a la amada que ama su solidaridad con los más desvalidos, su manera de decir, su interés por los presos, su manera de escribir las denuncias y protestas, su franca libertad que, valerosa, enfrenta las rejas que los priva de su amor.

1.11. Buscando sus huellas en ese aliento amoroso que es la poesía

El discurso amoroso está presente en los poemas 17 y 18. En el primero, le recuerda a la amada, cada instante de aprendizaje y cuidado mutuo: “Yo en cambio / como el cerco de kinua / había aprendido a cuidar y amar / el rocío que vestía tu piel / a venerar tu mirada / que

me hablaba y comprendía / en todos los idiomas”; mas, es inevitable la congoja que le produce la presencia de instantes inesperados que no pueden controlar y que los conduce al abismo, aun cuando ninguno de los dos los acepta. Esos instantes se imponen “con su costumbre ya vieja / de cuartear gravemente / lo más hermoso / de nuestras vidas”; pues, son circunstancias provocadas, frecuentemente, por las relaciones de fuerza y opresión que aún no sucumben.

En el poema 18, la desazón frente al posible alejamiento de la amada es un símil a la pérdida del aliento poético: “Si tú te vas y me dejas / el soplo apresurado de la noche / helara el fuego de mis venas / me ahogara en sus brazos / su carcajada será / el último testigo que observe / el desvanecimiento / de mis sentimientos” (Ibíd.: 100). En su perspectiva, la poesía combate el olvido, el desamor, la soledad, la pérdida de autonomía.

En el poema 25 estructura un espacio y un tiempo en que el ayer de sueños y esperanza y un hoy, completamente distinto, transitan. En segunda persona, contrasta el ayer de alegría y armonía en conjunción con la amada (pese a las inevitables distancias), “porque tú / igual que las palabras o el silencio / estabas en todas partes conmigo”; él y la amada enfrentaban juntos la complejidad de la existencia; en cambio, hoy y, quien sabe si mañana, el desencuentro con la palabra y la poesía amada aún continúen y solo quede el recuerdo de un abrazo solidario. Ahora que el aliento poético, el mundo imaginado, ha partido el mañana será menos bello, hasta que nuevamente el Tsaitzik, el guerrero de la libertad vuelva a buscar y a encontrar sus huellas en ese aliento amoroso que es la poesía “para seguir como un río encabritado / tras la vida...!”

Epílogo

Los poemas y relatos de Kowii se asocian en el plano de la expresión y del contenido para propiciar una estética y cognición con huellas orales, basadas en un tono coloquial, teniendo como marco, los lenguajes de los Andes, las wakas o en el semicírculo hogareño. En ellos se recrea la memoria y cosmovisión kichwa con el propósito

de contribuir a afirmar la emancipación individual y colectiva y, en segundo lugar, para convocar a los pueblos kichwas de este lado del continente al diálogo y a la acción. En Kowii, la solidaridad, el diálogo, el amor, la producción de conocimientos, los valores de responsabilidad, respeto y serenidad son experiencias que surgen de la vital relación entre la naturaleza, la sociedad y la cultura comunal; esta relación se niega a bifurcar la unidad del mundo terrenal y el mundo espiritual. Ética y estética no son elucubraciones sino que son practicadas en la cotidianidad de su existencia, como cuando el canto y la danza estuvieron y, en no pocos casos, aún están vinculados al trabajo y a la fiesta en la vida cotidiana de los pueblos de América Latina.

El poeta en *Tsitsik poemas para construir el futuro* explora una cadencia basada en el espacio *circular* de la conversación comunal en el ayllu, en donde los dioses, los yayas y los runas toman la palabra; sobre todo los primeros, con el fin de difundir sus enseñanzas. El diálogo también se establece en unidades más pequeñas como son los *semicírculos hogareños*. El yo poético impregna en cada verso el universo intersubjetivo *comunal* del pueblo kichwa, desde una cosmovisión distinta a la hegemónica, logrando plasmar elementos de emancipación, de descolonialidad histórica y epistémica.

Bibliografía

- Ayala Mora, Enrique (1996). "Presentación" *Tsitsik poemas para construir el futuro*. Quito: Centro de Ediciones Culturales de Imbabura y AbyaYala.
- Kowii, Ariruma (1998). "De por qué los kichwas tienen pelo largo" *Diccionario de nombres kichwas. Kichwa shutikunamanta shimi-yuk panka*. Quito: Corporación Editora Nacional del Ecuador.
- (1996) *Tsitsik poemas para construir el futuro*. Quito: Centro de Ediciones Culturales de Imbabura y AbyaYala.

José María Arguedas y la educación

Una Aproximación

El 2011, Wilfredo Kapsoli publicó una antología de los textos de Arguedas dedicados a la educación titulado: “Nosotros los maestros”, escritos entre 1939 y 1966, atinada publicación, pues la educación ha sido y es una demanda constante de la resistencia desde Guaman Poma hasta hoy.

Guaman Poma propuso y exigió la educación para los indígenas, los esclavos y las mujeres de todos los grupos sociales a partir de sus lenguas maternas y en sus propios códigos de comunicación mediante los quipus, los tocapus, las quilkas, y en español. Clorinda Matto de Turner, entre otras mujeres, a fines del siglo XIX también exigió la educación de los “indígenas” y las mujeres mediante la “lengua madre” y en español. Esta demanda vuelve hoy.

En cambio, en los movimientos sociales del siglo XX la demanda educativa rechazaba, negaba los saberes ancestrales, hubo movimientos en contra de la educación intercultural bilingüe, los saberes ancestrales se consideraban inferiores, habían perdido todo valor por la hegemonía del eurocentrismo.

Como sabemos, José María Arguedas fue maestro de educación secundaria de castellano, geografía e historia. Empezó su tarea docente en Sicuani. En ella volcó toda su experiencia vital y su camac (energía creadora) en tanto sintió de niño el bloqueo emocional, mental y las heridas que se producen en el alma cuando se nos impone una lengua, un episteme. Los resultados fueron muy positivos, los estudiantes mejoraron su expresión en castellano sin producir el desgarramiento que provoca la enseñanza del idioma y cultura impuesta.

Logró que los estudiantes del colegio Mateo Pumacahua de Sicuani, en donde ‘trabajó con el Padre Lira, no se avergonzaran del quechua, de sus saberes y prácticas socioculturales, logró que liberaran activa y creativamente su expresión de manera genuina y bella. Estas experiencias prácticas se pueden encontrar en este valioso texto.

¿Cómo logró este cambio?

La política monocultural y eurocéntrica impuso el castellano como lengua oficial mediante lo que Arguedas llamó, el “método impositivo”, método opresivo, colonial, que fue aplicado siempre bajo el supuesto de la superioridad de una lengua, “raza”, cultura.

En su lugar, propuso para el Perú “[...]el método cultural o cualquier otro que persiga los mismos fines, podrá ser aplicado íntegramente cuando esta actitud haya desaparecido por completo, cuando el pueblo indio sea realmente considerado y tratado como igual a los otros” (Ibídem: 169).

Como sabemos, la imposición del castellano sembró un proceso traumático. El método cultural que hoy en día lo podríamos entender como una “co-labor”, intercultural y performática se basa en la concurrencia de dos o más perspectivas culturales, teniendo como punto de partida a la lengua madre, y en promover el sentido y gusto por la investigación constante de los alumnos como del docente. Su propósito fue “[...]despertar en el alumno una íntima y profunda necesidad de saber, y un interés exigente de conocer a su país” (Ibídem: 169). La investigación parte de su realidad inmediata, de su territorio y prácticas socioculturales pero siempre abierta a otros saberes. Organizó su método a partir de su propia experiencia, dejándose llevar por la intuición creativa y sobre todo teniendo en cuenta las necesidades y la experiencia vital de los estudiantes, aprendió a poner en situación viva la experiencia educativa, con el objeto de que los estudiantes adquirieran competencias locales e interculturales. De este modo Arguedas se adelantó a lo que los franceses desde fines del siglo XX llaman “mettre en situation”.

El método cultural de Arguedas no se sostiene en la última moda euronorteamericana sino en su experiencia vital y el conocimiento histórico de otras experiencias. Tampoco trató de imponerlo, sino

de compartirlo siempre abierto a cualquier otro que persiguiera los mismos fines.

Si, las políticas educativas, a lo largo de la historia republicana han significado “[...]una viacrucis de golpes, de humillación y sobre todo de un íntimo, peligroso, falso y progresivo sentimiento de inferioridad” (99), cuyas huellas afectan la vida en general, en su lugar se requiere partir de la lengua y la cultura madre, su método se apoya en esta premisa. La lengua madre y la pedagogía del amor y la comprensión, como diría también Fanon y Freyre, desde América Latina, constituyen el punto de partida de su propuesta.

Los logros notabilísimos se plasman gracias a esta perspectiva descolonial. Pero este tránsito no fue fácil. En sus primeros textos entre 1939 y 1944 podemos hallar estelas del conflicto que produce en él, la idea difundida de concebir el castellano como una “lengua superior” por pertenecer a una supuesta “cultura superior” y al mismo tiempo la necesidad de defender la cultura propia en diálogo fructífero con otras. Sus estudios de antropología y etnología y sus propias reflexiones le permitieron entender que esa era la postura de la dominación colonial que permanece en la educación en pleno siglo XX. Se concebía y aún concibe que la población indígena es incapaz de generar, producir y construir conocimiento, se les suele considerar retrasados, torpes.

El primer paso del método cultural planteado por Arguedas, implica la alfabetización científica de la lengua de la región, seguida de un proceso de aprendizaje en su propia lengua, lo cual implicará que los y las estudiantes aprendan a partir de sus propias prácticas socio-culturales y se acerquen a su región y territorio con otra mirada, valorándolos, identificándose con ellos, entonces comprenderán lo que leen, porque sentirán que su lengua, la integridad de su ser y su cultura, sea quechua, aymara, amazónica o de la diversidad de códigos que existen en el país, son vastas para la expresión y la creación y que valen tanto como otras.

Pero, el método de Arguedas no se reduce a una mirada exclusivamente intracultural, sino que contribuye a abrir la mirada intercultural de los estudiantes aprendiendo el castellano en otras condicio-

nes, los incentiva a disfrutar de sus propios trabajos y a mostrarlos, promueve que establezcan comunicación con estudiantes de otras regiones y países, además se alimentan de la lectura de textos que les abren otros horizontes sin despreciar para nada los suyos.

Los colegios hoy

Los colegios en el presente, como en la época de Arguedas, requieren de un clima educativo cálido y afectuoso, si no es así, “[...]el profesor de cualquier asignatura, y mucho más el de lengua materna, flotará en el vacío más estéril y negativo” (Ibídem: 229).

Este ambiente ideal no es fácil de conseguir en los colegios nacionales de la capital, en su época encontró que en dos de los colegios en los cuales trabajó:

[...] es una tarea muy difícil, frecuentemente superior a las energías y el fervor del maestro. En los colegios pequeños de provincias es fácil e inmediato; en salas que tienen 20 ó 30 alumnos, para quienes, a causa del tranquilo ambiente del pueblo, el colegio es el principal interés del estudiante, el más atractivo centro de reunión y juego, resulta muy sencillo trabajar con máximo rendimiento, en el más íntimo e ideal contacto con los estudiantes. En Lima [...] los jóvenes están sometidos a un régimen anacrónico, vacío de orientación, régimen que crea entre los estudiantes el clima más propicio a la rebelión, la amargura y el escepticismo, es labor agotadora formar el clima educativo [...] y a juicio de quien escribe estas líneas, incluso se convierten, frecuentemente, en centros de perversión, donde prolifera la mala astucia, la capacidad para el engaño, la ociosidad y el más errado concepto de la hombría y de la fuerza. La instrucción es por supuesto deficiente. Tal el resultado y la verdad, a nuestro juicio, de estos falsamente disciplinados y en realidad caóticos hacinamientos de grandes masas de alumnos que pululan en una depresiva y lacerante orfandad espiritual (Ibídem: 230).

El autor en Lima sufrió una desagradable y dolorosa sorpresa, al encontrar a los estudiantes siempre al ataque, propensos a las “malas intenciones” y sin sentido en la vida.

Comprendió que en los pueblos del interior del país, en la época en referencia, el colegio era un centro de reunión y juego que cuando era bien conducido, era querido por los estudiantes con resultados

alentadores. En cambio, en las grandes ciudades el colegio era y es un centro inhóspito, un escenario de violencia, de perversión, de viveza y ociosidad, de demostración destructiva de virilidad; la tarea educativa en estos términos es sumamente compleja, está condicionada por la violencia estructural, las carencias materiales y afectivas al interior de las familias y en el entorno social, y por las relaciones de dominación de género. Arguedas logró atenuar esta situación gracias a un constante y abrumador esfuerzo de meses de trabajo que también relata en este significativo texto.

En conclusión la vigencia de Arguedas es insoslayable por cuanto plantea la crisis del sistema educativo, crisis de larga duración. En los centros educativos se suele recrear lo que ocurre en las relaciones sociales hegemónicas: la viveza criolla, la impostura, el ocio, la prepotencia, la dominación masculina, la violencia que ocasiona la desigualdad socioeconómica y la violencia etnoracializada de las políticas educativas.

La violencia entre géneros distintos o entre iguales tiene como marco la creencia de que ser hombre implica ejercer dominio sobre otros y es este el modelo de autoridad que prevalece, alimentado por las desigualdades socioeconómicas y el racismo. Arguedas no usa la categoría género, ni dominación masculina, pero plantea la problemática. Asimismo, sostiene la urgencia de trabajar por una educación intercultural en todos los niveles y no solo en las áreas rurales. En ese sentido, la propuesta de John Murra, mencionada por Arguedas, de enseñar la historia del Perú en quechua en San Marcos, no es infantil ni descabellada, supone otro enfoque educativo.

La investigación como parte indispensable del proceso educativo en todos sus niveles tiene que convertirse en una labor cotidiana de disfrute tanto del docente como de los/las estudiantes. Es necesario despertar el interés por investigar por cuenta propia. En un país donde todo, o casi todo, está por hacer, es indispensable explorar, conocer y entender “[...] la realidad espiritual de los pueblos de las distintas regiones del país”, (168) así como el territorio donde el niño o niña nace y crece.

El proceso de aprendizaje tiene que estar orientado a comprender el imaginario de los/las estudiantes, del pueblo y/o comunidad, porque, como bien lo expresa, la educación no es solo dar instrucción de una manera rutinaria sino comprender los incentivos espirituales y afectivos que en cada comunidad mueven a los seres humanos, “[...] porque sin un impulso, sin una fe, el hombre es cero. El hombre cuando pierde la fe política o la fe religiosa, se convierte por lo general en un amargado, en un destructor de la sociedad porque como no tiene fe entonces está descarriado, no cree en nada y se convierte en un disociador, los únicos disociadores son los que carecen de fe” (163).

El problema educativo no es igual en todo el país sino que es sumamente heterogéneo, por la heterogeneidad del territorio, la heterogeneidad histórico estructural y cultural, por lo tanto la política educativa tiene que adecuarse a las necesidades de cada región, tiene que ser inter y pluricultural.

Para comprender las raíces del problema de la educación en el país y la manera de cómo se le debiera orientar en su dinámica intercultural, se requiere la evaluación conjunta y constante de educadores/as, antropólogos/as, lingüistas, sociólogos/as en diálogo con los/las intelectuales indígenas, amazónicos, afroperuanos para que participen activamente en la elaboración de las propuestas para su comunidad y el país.

En Arguedas, las niñas están ausentes porque también lo estaban en la mayor parte de la educación oficial. Por eso, se requiere que el proceso educativo se encamina desde visiones interculturales descoloniales con un enfoque de género para contribuir a estimular la generación de capacidades y actitudes en los niños y en las niñas en igualdad de condiciones.

Bibliografía

Arguedas, José María (2011). *Nosotros los maestros*. Selección, estudio preliminar y notas de Wilfredo Kapsoli. Lima, Derrama Magisterial.

Autoridad materna, afectos y poder Sujetos diaspóricos, estado nación, transnacionalidad y poder en “Consolata”, *Paraíso* de Toni Morrison¹

Introducción

La situación de crisis en Europa y en el globo, no solo es económica y financiera, también es de sentido, crisis alimentaria, ecológica, social, de cuidados, de género; como huellas de una economía mundo, cuyo último modelo económico desde Ronald Reagan y Margaret Thatcher se impuso en el globo. Thatcher fue una de las primeras mujeres que accedió a ocupar un alto cargo gubernamental en el mundo occidental, le siguieron numerosas mujeres que despertaron esperanza por los cambios que podía suscitar el novedoso gobierno de una mujer en un orden hegemónico de dominio sociosimbólico masculino y patriarcal.

La Dama de Hierro no tardó en demostrar su pragmatismo y autoritarismo, aplaudió a Pinochet y le abasteció de armas, dispuso arrasar con el Belgrano y con los jóvenes que iban en él. Numerosos artistas tales como Elton John y el cantante de los Smiths, Morrissey, le dedicaron canciones y expresaron en público su rechazo a las políticas internas y externas de Thatcher.

Morrissey en una entrevista, en 1984, declaró: “Ella es solo una persona. Ella puede ser destruida, ese es el único remedio para este país”². En 1988 incluyó en su primer disco en solitario *Viva Hate*

1 Publicado en la *Revista de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, 22 (2012): 69-84.

2 Véase: http://www.rpp.com.pe/2013-04-09-morrissey--margaret-thatcher-era-un-terror-sin-un-atomo-de-humanidad-noticia_583637.html

la canción “Margaret On The Guillotine”. En una carta reciente publicada en *The Daily Beast*, titulada “Thatcher Was a Terror Without an Atom of Humanity” señaló:

Cada movimiento que hacía estaba cargado de negatividad: destruyó la industria manufacturera británica, odiaba a los mineros, odiaba las artes, odiaba a los luchadores de la libertad irlandeses y los dejó morir, odiaba a los ingleses pobres y no hizo nada por ayudarles, odiaba a Greenpeace y a los activistas por el medio ambiente³.

El día que se anunció su muerte, numerosos manifestantes ingleses lo celebraron. No cabe duda de que al gobernar de modo autoritario, teniendo como marco el fundamentalismo del mercado, el colonialismo interno en la Unión Europea y en el propio Reino Unido, Thatcher expresó su desprecio por la vida y contribuyó a fortalecer el patriarcado capitalista ganándose el repudio de una buena parte de la ciudadanía. Su estilo de gobierno y las decisiones geobiopolíticas⁴ que asumió constituyen la asunción del modelo patriarcal autoritario encarnado en una mujer.

Las peruanas y latinoamericanas tampoco constituyen una excepción. En el escenario político, económico y social, tanto en entidades públicas y privadas, han surgido numerosas lideresas. Brasil, por ejemplo, no solo tiene la primera presidenta de República, según la consultora Grant Thornton⁵, tiene el 27% de mujeres funcionarias en el campo financiero, un porcentaje semejante tiene Perú, le siguen Chile con 21%, Argentina con 20% y México, 18%. Asimismo, numerosos gobiernos locales y regionales son gobernados por una mujer. En el ámbito doméstico también continúa en aumento el número de hogares dirigidos y proveídos por una mujer. Si los cambios son evidentes en la vida pública y privada,

3 Morrissey; “Thatcher fue un terror sin un átomo de humanidad”, diario *Daily Best*, London, 08.04.2013. Véase: <http://www.thedailybeast.com/articles/2013/04/08/morrissey-thatcher-was-a-terror-without-an-atom-of-humanity.html>

4 Con el concepto de geobiopolítica busco enfatizar el control sobre los territorios, sobre la vida humana y no humana.

5 Véase: http://www.rpp.com.pe/2012-04-27-mujeres-peruanas-ocupan-mas-puestos-gerenciales-noticia_476355.html

vale preguntar ¿cómo se ejercen y estructuran las relaciones de autoridad, desde las mujeres?

En esta ocasión, no me referiré a Thatcher, ni a las latinoamericanas de manera específica, sino que reflexionaré en diálogo con Toni Morrison, intelectual norteamericana afrodescendiente, acerca de los dilemas de la autoridad materna, los afectos y el poder, a partir de Consolata, un personaje creado por ella en su texto *Paraíso* ([1997] 2000), porque la “ficción” desde la visión de los dominados y subalternizados, permite acercarse, explorar, interrogar y comprender el mundo de los afectos y el poder; y en segundo lugar, reflexionaré sobre la diáspora africana, el estado nación, la transnacionalidad y el poder.

La historia de Consolata se inicia en 1925 y concluye a fines de los 80. En 1925, Mary Magna, seis mujeres que la acompañan, dos niños y una niña viajan de Portugal a Nueva Orleans, Oklahoma en los Estados Unidos, para finalmente arribar a un convento, espacio social en el que acontece la mayor parte de la historia hasta fines de la década de los 80 en el siglo XX.

Observemos que el circuito en pleno siglo XX es semejante al viaje realizado por los esclavos africanos desde el siglo XVI; el viaje solía iniciarse en la Isla Gorée, en Senegal, lugar donde eran vendidos, primero por portugueses, luego por alemanes, ingleses y franceses. De la isla eran conducidos a América.

Indias y negras del convento, sujetos que van a la deriva

El sujeto de enunciación construye la historia mostrando a Consolata que despierta en el convento decepcionada de no haber muerto. Se siente harta de vivir, vida que soporta bebiendo de botellas negras con nombres hermosos, ella hubiese querido que fuese su última noche, “con la esperanza de que un gran pie descendiera sobre ella y la aplastase como una planta de jardín” (Morrison 2000: 311). Solo la acompañaba Mavis, quien como siempre le hablaba de mil cosas, mas sus pensamientos estaban en otro lugar.

Consolata, mujer afrodescendiente, de algo más de cincuenta años y una salud emocional y física totalmente resquebrajada, había consagrado su vida al cuidado de Mary Magna y al convento. Mary Magna es la madre/autoridad que representa al “estado nación” norteamericano. Ella y Consolata nos permiten reflexionar en torno a la autoridad materna.

Consolata, en su viaje por la memoria, recuerda su arribo al convento cuando aún era niña y a la hermana Roberta que advertía a las chicas indias de ir a la deriva; su vida como la de ellas había ido siempre a la deriva. Ir a la deriva implicaba vivir sin proyectos personales ni colectivos, sin objetivos en la vida, sin individualidad, una vida sujeta a las órdenes y deseos de Mary Magna. Las mujeres indias y afrodescendientes carecían de proyectos de vida, de los principios modernos de individuación y de derechos económicos y socioculturales, habían sido educadas para criar y cuidar a sus opresores sin pensar absolutamente en sí mismas. Consolata y las muchachas indias crecieron aisladas de sus padres y de sus pueblos de origen.

Chicas rotas

Desde que empezó la larga enfermedad de la madre Mary Magna, arribaron al convento ocho muchachas de diversos grupos sociales en busca de un lugar en el cual vivir. Algunas decían adiós y luego volvían para quedarse porque no tenían a donde ir, vivían en una casa que nadie quería.

Consolata rememora que las miraba y veía “chicas rotas”, asustadas y débiles que se protegían con mentiras cotidianas. No las toleraba, por la comida mal sazónada, las peleas, la risa estridente, las exigencias. Pero sobre todo “aquel ir a la deriva” (Ibídem: 312). No tenían nada planeado, tan solo deseos, insensatos deseos infantiles; siente que se parecían a ella.

Una de las muchachas se hacía cortes en los muslos, en los brazos, en diversas partes del cuerpo. Otra anhelaba una vida de

cabaret, un lugar abarrotado donde cantar. Hablaban de hombres que las esperaban en el desierto o junto al agua fresca, de hombres que las habrían querido; Consolata las escuchaba “cuando las fauces de la depresión ensuciaban la limpia oscuridad, quería matarlas a todas” (Ibídem: 313). No todas eran “indias” ni “negras”, lo que las vinculaba era ese ir a la deriva, el vacío, la soledad, el sin sentido de la existencia.

El convento y la escuela. La educación de los sentidos y la colonialidad del ser. Imágenes del estado nación. Autoridad materna y patriarcal

En 1925, Mary Magna, nombre de la mujer que dirigió el convento y que encarna grandeza y soberbia, recogió a dos niños que habían dejado en la calle y a una niña, los llevó al hospital donde trabajaba, los vistió, los cuidó y con la complicidad de otras hermanas de la misión, se los llevó al barco que regresaba a los Estados Unidos, volvieron seis monjas después de trabajar doce años en Portugal.

¿Por qué se llevó a los niños? ¿Por caridad cristiana? ¿Para cumplir su misión “civilizadora”? ¿Para el servicio doméstico? ¿Para que las acompañen y asistan durante su vejez?

Su pertenencia a Las Hermanas Devotas de los Indios y Gentes de Color nos dice de su propósito “civilizatorio”; la “caridad” se entiende en esos términos, ellas pagaron el billete de tarifa reducida de tres niños, Consolata era la tercera, de 9 años. Mary Magna que centraliza la autoridad, dejó a los niños en un orfelinato y se llevó a Consolata; le atraieron de ella el “exotismo” de su huella afrodescendiente, sus ojos verdes, el pelo color de té, la docilidad de la niña: “¿O tal vez la piel ahumada, como una puesta de sol? La llevó consigo como pupila al lugar al que la difícil monja había sido destinada: una mezcla de internado y asilo para niñas indias en una zona desolada del oeste de Estados Unidos?” (Ibídem, p. 315).

Llegaron a la Escuela para niñas nativas Cristo Rey, la escuela dirigida por las Hermanas Devotas de los Indios y Gentes de Color

es el lugar donde las niñas pierden su lengua, sus expresiones y prácticas culturales; se las adiestra, en una vida entera dedicada a cuidar y criar a los demás. Se les enseñó que en tanto mujeres “indias” y “de color” ser pacientes y obedientes era algo primordial. La escuela y el convento son las instituciones que reproducen el orden social y constituyen una alegoría de estado nación patriarcal. Mary Magna dirigía la escuela y convento, ella centraliza y encarna la autoridad. En esta imagen de estado nación ¿se configura una autoridad “matriarcal”?

Consolata, a los 9 años, fue perdiendo los principios de su primera lengua, solía hablar entre las normas de su primera lengua y el vocabulario de la lengua impuesta, con esta política se buscó eliminar toda huella de su pueblo de origen, se le impidió conocer las prácticas culturales, las maneras de entender la vida y las formas de conocer propias. Todo aquello que era distinto a lo que enseñaba Mary Magna según las normas y desigualdades naturalizadas del estado nación; era considerado impropio, primitivo, salvaje. Mary Magna se apodera de los cuerpos y los subyuga educando sus sentidos, los modos de ver, oír, sentir; organiza sus anhelos, uniformiza los cuerpos homogeneizándolos en sus actos, en sus prácticas culturales, según el patrón patriarcal y eurocéntrico de poder. Este poder patriarcal autoritario y patrimonialista que estructura históricamente el estado nación exige obediencia ciega y dependencia personal a un ser superior y a sus normas escritas y no escritas; sobre todo de las mujeres de “color”, indias y afrodescendientes, ellas no pueden decidir ni hacer absolutamente nada sin su aprobación: “Durante treinta años, Consolata trabajó sin cesar para convertirse en el orgullo de Mary Magna y seguir siéndolo, para ser uno de sus éxitos en una vida entera dedicada a enseñar, criar y cuidar a los demás en lugares cuyos nombres los padres de las monjas nunca habían oído y eran incapaces de repetir hasta que sus hijas los pronunciaban” (Ibídem: 315).

Consolata que dormía en la despensa, aprendió a limpiar compulsivamente, a cultivar, a cocinar; recuerda que lo primero que

vio al despertar en el hospital de donde la recogió Mary Magna fueron sus ojos azules. A partir de entonces le enseñaron a mirar y a mirarse con esos ojos. Al salir del hospital acompañó a las monjas al barco llamado Atenas, desembarcaron en Nueva Orleans.

Una vez en la escuela empezó el adiestramiento. Las instituciones educativas y la autoridad materna reproducen el capitalismo patriarcal y la colonialidad del poder⁶, mediante biopolíticas y relaciones de opresión y explotación de los cuerpos, de la naturaleza y el trabajo, el eurocentrismo y la clasificación racializada de la población. Consolata aprendió a negar sus prácticas culturales y religiosas, a avergonzarse de su cuerpo, de su “color”. Mary Magna sentía de modo semejante a los antiguos colonizadores, ella sería la encargada de llevar a Dios y la lengua verdadera a unos nativos que supuestamente carecían de ellos: “alterar su dieta, su forma de vestir, de pensar, ayudarlos a depreciar todo lo que en otro tiempo había dado sentido a su vida y ofrecerles a cambio el privilegio de conocer al único Dios, y por lo tanto, la oportunidad de la redención”⁷ (Morrison, Ob. cit.: 320).

La colonialidad del ser supone apropiarse de la energía de los cuerpos, el control de sus afectos, la destrucción de todo aquello que alimenta el cuerpo y el espíritu, el placer, el erotismo, el saber, porque constituyen un riesgo, un peligro latente; por eso, al llegar al colegio, la primera tarea que le encargaron a Consolata

6 Aníbal Quijano. Véase: Sobre colonialidad del poder, perspectiva acuñada por teórica; “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Archivo Chile*, Documentación de historia político social y movimiento popular contemporáneo de Chile y América Latina. Web del Centro de Estudios Miguel Enríquez, CEME, www.archivochile.com “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo y Duke University, 2001. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, Amauta, 9 (1996). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena*, N° 29, 1991.

7 Frantz Fanon sostiene que en las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza de tipo religiosa es una de las principales impulsoras de respeto al orden establecido, véase: *Los condenados de la tierra*. México, FCE., 2011 [1961]; agregamos que la religión oficiosa fortalece el capitalismo patriarcal y que la enunciante construida por Toni Morrison lo comprende a plenitud.

fue romper las “ofensivas figuras eróticas de mármol” y vigilar las hogueras en las que ardían los libros.

Biosocialización de los cuerpos

La Escuela para niñas nativas Cristo Rey era un gran vehículo para disciplinar los cuerpos, educar los sentidos y el pensamiento. Al mismo tiempo que negaba la erotización del cuerpo, la escuela lo usó para modelarlo inculcándole, a decir de Pierre Bourdieu, los *habitus* necesarios para el adiestramiento en las inacabables tareas cotidianas como una forma de ofrecer su cuerpo y alma al hijo de Dios, pero en realidad era un servicio gratuito, por lo tanto un trabajo esclavizante en pleno siglo XX dedicado al fortalecimiento del capitalismo:

Consolata dormía en la despensa, frotaba los azulejos, daba de comer a las gallinas, rezaba, pelaba, cuidaba el jardín, hacía conservas, lavaba y planchaba. Fue ella y no otra quien descubrió la mata silvestre cargada de pimientos picantes y quien los cultivó. Aprendió los rudimentos de la cocina con la hermana Roberta (...) Asistía a clases con las chicas indias, pero no establecía vínculos con ellas.

Durante treinta años ofreció su cuerpo y su alma al Hijo de Dios y a Su madre de manera tan completa como si hubiera tomado los hábitos (...) Y esos treinta años de rendición al Dios vivo se quebraron como la cáscara de un huevo cuando conoció al hombre vivo (Ibídem: 316-317).

Estas relaciones de explotación del trabajo de las mujeres “blancas” sobre las “negras” constituye la división del trabajo manual e intelectual, como parte de la clasificación racializada de la población entre el mismo género. Nótese además, que la tarea interminable de cuidar a los demás, incluye la producción de productos, la atención a las aves de corral y de las plantas. El cuidado vincula el mundo de los afectos, el proceso productivo y la producción de conocimientos, constituye todo un proceso productivo y de producción de conocimientos. Consolata al descubrir cómo cultivar el pimiento y otros frutos, sistematiza y produce conocimientos.

La diáspora africana. Resistencia de los cuerpos, liberación de los sentidos

Para responder la interrogante, es recurrente precisar que con bio-socialización enfatizo tres cuestiones, lo primero, que el ser humano no se socializa en un ámbito exclusivamente social, pues su existencia acontece en un entorno vital no humano: la Naturaleza o Madre Tierra, de la cual también emerge; la relación que se establece con ella es histórico social y depende de la cosmovisión de los pueblos, puede ser de cercanía, identificación y respeto o de lejanía y explotación. Segundo, que cada cuerpo vital posee un lenguaje propio en interdependencia con otros, que las categorías o más bien que los idiomas se quedan cortos para expresarlos y comprenderlos; tercero, que es imposible separar la corporalidad de la naturaleza de la existencia social y sus políticas.

Fueron dos acontecimientos, los que contribuyeron a quebrar la biosocialización de la colonialidad; el primero fue cuando camino a una farmacia que quedaba a unos 30 kilómetros, al que fue con Mary Magna, vio algo que no había visto jamás, un pueblo que le removió las entrañas, que avivó las huellas que quedaban de sus ancestros en su cuerpo y espíritu, que pese a las políticas de bio-socialización en la escuela y convento no lograron apoderarse plenamente de ella. Se sintió identificada con el pueblo donde la gente reía, donde las niñas jugaban alegremente saltando de aquí para allá con flores rojas en el pelo. No era una ciudad ruidosa sino un pueblo feliz. Consolata sintió que los conocía. No había personas trabajando silenciosamente, sino algarabía. Consolata da cuenta de la diáspora africana.

La diáspora, como lo señala Clarissa Kugelberg, está constituida por una comunidad social en el destierro, cuyo país de origen es el punto central de afectos que influye sobre la identificación. Consolata se siente atraída e identificada con ellos y ellas.

El segundo acontecimiento que constituye un resquebrajamiento de la colonialidad del ser y el poder fue que mientras Mary Magna era atendida por el farmacéutico, Consolata lo vio por primera

vez; sintió “pum, pum, pum” en el corazón. Era un joven jinete, se miraron, no volvió a verlo en dos meses. Este encuentro con el “hombre vivo”, con la química del amor que remueve el mundo interior, fuera del control del recinto escolar y convento contribuyó a desentrañar una vía distinta en la vida. El amor, como lo señala Jung, constituye esa energía que nos eleva “desde el cielo hasta el infierno” (2011). Este encuentro con el hombre que removió su cuerpo y espíritu, despertó el goce de ese sentir único que reafirma al individuo cuando no se pierde totalmente en él.

Al sentir los golpecitos del amor, pareció explosionar en su corazón. Se lo contó a Mary Magna: “Pum, pum, pum, quiso decir. Pum, pum, él y yo somos iguales. [...] No vuelvas a hablar nunca de él” (Morrison, Ob. cit.: 319) le contestó, y la llevó a Middleton a confesarse. Mary Magna, no podía permitir que el amor despertara y afirmase su individualidad.

Ella se vio en sus ojos. Se mira, se reconoce en él, en la oscuridad de su piel

Consolata, a los nueve años fue violada por un hombre blanco. No volvió a conocer a ningún hombre ni deseó a nadie. Cuando cumplió treinta y nueve años, un hombre de 29 años fue a comprar unos pimientos negros, era el mismo que vio en el pueblo: “—Tienes los ojos del color de las hojas de menta. // Contestó ella en voz alta: Y los tuyos son como el principio del mundo” (Ibíd.: 321).

Ella se vio en sus ojos y en la oscuridad de su piel. Así comenzó a sentir y a identificar en ella y en él todo aquello que habían querido arrancarles. A partir de entonces se encontraron cada viernes entre los matorrales de una granja quemada, entre la hierba y dos higueras entrelazadas, como expresión de afecto que emana de la naturaleza.

Ella se enteró de que estaba casado y que continuaría estándolo, porque mucha gente dependía de él. Durante un tiempo volvieron a reencontrarse en el lugar en el que las higueras insistían en so-

brevivir como ellos; hasta que desapareció. Él formaba parte del movimiento de liberación de la diáspora africana.

La sabiduría médica de Lone Du Press y la amistad

Lone Du Press, pequeña y amorosa, guarda la tradición médica afrodescendiente, es la curandera que alivia las dolencias. Consolata le habló de ella a Mary Magna, le contó que le había dado un líquido para la menopausia. A Mary Magna como maestra le parecía una tontería, pero como mujer admitió que podía ayudarla; le recomendó que tuviera cuidado porque Lone realizaba “extrañas prácticas”. Como sabemos, el estado nación y sus representantes eurocéntricos, a pesar de negar los saberes no occidentales, se apropian de ellos cuando les son “útiles”. Para Lone, la tierra, el aire y el agua, tienen vida y son sagrados. Consolata, que había sido educada por Mary Magna, en esos momentos no sentía lo mismo.

En otra ocasión, Lone socorrió a Scout Morgan de 15 años, quien se había escapado con sus amigos a Red Fork para ir al Rodeo Negro a pesar de la prohibición de sus padres. El camión que manejaba chocó contra los postes. July Persons y Easter, sus amigos, salieron despedidos del vehículo, pero ilesos. Scout fue el más afectado. Lone lo atendió, pero como se sentía muy vieja y sin fuerzas, pidió a Consolata que “entrara dentro de él” (Ibídem: 345). Consolata sin vacilar “entró” en él y en esos instantes sintió la carretera, el estridencia del camión, el dolor de cabeza, un puntito de luz que se alejaba, hizo acopio de energía y observó que crecía, se concentró aún más y lo logró, Scout abrió los ojos, su madre se sintió muy agradecida. Consolata se sintió entusiasmada y avergonzada por aquellas “extrañas prácticas”. Lone le explicó que no tenía por qué avergonzarse ni despreciar su don.

Durante los últimos días de vida de Mary Magna, Consolata “entró” en ella con el objeto de ayudarla, halló luz, la fortaleció, brilló hasta que partió. Consolata finalmente aceptó su gracia, Lone le llamaba “entrar”, Consolata “mirar dentro”. El don consistía en dar

todo de sí para comprender lo que ocurría en su sentir y en su cuerpo, ponerse en su lugar y transmitir toda la energía posible para curar o cuando menos aliviar. Cuando Mary Magna murió, Consolata tenía cincuenta y cuatro años, se sintió más huérfana que nunca; no tenía papeles, ni seguro ni familia ni trabajo, la única persona que la unía al mundo se le escapaba de los dedos. Los lazos de dependencia son absolutos, Consolata carecía de vida propia, por eso el vacío, la pérdida de sentido, el querer morir.

Consolata cocina, sazona, escucha... en un convento sin murallas

Después de la muerte de Mary Magna, muchachas jóvenes, abandonadas a su suerte, arribaron al convento, Consolata trató de apoyarlas. Pallas, de 16 años, llegó embarazada, con los ojos llenos de lágrimas y de repugnancia al bebé que acunaba su cuerpo. La joven se rehusó a tenerlo, intentó abortar, el bebé nació, pero luego murió.

Asimismo, arribaron muchachas universitarias de las clases altas como Connie, quien a pesar de supuestamente tenerlo todo, se sentía muy sola y no le encontraba sentido a la vida; sus padres, mientras tanto, estaban ocupadísimos en políticas de alta productividad y consumo. Palla también solía abandonar la universidad. Dee Dee, era otra joven desamparada. Gigi tomaba baños calientes debido a los golpes propinados por K. D., el sentido de amor de este no deparaba alegría sino violencia; por eso, Mavis y Séneca lo echaron.

Las cicatrices de Séneca

Séneca, en el penúltimo curso de la escuela secundaria, recordó que antes de su hermanastro, otro chico de la casa de mamá Greer, la violó por primera vez; Harry le arañó la barriga mientras tiraba de sus pantalones. Mama Greer la bañó y al ver la herida le pidió que se lo contara, ella no sabía si contarle lo que Harry le había hecho o el arañazo, le narró la violación comprendió que era un asunto sobre el cual estaba prohibido hablar:

No vuelvas a decir eso nunca más, ¿me oyes?, ¿me oyes? En esta casa no pasan estas cosas. Tras una comida en la que le dieron sus platos favoritos, la enviaron a otra casa. Durante años no sucedió nada. Hasta que llegó al penúltimo curso de la escuela secundaria. Para entonces ya sabía que dentro de ella había algo que hacía que los chicos la agarrasen y los hombres se exhibieran en su presencia. Si estaba tomando Coca-Cola en una cafetería con cinco chicas y un grupo de chicos hacía una apuesta, ella era la escogida para que la pellizcaran un pezón. Podían pasar calle abajo cuatro chicas, o tal vez una sola, pero cuando pasaba ella, el hombre que estaba sentado con su hijita en el banco de un parque se sacaba el pene y hacía ruidos con la boca como si la besara. No era mucho mejor buscar refugio en los novios. Daban por hecho que debía sentir devoción por ellos, pero si se quejaba de que amigos o desconocidos le metían la mano, su furia se dirigía contra ella, de manera que sabía que la causa estaba en algo que llevaba dentro (Ibídem: 367).

¿Por qué este ensañamiento con Séneca? ¿Por ser mujer de “color”?

Tenía menos de 10 años cuando ocurrió lo de Harry, poco después vio llorar la muerte de Kennedy, a los 15 King fue asesinado y otro Kennedy el verano siguiente. En esos días, no fue a la casa donde trabajaba cuidando niños, se quedó trazando calles, caminos y callejones en sus brazos.

Consolata Sosa, ¿la madre ideal, la compañera? El derecho de soñar

La mesa está puesta y la comida servida. Consolata se quita el delantal. Con la aristocrática mirada de los ciegos, mira a las mujeres a la cara y les dice:

—Me llamo Consolata Sosa. Si queréis estar aquí, tendréis que hacer lo que diga, comer como os diga, dormir cuando os lo diga. Y os enseñaré lo que queréis saber (Ibídem: 368-369).

Consolata toma la palabra, se identifica y habla por sí misma. El convento sufrió una transformación después de la muerte de Mary Magna, de la madre/jefe autoritaria cuyas imágenes representan el

poder, la dominación patriarcal encarnado en una mujer, la visión eurocéntrica y las relaciones racializadas de explotación del trabajo impuestas sobre las niñas indias y afrodescendientes. Consolata acoge y escucha a las jóvenes que arriban al convento sin exigirles ni cobrarles nada; siente los dilemas que produce el dirigir y gobernar. En un primer momento Consolata dice: “tendréis que hacer lo que diga, comer como os diga, dormir cuando os diga” con lo cual revela que ella da las pautas de convivencia, gran parte de las decisiones y normas están establecidas por ella con el derecho que le da la experiencia que quiere compartir, pero pronto se da cuenta de que urge escuchar, aprender y comprender; de este modo fue configurando nuevas relaciones de autoridad:

Aquella dulce y pacífica anciana que parecía quererlas tanto, que nunca las criticaba, que lo compartía todo pero necesitaba poco o ningún cuidado, que no exigía que le dedicaran ningún cuidado, que escuchaba, que no cerraba las puertas con llave y aceptaba a cada una como era... ¿De qué está hablando esta madre ideal, amiga, compañera, en cuya compañía no podía sucederles nada? ¿En qué está pensando esta casera perfecta, que no cobraba nada y acogía a todos; esta abuelita de cuento a la que se podía hacer confidencias o bien no contarle nada, mentirle o sobornarla; esta madre ficticia a la que el hijo podía abrazar o abandonar cuando se le antojara? (Ibídem: 369).

No sujetaba a nadie, tenía las puertas abiertas, si había alguien que lo quisiera se podía marchar. Ninguna se marchó. Hubo preguntas nerviosas, sonrisas inquietantes, gestos mohínos, expresiones de agravio, pero en un instante comprendieron que no podían dejar el único lugar que eran libres de abandonar. El amor y autoridad de esta mujer no sujeta, no oprime.

Todas limpiaron el espacio, las piedras quedaron muy limpias, se desvistieron, se echaron en el suelo como se los indicó Consolata, se pusieron cómodas y ella se dispuso a dibujar el contorno de la silueta de cada una, remarcando su espacio e individualidad en el colectivo. Compartió su historia con ellas, les contó de las carencias, de cómo la separación del cuerpo y el espíritu constituyó la

negación de su ser en el proceso de biosocialización inculcado por Mary Magna. Sin mencionar su nombre, les contó que de niña una mujer:

[...] me enseña que mi cuerpo no es nada y mi espíritu lo es todo. Estoy de acuerdo con ella hasta que encuentro a otro. Mi carne está tan hambrienta que se lo come. Cuando él desaparece, la mujer rescata de nuevo mi cuerpo. Lo salva por dos veces. Cuando su cuerpo se pone enfermo, lo cuido de todas las maneras que un cuerpo puede hacerlo. Lo sostengo en mis brazos y entre mis piernas. Lo limpio, lo acuno, entro en él para que siga respirando. Cuando ella se muere, no puedo aguantarlo. Mis huesos sobre los suyos es lo único bueno. Nada de espíritu. Huesos. No es distinto del hombre. Mis huesos sobre los suyos, la única verdad (Ibídem: 370-371).

En su descripción de los acontecimientos, el cuerpo constituye la fuente de sentidos e identificación en su reencuentro con la clara oscuridad del hombre amado y consigo misma, recupera la unidad del cuerpo y del espíritu; pero la madre autoritaria le impide fluir y pierde nuevamente esa unidad. Consolata brinda cuidados a Mary Magna hasta el día de su muerte, solo entonces comprende el grado de dependencia y sujeción que anuló su existencia.

Las muchachas escuchan la historia y los sueños liberados de Consolata, se sienten identificadas; fluye un lenguaje propio, les habla de claveles grandes como árboles, de enanos con diamantes en lugar de dientes, de serpientes que despertaban con la poesía y las campanas, de los peces que nadaban como niños. Se libera su cosmovisión y el derecho a soñar, se abre la posibilidad de construir juntas un lenguaje nuevo, de crear un ordenamiento distinto, de edificación permanente teniendo como fuente vital a la naturaleza.

El arte como salvación, todo cambia. Individualidad y comunidad

Pallas, una de las muchachas, insistió en comprar témperas y tizas de colores. Séneca reprodujo una de sus más grandes cicatrices, las heridas de la dominación. Conversaron de lo soñado y dibujado, Palla pintó un niño en el vientre de su plantilla. Hicieron grabados

de diferentes partes corporales y de parejas que se amaban bajo un sol infantil.

Se alimentan con ternura, sueños, sin derramamiento de sangre, Consolata aprende a escucharlas, acepta sus sugerencias, dibuja sus siluetas y cada una se reconoce en ellas de manera diversa, con rasgos propios. Descubrieron que poseían cuerpos hermosos que les habían sido negados, que podían moverse y sentir, la expresión de sus ojos cambió, se mostraron más comunicativas, sosegadas y observadoras. No todas son afrodescendientes ni indígenas, pero todas llevaban cicatrices en el cuerpo y en el alma, todas fueron violentadas, pero ahora se encontraban a sí mismas, afirmaban su individualidad en comunidad.

Reflexiones finales

Como siempre, estas palabras finales no son reflexiones definitivas sino inconclusas. Por ahora, podemos señalar que se plantean tres tipos de relaciones de autoridad materna; una autoritaria, otra con una dosis de maternalismo/paternalismo reproductoras y afirmadoras del lenguaje y de la dominación y el orden sociosimbólico patriarcal, del eurocentrismo y de la razón del cálculo y explotación; y otra contrahegemónica, una autoridad materna desorganizadora, descolonial vinculada a la idea de diáspora y transnacionalidad que descompone el lenguaje del patrón dominante en todas sus dimensiones.

El concepto de diáspora otorga la posibilidad de entender la organización social de las comunidades de exiliados; las mujeres exiliadas en el convento son sujetos diaspóricos, que no tienen en común un lugar de nacimiento, constituyen una totalidad heterogénea, transnacional, sin fronteras, en tanto no todas son afrodescendientes sino que proceden de diferentes grupos sociales y territorios, decididas a construir un lenguaje nuevo a partir de la experiencia común de dolor y sufrimiento, de la experiencia cor-

poral en su diversidad e individualidad y no en su negación, entendiendo, además, que el lenguaje del cuerpo es histórico.

Consolata, al final de sus días siente que ya no tiene nada que perder, que le queda un poco de energía para abrir el “convento” a la creatividad, siente la necesidad de abrir sus sentidos y la totalidad de su ser, recibe los aportes de cada una, el arte se convierte en un instrumento de liberación, porque mediante él se pueden liberar la pluralidad de saberes, sueños y sentires.

De este modo se bosqueja otro tipo de autoridad materna, no es centralizada ni reproductora de la dominación patriarcal, constituye un continuo proceso de invención y aprendizaje. Consolata, biosocializada para la economía del cuidado, le da otro sentido, otra valoración. Con sus cuidados, con sus afectos y amor, pilares de la vida, no sujeta, no subyuga ni explota, acompaña, enseña y aprende, se libera a sí misma y contribuye a liberar a las jóvenes que piden ser escuchadas, se retroalimentan saberes, afectos y sentires, el proceso de aprendizaje es recíproco.

La autoridad materna de Consolata, una mujer afrodescendiente, encarna el poder descolonial, desconcentrado, desracializado, despatriarcalizado; ella y las jóvenes crean un espacio social distinto; en él existe la posibilidad de ser, de decir, de hacer y de convivir

Morrison tiene la habilidad de mostrar los recodos del poder, la dominación patriarcal en su grado más autoritario encarnado en una mujer como Mary Magna, el maternalismo, una suerte de paternalismo o tutelaje; pero también su cuestionamiento, el descubrir que es posible crear y construir otras relaciones de autoridad pero no a partir de una razón que coloniza, racializa y subyuga, sino que acoge y escucha, que ama facilitando el fluir libre del ser; entendiendo al cuerpo como fuente de conocimiento, y sobre todo revalorando y dialogando con las experiencias y saberes subalternizados. La autoridad materna bosquejada por Consolata y las jóvenes que la acompañan constituye un proceso que expresa la posibilidad de vivir en pluralidad y en comunidad. Vivir en comunidad no supone uniformizar, eliminando las individualidades;

por el contrario, supone la heterogeneidad y la convivencia con autonomía.

La mutación que sufre el convento constituye, asimismo, imágenes del desmoronamiento de las fronteras nacionales (conventuales), se quiebran sus muros simbólicos, sus normas, sus valores, las relaciones de explotación y dominación, la racialidad y el consumismo, pese al discurso libertario y ciudadano, y a la imagen de familia feliz del “estado nación” norteamericano, del capitalismo patriarcal que exige una alta productividad y consumismo para llenar los vacíos existenciales que genera.

La visión descolonial, transnacional y democratizadora que trasciende la modernidad⁸ genocida y su colonialidad, proviene del mundo juvenil y de la diáspora africana, pero no se encierra en ella. Las exiliadas empiezan a construir una manera distinta de gobernarse y gobernar pero sin modelos ni vías conocidas, sino que las van edificando en el camino.

Sin embargo, cuando una de las muchachas, Connie hermosa y erguida, se acercaba a su casa conduciendo por Central Avenue, “Entonces se daría cuenta de qué era lo que faltaba: a diferencia de algunas personas de Ruby, las mujeres del convento ya no estaban angustiadas. Ni perseguidas, podría haber añadido. Pero en eso se habría equivocado” (Morrison, Ob. cit.: 374). El sujeto/actante de enunciación concluye enfatizando que en el “convento” se estaba edificando unas relaciones de poder y autoridad que constituía un peligro desorganizador del orden dominante.

⁸ Enrique Dussel le llama transmodernidad. Véase: “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo y Duke University, 2001.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Dussel, Enrique (2001). “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”. En Walter Dignolo (compilador): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University.
- Fanon, Frantz (2011 [1961]). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Kugelberg, Clarissa (2010). “Negociaciones sobre la pertenencia: identidades transnacionales en políticos chilenos y curdos”. En: <http://segundageneracion.wordpress.com/identidades-transnacionales/>
- Jung, Carl Gustav (2011). *Sobre el amor*, Madrid: Trotta.
- “Morrissey, ‘Thatcher Was a Terror Without an Atom of Humanity’”. En: <http://www.thedailybeast.com/articles/2013/04/08/morrissey-thatcher-was-a-terror-without-an-atom-of-humanity.html>; y, en: http://www.rpp.com.pe/2013-04-09-morrissey--margaret-thatcher-era-un-terror-sin-un-atomo-de-humanidad-noticia_583637.html
- Morrison, Toni (2000) [1997]. *Paraíso*, Madrid: Ediciones B.
- Ortiz Fernández, Carolina (2004). *Procesos de descolonización del Imaginario y del conocimiento en América Latina*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- (2011). *El sueño europeo. Cicatrices en el cuerpo. Colonialidad / descolonialidad del poder, género, familia, migración, trabajo en la narrativa africana escrita por mujeres*. Editorial Académica Española.
- Quijano, Aníbal (2001). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Walter Dignolo (compilador): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo y Duke University.

- “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. *Archivo Chile*, Documentación de historia político social y movimiento popular contemporáneo de Chile y América Latina. Web del Centro de Estudios Miguel Enríquez, CEME, www.archivochile.com
http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/quijano_a.html

Unícroma
Una poética descolonial
El crepúsculo y la penumbra como fuentes
de inspiración y conocimiento¹

Siendo el arte placer y fuente de conocimiento, como lo expresa la poeta Carmen Ollé cuando afirma que *Unícroma* (2007), de Mónica Carrillo Zegarra, enriquece la poesía contemporánea peruana porque “deja escuchar la voz de los afrodescendientes de una manera inédita en la tradición literaria. La poeta proyecta en sus versos el sufrimiento de los africanos y africanas que murieron en la bodega de los barcos y la de aquellos que llegaron esclavos a América del Sur, revelándonos un tiempo marcado por el olvido de la historia oficial” (Ollé 2007: 9); disiento cuando expresa que la perspectiva inédita de Carrillo solo se propone reflexionar sobre el pasado esclavista desde la mirada sexuada de la enunciante, pues emana del texto una pluralidad enunciativa que se proyecta al presente, entre otros, en la cimarrona y las mujeres afrodescendientes del siglo XXI, en el sujeto que coloniza en sus variadas dimensiones y la diáspora africana.

Convengo con Carmen Ollé en que su poesía escapa de lo que la “crítica racista” (y por tanto de lo que podríamos denominar la

¹ La primera parte de esta investigación fue publicada en *Yuyaykusun*, Revista del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, No. 4, Lima, URP, noviembre 2011. En esta ocasión publicamos la investigación completa, llevada a cabo como miembro del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

estética colonial) concibe como el buen decir, “la belleza y el decoro”. O escapa de lo que en una conversación que sostuvimos con John Beverley, denomina “un giro neoconservador o neo-Arielista en el pensamiento latinoamericano” (Mejía y Ortiz 2010: 550) incluida la literatura, que restablece como único criterio de valor estético a lo que se concibe como belleza y buen decir desde la “literatura culta”, y menosprecia todo aquello que no se sujeta o se contrapone a esa visión estética hegemónica de manera consciente o inconsciente.

Considero que sus poemas son relatos épico musicales, que viajan del pasado al presente y viceversa, un pasado presente y un futuro anterior que trasciende la oralidad, el palenque del siglo XIX y la cimarrona del siglo XXI, en una diversidad de enunciantes, sobre todo mujeres, en permanente desarraigo. A diferencia de Carmen Ollé diría que su palabra es política, social y estéticamente provocadora. En ella se integra poesía, historia, sociología y política. Su poesía cuestiona el poder en todas sus dimensiones, la clasificación racializada del trabajo, del género, de la vida en general; cuestiona posturas estéticas, perspectivas teóricas y epistémicas incluida el feminismo hegemónico.

Entendiendo a cada enunciado poético como un acto comunicativo, en lo que sigue, busco dialogar con ellos, vinculando los rasgos externos del discurso con los organizadores espacio temporales. Los cuales abren vías desde la perspectiva de enunciación para deconstruir y reconstruir los enunciados desde su interior: relacionando los planos de la expresión y del contenido con la sociedad y la cultura; entendidos como campos de poder el plano individual con el plano el colectivo, lo micro con lo macro social.

La poesía de Mónica Carrillo es conversacional y, en términos de Bajtín, polifónica con un marcado acento musical por la versificación breve y el tono del reggae y reggaeton; justamente una de las partes del poemario se denomina así. El poemario marca una ruptura con la tradición hegemónica euronorteamericana.

Sujeto enunciante

Las cimarronas de los siglos XVII al XXI

El sujeto enunciante en los quince poemas que componen el libro es plural y travestido: el hombre blanco, la cimarrona, la “puta nigger”, la eterna doliente, la niña, la nómada, la becaria, la feminista crítica.

La dedicatoria merece especial atención, por cuanto en ella precisa de dónde viene su poética: “A mamá, papá, Giovanna, Amado y la pequeña Sofía. Por la inspiración espiritual de mis ancestros”. La fuente de su inspiración es principalmente la que proviene de la historia social y musical de sus antepasados, un pueblo que ha dado tanto de sí y aún así continúa siendo silenciado, cosificado y/o subalternizado.

El poemario está dividido en dos partes. La primera se titula “Carimba” y es la parte más extensa por el viaje histórico que enmarca un orden no lineal; así puede referirse a la esclavitud del pasado pero también a la esclavitud moderna. La segunda se denomina “Reggae y reggaetón”.

Carimba alude a un instrumento musical distintivo del Caribe. En Costa Rica, Nicaragua, El Salvador se le conoce como quijongo; según esto, planteamos que el título enfatiza que los poemas están configurados desde la oralidad. Su lenguaje suele ser agresivo y violento, propiciado por una estructura social también violenta, contado desde la voz interior de enunciantes en su mayoría mujeres que narran la otra historia, aquella que despierta el acompañamiento del quijongo, porque la historia oficial “se almacena en un bacín y parece / escupitajos” (Carrillo 2007: 13). La otra historia, en cambio, aparece en sus cultos, rezos y conjuros que se cantan y sueñan.

En el primer poema, “Karma”, la enunciante en primera persona y en presente es la sobreviviente de un tiempo largo de dominación colonial que se extiende hasta el presente. Imposible dejar de ser “eterna doliente”, porque no puede evitar dejar de “utilizar

el jabón / hecho con grasa de las vísceras / de algún / matalaché” (Ibidem, 13). Con estos versos del poema inicial, marca el tiempo largo de la dominación y explotación sobre los cuerpos afrolatinoamericanos, y de igual manera el tiempo largo de lucha por una vida digna, la desesperanza asecha y la conduce a pensar de que no ganará la guerra; pero se sobrepone, toma fuerzas, no dejará de soñar, no aceptará el destierro, el olvido.

Al viajar por el tiempo rememora los sueños de una niña que anhelaba encontrar amigos y amigas con amor, lo que halló le ocasionó desconcierto y dolor. A la distancia comprende que los ojos que laceraron su infancia, fueron ojos que miraban y actuaban agresivamente con los ojos racistas del colonizador: “uñas me cortaron la epidermis / lenguas relamieron de mi / sangre. / ojos laceraron mi sonrisa. / Cobijo los recuerdos en un ghetto / contruidos por mis brazos / las costras ahora son corazas” (Ibidem: 13).

El yo niña se convierte en un yo plural, la doliente, la desterrada, la romántica, la que escucha en sus latidos el balbucear del tambor, la cuna de sus orígenes, una colectividad desterrada, desarraigada, la diáspora africana; mas con el tiempo aprendió a protegerse con una coraza.

La actualidad de las carencias y el desarraigo se reafirma en “Carrera de una cimarrona”, poema canción dedicado a los palenques del Perú, la enunciante se inspira en la historia no oficial en tiempo presente: “llegaste al monte / nadaste el río / el verde del / Pájaro Bobo / te envuelve / aquí no hay selva / como en Palmares / tampoco los ríos / de Esmeraldas / aquí la pampa / te pega el polvo / en las narices” (Ibidem: 15). El yo poemático configura la historia de fuga de una cimarrona como mecanismo de supervivencia en un tiempo y espacio en el que no hay nada que perder, apuesta con energía y audacia por la vida con dignidad aunque avasalle la incertidumbre del futuro y la muerte. Se marcha sin rumbo, sabe que si es posible horadará el cerro, pero no volverá más, antes robará, asustará o matará, comerá lo que encuentre en el camino, arriesgará la vida antes de aceptar la sumisión:

¿A dónde iré si hay cordillera
o un horizonte que me descubre?

Confío y rezo
horado el cerro
invento un oasis
pero no vuelvo
primero asalto
asusto o mato
como mis heces
y me alimento (ibídem: 15).

La esclavitud fue abolida a mediados del siglo XIX, pero continúa. El yo poético no es la cimarrona del siglo XIX sino la cimarrona del siglo XXI, el siglo de esclavitud moderna. Prefiere la muerte a la humillación. Prefiere ser actora de su liberación interna y no recibir la “gracia” que libera en apariencia, “porque si muero / entre sus dientes / moriré libre / no ‘liberada’ / por alguna gracia” (Ibídem: 16). En absoluta soledad, en medio de los barrancos y riesgos de muerte que asolan, totalmente agotada y a punto de colapsar, escucha cantos que la sobrecogen y abren un brillo de esperanza. Distingue un palenque y entre ellos a él con las rodillas casi cerceñadas pero sin perder la dignidad: “él me espera / siempre de pie / como los árboles / como un guerrero / bajo una máscara / hecha de troncos [...] Ya no estoy sola, / ya no estoy sola, tengo a mi axé / tengo a mi axé” (ibídem: 17); porque la liberación a la que aspira no será plausible si los individuos y colectivos no se organizan y se apoyan sin anular la individuación de las y los actores.

Cuerpo e intersección. Dominación y subversión

En el actante poemático se encuentran, interseccionan, entretejen y bifurcan las relaciones de dominación que se expresan mediante la clasificación social de “raza” y género, mujer/negra, exótica para la mirada y construcción colonial de su ser, por los rulos y el pubis ondulante; la complaciente, la que “aguanta” y disimula aceptar la

sumisión colonial. En su cuerpo se inscriben la mirada exótica que la cifra como un enigma: “misteriosa hechicera / erótica, casi puta / rítmica, complaciente, / resentida, / predispuesta, promovida?” (Ibídem: 19); pero también la que aprende a resistir y subvertir la visión y relación colonial. Es seducida y seduce con entrega y, en apariencia, en casi total sumisión, por cuanto ha habido muchos momentos en que sin darse cuenta aprendió a sentir cariño por ese “rostro rosado sin tonalidad alguna”. Otros en los que aprendió a calcular cada acto, cada gesto que la hizo olvidar la repugnancia que sentía: “tú eres la deidad’ —le digo, / no sé cuándo dejé de ser como mi madre; / una cosa que trajeron en el bodegón / y me convertí en humana” (Ibídem: 19).

Sus rezos y cultos la ayudan a supervivir: “abasikiri, abasikiri, / no me importa ser diosa o diablita”.

La encrucijada está allí; qué ruta tomar es un albur. Se niega a aceptar el destino que se impone, resistirá, no permitirá ser reducida a lo que el “hombre blanco” dispuso. En su memoria están presentes otras vías, decir el padre nuestro en Congo, en practicar los ritos de adoración a la madre del agua a ritmo de *mayombé*. La actante plantea la tensión entre un mestizaje colonial que se inclina en la balanza por la mirada predominante “blanca” y letrada, mediante la cual se suele buscar ser aceptado/a e integrado/a a la modernidad estética, sociocultural, económica y política eliminando toda huella no blanca; y la posibilidad de ser a partir de la formulación y valoración de las propias prácticas estéticas y horizontes afroamericanos de sentido en diálogo con otras perspectivas.

Un tú y yo plural, racialidad y género entre negros

La pluralidad enunciativa se expresa en “Recuerdo”, poema escrito en segunda persona, que esta vez configura un tú masculino “no blanco” sin memoria, un tú colonizado y colonizador, que ha olvidado los estigmas porque ha internalizado las pautas impuestas del colonizador “blanco”, por eso solo ve y desea a su interlocutora

como hembra. Un tú que separa la unidad del cuerpo y espíritu, un tú que coloniza con desprecio a la mujer negra, porque ve en ella su propia imagen: “Tú / que olvidaste mi vientre / hoy te apestan mis olores / sueñas que no hay achicoria / en el borde de la acequia [...] Yo / ente / no mujer / solo hembra / que recuerda tu pasado” (Ibídem: 19). Se interseccionan las relaciones de dominación entre sexos, género y racialidades, el “negro” desprecia y violenta a la mujer “negra”.

La diáspora africana

En el poema “Unícroma”, la arrogancia que emerge del yo poético, intenta encubrir el dolor, la agresión cotidiana que entumece y paraliza. Su interlocutor, esta vez un joven rastafari es el único capaz de entender “porqué hay lágrimas ocultas”. Ambos son cómplices estratégicos, por eso capaces de reconocer que:

Nunca nos asustó aquel brillo enceguedor que
derretía nuestras pupilas
cuando una piel,
que alcanzaba el marrón
rozaba con la otra,
que escapaba del negro. (Ibídem: 23).

El yo se convierte en un nosotros, en una estrategia de transparente juego amoroso que comienza identificándose con sus cuerpos. ¿Es necesario ser “panafricanista en el amor”? La pregunta va más allá de la relación amorosa limitada a la pareja, en tanto plantea cómo convivir, ¿en policromía o unicromía? Bob Marley apostó por la policromía al tener como pareja a una mujer “blanca”, aunque esto puede asociarse o no a la necesidad de blanquearse para ser aceptado y visibilizado. El joven rastafari en cambio, apuesta por la unicromía y el regreso a África; ella aclara el panorama: “Trepas una de mis trenzas y sigues los caminos / dibujados en mi cuero cabelludo / (pobre iluso) / crees que es el fin de la diáspora” (Ibídem: 24), y que arribarán juntos a Mamá África, a la tierra

prometida, pero quién sabe, podrían llegar a algún pequeño país sudamericano, los caminos son diversos, como los miles de trazos marcados por sus trenzas. Finalmente plantea una duda, ¿es que realmente desean volver a África?

El nosotros constituye la diáspora africana atraídos por la química de los cuerpos pero separados por la diversidad territorial y sus fronteras que se inscriben también en los cuerpos. Las diásporas constituidas en el mundo tejen una diversidad de posibilidades semejante a los caminos “dibujados” en su “cuero cabelludo” (Ibídem: 24), son laberintos que confunden, porque son vías que se van descubriendo al andar.

Cuestionando el feminismo de las clases medias y altas

El poema “Juguemos en la jungla” lleva el epígrafe: “Para nosotras las feministas”. La pluralidad de la primera persona asigna un nosotros constituido por mujeres feministas diferenciadas por la condición socioeconómica y la pigmentación de la piel. El yo poético, mujer negra y trabajadora doméstica invita desde lo conversacional, a su interlocutora mujer no negra, feminista, de las clases medias y altas, a desarrollar la acción de aprender a dialogar y reflexionar juntas en un lugar en el que se carece de esta práctica. La enunciante/actante, mujer negra y trabajadora doméstica explotada y subalternizada en la relación social interpela y desmantela desde una posición descolonial, primero, las relaciones de dominación clasista entre las mujeres; en segundo, las relaciones racializadas entre las mujeres y la perspectiva y elaboración conceptual del feminismo hegemónico “blanco”. El yo mujer trabajadora y verdadero sostén del orden social impuesto cuestiona los conceptos de “mundo privado” y “mundo público” planteados desde las necesidades del feminismo “blanco”, así como la relación epistemológica entre sujeto y objeto de investigación:

Mi domesticidad siempre fue pública para ti
con mi privacidad naciste, creciste
y aunque no mueras conmigo
si crees en el legado de las ancestras
sabes que alguien como yo

te construyó el podio
desde donde hoy cuestionas lo doméstico.

No te odio,

(tampoco te quiero)

apelo a tu conciencia
si me arrebatas mi domesticidad
¿qué de privado me quedará? (Ibídem: 26, 27).

Se configura las imágenes de las mujeres negras que han trabajado y continúan trabajando durante más de 500 años prestando servicios en cuerpo y alma en lo doméstico, en aquello que desde otro lugar de enunciación se ha menospreciado, invisibilizado e infravalorado y demanda su reconocimiento por cuanto constituye una labor y un conjunto de saberes que sostiene y reproduce la vida en general y de la mujer blanca y feminista y de las clases altas en particular. La economía de lo doméstico constituye un conjunto de conocimientos especializados y de eminente responsabilidad en la sociedad. Esta situación fue dolorosa entre las mujeres negras, porque para que ellas sirvieran entregando su vida al cuidado de otros, les arrancaban antes los hijos y las hijas. Por eso, la enunciante cuestiona conceptos provenientes de la mirada feminista, (aunque no exclusivamente), en relación a lo privado y lo público. Para el yo poético lo privado es lo público:

Yo nunca fui débil,
trabajé fuera del hogar
500 años antes de que tú lo pensaras
no me desmayaba por las emociones fuertes
tampoco vivía para educar a mis hijos
A mí siempre me los quitaban.

Sé que hay asesinos sueltos que te matan,
pero hace tiempo que lo hacen conmigo (Ibídem: 27).

Propone a su interlocutora sumergirse en la selva de cemento. De este modo cuestiona la construcción occidental y eurocéntrica de lo africano, de cuyas imágenes proviene la asociación de jungla, entendida como salvajismo y africanía. La selva de cemento alude a la ciudades supuestamente civilizadas e invita a la feminista “blanca” a profundizar su mirada. En ella encontrará que las mujeres negras son un número, un número que se repite en su imagen y en su piel, las mujeres negras son las que atienden presurosas y solícitas a los comensales de los restaurantes, ellos “me extienden una alfombra rosada de cáscara de cebolla”, ellas los atienden en cuerpo y alma en sinuosas lluvias, solo entonces, tal vez su interlocutora entenderá por qué para la mujer negra, el mundo de lo doméstico es lo público.

Tocata, estado nación

La mirada cínica, racializada y colonizadora del hombre blanco emerge en “Tocata”, el lenguaje del deseo hace una distinción entre la “hembra” y la “virginal esposa”. Ambas son clasificadas por la dominación colonial y patriarcal del hombre blanco a partir de la idea de color, raza e impureza. La “virginal esposa” no “negra” es menos impura. Las “negras”, por el contrario, son hembras en estado de naturaleza y por ende salvajes e impuras. No obstante, es de ellas de quienes succiona toda la energía; mientras tanto, la concubina negra ilusionada en la blancura de su amo “sueña que la sube a su caballo / y la envuelve entre sus brazos”.

El enunciante “blanco”, separa cuerpo de espíritu, naturaleza de cultura; las “negras” solo son cuerpo cosificado “Yo te quiero como hembra / no me sirves como esposa / eres pan con chicharrón / y me sabes a una lonja / con tu grasa yo me unto / y me asiento en tu barriga / yo te huelo las frituras / tú me chupas los rastros / ¿quieres más? ¿no te basta? / agradece que te miro / yo no soy un villano / que me creo superior / por mis ojos color cielo / pero carga con tu historia / no es mi culpa, es tu destino” (Ibíd.: 30).

La relación establecida se proyecta a las imágenes de nación en la que la población afrolatinoamericana femenina es bestializada por ser “hembra” y “negra”, en tanto tal carece de humanidad y de derechos. La configuración del estado nación se racializa, se masculiniza y racionaliza. Las diferencias fenotípicas y la diferencia sexual son estigmatizadas y definidas como si fuese factores naturales.

El cuestionamiento a las relaciones de dominación y discriminación entre “negros”, es planteado en “Múltiplos 90”. En presente y de modo conversacional invita a reflexionar sobre el punto equidistante en que se quiebra la relación entre “racialmente” iguales, lo cual le permite poner en evidencia, una vez más, la colonialidad del poder en tanto el yo se ve a sí mismo y a los demás con los ojos del hombre “blanco”: el uno se mira en el otro como espejo: “te miro más negro de lo que eres, me miras como tú eres. En mi estética lo motoso en la tuya lo ondulado, arrastras todas las prohibiciones de la convencionalidades” (Ibídem: 38) Los rasgos fenotípicos del cuerpo adquieren un grado de superioridad e inferioridad naturalizada por el discurso y clasificación racializada, según los matices de negritud; basta una tonalidad de menor negritud para sentirse mejor.

O cuando señala con suma claridad que una pisca de blanco suma la salvación de no ser tan ennegrecido y por lo tanto de no ser tan despreciado: “tu consuelo es parecerte más al desalmado, mi padecimiento es parecerme más al humillado. En el tránsito por todas las oscuridades epiteliales lo más negro es lo más hermoso pero también lo más abyecto” (Ibídem: 38).

Quebrantando las fronteras nacionales

El yo poético, con un ánimo épico en “Estratégicos aliados”, se dirige a un tú esta vez un hermano de sangre pero de otro “estado nación”, Colombia. Ambos saben que las carencias, el hambre, la necesidad de supervivir pueden ocasionar entre ellos mutuos

y fatales enfrentamientos y desatinos como ha ocurrido ancestralmente entre las “naciones”. Pero si todos “eructan” África y todavía “digieren” América del Sur, implica la posibilidad de que la diáspora afrolatinoamericana quebrante las fronteras nacionales, porque para la enunciante en toda la región los afrocaribeño-latinoacanos no son ciudadanos, han vivido y viven en ghettos, solares, cantones, callejones, barracas, chacras, palenques, valles y favelas, por eso en un acto ilocutivo los convoca a la acción solidaria y unitaria: “Organiza mi llegada, hermano en hambre, / que me esperen con las hachas y ollas levantadas / volaré en el artillero fumigando concolón a los valles del Chocó / que los tuyos —que son míos— estén atentos a las hélices / alcen su mirada, ondeen una banderita blanca / asomen sus mejillas” (Ibídem: 31-32).

Apuesta estética y de vida

Lundu es poeta, naturaleza, lluvia, serpiente

La propuesta estética si bien se expresa desde el inicio, encontramos un énfasis mayor en “Lundu”, poema escrito en tercera persona y en presente y que lleva un significativo epígrafe de Nicolás Guillén: “La culebra tiene los ojos de vidrio / la culebra viene y se enreda en un palo; / con sus ojos de vidrio en un palo / con sus ojos de vidrio mayombé, bombé”. Recordemos que en la visión de los pueblos de África y de manera semejante en los pueblos de la Amazonía, la serpiente tiene un símbolo sagrado, de sabiduría, sagacidad y positividad.

Lundu es culebra, país, lengua que responde al culto africano del mayombé bombé y que se mimetiza en los cristos morenos². Lundu “es una culebra con ojos de vidrio / que paraliza a los ivory con su mirada”, la analogía entre Lundu y la serpiente alude al impacto que produce la aguerrida visión de la poeta; el mirar y el decir de Lundu hace un nudo en la garganta. Pero también Lundu “es poesía primaria, instintiva, ecológica” (Ibídem: 33), un sentir y

2 Que hace referencia al Señor de los Milagros.

decir que nace de la entrañas, un sentir y decir heterogéneo y vehemente que conmociona porque Lundu se mimetiza con la lluvia. Lundu es poeta, naturaleza, lluvia, serpiente.

Lundu también “es un boomerang con— / céntrico que revive y exige retorno / y ex / céntrico por su estética / negra / roja / verde y amarilla” (Ibídem: 33); versos en los que resume las posiciones que demandan por un lado el regreso a África, que fue promovida por el jamaquino Marcus Garvey en las primeras décadas del siglo XX y por el otro reivindica el movimiento político, social, religioso, estético rastafari que surgió a partir de los años 50 en Jamaica y Etiopía y que se expandió por el mundo a través de la música, el reggae en particular, y los colores simbólicos de sus banderas: negro, amarillo, verde, rojo que apuesta por una convivencia diversa.

La filosofía y estética de Lundu se alimenta de estos movimientos para plantear finalmente su propuesta de vivir un nosotros, en un sentido dialógico y de comunidad intercultural sin abandonar el ingenio entre irónico y lúdico que subyace en su decir al acentuar el prefijo “inn”:

En la filosofía del ghetto lundu gira como un satélite recordándonos que debemos vivir en “comunidad”: ¿interracial-intercultural-interseccional-insurrecta? o simplemente

¿“inn”? (Ibídem: 34).

La despatriarcalización y la descolonialidad del poder

La ironía reaparece en varios momentos, entre ellos en “Apocalipsis” poema que alude al último libro del Nuevo Testamento que aborda las revelaciones de San Juan en relación al fin del mundo. El yo poético, en plural, interroga si esperar un mesías, sea Jesús o Kyrius (salvador negro), no es algo semejante; critica de este modo el patriarcalismo en el movimiento “negro”, por cuanto, al igual que en Occidente promueve la espera de un salvador, lo cual contribuye a fomentar el fundamentalismo religioso y político: “¿Rigurosidad

científica para la militancia política? / Fe + dogma= conocimiento universal / ¿Biblia o Tablero de Ifá?” (Ibídem: 35).

O más bien habría que establecer una ruptura con esa visión patriarcal y eurocéntrica hegemónica que impide la autonomía de las gentes. Para quebrantar esta visión propone reencontrarse con la naturaleza y la mirada femenina, aquel magma de “esencia pre-teológica” que aún yace en sus ancestros y por ejemplo en el culto a los ofidios y en la sensibilidad desbordante: “¿Herencia genética del ADN mitocondrial transmitido por las mujeres? / ¿O experiencia sensorial hasta en la punta de la teta?” (Ibídem: 36).

Parodiando el exotismo latente, el movimiento y sus ambigüedades

En “Ciudadana del mundo”, el yo en movimiento, cuerpo móvil de mujer “negra” que viaja por el mundo ironiza su andar: “No soy turista de las becas y *per diems* / llegan a mí por descarte, / ¿por qué remordimientos?”. La joven es invitada para “spekear” en diversos países y percibe que con la “verborrea” de sus ancestrales años hace vibrar al auditorio, parodia así el exotismo latente, el movimiento y sus limitaciones; con todo, no importa que le digan cortesana.

La paradoja en los procesos de emancipación en la cotidianidad de la existencia se evidencia cuando la gente “ilustrada” de la academia o la gente empobrecida desde diferentes ángulos de la clasificación socioeconómica y cultural presionan para uno u otro lado: “La pucpeople que te dice blanquecino / la poorpeople que me dice ‘¡coge al gringo!’” (Ibídem: 38), descubriendo los tránsitos “epiteliales” de la colonialidad del poder.

Paralela a la voz narrativa que descubre las brechas que separan abismalmente, aun siendo iguales, aparece otra voz enunciativa, esta vez se trata de una mujer lectora de textos sociológicos y antropológicos que siente la atmósfera poderosa de una Lima aculturada, que no permite ennegrecerse aunque se bañe del espíritu rastafari. El proceso inter/cultural/seccional/comunidad en la cotidianidad revela intensas dificultades por cuanto, el sujeto-actor social no es

homogéneo sino múltiple y heteróclito, fluctúa de actante crítico, rebelde y militante a los anhelos de ser como el opresor, debido a que la óptica del opresor continúa hegemónico en el imaginario social.

El crepúsculo y la penumbra como fuentes de inspiración y conocimiento

La segunda parte denominada “Reggae en raggaeton” se compone de tres poemas. El primero “Ghetto rap” está conformado por cuatro secciones, el poema titulado “Uno” revela que su inspiración se la debe a sus ancestros, al crepúsculo y la penumbra cotidiana. En el proceso de imaginar los cantos de liberación, el yo poético se alimenta del decir rapero, son bienvenidos los sustantivos relativos a la oscuridad, la redención, al género femenino. Su interlocutor masculino “blanco” se siente atraído por su rebeldía, por su espíritu guerrero, por acercarse a la imagen de una mesías, pero también por la sensualidad que la reduce a un supuesto estado de naturaleza: “ya sea por ser puta / por ramera / tal vez por mala / que importa perra / pero inspirando / revolución / revolución. / (caliente)” (ibídem:43).

La identidad configurada del sujeto/actante mujer negra se moldea según las exigencias de su interlocutor, por eso puede ser ramera, revolucionaria o femenina. El ímpetu de su militancia cautiva. La ambivalencia del actuar entre la libertad y la sensación de asimilar la opresión pende de un hilo, ella ha aprendido a moverse de uno a otro lado, pues tras la careta emancipadora de muchos que la ovacionan se oculta el racismo, el sexismo, la mirada exótica, el clasismo:

Yo te contesto
que soy divina
si tú me insultas
y me apabullas
pero te escupo
si me ovacionas

porque yo creo
 que por el fondo de tus bolsillos tienes monedas que
 aventarías
 si no quisieras aparentar educación. (Ibídem, 43).

Concluye señalando que es una mujer que cautiva con la gracia de las gitanas y la contundencia de sus proclamas: “No soy rebelde / esas son poses / yo soy gitana de las arengas [...] hoy son cantora / mañana roja o femenina / pasado arcilla que se moldea según la fuerza con que tu / miembro / diseñe el hueco (ja ja) / de mi sonrisa” (Ibídem: 43-44). Los últimos versos caricaturizan su actuar, en apariencia ambivalente, frente a la opresión.

En el poema “Dos” continúa en primera persona ubicándose, en tiempos y espacios distintos, como muchacha de barrio empobrecido en los Barracones, en Renovación, en Piñonate o la Huerta Perdida, en los suburbios de la capital del Perú o de una favela brasileña. En uno u otros mundos, la muchacha de barrio ennegrecida, empobrecida sale por las noches a ganarse la vida, baila, canta y es apetecida por un tú que dice tenerla especial consideración por su “estética negra, roja, verde y amarilla” pero que en el fondo solo ve en ella una esclava sexual: “dices que me admiras / porque bailo en una peña / porque danzo en carnaval / (pero son mentiras) [...] tú quieres que sea tu reina por un día / y tu esclava por el resto de mi vida / son puras mentiras” (Ibídem: 45-46).

Son poemas que conmueven y golpean, la enunciante lo sabe, en el poema “Tres” lo revela, pero se niega a depender por siempre de la denuncia y el contexto, aspira a continuar escribiendo de lo que desee, sobre todo de sus anhelos y sueños, para seguir haciéndolo requiere estimular la liberación de su mundo interior, su “nación interna”:

Una mujer con esta pinta
 puede cantar
 puede bailar
 puedo soñar

también tirar sin dejar de pensar
por eso recito
por eso fabrico
por eso estímulo
a mi nación interna
a mi África perdida
a mi indígena escondida
y a mi blanca sometida. (Ibídem:47-48).

La “nación interna”, está constituida por un yo heterogéneo mujer, cuyo punto de partida es el imaginario africano que convive con su escurridizo yo indígena y el yo “blanco” que se castiga. El yo indígena no se configura en el poema pero lo reconoce como parte de su ser plural en proceso de liberación.

Son dos niveles de liberación los que plantea, el mundo interior del actante poemático y el mundo exterior. En el mundo interior implica recuperar la historia, la memoria, la belleza y la mirada propia en su complejidad, por cuanto se trata de un ser plural que tiene de “negra”, “indígena” y “blanca”. A nivel público, se nutre de las propuestas diaspóricas que surgen en América Latina, plantea políticas de reparación como lo señala en el epígrafe del poema “Apaga el control”: “‘Na capital da exclusao, o grito é reparacao’... (25 Marcha Da Consciencia Negra. Brasil)”.

La dedicatoria: “Para las encarnaciones de Steve Biko en las calles de Pelourinho, Salvador de Bahia, Brasil”, también da cuenta de su propuesta; la reparación no es suficiente si no va acompañada de la desconexión del dispositivo que regula las relaciones de dominación y explotación que arrincona a vivir en la miseria: sin techo, con trabajo callejero, prostitución, hambruna, como lo demuestra una vez más en las primeras estrofas del último poema denominado “Mónica La Chaira” en las que relata, en tercera persona, la historia de una niña abandonada por su madre en el barrio de Piñonate, la dejó junto al padrastro llamado Alimaña. Plantea así, la desestructuración familiar en la que habitan las niñas y los niños por la violencia doméstica, la dominación masculina y la violencia estructural que se intensifica en la población afroperuana,

por la falta de trabajo y de los recursos necesarios para una vida digna. La niña aprende a supervivir en la calle, se convierte en la líder y defensora de las otras niñas que son atacadas por la violencia masculina y sexual que ejerce el mismo Alimaña, quien no tiene ninguna ocupación sino la de inhalar. Entre párrafos en tercera persona, la enunciante da la voz narrativa en discurso directo a Mónica La Chaira; a ritmo de rap, expresa la aspiración de llevarse a su medio hermano de 12 años lejos de aquel barrio sumamente violento y doloroso.

Reflexiones finales

La comunicadora, escritora y activista afroperuana Mónica Carriello se apropia de la tecnología de la escritura, en particular de la literatura y asume la posición política de dismantelar la historia oficial que invisibiliza los sufrimientos y los aportes de las y los afrolatinoamericanos en la vida económica, la cultura, la estética. En *Unícroma*, las enunciantes/actantes configuradas plantean una estética y epistemología descolonial que podemos denominar de la penumbra porque emerge de las situaciones de dominación y de explotación de las niñas y los niños que en la infancia descubren su negritud, la desesperanza, la historia de sus ancestros, las desigualdades sociales y pese a todo la energía que emergen de los sueños y la música.

En *Unícroma*, la estética y epistemología de la penumbra proviene de la diáspora afrolatinamericana, una colectividad desarraigada y ocultada por la historia oficial que inscribe en los cuerpos el exotismo cifrado de explotación y racialidad. Los cuerpos subyugados, sobre todo las mujeres enunciantes simulan sumisión, son seducidas y seducen, resisten y subvierten.

La diáspora afrolatinoamericana es atraída por la química de los cuerpos pero separados por la diversidad territorial y sus fronteras que se inscriben también en los cuerpos. Desde una perspectiva dialógica incorpora otras corrientes intelectuales como las de

Garvey³, Biko, Marley. Asimismo, cuestiona el feminismo occidental hegemónico, las categorías de lo público y lo privado rescatando el valor de la economía doméstica y del cuidado.

De la penumbra también emerge el episteme y la estética Lundu, que consiste en la recuperación de la naturaleza y de las mujeres como fuente de vida, saber, ritmo y conocimiento. La estética de la penumbra cuestiona la relación colonial de la cultura sobre la naturaleza. Lundu es “culebra”, “país”, “lengua”, “gueto”, comunidad intercultural que apuesta por la convivencia en la diversidad.

La estética lundu y la perspectiva cognoscitiva de la penumbra apuestan por una autoridad despatriarcalizada, por cuanto es una estética que no se circunscribe de modo fundamentalista a una sola corriente sino que las pone en concierto y debate, critica la fe esperanzada en un salvador así fuese afrodescendiente. Apuesta por los procesos interculturales, interseccionales, intercomunidades en la cotidianidad, pero no deja de reconocer sus dificultades y ambigüedades debido a la diversidad de los sujetos y actores sociales.

Bibliografía

- Carrillo Zegarra, Mónica (2007). *Unícroma*. Lima: Santo Oficio.
- Mejía, Julio y Carolina Ortiz Fernández (2010). “Conversando con John Beverley: ‘Un giro neoconservador o neo-Arielista en el pensamiento latinoamericano...’”. En *Yuyaykusun*, Universidad Ricardo Palma, (Lima) Nro. 3 (noviembre, 2010): 539-552.
- Ollé, Carmen (2007). “Prólogo ‘Un poemario producto de la fusión’”. Mónica Carrillo Zegarra, *Unícroma*. Lima: Ediciones El Santo Oficio.
- Ortiz Fernández, Carolina; (2012). “Performando la descolonialidad del poder”. En Julio Mejía (editor): *América Latina en debate. Sociedad, conocimiento e intelectualidad. II Foro Internacional y Encuentro de la*

3 Periodista jamaquino, fundador de la Asociación Universal para la Mejora del Hombre Negro.

Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima, 2011. Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial Universitaria.

- (2011). *El sueño europeo. Cicatrices en el cuerpo. Colonialidad/descolonialidad del poder, género, familia migración, trabajo en la narrativa africana escrita por mujeres.* Berlín: Editorial Académica Española.
- (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis.* Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Quijano, Aníbal (2007). “Los molinos de viento en América Latina”. En *Archivo Chile*, Centro de estudios Miguel Enríquez, <http://www.archivo-chile.com>.

[http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/quijanoa/quijanoa00003.pdf]

Segunda parte

**Hegemonías y contrahegemonías: género, familia,
migración y vida pública en cuatro novelas escritas por
mujeres africanas**

Introducción

En los años 70 del siglo XX, surge un grupo de mujeres escritoras en el África Subsahariana que se apropia de la escritura para recrear, problematizar el mundo de los afectos, las identidades, el trabajo, la amistad, la migración, las relaciones de género, las estructuras y relaciones de autoridad en la cotidianidad de la existencia teniendo como punto de partida al mundo familiar en un pueblo, en las capitales del África subsahariana y Europa.

En esta ocasión, el corpus de investigación está constituido por *Mi carta más larga* (2008 [1979]) de Mariama Bâ, *Más allá del Horizonte* (2003 [1991]) de Amma Darko, *Las delicias de la maternidad* (2004 [1979]) de Buchi Emecheta y *En un lugar del Atlántico* (2004 [2003]) de Fatou Diome. Los textos indicados fueron publicados por primera vez entre fines de los años 70 del siglo XX y el 2003. Las historias configuradas se sitúan en Senegal, Ghana, Alemania y Nigeria. Al viajar por la memoria, se remiten a los años de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales hasta los años 70 del siglo XX y en el caso de Diome hasta el último mundial de fútbol 2002 en que quedó finalista Senegal.

Mi interés en estas obras radica en la potencialidad del lenguaje artístico para explorar e intentar comprender el espíritu humano, las subjetividades, el imaginario social desde la visión de los dominados tanto en los planos de la expresión como del contenido. Es un intento de lectura y reflexión de las tomas de posición configurada en cada enunciado. Es decir, el lugar desde el que se cuestiona y enuncia propuestas estéticas, éticas, sociales, teóricas y políticas

en diálogo con la perspectiva de género y la colonialidad del poder. Como sabemos la reflexión estética y social, es el lugar donde pueden producirse las luchas simbólicas por la desconcentración del poder, en tanto se plantean proyectos socioculturales y políticos que pueden contribuir a democratizar radicalmente la vida en general.

¿Cuáles son las posiciones configuradas en cada enunciado? ¿Cuáles son los organizadores espacio/temporales? ¿Cómo se traducen las luchas simbólicas en la heterogeneidad enunciativa? ¿Cómo se configuran las familias y las relaciones de dominación de género, “etnoraciales” y de clase social en la cotidianidad en el mundo público y privado? ¿Se formulan proyectos nacionales y/o transnacionales o expresan un desprendimiento de todo poder? ¿Se desterritorializa en lo simbólico el orden sociosimbólico patriarcal y los micropoderes? ¿La tensión entre una comunidad y el/la que es percibido como diferente?

La distinción que realiza Inmaculada Díaz Narbona sobre las mujeres de la primera y la segunda generación de escritoras africanas me parece muy atinada. Mariama Bâ, de la primera generación, en *Mi carta más larga* al hacer uso de la primera persona garantiza la reflexión introspectiva (Díaz: 2005), así como la búsqueda de la identidad y de la definición genérica. La escritura de las mujeres de la primera generación se convierte en un arma de denuncia y protesta. Desde mi punto de vista, considero que Amma Darko, de la primera promoción, en tanto publica en 1979, también asume esta perspectiva en *Más allá del horizonte*. A esto, como lo veremos, se añade el develamiento de las relaciones de dominación patriarcal articulado por el patrón mundial de poder del mundo moderno y su colonialidad.

Las cuatro escritoras se apropian de la escritura para poner en cuestión, en los registros simbólicos la estructura y relación patriarcal de dominación en la vida privada como en la vida pública; las relaciones de dominación etnoracializadas y de género; las relaciones de dominación y explotación de la naturaleza; el eurocentrismo

subyacente en la subjetividad, la vida económica, el lenguaje, las estructuras y relaciones de autoridad. Asimismo, resquebrajan la construcción europea del exotismo femenino naturalizado en la literatura de la negritud.

En el corpus elegido se expresa la asociación histórica de la dominación patriarcal y las diversas formas de colonialidad así como el cuestionamiento político del estado nación. Es necesario precisar que, si bien la relación de dominación entre los géneros es más antigua que la colonialidad del poder, esta la agrava y la acentúa. En tercer lugar, las enunciantes en cada texto configuran discursos contrahegemónicos en su comprensión del pasado y del presente contribuyendo a descolonizar los modos de ver, el imaginario social y el conocimiento en las respectivas historias configuradas. Cada enunciado literario en diálogo con las ciencias sociales, así como las diferencias simbólicas y prácticas socioculturales que expresan, me permitirá explorar cómo se configuran las propuestas de cambio en distintos espacios y tiempos.

En el primer capítulo, preciso los rasgos generales del marco teórico, seguidamente describo cada texto y sitúo a los sujetos de enunciación. En el segundo capítulo, planteo cómo se clasifican y configuran las familias en cada enunciado en un orden social hegemónico de dominación masculina y patriarcal que organiza la vida marcada por la tradición, por la colonización europea, la colonialidad del poder y por procesos independentistas en cada región. En el tercer capítulo, se plantea la experiencia migratoria marcada por la globalización económica y cultural, en tanto en la ciudades no hay tiempo, menos para hablar de amor; entendiendo además que migrar puede constituir el valor de parirse a sí misma. En esa tensión emergen vías para la emancipación, la democratización de la familia y de la vida social. En el cuarto capítulo, planteo la relación entre la esfera pública y la dominación patriarcal, sus cambios y continuidades en diálogo con las propuestas que emergen de los textos. Concluyo con unas reflexiones finales.

Agradezco al Programa de Postgrado “Género, Identidad y Ciudadanía” de la Universidad de Huelva, a cada una de las y los docentes, en particular a mi directora Mar Gallego Durán, a Pilar Cuder, a Inmaculada Díaz, a sus atinados comentarios y sugerencias que hicieron posible concluir en un tiempo record una reflexión introductoria sobre cuatro novelas africanas; mi agradecimiento a las compañeras que, desde diversas latitudes, animaron el aprendizaje intercomprensivo. Agradezco la hospitalidad y la solidaridad de Rimian Vallejos y el apoyo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. A todos y todas, mi gratitud.

Capítulo I

1.1. Discurso y poder

Cada enunciado como forma objetiva de la cultura, que configura formas lingüísticas, relaciones etnosociales, de género, conocimiento y poder, aparece en un momento histórico y en un medio social; al fluir entre lo intersubjetivo y lo individual, como lo expresa Mijail Bajtin, no puede dejar de tocar miles de “hilos dialógicos” (Bajtin 1991) porque el enunciado, en tanto discurso, es una práctica social y política que está atravesado por las relaciones de poder que se pretenden conservar o transformar, lo cual depende de los proyectos y estrategias de los actores sociales y de las instituciones inscritas en la vida individual y colectiva.

Las cuatro novelas constituyen enunciados literarios y políticos, cuyos organizadores de los principales acontecimientos argumentales están constituidos por la familia y la migración, pues en torno a ellos giran las historias construidas. Estos elementos de conexión de las relaciones espaciales y temporales organizadas artísticamente en cada novela han sido denominados por Bajtin como cronotopos. En ellos se enlazarían y desenlazarían los nudos argumentales de la dominación, la explotación y sujeción masculina y patriarcal, las relaciones de dominación entre géneros, el eurocentrismo, la racialización de las relaciones sociales y la globalización. Sin embargo, al mismo tiempo, se ofrece la posibilidad de construir nuevos tipos de familias, nuevas relaciones sociales entre hombres y mujeres, nuevas formas de autoridad; en tanto, la reflexión sociohistórica y epistémica tienden hacia ellos

adquiriendo cuerpo y vida, haciendo visible la reflexión y las propuestas de las escritoras africanas.

Género, discurso y colonialidad del poder

La categoría género permitirá, reflexionar en término simbólico-histórico-sociocultural sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres, y de no reducir el análisis a términos estrictamente biológicos, naturalizando así las relaciones de dominación y las desigualdades. Las prácticas reguladoras mediante los agentes de socialización y biosocialización, así como los sistemas simbólicos constituidos por las formas en que se configuran las relaciones sociales, construyen las identidades genéricas ubicadas en un espacio y tiempo. Los niños y niñas, por ejemplo, aprenden a través de ellos que la masculinidad se asocia al poder, aun cuando se socialicen en familias que se caracterizan por practicar relaciones de equidad entre los géneros.

En segundo lugar, es necesario precisar que se suele pensar que la política, el estado nación, la economía, los sentimientos, así como la diplomacia y la guerra no tienen vínculo alguno con el género; por el contrario, constituye la fuente primaria de estas relaciones e instituciones sociales y por lo tanto del poder. Los procesos de socialización de las niñas y los niños están asociados desigualmente en el orden social. El mundo simbólico constituido por el lenguaje no se limita a la palabra hablada, cantada o escrita, incluye las metáforas, imágenes, símbolos, gestos y movimientos corporales, normas, conceptos, significantes, los cuales son muy poderosos en la construcción de imaginarios. El género es un componente de las relaciones sociales y de la organización social, por eso está siempre de modo consciente o inconsciente en el mundo estético. Como lo señalan Joan Scott y Pierre Bourdieu, las relaciones de género establecen distribuciones de poder, es decir de control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos o acceso a los mismos: "... el género se implica en la concepción y construcción del propio poder" (Scott 1996: 293; Bourdieu 1998).

Si bien la división del trabajo y la primera clasificación social se dio a nivel de los sexos, habría que precisar que la visión eurocéntrica y la clasificación racializada del mundo, ha negado a las mujeres, a los no europeos y a los no “blancos” su condición de sujeto, pervirtiendo toda relación social.

El concepto de colonialidad del poder ha sido acuñado por Aníbal Quijano¹ para nombrar las relaciones y el nuevo patrón de poder mundial basado en la supuesta superioridad e inferioridad a partir de la idea de raza y el eurocentrismo como racionalidad y perspectiva de conocimiento inaugurados en el siglo XV. La idea de raza es una construcción mental que surge con América:

Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como *español* y portugués, más tarde *europeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial [...] En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (Quijano 2000: 202).

La idea de raza tiene génesis y carácter colonial, pero ha sido y es más duradera y estable que el colonialismo; sobre esta problemática, tanto en América Latina, África e India, han surgido numerosas propuestas que convergen y dirimen en varios aspectos.

¹ Véase: Quijano, Aníbal; “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mignolo (compilador) Buenos Aires, Ediciones del Signo y Duke University, 2001; “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador) Buenos Aires, 2000, CLACSO; “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano* 9 (1996); “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena* 29 (1991).

La idea de color también fue codificada por los colonizadores a partir de:

[...] los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia los dominantes se llamaron a sí mismos blancos (Ibídem: 203).

En América y África, la idea de raza —un invento que no tiene absolutamente relación con la estructura biológica de la especie humana— otorgó legitimidad a las relaciones de dominación. Los quechuas, aztecas, aymaras, mayas, congos, bacongos, yorubas se convirtieron en “indios”, “negros”, “mestizos”, “tantenelaire”, “aceitunas”; mientras que los colonizadores, ingleses, portugueses, galos, vascos, andaluces, gallegos, entre otros, se convirtieron en “blancos”:

La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antigua, el inter-sexual o de género (Ibídem: 203).

Desde este punto de vista, como ya lo hemos demostrado en otros trabajos (Ortiz 2011), y en acuerdo con Grosfoguel (2008), la dominación patriarcal no se puede entender en su complejidad sin la colonialidad del poder que lo atraviesa y lo transforma, en tanto globalizó el patriarcado europeo. Esto no niega la existencia de un orden y relaciones de dominación patriarcal semejante en otras sociedades, pero con una organización y lógica distintas. Los proce-

sos de colonización en unas regiones destruyó el patriarcado local e impuso el europeo; en otros se vincularon ambos y en un tercero se mantuvo el local, que ahora se está redefiniendo con los procesos migratorios y con la influencia de los medios de comunicación y las tecnologías de la información y la comunicación. La idea de raza también atraviesa toda relación social en la estructura histórica del poder en el planeta, articulado por la economía mundo del capitalismo junto al eurocentrismo como perspectiva de conocimiento y una manera de ver el mundo.

Las mujeres y feministas afrodescendientes, indias, indígenas, mestizas y europeas solidarias, en testimonio directo, sostienen que no se puede entender la dominación patriarcal sin comprender que el racismo articula las relaciones de género y la sexualidad otorgando privilegios y superioridad a las mujeres blancas sobre las mujeres no blancas y hombres no blancos. María Mies, por ejemplo, afirma que:

[...] no solo los colonizadores sino también los colonizados deben aceptar el estilo de vida de “los de arriba” como el único modelo de la buena vida. Este proceso de aceptación de los valores, estilo y nivel de vida de “los de arriba” va acompañado invariablemente de una devaluación de los propios: de la propia cultura, del propio trabajo, tecnología, estilo de vida, y a menudo también de la propia filosofía de la vida y las propias instituciones sociales. En muchos casos los colonizadores imponen al principio esta devaluación por la fuerza y luego la refuerzan a través de la propaganda, de programas educativos, de una modificación de las leyes y de la dependencia económica, como resultado de la trampa de endeudamiento, por ejemplo. Finalmente, los colonizados, a menudo acaban aceptando e interiorizando esta devaluación como si fuese la situación “natural” (1977: 89).

Asimismo, al analizar las causas destructivas que amenazan la vida en la tierra, la filósofa alemana María Mies y la física hindú Vandana Shiva expresan que el “sistema mundial patriarcal-capitalista”, “se ha construido y se mantiene mediante la colonización de las mujeres, de los pueblos ‘extranjeros’ y de sus tierras, y de la naturaleza [...]”

los procesos de ‘modernización’ y ‘desarrollo’ y el ‘progreso’ son los causantes de la degradación del mundo natural” (1977: 9).

Los desastres y deterioros ecológicos tienen mayor repercusión en las mujeres. La ciencia y la tecnología no son neutras en lo que atañe al género. Su dominio se instauro junto con el capitalismo en el siglo XVI; el desarrollo concebido desde esta perspectiva, no libera a todas las mujeres:

Para las mujeres que viven en los países industrializados, el desarrollo equiparador significaba y continúa significando la esperanza de que una política de igualdad de derechos para las mujeres abolirá la relación patriarcal entre hombres y mujeres. Esta política se concreta actualmente en las reivindicaciones de discriminación positiva a favor de las mujeres, cuotas especiales o reserva de puestos para las mujeres en los organismos políticos y en el mercado de trabajo (Mies, Ob. cit.: 101).

Para las mujeres de clase media de las sociedades opulentas, esta política de igualación presuponía que podían conseguir, como lo denomina Mies, una parte del botín del Hombre Blanco. El discurso de la igualdad supuso que ellas debían superar lo que había sido calificado de naturaleza por la analogía entre naturaleza y mujer, mientras que al hombre se le identificaba con la cultura: “Simone de Beauvoir y Firestone situaron la separación entre naturaleza y cultura en el centro de su teoría de la emancipación. La misma dicotomía vuelve a reaparecer ahora en el discurso sobre la ingeniería reproductiva y la tecnología genética” (Ibíd.: 103).

Nayereh Tohidi, al igual que Mohanty, plantea la “jugada colonial” en los feminismos islámicos, en tanto están siempre enjaulados en la dicotomía secularización-modernización/religiosidad-tradicionalismo heredera del colonialismo ilustrado. La racialización y criminalización de este “otro” no secular, se impone sobre las mujeres de una forma especialmente aguda. El velo que sobrecarga étnicamente las imágenes y percepciones de las mujeres religiosas, homogeneiza su situación como víctimas del sistema, sin que se consiga abordar el espacio espiritual que es vivida por las mujeres (Suárez y Hernández 2008: 20). La mirada de Tohidi

cuestiona el eurocentrismo islámico, debido a que emplea categorías que racializan y criminalizan a los pueblos no europeos.

En la complejidad de las relaciones sociales, la dominación patriarcal y la colonialidad del poder basadas en la idea de raza y el eurocentrismo como perspectiva de conocimiento y como una manera de mirar el mundo atraviesan y tejen toda relación social a nivel global. Las políticas de la igualdad en relación al género, han mejorado las condiciones de vida de las mujeres “blancas” de las sociedades opulentas, empero muchas de ellas en la vida pública y privada continúan reproduciendo la dominación y el orden socio-simbólico patriarcal en la organización social en general en tanto se mantiene la centralidad de la autoridad, de la colonialidad del poder y del capitalismo, así como la explotación de la naturaleza pero con rostro de mujer. Las mujeres africanas, latinoamericanas, chicanas e indias que arriban a estas sociedades, desempeñan los trabajos no deseados por las mujeres y hombres blancos, en relaciones serviles e incluso esclavistas de explotación en pleno siglo XXI.

La diferencia entre colonialismo/colonización y colonialidad radica en que inicialmente los primeros, más antiguos que la colonialidad, aludían sobre todo a la colonización y ocupación política y económica, usufructuando la naturaleza y el trabajo de los pueblos sometidos. La colonialidad del poder remarca el nuevo patrón de poder basado en la clasificación social de la población a partir de la idea de raza y el eurocentrismo, como perspectiva de conocimiento, inaugurados en el siglo XV, a partir de entonces en tanto matriz de poder mundial atraviesa la dimensión subjetiva, el sexo, la autoridad, la naturaleza, el trabajo en la existencia social, constituyendo la más eficaz forma de dominación societal.

En las últimas décadas del siglo XX, el concepto de descolonización, con la influencia de *Orientalismo* (1990) y *Cultura e imperialismo* (1996) de Edward Said, entre otros, menta el desmantelamiento de la construcción occidental de los pueblos no europeos. El proceso de descolonización empieza cuando se desmontan, se resemantizan los discursos hegemónicos de Europa y los Estados

Unidos. Para Said, la descolonización es una compleja batalla entre el derrotero de diferentes objetivos políticos, historias y geografías y está llena de obras de imaginación, de investigación y de contra-investigación. El africano Mveng plantea en los años 70 la descolonización de las ciencias sociales y humanas: “Hoy el Occidente concuerda con nosotros en que el camino hacia la verdad pasa por numerosos caminos distintos de los de la lógica aristotélica o thomista o de la dialéctica hegeliana. Pero es necesario descolonizar las propias ciencias sociales y humanas”².

Por influencia de los movimientos indígenas en Ecuador, de José María Arguedas, Mveng, Said, los movimientos populares de mujeres, los movimientos estéticos y epistémicos en América Latina y, sobre todo, por mi experiencia vital; en un trabajo anterior (Ortiz 204) entiendo la descolonización del imaginario y del conocimiento como un proceso mediante el cual se liberan y procesan imaginarios y conocimientos que han sido devaluados, negados o, como diría José María Arguedas, ninguneados, y/o cuando se reelaboran y resemantizan los impuestos, lo cual supone dismantelar, por ejemplo, la asociación histórica entre la dominación patriarcal, género, racismo, eurocentrismo y capitalismo.

La tensión entre ese proceso de dominación y los procesos de liberación puede conducir a rupturas que abren vías para la descolonialidad y la transformación social y es lo que considero realizan, desde la dimensión simbólica las escritoras del África Subsahariana que conforman el corpus de investigación.

Desde otros lugares de enunciación, Liliana Suárez Navaz y Rosalva Hernández Castillo sostienen que las “feministas etnocéntricas” “no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género y el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías pa-

2 Mveng, “De la sumisión a la sucesión”, en *Civilisation noire e église catholique*, Colloque d’Abidjan y Dakar, Présence Africaine, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978, vol.1, p.141. Citado por I. Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 61-62.

triarcales” (Suárez y Hernández, Ob. cit.: 6). Agregan que retoman el concepto de poscolonialismo por cuanto supone la descolonización del conocimiento y de las relaciones al interior mismo de los movimientos de mujeres. Desde estas miradas, la descolonización/descolonialidad del poder van tomando cuerpo como categorías que apuntan hacia un mismo proceso: la descolonización/descolonialidad de la economía, de la cultura, de las ciencias sociales, de las relaciones simbólicas, de la despatriarcalización del poder, como de la relación colonial entre los humanos y la naturaleza; solo en ese sentido pueden ser semejantes.

El orden sociosimbólico patriarcal y la colonialidad del poder en lo simbólico son muy poderosos, por cuanto las relaciones de dominación usan arquetipos que denigran y desvaloran las prácticas consideradas femeninas y si no son euronorteamericanas, blancas, capitalistas, modernas y letradas, las relaciones de dominación se intensifican, pues suelen ser internalizados y aceptados por las y los dominadas/os como si fuese una relación natural. Pero no siempre es así, los mecanismos y relaciones de supervivencia en la vida cotidiana en situaciones en las que muchas veces ya no se tiene absolutamente nada que perder, conducen a la resistencia, la subversión y/o la descolonialidad simbólica.

Para fines del presente trabajo, la descolonialidad del poder alude a lo indicado con un énfasis en la dimensión simbólica. Desde esta mirada, implica resistir, dismantelar, desanudar, liberar el lenguaje, el mundo de las emociones, las relaciones sociales y la cultura que no se reduce a la palabra hablada o escrita, sino que comprende en la enunciación discursiva, el desprendimiento del episteme hegemónico, la liberación de los códigos y símbolos contrahegemónicos, la liberación de los gestos, de los modos de ver, oír, del lenguaje estético y de la producción de conocimientos que han sido ninguneados y sobre todo implica ofrecer otras alternativas.

En el corpus indicado, las escritoras africanas a través de la configuración de las diferentes voces narrativas resisten, dismantelan, resignifican, resemantizan los conceptos, los imaginarios,

las relaciones sociales de dominación e historias impuestas. Ocurre cuando des-estigmatizan el concepto negra o, para poner otro ejemplo desde otro lugar de enunciación, cuando los pueblos indígenas en América Latina des-estigmatizan el concepto indio e india haciendo suyo el enunciado de Tupac Katari: “Si indio fue la palabra con la que nos oprimieron, indio será la palabra con la que nos liberaremos” (Kowwi 2001: 32). En ambas situaciones, el contenido colonial y racializado de indio y negro se transforma, adquiere un sentido de energía y positividad.

Cuando se logran transformar los estigmas simbólicos en un impulso o potencia positiva podemos hablar de descolonialidad. Si la labor y la economía doméstica para la dominación patriarcal y el capitalismo supone un campo menospreciado, infravalorado y hasta invisible, por estar más cercano a un orden supuestamente natural; la descolonialidad supone darle dignidad y afirmar el valor trascendental de la economía del cuidado en la reproducción de la vida y la producción social.

Pero la descolonialidad simbólica no solo supone dismantelar las relaciones de dominación, resignificar y resemantizar los símbolos y significantes/significados impuestos, sino que implica proponer símbolos, significantes, conceptos y teorías propias. Por ejemplo, en la gobernanza el concepto de “buen/bien vivir”, propuesto por los pueblos y nacionalidades indígenas hoy en día y el intelectual indígena Felipe Guamán Poma de Ayala entre los siglos XVI y XVII, constituye una propuesta política y una alternativa de vida. El hecho de proponer conceptos propios supone crear y producir conocimiento, lo cual otorga capacidad comunicativa y simbólica que fortalece la asunción política. Lo mismo ocurre cuando ya no solo se imita sino se produce buena música, cuando se liberan los saberes y sabores de la propia cultura, del propio trabajo, de los estilos de vida, de las instituciones jurídicas, sociales como de la propia filosofía de la vida. Pero esta perspectiva propia no es una concepción purista, no supone aislarse, encerrarse sino afirmarse y abrirse de manera dialógica e intercomprensiva, implica también

quebrantar las relaciones de opresión y discriminación propias y la educación opresiva de los sentidos.

En el campo económico y las relaciones con la “naturaleza” en el mundo simbólico, la descolonialidad no solo cuestiona el capitalismo, las relaciones de explotación y de opresión racializada en las relaciones e instituciones sociales y de autoridad, sino que reintegra a los seres humanos a la naturaleza, busca y libera alternativas societarias frente a la desestructuración y destrucción de la naturaleza y, desde otra filosofía de vida, la Madre Tierra.

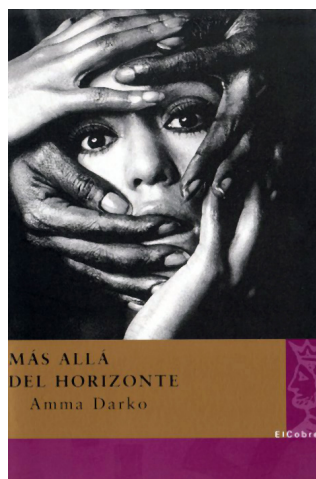
Los seres humanos somos naturaleza, sociedad y cultura, en tanto especie humana constituimos una unidad diversa y en ese sentido es posible ofrecer otras maneras de relacionarse con el prójimo y con la Naturaleza o mejor con la Madre Tierra. Y es lo que considero hacen las cuatro escritoras africanas a través del mundo simbólico de la escritura.

1.2. Las enunciantes. Cicatrices en el cuerpo. Un cuerpo ajeno

1.2.1. *Más allá del horizonte*. Sujeto enunciante: “Mi señor, mi dueño y mi chulo”

Más allá del horizonte es la primera novela de Amma Darko publicada por primera vez en 1991, en alemán. La primera edición en español se realizó el 2003. El texto consta de quince capítulos, no lleva epígrafe ni dedicatoria. La portada de esta edición lleva una fotografía titulada “La morena Lily” (1968) de Kishin Shinoyama, un prestigioso fotógrafo japonés. Aparece en primer plano el rostro de una mujer mulata sujeto por manos negras y mulatas. Dedos largos, uñas limadas. Destaca la finura de las manos mulatas y las agrietadas manos negras.

El título de la novela, *Más allá del horizonte*, parece decirnos que se reflexiona y escribe desde un lejano lugar que no lo siente suyo. Los acontecimientos configurados tienen como escenario Ghana y Berlín Occidental aproximadamente a fines de los años 70 del siglo XX. El texto denuncia la situación de explotación de las



La portada de esta edición lleva una fotografía titulada “La morena Lily” (1968) de Kishin Shinoyama

mujeres de Ghana, tanto por la dominación masculina y patriarcal, el capitalismo y el racismo europeo.

Mara, sujeto de enunciación en *Más allá del horizonte*, es una mujer adulta que se encuentra en un profundo estado de reflexión sobre sí misma, en primera persona y en presente, expresa:

Estoy sentada delante del espejo grande y ovalado. Me gustan las cosas ovaladas. No son demasiado redondas ni demasiado cuadradas [...] La verdad es que sencillamente me gustan las formas ovaladas. Las encuentro serenas y es como si me trataran con dulzura. Dios sabe que necesito un poco [...] (Darko 2003: 9).

El detalle del espejo supone mirar su mundo interior. Destella una atmósfera de serenidad, como que después de una gran turbulencia, viene la calma. Mas luego se aprecia que se mira con lástima, ya no es la que fue, escucha jadeos, risas asfixiantes, chirridos salvajes, voces de otras habitaciones que nos revelan el mundo en el que está sumergida. Siente frío en el alma. Solloza. Recuerda a su madre en África. Está cansada, hastiada; lleva marcas en el cuerpo, cicatrices, arañazos, mordiscos hechos por los asiduos que más pagan. Tiene el dedo meñique torcido, producto de un hombre enorme

que le contaba llorando los maltratos de su esposa y luego la maltrataba a ella. Lo escucha, lo consuela, él la llama “negra estúpida”.

Mara escribe y viaja por la memoria, se encuentra sola en una casa solitaria, a las afueras de Munich. La casa tiene el nombre de “El Supervisor”, su dueño es considerado por la enunciante en primera persona como “mi señor, mi dueño y mi chulo. Y como las demás mujeres a mi derecha y a mi izquierda, soy su peón, su esclava, su propiedad. Cumpló sus órdenes. Es mi karma” (Ibídem: 12). La sujeción de esta mujer es aceptada con resignación. Siente que su vida ha sido el camino trazado por Dios, como su madre le decía, él elige el camino.

Mara, se autoidentifica como una mujer sin autonomía, sin libertad. Considera que no le ha quedado otra alternativa en espacios como Ghana y Berlín, tan diferentes y tan semejantes al mismo tiempo; diferentes porque son realidades distintas en los estilos y formas de vida, en la capacidad adquisitiva de sus habitantes; y tan semejantes en la hostilidad hacia las mujeres negras y las “más negras.” Ser “más negra” en el imaginario social configurado supone no haber aprendido nada del mundo “civilizado”. Las mujeres “más negras” no saben leer ni escribir en el idioma impuesto, no se visten ni se arreglan como las mujeres de la ciudad.

Mujeres como Mara llevan la peor parte, son propiedad de sus hombres, sus cuerpos no les pertenecen; pero hay algo más, los hombres son propiedad de Europa. Desde los resquicios de la prisión socialmente impuesta, Mara reflexiona, se interroga, plantea sus dudas y temores, y en ese proceso pone en cuestión el mirarse con los ojos del colonizador en toda relación social, tanto en la vida privada como pública.

1.2.2. *Mi carta más larga*. Sujeto enunciante: homenaje a la amistad
Mi carta más larga, de la escritora senegalesa Mariama Bâ, consta de 26 capítulos. Texto dedicado a: “Abibatou Niang, mujer de virtud y de rigor, que comparte mis emociones. A Annette d’Enerville, mujer

de conciencia y de corazón. A todas las mujeres y hombres de buena voluntad”. Como se aprecia en la dedicatoria, el texto es un homenaje a la amistad entre las mujeres y también entre los hombres. Es también una crítica a la dominación y a las relaciones de autoridad patriarcales en la familia como en las organizaciones políticas.

En la portada de esta edición, aparece la imagen de una joven “negra” de los sectores medios con una mirada hacia algo que transcurre como si fueran imágenes continuas, como si fuera un viaje por la memoria, sonríe con nostalgia, interrogación y ternura. Lleva un traje predominantemente azul y lila con círculos de pespuntos blancos y franjas rojas, lleva aretes, anillos, un pañuelo del mismo color que el traje recoge su cabello. Los acontecimientos configurados ocurren en Dakar, Senegal; entre años previos a la independencia en 1956 y veinticinco años después.

Mi carta más larga tiene las características de un diario o género epistolar firmado por Ramatoulaye, que en primera persona, siempre se dirige a un tú en tiempo presente. En varios momentos el yo individual se convierte en un yo plural, un nosotras que involucra a un conjunto de mujeres con los mismo sueños de libertad y



La portada de *Mi carta más larga* de la escritora senegalesa Mariama Bâ

autonomía. Su confidente es su gran amiga, Aïssatou, que vive en el extranjero:

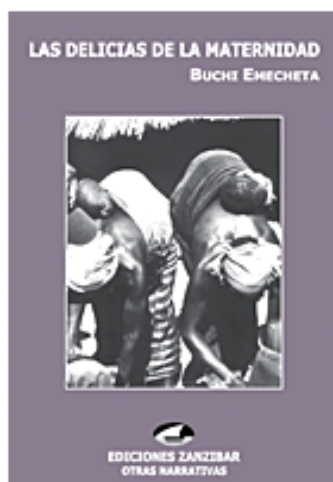
Aïssatou,
Recibí tu nota. Mi respuesta en este cuaderno, punto de apoyo de mi desamparo: nuestra larga experiencia me ha enseñado que las confianzas ahogan el dolor” (Bâ: 7).

Ramatoulaye escribe el día en que queda viuda, su tono es confesional, entre doloroso y tierno; reflexiona con entereza sobre la amistad y el amor. A Modou, que yace sin vida, lo ve con amor; y a Mawdo, su amigo de toda la vida, con el cariño de la amistad. El médico alto y delgado, con los ojos enrojecidos, fiel a 40 años de amistad atiende a su amigo Modou, la ciencia médica, a pesar de todos sus esfuerzos y su afecto no han podido salvar al amigo.

Ramatoulaye se siente desamparada, escribir la ayuda porque el hecho de compartir confianzas disminuye la aflicción. La poligamia, práctica común en Senegal, no es aceptada por ella ni por su amiga, la mayoría lo acepta con resignación. Ramatoulaye fue una activista, como muchas mujeres y jóvenes, por la independencia de su país. Las dos amigas apoyaron al partido demócrata y lo lograron, Modou, su pareja, compartía sus aspiraciones. A diferencia de la mayoría de jóvenes, se casaron contra la voluntad de sus padres. Cuando nacieron sus hijos se dedicó por completo a ellos, a las tareas domésticas y al esposo en cuerpo y alma. Ramatoulaye, al transitar por su memoria, es crítica con esta situación. Escribe desde el punto de vista de las mujeres de Senegal de los sectores medios que conquistaron el derecho a la educación formal.

1.2.3. *Las delicias de la maternidad.* Sujeto enunciante: en la ciudad no hay tiempo, menos para hablar de amor

El libro de Buchi Emecheta, cuyo nombre verdadero es Florence Onye, fue publicado por primera vez en 1979; cuenta con un prólogo y dieciocho capítulos. La voz narrativa se presenta en tercera persona y en pasado para rememorar la historia de una mujer y



La portada de *Las delicias de la maternidad* de la escritora Buchi Emecheta

un grupo de familias que comienza aproximadamente en los años 30 hasta los 70 del siglo XX, en el pueblo de Ibuza y en Lagos, hoy capital de Nigeria. La enunciante de *Las delicias de la maternidad*, narra en la tercera persona como si estuviera viendo los hechos: “Nnu Ego salió de la habitación con la mirada perdida y vidriosa, mirando al vacío. Caminaba con pies ligeros y como si anduviera entre las nubes [...] corrió dejando atrás la casa del amo y el jardín, y se lanzó hacia la carretera” (Emecheta 2004: 21).

El dolor acabaría bajo la profundidad del río que corría bajo el puente Carter. La sujeto enunciante da la voz narrativa a los principales personajes, aparecen así varios puntos de vista que configuran registros simbólicos distintos, su perspectiva es dialógica. La historia comienza cuando Nnu Ego, una joven mujer de 25 años, está desesperada, es madre y está a punto de suicidarse por la muerte de su hijo.

En 1934, Lagos era colonia británica. Yaba, una zona residencial, había sido construida por los británicos. En la historia configurada, numerosos africanos, entre ellos el marido de Nnu Ego, trabajaban de sirvientes o mozos. Lagos crecía y pronto se convertiría en la capital de Nigeria. Para la enunciante, en Lagos —a diferencia de

Ibuza— todo iba más aprisa, no había tiempo, menos para los gestos amorosos, no había conciencia de familia como sí la tenía el granjero analfabeto del pueblo de Nnu Ego. Esto ocurría porque los hombres de una ciudad como Lagos trabajaban para el hombre blanco y se habían convertido en máquinas de trabajo, ese era el sentir de la afligida Cordelia, amiga de Nnu Ego, quien lamentaba la muerte del hijo de su amiga y la desaparición de esta.

1.2.4. *En un lugar del Atlántico*. Sujeto de enunciación: “Partir es el valor de parirse a una misma”

Fatou Diome dedica la novela, de catorce capítulos numerados, a su familia. Sobre todo constituye un amoroso reconocimiento a sus abuelos y a su madre: “A mis abuelos, mis faros, A Bineta Sarr, mi madre, mi hermana de África. Esta vez te imagino, sosegada por fin, tomando el té con Mahoma y Simone de Beauvoir. Aquí abajo, deposito ramilletes de palabras, para que mi libertad sea tuya” (Diome 2004: 7).

Además del reconocimiento a sus ancestros, plantea la posibilidad de converger y convivir en paz sin dominación con los principios



La portada de *En un lugar del Atlántico* de la escritora Fatou Diome

emancipatorios de Oriente y Occidente representados en Mahoma y Simone de Beauvoir.

En la portada sobresale la imagen de una joven alta, delgada, negra, que tiene el ademán de caminar, lleva puesta una minifalda y un polo veraniego, lleva un pañuelo sobre la cabeza; cerca, dos niños negros y un poco más allá otro con el gesto de un arquero juegan con la pelota sobre un terreno desolado. También se aprecia la carretera y un camión que transita sobre ella. Aparecen pues, el terruño, la caminante y el camino hacia otros lares.

En esta obra, la actante, una joven mujer, expresa su conocimiento del fútbol. En presente y tercera persona relata un partido como si fuera una verdadera amante de este deporte:

Corre, dribla, regatea, chuta, cae, se levanta y sigue corriendo. ¡Más rápido! Pero las cosas han cambiado: ahora el balón apunta a la entrepierna de Toldo, el portero italiano- ¡Oh, Dios mío, haz algo! No grito, te lo suplico. ¡Haz algo si eres el Omnipotente! ¡Ah!. Aquí está Maldini que vuelve, sus piernas labran el césped... (Ibídem: 11).

Quisiera ayudar a Maldini para que finalmente arroje la pelota al fondo de la portería adversaria, es allí donde reaparece la primera persona: “Ante mi televisor salto del sofá y suelto un violento puntapié” (Ibídem: 11). Pero, ¿será cierto que adora al fútbol y que le gusta Maldini? Dirigiéndose a un tú, el lector o lectora, interroga para llamar la atención sobre el poder de los medios de comunicación, los mundiales de fútbol, la economía y la política global:

¿Por qué os cuento todo esto? ¿Qué si adoro el fútbol? No mucho. ¿Entonces? ¿Estoy enamorada de Maldini? ¡Claro que no! No estoy tan loca a fin de cuentas. No corro detrás de las figuras y las estrellas no me quiebran la nuca. [...] Y entonces, puesto que no estoy escribiendo una carta de amor a Maldini, ¿por qué os cuento todo esto? Bueno, pues porque no todos los virus nos llevan al hospital. Los hay que se limitan a actuar en nosotros como en un programa informático y el virus que afecta la mente existe (Ibídem: 12).

Siendo un deporte tan popular, que produce jolgorio y sentimientos encontrados debido a que los medios de comunicación

instan a que el fútbol incursione en nuestras vidas como un virus para muchas veces contribuir a no dejarnos pensar, pareciera que la enunciante estuviese atrapada por ello; mas, no es así, aclara que en las imágenes de Maldini que corre en la pantalla ve la imagen de su hermano menor corriendo y jugando en cuerpo y alma en la Isla, porque su hermano es seguidor de Maldini.

El relato comienza el 29 de junio de 2000 y concluye en el torneo mundial del 2002 en el que participó por primera vez Senegal. A través de cada suceso deportivo la enunciante viaja por la memoria para relatar su vida personal, la de su familia y la vida social en la Isla y en Strasburgo, en Francia, lugar donde se encuentra. Ve la Copa Europea de fútbol, más al mismo tiempo su corazón divisa otros horizontes. Hace diez años que dejó la isla y a su familia, recuerda su libertad sobre la arena cálida y la brisa marina, su libertad al lado de sus abuelos. Sus pies modelados por África “hoyan” más tarde el suelo europeo, mas su andar occidental no se parece a aquel con el que descubrió las playas, calles, senderos y campos de su tierra natal. Continúa caminando pero en un horizonte distinto. En primera persona reflexiona sobre el proceso de cambio que produce la migración, siente que el exilio ha sido su “suicidio geográfico”, porque ama a su pueblo, a la isla, vientre del Atlántico, pero siente que los errores del destino y su necesidad de ser la alejaron en la búsqueda de su autodeterminación. Por eso, sostiene que:

Partir es el valor de parirse a una misma, pues nacer de sí es el más legítimo de los nacimientos. Y al diablo las separaciones dolorosas y los kilómetros de nostalgia; la escritura me ofrece una sonrisa maternal, cómplice, pues, libre, escribo para decir y hacer todo lo que mi madre no se atrevió a decir y a hacer ¿Papeles? Todos los recodos de la tierra. ¿Fecha y lugar de nacimiento? Aquí y ahora. ¡Papeles! Mi memoria es mi identidad... (Ibídem: 240).

La soledad y la introspección le permiten encontrarse a sí misma teniendo a la literatura como cómplice, el arte de la escritura es un espacio de libertad para decir todo aquello que aflora en la piel, las

heridas, sus sueños y esperanzas. La escritura a través de su bolígrafo, es:

[...] parecido al pico de un arqueólogo, desentierra las palabras y descubre vestigios, trazando en mi corazón los contornos de la tierra que me vio nacer y partir. Con hechos que antaño no llamaban en absoluto mi atención, compongo ahora los alimentos de mi exilio y, sobre todo, los hilos del tejedor que deben remendar los vínculos que el viaje rompió. La nostalgia es mi herida abierta y no puedo impedir hurgar en ella con mi pluma. La ausencia me culpabiliza, la nostalgia me socava, la soledad lame mis mejillas con su larga lengua helada que me hace donación de sus palabras [...] (Ibídem: 237).

Si el exilio implica la soledad más absoluta, el ansiado regreso descubre que a quienes dejó, no son más los mismos. Pero también ella cambia, sus máscaras ya no son reconocidas totalmente por su comunidad. Con frecuencia les manda dinero y, a través de su hermano, espera noticias. Los lazos son afectuosos y una necesidad material.

.....

Como podemos apreciar, las enunciantes/actantes de cada texto son mujeres que llevan heridas y marcas en el cuerpo y en el alma. La dominación patriarcal, el racismo, el eurocentrismo y la globalización hegemónica impiden la gestación y afirmación de las individualidades. Todas, con la excepción de Ramatoulaye, son inmigrantes. Todas viajan por la memoria para compartir sus sueños y esperanzas, para reflexionar con sentido crítico y a la distancia sobre sus vidas, su relación de pareja, sus hijos, la familia, sobre sus actividades y el trabajo en espacios como Lagos y Berlín, ciudades completamente distintas y tan semejantes al mismo tiempo, distintas en relación a las condiciones, estilos y filosofía de vida, y equivalentes en relación a la carencia de derechos, en particular de las mujeres negras; en Ghana y Nigeria por influencia de la religión católica, la tradición familiar y el imperio inglés que reproducen

la dominación patriarcal asociada al capitalismo, en Alemania por ser negra y africana.

Mara y Nnu Ego no tuvieron posibilidades de estudiar ni tuvieron proyectos personales; ante la adversidad aprenden a supervivir, sus vidas constituyen una constante tragedia en los límites de la supervivencia marcadas por la tradición y por la modernidad. Ninguna de estas es positiva o negativa de por sí, depende de los micro y macro poderes. Mara supervive como trabajadora sexual y depende de su “dueño y chulo”, más en las grietas de la opresión tiene espacios para la reflexión que le permiten entender el porqué de su falta de autonomía. Cordelia, amiga de Nnu Ego, desvela la relación colonial que establecen los británicos en Nigeria, los seres humanos se convierten en máquinas que trabajan para el hombre blanco, el sentido de familia desaparece por la exigencia laboral.

La reflexión histórica sobre sus vidas en el registro simbólico las ayuda a autoidentificarse como mujeres negras y a entender que la carencia de autonomía, la sujeción a sus hombres las hace infelices. Comprenden que en Ghana, Nigeria y Berlín carecen de derechos, están completamente sujetas, sus vidas ni sus cuerpos les pertenecen. Las mujeres de las áreas rurales llevan la peor parte; sin embargo, son ellas las que desmantelan el eurocentrismo y el racismo que supone mirar con ojos europeos.

Ramatoulaye en *Mi carta más larga* y la enunciante de *En un lugar del Atlántico*, en la configuración narrativa, tuvieron la suerte de tener una educación formal superior y probablemente por eso, mejores posibilidades a nivel individual. Con todo se sienten quebradas en la soledad porque, si bien piensan que han avanzado y la sociedad con ellas, son conscientes de que falta mucho por hacer para lograr la democratización de la vida pública y privada. La globalización y el ritmo económico impuesto colonizan los cuerpos y mentes, falta muchísimo por hacer e innovar a nivel colectivo.

El género epistolar de *Mi carta más larga* dirigido a un tú construye un nosotras, un grupo de mujeres contraculturales que desafían y subvierten la dominación patriarcal, al revelarse contra

su centralidad, lo dispersan. Osan elegir a sus parejas y deciden sus propios destinos quebrantando la estructura de la dote que las convierte en mercancía. Asimismo, luchan por la independencia de Senegal. La descolonialidad supone, entonces, el resquebrajamiento de los micro y macro poderes.

La enunciante de *En un lugar del Atlántico* enfatiza la manera cómo se inscriben en el cuerpo las marcas de la feminidad y la masculinidad en la socialización temprana y mediante la poderosa influencia de los medios de comunicación y el fútbol, el deporte más popular. La tecnología de comunicación acapara el imaginario social. El exilio significa para ella la posibilidad de ser, de parirse a sí misma, como todo parto produce dolor, pero finalmente puede significar un verdadero nacimiento, por eso cuando se regresa ya no se es la misma, pero sucede que tampoco las personas que se quedan son las mismas, las identidades son móviles.

La introspección les permite encontrarse, interrogarse y cuestionar. Ramatoulaye y la enunciante, que en lugar de su apelativo ilegítimo aprende a llamarse Dignidad, buscan espacios propios, una junto a su familia pero sin perderse en ella y otra espacialmente alejada de los suyos, pero siempre cercana en los afectos y a la responsabilidad amorosa y económica que los vincula. Mara, de *Más allá del horizonte* y Dignidad, de *En un lugar del Atlántico* tienen en principio los cuerpos modelados por África y por la construcción europea de África como por sus andares occidentales. A diferencia de la primera enunciante, la segunda reformula su vida, logra “parirse a sí misma”, se descoloniza teniendo al arte, de manera específica a la literatura como cómplice. El mundo simbólico del arte es el terreno de la libertad.

Capítulo II

Familias, afectos y vida cotidiana. Mujeres y madres reproductoras o subversivas de la dominación patriarcal y la colonialidad del poder

La familia, en las cuatro novelas, constituye uno de los articuladores espaciotemporales de los principales acontecimientos argumentales; por eso, describiré los tipos de familia que se configuran en cada texto, para seguidamente reflexionar en torno a cómo se plantea en cada una la subversión o reproducción de la dominación masculina y patriarcal.

2.1. Familia y poligamia. Violencia patriarcal y estructural en *Más allá del Horizonte*

En *Más allá del horizonte* se configuran cuatro tipos de familia, dos en el pueblo de Naka y otras dos en Berlín. La primera, constituida por las familias de campesinos pobres que aprenden a sobrevivir con una economía agrícola comunitaria de autoconsumo. Las segundas que, además de trabajar la tierra, cuentan con los ingresos que produce algún negocio rentable. En ambos casos, el hombre puede tener varias esposas. En Berlín, las familias están compuestas por matrimonios entre africanos negros y alemanas blancas que conviven con las esposas africanas de sus maridos. Los hombres se casan para conseguir la legalidad y por un proceso de blanqueamiento que les permita ser aceptados. En cuarto lugar, aparecen unas escasas pinceladas de las familias europeas que contratan a las mujeres africanas como trabajadoras domésticas.

Mara, que pertenecía a una familia de campesinos, nos revela que su madre la entregó, por orden de su padre, a un hombre que pagó a su familia con dos vacas, cuatro cabras sanas, tela, abalorios, joyas de oro y botellas de ginebra *London Dry*. Un día sorpresivamente le comentó: “Tu padre te ha encontrado un marido —dijo jadeante—. ¡Un buen hombre!” (Darko, Ob. cit.: 13). En la comunidad, regida por la organización social patriarcal, es el padre quien da el consentimiento para que sus hijas contraigan matrimonio. Todo depende de la dote que le ofrezcan. De este modo, las familias a costa del cuerpo de sus hijas resolvían sus carencias.

Naka es una aldea de agricultores pobres, unos pocos comerciantes constituyen la excepción. El padre de Akobi se dedica como la mayoría a cultivar la tierra, pero además tiene un negocio de ataúdes con el cual fue incrementando cada vez más sus ingresos. Muchos en el pueblo comentaban que se había hecho rico a costa de la muerte de todos los enfermos. Su hijo, por el dinero de su padre, tuvo el privilegio de ser el primer niño del pueblo que obtuvo un certificado de haber estudiado hasta el cuarto curso en la escuela católica romana. Se entiende que fue una educación que afianzó la perspectiva dominante, es decir, la mirada eurocéntrica. El sistema educativo oficial y su currículo oculto (gestos corporales, dichos y entredichos en la interacción cotidiana, entre otros) suelen transmitir e inculcar hasta hoy saberes ajenos que devalúan y menosprecian los propios. Los colonizados aprenden a tener vergüenza de lo suyo y es allí donde empieza su negación. Akobi, al negar a Mara, se niega a sí mismo, ansía borrar todo aquello que Mara y él representan desde la visión europea. Mara es el espejo de Akobi, al menospreciarla se rechaza a sí mismo y aspira a ser “el otro”, el patrón, el amo.

Además del dinero, la educación formal otorgaba a los hombres un valorado capital simbólico, las niñas no tenían derecho a esta educación, eran criadas para ser exclusivamente madres y para servir al marido. Pese a este “pequeño” pero significativo capital simbólico, Akobi al migrar a la ciudad sintió que perdía todos los

privilegios de los que gozaba en su pueblo, con su educación solo podría llevar los recados en alguna institución del gobierno. Para mejorar de estatus y presumir en su pueblo, anhelaba casarse con una chica de la ciudad. Podría ser una mecanógrafa que usaría cremas para aclararse la piel, cepillos para el cabello; pero este tipo de mujeres no admitían unirse a hombres como él. Con ese fin se entusiasmó con Confort, la llevó a Naka, pensando que al ver que su padre era uno de los más ricos del pueblo lo trataría mejor, no fue así, Confort lo despreció por ser pueblerino. Lo dejó por un hombre de fea apariencia pero que poseía un auto, era subsecretario del Ministerio de Obras Públicas. Akobi estaba en edad de casarse y con resignación aceptó a Mara, quien se convirtió en su propiedad.

La población que emigraba a la ciudad aprendía a supervivir. Al no conseguir empleo, se dedicaban al pequeño comercio. La casa de Akobi en la ciudad, como de la mayoría de inmigrantes, estaba hecha improvisadamente de planchas de zinc, a Mara le parecían cubículos para pollos, había insectos por todos lados.

La amistad y la vida comunitaria entre mujeres inmigrantes se expresa a través de Mara y Mama Kiosk, una mujer solidaria y gran amiga, vendía cigarrillos en un quiosco de la estación central, con ella aprendió que en la ciudad nadie trabajaba gratis. Se sintió muy agradecida cuando en una ocasión, por llevarse la basura le dio un puñado de berenjenas, mandiocas y ñame. Compartió su alegría con Akobi, este no entendió, manifestó su desacuerdo, más al poco tiempo con una patada y bofetadas le recriminó que se pasara el día sin hacer nada y le ordenó que se fuera a trabajar con Mama Kiosk. La enunciante reitera el carácter contradictorio y violento de su pareja.

En la intimidad de la vida privada, Mara servía diligentemente al esposo, traía agua del baño público, le preparaba el baño, le quitaba el jabón de los ojos; pese a todas estas atenciones Akobi era violento con ella. Mama Kiosk le decía: “Tu marido es uno de esos que no respeta a la gente del pueblo [...] La tradición exige que la esposa respete, obedezca y adore a su esposo, pero también exige

a cambio cuidado, que el marido cuide bien a su mujer. Tu marido no cumple contigo y aún así te exige que le respetes y le adores. Eso no es normal” (Ibídem: 25).

Al recordar esta conversación con Mama Kiosk, Mara reflexiona sobre los acontecimientos y su actitud: “yo no veía nada, o quizá simplemente me faltaba capacidad de entendimiento” (Ibídem: 25). Recordó que en su pueblo su madre adoraba a su padre, pero él también la cuidaba. Los hombres de su pueblo no eran por naturaleza violentos. El padre de Akobi, por el dinero que tenía, se sentía con mayor poder y esto transmitió a su hijo, quien se convirtió en un déspota. Mara asocia la relación entre poder económico y violencia masculina.

Mara aceptaba su sujeción. Había sido educada para la obediencia y sumisión al hombre de la casa. Para Akobi, su esposa era un cuerpo/una cosa sin valor por ser “más negra” que las mujeres de la ciudad, en tanto no sabía leer ni escribir ni usaba los trajes que blanqueaban. Vivir en la ciudad con esos cambios otorgaba cierto estatus; ser “más negra” que las demás, simbolizaba que no había logrado disminuir las huellas de su negritud. Mara se convirtió en una cosa, un objeto que le satisfacía sexualmente, por eso no le importó cuando le reveló que estaba embarazada, la golpeó y le ordenó que trabajara, que no podía ser el proveedor de todo para los tres.

El amo, jefe, marido patriarcal, en su vertiente dictatorial aísla a la esposa de todo contacto con las personas que pueden abrirle los ojos, por eso le prohíbe tener amistad con Mama Kiosk. Para evitar que se encontraran, empezaron a salir juntos muy temprano, Mara percibió que en el camino Akobi se apartaba de ella: “¿No ves que si se enteraran de que te conozco se reirían de mí?” (Ibídem: 36). En la interacción cotidiana y en la intimidad la colonialidad del poder se objetiva crudamente.

Mara sintió la violencia racista. Le dolió en el alma que proviniera de quien se acostaba con ella. La salida fue irse para siempre. Decidió marcharse a su pueblo, anunciaría a sus padres que se

separaría, empero al no encontrar comprensión no le quedó otra alternativa que regresar. En Naka, su padre no tuvo interés en verla porque se acababa de casar con una viuda joven. Sus hermanas no comprendieron por qué se quejaba si usaba sandalias de goma, mientras que en el pueblo iban descalzas. Mara no pudo anunciar su deseo de disolver el matrimonio, manifestó que había ido al pueblo para tener a su hijo.

El racismo entre negros y negras, sobre todo entre las parejas objetiviza la violencia y la colonialidad del poder en el mundo de la vida cotidiana. Los hombres como Akobi aprenden a despreciar todo aquello que se les parece porque se miran y miran con los ojos del colonizador y aspiran a blanquearse lo cual está asociado a la modernidad y a la ciudad. Vincularse a una mujer mulata, “blanqueada” en la ciudad les da cierto estatus. Mujeres como Mara aceptan su sujeción y sumisión. Hacen lo imposible por contentar a sus maridos, están sujetas por la “tradicción” patriarcal pero la “tradicción” también supone que él debía amarla y respetarla como bien se lo aclara Mama Kiosk.

Mara y Mama Kiosk aprenden a supervivir en la ciudad y, pese a no percibirlo, son ellas las que constituyen el sostén de sus hogares, pues a más de asumir la responsabilidad del trabajo doméstico, forman parte de aquello que para unos constituye la economía informal o la economía sumergida, para otros el polo marginal de la economía. Mara y Mama Kiosk forman parte de este grupo socioeconómico que subsiste con el micro comercio.

Mara se puso a vender huevos cocidos a los viajeros de la estación hasta que logró devolver a Akobi el dinero que le prestó, pero Akobi esperaba algo más: “—¿Qué pretendes con eso de pagar sin intereses? —bramó” (Ibídem: 36), y la golpeó. Ella no entendía a qué se refería, el mundo de las finanzas no había llegado directamente a los habitantes de Naka. Akobi reproduce colonialmente la racionalidad financiera hegemónica.

Los actos de Akobi constituyen un golpe para Mara, la soledad la abrumba, el consuelo de Mama Kiosk, su única amiga, la alivia.

Cuando regresa a casa, Akobi la obliga a tener relaciones íntimas, la trata como si fuera un patrón esclavista. Dispone una mejor calidad de vida para él y para ella todo aquello que la degrada, es así que le ordena que duerma en la esterilla mientras él descansa plenamente sobre el colchón.

El tema de “informalidad” debido a sus diversas manifestaciones produce enfoques divergentes. Consuelo Iranzo precisa tres perspectivas: la primera, señala que en la “informalidad”, el espíritu empresarial está coaptado por la ley; la segunda, la “informalidad” es producida por la lógica del capitalismo; y la tercera, la “informalidad” constituye el excedente excluido del sector formal de la economía y que el problema se resolvería incluyéndolos (Iranzo 1994).

El debate en relación a esto se inició en los años 70 del siglo XX y continúa aún. Lo cierto es que en el mundo, como lo reconoce Ulrich Beck en *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* (1998) y lo explica Aníbal Quijano en *La economía popular y sus caminos en América Latina* (1998), crece una población que supervive precariamente mediante el pequeño comercio, la pequeña producción, la economía de autoconsumo, la reciprocidad, la servidumbre o con formas de trabajo esclavo en pleno siglo XXI; algunos pequeños productores y comerciantes logran sobresalir con cierta bonanza, pero siempre con un alto riesgo pues es el capitalismo que los articula, reproduce y/o absorbe. La irracionalidad del capitalismo establece estas diferenciaciones sujetas a sus intereses. La “informalidad” de este tipo sería la máscara que oculta el creciente desempleo producido por el predominio del trabajo acumulado (la tecnología) sobre el trabajo vivo; mostrándolos como si siempre fueran el germen de economías emprendedoras; de este modo se enmascara el trabajo no pagado o escasamente remunerado. Mara y Mama Kiosk en *Más allá del horizonte*; pero también Cordelia y Nnu Ego en *Las delicias de la maternidad*, representan a este “sector informal” o en términos más precisos al sector marginalizado o polo marginal de la economía. Ellas superviven

vendiendo cigarrillos, huevos, entre otros productos; los primeros son producidos por empresas multinacionales, y los segundos por pequeñas o medianas avícolas o por economías de pequeña producción o autoconsumo. Ellas trabajan de modo precario y con escasos ingresos, sin seguridad social, sin beneficios sociales.

2.2. *Mi carta más larga*. La familia de abolengo y la familia de las clases medias en Dakar

En *Mi carta más larga*, se configuran sobre todo a las familias de las clases medias constituida por profesionales. Las familias ‘tradicionales’ de abolengo y las de menores recursos simbolizan la tradición en su sentido negativo. Ramatoulaye provenía de una familia de clase media, ciertamente conservadora del orden patriarcal pero que le permitió estudiar. Recuerda con cariño y agradecimiento a la maestra de la escuela, una mujer blanca que les abrió los ojos al mostrarles la posibilidad de una vida distinta para la mujer negra, además las amó “...sin paternalismo, con nuestras trenzas rectas o torcidas, con nuestras blusas y nuestros vestidos” (Bâ, Ob. cit.: 32).

Esta mujer blanca a diferencia de otras, las trataba con afecto y respeto, sin distinciones racistas, clasistas, ni patriarcales. Por la influencia de esta mujer, que les enseñó a defender su autonomía, no siguió las indicaciones de su madre, de casarse con Daouda Dieng, un hombre mayor, soltero cuando ella tenía apenas 18 años; el hombre daba regalos a su madre, sacos de arroz, muy apreciado en la época por la penuria de la guerra. Ella eligió a Modou, no hubo dote. Su padre desaprobó la unión, su madre estuvo indignada, sus hermanas se burlaban, la ciudad se quedó muda de sorpresa. De este modo, Ramatoulaye contribuyó a quebrantar la dominación patriarcal y las costumbres opresivas de la “tradición”.

En cambio, sus hermanos menores siguieron las indicaciones dominantes de la escuela de los blancos, educación costosa y laboriosa. La mayor parte estudiaba solo la primaria. Los jóvenes, por la división manual e intelectual del trabajo, rechazaban el aprendizaje

de un oficio tradicional, lo consideraban degradante. La ‘moderna’ visión educativa privilegiaba la educación libresca y despreciaba el trabajo manual. Los muchachos soñaban con trabajar en la administración. Si no conseguían empleo y no tenían ningún oficio, se convertían en delincuentes. En cambio, los hermanos mayores de Ramatoulaye aprendieron la orfebrería, el oficio de sus padres.

Para Ramatoulaye es relevante la independencia económica pero no es suficiente, por cuanto sus labores se incrementaron a pesar de contar con el apoyo de dos empleadas domésticas. Al regresar de la escuela tenía que ocuparse de la casa, cumplía una doble jornada. ¿Cómo conciliar estas dos tareas, las de la escuela y las de la casa? Ella era la primera en levantarse y la última en acostarse.³ Por cierto, también disfrutaba cuando salían a pasear por la cornisa dakariana, una de las más bellas de África del Oeste. La comunión con el mar era una fiesta: “Nuestra comunión con la naturaleza profunda, insondable y sin límites desintoxicaba nuestras almas” (Bâ, Ob. cit.: 40).

La madre de Mawdo configura la imagen de las mujeres atadas a lo más negativo de la tradición, vivía aferrada a reproducir la familia de abolengo, creía en la sangre como vehículo de linaje y virtud. Aïssatou, novia de su hijo e hija de orfebres, carecía de estas exigencias, por eso se opuso a que se casara con su hijo. Con todo, la joven pareja desafió a la familia y afrontó la venganza de la madre de Mawdo, reproductora de la dominación patriarcal y de los sistemas de castas sujetos a la visión occidental. Esta mujer recogió y educó a su sobrina Nobou, para luego ofrecérsela a su hijo como su coesposa. La educó en el colegio francés y luego en la Escuela Estatal de Matronas. Mawdo finalmente accedió, afirmó que lo hacía por la salud de su madre.

Como bien lo expresas Inmaculada Díaz Narbona y José Ignacio Rivas en *Un nuevo modelo de mujeres africanas: El proyecto*

3 Observemos que hay un silencio en relación a la situación de las empleadas domésticas.

educativo colonial en el África occidental francesa (2007), las primeras escuelas para niñas negras no esclavas en el siglo XIX estaban dedicadas para prepararlas como amas de casa⁴; en los pueblos continuaba hegemonizando esta misma visión en pleno siglo XX, las adiestraban en las interminables labores del hogar con el objeto de facilitar la reproducción de la fuerza laboral eminentemente masculina. Nabou fue preparada para eso. El proyecto educativo dedicado a las mujeres continuó siendo colonial.

En cambio, Aïssatou, es la imagen de la mujer contrahegemónica. Decidió divorciarse en una época en que era muy mal visto hacerlo. La enunciante se enorgullece de la decisión de su amiga a pesar de tener cuatro hijos. Cita la carta que le dirigió, los príncipes asumen sus deberes y los demás deben agachar la cabeza y obedecer. “Este es el esquema del reglamento interno de nuestra sociedad” (Bâ, Ob. cit.: 56). Ella desobedeció el orden sociosimbólico masculino y el patriarcalismo que aprisionan poderosamente la subjetividad y la intersubjetividad.

Lo mejor de la educación occidental y los libros la ayudaron a tomar la decisión. La enunciante no deja de expresar su admiración a esa invención maravillosa. Su ingreso a la Escuela de Interpretación en Francia le abrió un exitoso camino laboral en la embajada de Senegal en los Estados Unidos. Mawdo no entendía por qué las mujeres sufrían por las “traiciones carnales” (Ibíd.: 56) en cambio Aïssatou no disocia el amor físico del amor, lo cual expresa, desde la visión de la enunciante, la diferencia de género en la concepción del amor.

El drama de Ramatoulaye comenzó tres años después. Modou se enamoró de Binetou, una compañera de clase de su hija Daba. La madre de Binetou le pidió que se casara con “el viejo” para asegurar su futuro, conseguir un coche, joyas, renta mensual, la enunciante

4 Pude verificar esta referencia durante mi recorrido por la Isla Gorée en Dakar, gracias a la memoria oral de sus habitantes y documentos en los museos.

insiste en que el matrimonio se establecía para resolver los problemas económicos. Lo que interesaba era la dote. Ramatoulaye perdió toda energía, dudó soportar la vida sola, entendió su dependencia emocional, se sintió vieja, sin la soltura de la juventud y decidió luchar por su marido. La enunciante agradece la actitud de su amiga Aïssatou, quien no la disuadió, respetó su decisión, valora la amistad que se basa en el respeto y no en la imposición. Pese a todos sus esfuerzos, Modou terminó alejándose de ella como de sus hijos.

A más de distinguir a las mujeres que reproducen y a las que subvierten la dominación patriarcal, Ramatoulaye revela las relaciones de dominación racistas y clasistas entre africanos de distintas regiones y nacionalidades. Recuerda a su amiga Jacqueline, negra de Costa de Marfil, de religión protestante, quien no fue aceptada por la familia de Samba Drack, negro de Senegal. Ambos países pasaron por el mismo colono francés, pero a ella la llamaban '*gnac*' (selvática), con menosprecio. Su pareja, médico musulmán, no la merecía porque ella no procedía de alta alcurnia y sobre todo por proceder de un pueblo considerado no civilizado desde la visión eurocéntrica del mundo que habían internalizado poderosamente las elites africanas.

La separación, siendo dolorosa, le abrió el espíritu, aprendió a tener tiempo para ella y a conjugar las tareas diarias de la casa y de la escuela con las que Modou hacía, era raro ver a una mujer cambiando ventanas, realizando transacciones financieras o cambiando cerraduras. El cine fue su refugio y sus hijos la comprendieron. Aprendió a conducir. Aprendió a tener un poco de tiempo para ella. Aïssatou les regaló un Fiat; ella lo disfrutó a plenitud.

Tamsir, hermano menor de Modou, siguiendo con la tradición, quiso desposarla. Cuando el hermano moría, el mayor de los que quedaba, solía casarse con la viuda y se responsabilizaba de los hijos de esta y su difunto hermano. Ramatoulaye lo rechazó porque casarse para ella supone el derecho a elegir y ella no lo había elegido. Tamsir tenía numerosos hijos y eran sus esposas quienes los

mantenían, trabajaban incansablemente para cubrir sus necesidades, una trabajaba en la tintorería, otra cosía, otra vendía frutas.

Tanto Aïssatou como Ramatoulaye son mujeres que recibieron educación formal en la escuela y en la Universidad; reflexionan sobre ellas, sus familias, la tradición familiar en Senegal, sobre sus matrimonios, de cómo fueron capaces de quebrantar la autoridad paterna, y, pese a todo esto, se preguntan por qué cambiaron tanto, por qué la total dependencia de sus vidas tan absorbidas por los hijos y sus pareja. Cuestionan la poligamia y la sujeción de las mujeres al marido.

La separación les permite cuestionar y rehacer sus vidas; aprenden a reconocer y afirmar su individualidad y autonomía, se proponen plantear y lograr sus proyectos personales y colectivos junto a sus hijos e hijas, pero sin perderse en ellos y ellas. Todo esto supone la liberación/descolonialidad interior, de sus cuerpos e imaginario, logran dedicar y valorar un tiempo y espacio para sí mismas y una interdependencia saludable con sus hijas e hijos y probables nuevas parejas.

2.3. Tipos de familias en *Las delicias de la maternidad*

En *Las delicias de la maternidad* se configuran tres tipos de familia. En el pueblo de Ibuza, la familia de notables que es compuesta, en tanto está constituida por el padre amo y señor, las esposas, las hijas y los hijos, y las esclavas cuando se trata de un personaje rico como Agbadi, jefe de familia y padre de Nnu Ego. Las familias de los trabajadores pobres de la ciudad de Lagos están configuradas por la familia de Nnu Ego, Nnaife y sus hijos; la familia de Cordelia, esposo e hijos, la familia de Mama Aby una mujer mestiza con un solo hijo; todas ellas son familias nucleares. La familia de Nnu Ego y Nnaife se transforma en compuesta cuando Nnaife se casa por segunda y tercera vez con mujeres más jóvenes. Nnu Ego se resigna con dolor ante la poliginia; plantea la soledad del ser, finalmente queda sola, sus hijas e hijos crecen y se marchan y el esposo

termina en prisión. Un tercer tipo de familia está constituida por las familias de los blancos como los Meers, una pareja de ingleses que representa al imperio británico.

El padre de Nnu Ego fue Nwokocha Agbadi, “jefe de tribu”, buen orador, de ingeniosas anécdotas y conocedor de proverbios, configura la imagen del jefe de familia de abolengo entre los Ogboli sin influencia occidental, con su carisma cautivaba a las mujeres más bellas. A él le agradaba la seguridad en sí mismas y el porte de las hijas de los jefes locales y hombres ricos. Si bien todos los hombres pueden ser polígamos, los hombres acaudalados son los que más esposas y esclavas poseen. Agbadi tuvo numerosas esposas, todas arrogantes, sus esclavas también lo eran. Las mujeres no eran silentes y sumisas, todo lo contrario, por eso como bien lo expresa la enunciante en tercera persona, la mujer callada y tímida empezó con el cristianismo. Las esposas de Agbadi eran sus iguales en sarcasmo mordaz, bromas hirientes pero también eran tiernas. Las cambiaba la maternidad, la vida doméstica las acaparaba, cuando esto ocurría el jefe buscaba a otras para no aburrirse pero sin desatenderlas: “Gobernaba a su familia y a sus hijos como si de un dios se tratara” (Emecheta Ob. cit.: 32). La dominación patriarcal ejercida por el amo/jefe propietario, —entre los Ogboli— no es absoluta sino entre dialogante y tutelar, aunque es él quien toma las decisiones. Los Ogboli, se consideran hijos de la tierra.

Ona es la imagen de la mujer independiente entre los Ogboli. Agbadi cortejó a Ona por su belleza, su terquedad y arrogancia, ella se negaba a ser su esposa. Agbadi la conocía desde niña y fue él quien le puso el nombre, se lo sugirió a Obi Umunna, padre de Ona, cuyo nombre significa “joya de incalculable valor”. Su padre la educó independiente y sin ánimo de casarse, le dio libertad para que mantuviera relación con los hombres que quisiera pero si tenía un hijo, llevaría el nombre del padre. A Agbadi le cautivaba su belleza, su autonomía, su caminar con un aire “felino y misterioso”, sabía evitar las espinas, usaba el cabello corto, le encantaba su cuello largo y vigoroso. Cuando Agbadi sufrió un accidente al

enfrentarse a un elefante, Ona le demostró su amor, más evitaba hacerlo muy evidente. Ambos se trataban con arrogancia y dureza. La relación amorosa en la intimidad era desafiante, con una dosis de agresividad mutua.

Las esposas aceptaban con resignación la poligamia con sus respectivas reglas. Agbadi y Ona rompieron una de ellas cuando hicieron el amor en el patio de la primera esposa. Cada esposa tiene un espacio propio que el marido tiene la obligación de respetar. El respeto es símbolo de amor, su falta connota desamor y total desinterés. El quebrantamiento de esta regla causó tanto dolor que postró a la primera esposa ante la muerte. Su esclava personal debía acompañarla en la sepultura por su propia voluntad, ella joven y bella no quería morir. De este modo, se revelan las jerarquías y relaciones de dominación entre las mujeres. La presión social y de las hijas hicieron que la joven esclava se arrojase. Ona, que representa a la mujer rebelde, estaba embarazada y quiso también morir pues no quería tener un hijo para Agbadi sino para su padre, lo cual evidencia la supremacía paterna. Agbadi se lo impidió. Ona tomó la decisión, si nacía varón, pertenecería a su padre y si era mujer, a Agbadi. Nació una niña, se llamó Nnu Ego cuyo significado es: “veinte sacos de caurí no tiene precio.”

Una *dibia* (curandera), según las creencias en la reencarnación, aseguró que la niña era la esclava que había prometido regresar como hija. La niña tenía las características físicas de la esclava, poseía la piel algo clara y un bulto doloroso en la cabeza, que en la esclava procedía de la violencia ejercida por los hombres. Al morir su padre, Ona aceptó ir a vivir con Agbadi e hicieron una tumba independiente a la esclava y una imagen para que la llevara Nnu Ego. Ona quedó embarazada nuevamente, su hijo murió al nacer y ella le siguió.

Nnu Ego, a diferencia de su madre, fue criada para tener hijos, ansiaba casarse y tener una familia. Se casó, recibió una dote antes y después de demostrar su virginidad, no tuvo niños, Amatokwu la abandonó por ser estéril. La infertilidad se asociaba estrictamente

a las mujeres y motivaba el repudio y rechazo de sus parejas. La joven volvió al hogar paterno y fue el padre quien estableció los arreglos para un segundo matrimonio. Dispuso su viaje a Lagos en donde se casó con Nnaife, cuya imagen representa al trabajador de la ciudad durante la colonización británica en el siglo XX. Nnaife vivía en pésimas condiciones, situación que se avizora en su descuido personal, era regordete, olía mal, no se afeitaba, andaba con la camisa raída, trabajaba como doméstico en casa de los blancos de la ciudad que más tarde sería la capital de Nigeria. Cuando lo conoció, se sintió desesperanzada. Los hombres del pueblo de Ibuza tenían un olor saludable a madera ardiente y a tabaco, vivían en mejores condiciones. Se resignó.

En la ciudad, según la clasificación racializada del trabajo, los hombres trabajaban como domésticos en la casa de los capitalistas ingleses, para ella era un trabajo afeminado. Cordelia, su amiga, sentía que a los hombres les habían robado la hombría, lo único que les inquietaba era obtener las monedas de los blancos:

Son todos esclavos y nosotras también. Si sus amos los tratan mal, lo pagan con nosotras. La única diferencia es que reciben algo de dinero por su trabajo, en lugar de haber sido comprados. Pero ese sueldo solo sirve para alquilar una vieja habitación como ésta... (Ibíd.: 86).

Para Cordelia, la violencia ejercida por sus maridos en el ámbito familiar se debía a que ellos reproducían el mal trato recibido por sus amos blancos en pleno siglo XX, como si fueran esclavos y ellas esclavas de sus hombres.

Cordelia y Nnu Ego se reunían con las vecinas mensualmente, dialogaban sobre la vida y las necesidades inmediatas de sus familias, se organizaron para trabajar colectivamente y formaron un pequeño fondo económico que les permitió vender algunos artículos como mecanismo de supervivencia. Nnu Ego aprendió a vender cigarrillos, con el pequeño ingreso que obtenía afrontó algunos gastos en casa. Se sintió realizada cuando nació su primer hijo a quien llamaron Ngozi; pero por sus pésimas condiciones de

vida a los pocos días murió, fuera de sí, quiso suicidarse, la salvó su cuñado.

Nnu Ego constituye la imagen de la mujer que es educada tradicionalmente para ser madre. El nacimiento de su segundo hijo, Igbo KoYi (rechazado por la maleza), le alivió la existencia, lo imaginó grande, con una profesión, ayudaría a sus padres; la casa estaría rebosante de animales, cabras, gallinas, palomas y de seres humanos, ansiaba una familia grande, como en Ibuza, con abuelos, parientes y amigos.

Pero en la ciudad nada es duradero. Los “amos” blancos de Nnaife anunciaron que abandonaban Lagos y se quedó sin trabajo. La guerra acentuó las carencias y la violencia. Nnaife y Nnu Ego configuran las imágenes de los trabajadores que buscan intensa y angustiosamente cómo supervivir para no morir de hambre en la ciudad, tuvieron que afrontar desalojos por órdenes del ejército inglés que invadió el territorio.

Los hijos de los trabajadores que habían perdido empleo, sufren la discriminación de los niños en mejor situación económica, no les permitían jugar ni participar en los sarahs, fiestas informales con abundante comida para todos.

Las familias en *Las delicias de la maternidad* dependen de la organización social y del poder global. La familia que podríamos llamar de abolengo, como la de Agbadi y el padre de Ona constituyen una “tribu” gobernada por su señor, amo y jefe, en tanto propietario de sus esposas e hijos, el territorio, el ganado y las esclavas; con todo, a diferencia de Occidente, en Ibuza, un pueblo con menor injerencia occidental, las mujeres hijas de notables e incluso las esclavas no son calladas ni sumisas, las hijas de notables tienen cierta autonomía y las esposas un espacio propio. Las mujeres esclavas pierden completamente el control sobre sus cuerpos y sus vidas; estas dependen de sus amas.

Las familias de los trabajadores constituyen familias nucleares que aprenden a supervivir en la ciudad en la que ya no cuentan con la ayuda de parientes, pero como las mujeres llevan a la ciudad las prácticas culturales de sus pueblos, superviven gracias a los lazos comunitarios practicados sobre todo por ellas. En la ciudad, mujeres como Cordelia, Nnu Ego y las demás esposas se organizan para afrontar las necesidades inmediatas de cada hogar mediante el pequeño comercio. Los ingleses, ocupantes de la ciudad y nuevos dueños del país, según sus intereses y la organización patriarcal del orden social instaurado falocéntricamente con las armas, son los que finalmente tienen el poder de definir el orden social, económico y familiar, desestructurando la vida familiar.

2.4. La familia *En algún lugar del Atlántico: el vientre del Atlántico*

Las familias en la isla de Nodior son en su mayoría nucleares e integradas a familias extensas, con relaciones comunitarias y de vecindad. Viven del pequeño cultivo y la pesca. Las familias con mayores recursos económicos se dedican al comercio y cuentan con los medios y tecnologías de comunicación e información que alquilan al vecindario. La enunciante que habita en Francia conforma una familia unipersonal, con una intensa comunicación con su familia materna en la isla dakariana.

A través de las familias exploraremos los afectos, los procesos de socialización y biosocialización de las niñas y los niños, y el imaginario social configurado. La enunciante suele recordar las palabras y gestos de la abuela, de su madre, de su hermano, del profesor en la escuela, de la gente con la que convivió y compartió. Mediante sus recuerdos es posible comprender el proceso de biosocialización de los niños y niñas en la isla de Nodior, de cómo adquieren la feminidad y la masculinidad. Las palabras y los relatos de la abuela acerca de su nacimiento y sus recomendaciones son imágenes de una cultura que no ha escindido la comunión entre el ser humano y la naturaleza:

Nacida bajo la lluvia —murmuró— nunca tendrás miedo de que te mojen las salivas que derrame tu paso; el pequeño delfín no puede temer ahogarse; pero tendrás que afrontar también el día. Mientras yo estaba en mi tela blanca, mis raíces crecían en la mugre del mundo sin que yo lo supiera: el agua de lluvia que diluía la sangre de mi madre y el charco de mi baño, se infiltraba en el suelo hasta llegar a donde el Atlántico se convierte en fuente vivificante (Fatou, Ob. cit.: 77).

La niña recién nacida, semejante a un pequeño delfín, tiene que aprender a nadar para vivir, la sangre de su madre diluida por la lluvia es el cordón umbilical con la madre de todos, el Atlántico. Las barricadas de París y Dakar, las circunstancias meteorológicas, geográficas, el océano Atlántico, las circunstancias sociales y la revolución de Mayo del 68 y un imaginario social que hubiera preferido que muriera antes de ser hija ilegítima, marcaron su vida. Su madre se casó con su primo, quien ya no tuvo la obligación de entregar una dote, pues las madres solteras no tenían ese derecho. Su madre era la segunda esposa del hombre que se sintió feliz de tener a su lado nuevamente a una mujer fértil.

La configuración de la interacción cotidiana entre las parejas es reveladora, por cuanto aparece el orden socio simbólico patriarcal en su plenitud. Cuando su madre cerraba con llave su corazón, el esposo la echaba fuera y a la niña también, hiciera el tiempo que hiciese. El hombre ordenaba a su madre que la tuviera atada a la espalda. Al enterarse de estos gestos indignantes, la abuela se llevó a la niña, a partir de entonces se encargó de ella, le dio de mamar hasta los tres años. Cuando nació su hermano Madické, su madre lo consideró su primer hijo.

Su abuelo y abuela eran los únicos que sabían descifrar sus silencios de niña, los únicos en seguir su mirada perdida con el objeto de descubrir sus estados de ánimo. La marca de su ilegitimidad aparecía en su cuerpo siempre. Su propia abuela decía: “He tenido que aceptar el deshonor para poder educar a una criatura ilegítima en esta aldea; demuéstreme que tuve razón, sé cortés, valerosa, inteligente,

irreprochable” (Ibídem: 239). Su severidad fue terrible, así como la cuidaba y la quería la castigaba. La niña creció con un sentimiento de culpabilidad, como si fuera responsable de su ilegitimidad.

A pesar de ello, su verdadera madre fue su abuela: “La madre posee la maternidad perpetua, y esa es mi abuela: mere, mother, mammamia, yaye boye, nénamnakony, mamá querida, mi abuela-mamá, ¡mi madre de verdad!” (Ibídem: 79). Ella, tejó el hilo que la unía a la vida y con las sabias enseñanzas de esta mujer luchadora, considerada desde la visión occidental una ignorante analfabeta, aprendió el significado de la relatividad que orientó su vida:

¿Qué creen al explicarme que $E=mc^2$, si experimento la teoría de la relatividad a escala de toda mi vida transmitida por esa aristocrática guerrera que, con sus ojos almendrados, me abrió un camino entre las tinieblas de la tradición? No importaba que no sepa leer ni escribir, ninguno de mis caminos puede iluminarse sin su sonrisa (Ibídem: 80).

La teoría de la relatividad aprendida por su abuela como una forma de vida, sin haber conocido a Einstein, le sirvió de guía para comprender la ambivalencia de las propuestas humanas. Mientras la abuela descansaba luego del cuidado de las coles, las cebollas y demás hortalizas, se ponía a escribir a escondidas en su pizarra rota y unos instantes después se deslizaba silenciosamente como un pez hacia la escuela, ingresaba a las clases del profesor Ndétare, él la sacaba y ella volvía a ingresar. Pareciera que fue el abuelo quien despertó su curiosidad por la lectura, aunque las pinceladas sobre él son escasas.

Había escuchado de labios de la abuela que la escuela no era un lugar para ella. Fue el profesor quien finalmente aceptó tenerla en su clase y convenció a la abuela para que le permitiera ir. Le redactaría las cartas, le leería los documentos, los analfabetos ya no podrían moverse en el país necesitaban aprender a leer y escribir. Así que, a diferencia de la mayor parte de niñas que eran educadas exclusivamente para dedicarse a las labores domésticas y al cuidado del cultivo de hortalizas, la niña conquistó su derecho a la

educación; quebrantando con ello la ley de la “tradición” y es por eso que sufre la sanción de sus pares, se mofan, se burlan de ella y la miran como a una extraña. El maestro le comenta que siempre sería una extraña en el pueblo, que su nombre significaba dignidad. Este acontecimiento de suma importancia, le permite aprender a valorarse. La niña se sintió segura, aprendió a no agachar la cabeza. Tenía 10 años cuando la abuela le enseñó “que si bien las palabras son capaces de declarar una guerra, son también lo bastante poderosas para ganarla” (Ibídem: 83). Las palabras a través de la escritura se convirtieron en un arma de combate.

Por tanto, sus principales fuentes de aprendizaje y socialización en la niñez fueron la abuela y el profesor Ndétare en la escuela, es decir lo mejor de la tradición y lo mejor de la modernidad que cada uno simboliza. Ambos le enseñaron a tratar de ser libre. Para la enunciante, no toda la “tradición” ni toda la “modernidad” tienen un carácter positivo, pues también establecen estructuras y relaciones de dominación. Para la tradición, la “ilegitimidad” es un estigma. Recordemos que este es una herencia europea. Critica la falta de cambios en la Isla que no permite que Ndétare se integre totalmente.

A su hermano lo socializaron muy temprano con el fútbol, le regalaron una pelota de caucho que le compraron en la ciudad. Aprendió a jugar con ella y a caminar al mismo tiempo. En el colegio, esperaba ansioso el recreo para jugar con la pelota, no admitía que nada lo impidiese. Sus modelos eran los ídolos franceses y Michel Platini en particular. Desde pequeño le inculcaron que debía comportarse como un hombre, le enseñaron a no mostrar dolor, a no llorar cuando tenía miedo o le dolía algo. A cambio del dolor le ofrecieron

[...] un trono en la cabeza de las mujeres. Varón, pues, y orgulloso de serlo, aquel auténtico *guelwaar* supo desde la infancia gozar de una hegemonía principesca que le permitía obtener las escasas sonrisas de su padre, el mayor pedazo de pescado, los mejores buñuelos de su madre y decir la última palabra ante las hembras (Ibídem: 44).

En la socialización temprana los niños internalizan la supuesta superioridad sobre las niñas y estas la sumisión. En cambio, la enunciante aprendió a valorarse, gracias a las enseñanzas de la abuela y el profesor, lo mejor de la tradición y la modernidad le enseñó a quererse y a actuar con autonomía. “Soy una feminista moderada” (Ibídem: 44) —se autodefine; “estoy segura de que todos los grandes de este mundo se han arrodillado, al menos una vez en su vida, para besar el pie de una mujer que los calzaba. ¡De modo que conservo mis hormonas de feminidad! Por nada del mundo quisiera testículos” (Ibídem: 44-45).

Escucha, baila la música incitante de la danza del ventilador de Youssou N'Dour. Precisa que las senegalesas lo hacen maravillosamente, conmueven a los hombres y los tienen bajo sus pies, ellas deciden el momento del coito y el momento en que se van. Las senegalesas, en medio de la opresión, han aprendido el arte de la seducción, saben domar a las fieras, aunque puedan parecer sumisas y frágiles.

En la distancia, pese a la libertad que de cierto modo se había forjado, añora a la abuela, su verdadera madre. Cuando estuvo en la isla de visita, sintió de nuevo su calor, calor que no tenía el contestador telefónico:

Pensé en mi solitaria vida en Europa, donde nadie se preocupa de mis idas y venidas, donde solo mi cerradura cuenta mis horas de ausencia. Un e-mail o un mensaje en el contestador telefónico no sonríen, no se preocupan, no se impacientan, no vacían una taza de té, y menos aún un corazón lleno de melancolía. La libertad total, la autonomía absoluta que reclamamos, cuando ha dejado de halagar nuestro ego, de demostrarnos nuestra capacidad para aceptarnos, revela por fin un sufrimiento tan pesado como todas las dependencias evitadas de soledad. ¿Qué significa libertad, salvo la nada, cuando ya no se refiere a otro? La gente se ofrece, pero no abraza a nadie ni deja que la abracen. La pequeña cadena imaginaria que mi abuela tendía entre ambas me devolvía el equilibrio. Era el faro incrustado en el vientre del Atlántico para restablecer, tras cada tormenta, una dirección para mi navegación en solitario. Con ella comprendí que no hay viejos, solo venerables faros... (Ibídem: 203-204).

La ambivalencia de la libertad la comprende en Europa. La autonomía absoluta entendida como libertad total supone soledad, aislamiento, sufrimiento. La modernidad aísla, exige una alta productividad. La enunciante, por el contrario, defiende la interdependencia saludable, la individualidad vinculada a su comunidad. La abuela y la isla se lo permiten, la comunidad brinda seguridad, fortaleza; pero también puede sofocar. La abuela y la isla constituyen el vientre del Atlántico, es decir la cuna y el corazón materno; el mar tiene una connotación femenina materna. La mar cobija a sus hijos e hijas en la isla y los acuna en sus aguas cuando están desesperados. Entonces la gente de la isla es su familia mayor. El cordón umbilical es su abuela y su hermano.

Rescata los valores de la vida en comunidad y critica sus contradicciones. Cuando llovía, la gente se alegraba porque sabía que habría una buena cosecha en la isla, la laboriosidad que demanda la vida en el campo favorece la ayuda mutua, aproxima a las familias e inspira la necesidad de fortalecer las alianzas a través del matrimonio. Las brechas que pueden abrirse en la vida comunitaria se alivian con una boda. Pero el problema radica en que son los padres los que deciden con quién. Así fue con la pareja del profesor de la escuela. El padre y los tíos de Sankèle le eligieron un esposo cuando ella tenía 17 años. El hombre de Barbès que había regresado de París para pasar sus primeras vacaciones era un buen partido. Sankèle destinaba su poesía al maestro Ndátère, que era el elegido de su corazón. Sus padres celebraron sus esponsales religiosos —su takke—, pero ella se negó a aceptar tal determinación, se negó a comer, su padre decía que aprendería a quererlo, su madre trataba de consolarla pero exhortándola a someterse a la autoridad paterna.

El gobierno francés y su modernidad antidemocrática que sanciona la perspectiva de la diferencia desde la visión de los trabajadores había enviado al sindicalista al vientre del Atlántico para verle naufragar con sus ideales, más el vientre del Atlántico como una madre lo acogió. El maestro continuaba enseñando, hablaba a sus

alumnos de las grandes figuras históricas que mantuvieron resistencia incluida la del feminismo de Simone de Beauvoir; Sankèle y la enunciante adquirieron ese espíritu de rebeldía.

Sankèle aprendió a desarrollar su autonomía, a decidir sobre su vida, pero su osadía mereció un castigo atroz. Su madre le recordaba que su padre no le perdonaría que los cubriera de vergüenza y la mataría, que esa era la ley de la *sharia*. La joven era una contestataria, una mujer contracultural y preparó una estrategia descolonial para desafiar la dominación patriarcal: “Puesto que la diplomacia se teje en la entrepierna de las mujeres, también las declaraciones de guerra pueden brotar de ahí. Sankèle lo sabía. Convertirse en madre soltera era la solución más radical para reducir a la nada la estrategia matrimonial elaborada por su padre” (Ibídem: 137). Lo que hace es revertir la imposición, le otorga otro desafiante significado.

Sus pechos la delataron cuando tenía cinco meses de embarazo. Su padre, en tanto dueño absoluto, le prohibió salir, su madre se quedó sin voz:

Era una noche de luna llena, ni Sankèle ni su madre dormían: alguien llamaba a la puerta del mundo. Los perros ladraban de un modo insólito. El mochuelo cantaba lo que desconocían los hombres —aquí, los devoradores de almas, según dicen, se transforman por la noche en mochuelos y señalan sus fechorías con un largo ulular—. [...] Alguien se impacientaba y llamaba a la puerta del mundo. Sankèle, sudorosa, gemía dignamente. Le estaba prohibido gritar su dolor, puesto que era considerada responsable de la mayor de las penas: el deshonor familiar (Ibídem: 138-139).

Cuando el niño nació, el padre de Sankèle lo metió en una bolsa de plástico, no aceptó a su nieto porque la idea de ilegitimidad constituye el símbolo de la deshonra suya y la de su familia. La pérdida de la virginidad fuera del matrimonio constituye una afrenta para la dominación patriarcal, pues significa que no ha podido controlar la vida sexual de su hija, de la que depende la negociación de la dote, como sabemos es esto lo determinante. Virginidad y

economía constituyen una de las bases del orden sociosimbólico patriarcal en la isla. Sankèle pidió ayuda a Ndátère, quien se resignó a ayudarla a huir con el apoyo de su amigo el batelero, tío de Madické. El profesor le dio todos sus ahorros, trabajaría como criada en la ciudad. Embarcó disfrazada de hombre hacia Dakar. Nadie supo más de ella. Se convirtió en una leyenda, algunos la imaginaban dedicada a la mala vida, otros en Europa, otros en “el refugio de los Pifia-mome-Bopame” (Ibidem: 144), viviendo como los pájaros libres.

Esta historia resume la organización y el orden sociosimbólico patriarcal en una sociedad que requiere de mano de obra para el cultivo y la pesca. El consentimiento para el matrimonio lo daba el padre. Al parecer, todo dependía más de la dote que del honor, por cuanto las familias atenuaban sus necesidades económicas con el intercambio mercantil de sus hijas. La dote era como venderlas. Las jóvenes pasaban de ser propiedad del padre a ser propiedad del marido. Antes del matrimonio otorgaban una parte de la dote, la otra después de demostrar la virginidad. Para las historiadoras e historiadores que vienen explorando desde la visión de las y los dominados y subalternizados, esta práctica cultural parece haber surgido cuando llegó la colonización europea, no habría existido antes, puesto que las relaciones entre los géneros habrían sido complementarias y no jerárquicas.

El padre de Sankèle había visto con buenos ojos al hombre de Barbés porque a todos les fascinaba el sueño europeo, pensaban que todo aquel que radicaba en Europa volvía con mucho dinero. El hombre de Barbés, propietario del único televisor y del teléfono en el pueblo, alardeaba de su viaje a Francia, no contaba absolutamente de su vida miserable en aquel país. Había robado y mendigado para saciar su hambre. Como su único capital era su cuerpo, comenzó a hincharlo, a llenarlo de músculos, afirma la enunciante, lo cual le dio un perfil de guardián. Se convirtió en guardián de los burgueses: “Sus víctimas habían comprendido que el peor enemigo del extranjero no es solo el autóctono racista, y que el parecido no

es una garantía de solidaridad” (Ibídem: 95). El hombre de Barbés, que constituye la imagen de la familia con mejores recursos en el pueblo, pese a todo su dinero, fue rechazado por Sankèle.

.....

Como se ha señalado, la familia en los cuatro textos articula y configura los principales acontecimientos argumentales. En *Las delicias de la maternidad* se configura mejor a las familias de los trabajadores y las trabajadoras; en ellas, las mujeres son el sostén de sus hogares aunque no lo perciban de ese modo, en tanto sienten que su trabajo no tiene valor. Las mujeres se organizan colectiva y solidariamente para afrontar y aliviar las carencias con los valores comunitarios que llevan de sus pueblos de origen, lo cual les ayuda a reunir un pequeño fondo económico y subsistir con mucha precariedad a través del pequeño comercio. Estas familias llevan a la ciudad su visión del mundo, sus prácticas socioculturales, que pueden reforzarse, perderse, mezclarse con otras y/o adquirir otras.

En *Mi carta más larga* sobresalen las imágenes de las madres de las familias de abolengo que reproducen lo más negativo de la tradición y la dominación patriarcal y también las imágenes de las mujeres de clase media que los cuestionan y que son capaces de criticar sus propios actos. Desafían la dominación patriarcal al rehusarse a contraer matrimonio con hombres que ellas no han elegido y toman la decisión de casarse, sin la autorización paterna, con el hombre que ellas prefieren aunque no haya dote.

Si bien sus parejas tienen un pensamiento semejante, la vida familiar absorbe completamente a estas mujeres pues se entregan en cuerpo y alma a su familia. En cambio, los maridos no perjudican su realización personal, por el contrario la fortalecen. El dolor y el sufrimiento que les produce la permisión de sus parejas por la poliginia, las hace reflexionar.

La autonomía económica no es suficiente sin la autonomía emocional. Se requiere de una saludable interdependencia que promueva espacios propios para cada uno. Cuestionan todo aquello que en la tradición fomenta relaciones de dominación y rescatan los valores y prácticas socioculturales que afirman la autonomía con responsabilidad y solidaridad. Asimismo, la enunciante cuestiona la mirada homogeneizante, monocultural y libresca de la modernidad que promueve, desde la visión eurocéntrica de la educación, la separación jerárquica del trabajo manual del intelectual. Cuestiona el eurocentrismo y el racismo internalizado entre los propios africanos, en tanto propicia también el conflicto entre los habitantes de Costa de Marfil y Senegal. Los primeros son vistos por los segundos como más primitivos y salvajes, según la matriz epistemológica y los modos de ver occidental.

Tanto en *Las delicias de la maternidad* como en *Más allá del horizonte* se desmantela la colonialidad del poder en la intimidad y en la interacción cotidiana de la vida familiar. La violencia sexual y doméstica es ejercida sobre Mara por la violencia de la dominación masculina y patriarcal y por ser “más negra” que las demás, por no haber abandonado sus rasgos y códigos africanos referentes al lenguaje, a su fisonomía, a sus modos de vestir, a sus gestos, a su estilo de vida y por no haber aclarado un poco la piel. Mara revela la apropiación del trabajo de las mujeres por sus maridos, quienes las tratan como un amo esclavista en pleno siglo XX. Akobi la mira con los ojos del colonizador, con esos mismos ojos ve en ella a su alter ego y se niega a sí mismo; por eso, busca casarse con una mujer menos negra, es decir que haya borrado un poco los rasgos de su negritud. En acuerdo con Marta López Rodríguez es necesario remarcar además otro tema común en Buchi Emecheta y Amma Darko la reciprocidad, el diálogo y la solidaridad entre las mujeres (López 2005).

La enunciante de *En un lugar del Atlántico*, cuyo nombre es Dignidad, conforma un hogar unipersonal en Strasburgo con lazos irrenunciables con su familia en la Isla. Desde allí cuestiona

categorías como “modernidad” y “tradición”; ninguna es mejor o peor de por sí, dependen de las relaciones sociales y el poder. La libertad experimentada en Francia está vacía de significado si es que no se está en relación con otros y otras. Su abuela, Madické, el profesor Ndétare constituyen su familia en Dakar. Las familias nucleares configuradas en la novela están integradas a familias extensas, con relaciones comunitarias y de vecindad. En esta novela se precisan los procesos de socialización en sociedades patriarcales y la violencia que se ejerce cuando se trastocan sus reglas. La enunciante, a diferencia de la mayor parte de niñas que son educadas exclusivamente para dedicarse a la economía del cuidado y al cultivo, conquista su derecho a la educación quebrantando la ley de la “tradición”. Su atrevimiento es sancionado por sus pares, sufre la violencia simbólica en tanto se mofan de ella y la miran como a una extraña.

Capítulo III

El sueño europeo. Migración, globalización y familia

En las cuatro novelas, la migración constituye, junto a la familia, el articulador espacio temporal de los principales acontecimientos argumentales. La migración permite configurar los cambios que produce el viaje de las áreas rurales a las ciudades africanas y de estas a Europa en la interacción cotidiana o en el mundo de la vida.

3.1. *Más allá del horizonte*: Europa no es un lugar cercano al cielo

En *Más allá del horizonte* se configuran las imágenes de los hombres y mujeres que primero emigran de un pueblo rural a la ciudad y de allí a Europa. Arribar a la ciudad supone cambios en sus signos exteriores, por ejemplo, usar la ropa de la ciudad les da cierto estatus. Los que se marchan de la ciudad a Europa adquieren un estatus mayor. Los hombres son los primeros en partir; luego las mujeres, cumpliendo la ley patrilocal de seguir y vivir donde el marido lo hace. Akobi tomó las joyas que le había dado su padre a Mara, porque había decidido viajar a Europa:

Quiero ir allí a trabajar, a trabajar duro. Y te digo una cosa, te lo digo por los dioses de Naka: Mara, en un año, solo en un año, tú misma lo verás. ¡Haré tanto dinero que podré comprar todo lo que queramos! ¡Una televisión, una radio, una nevera, una alfombra y hasta un coche! (Darko, Ob. cit.: 53).

Ella quedó impresionada y logró deslumbrarla aún más cuando le contó que allá tiraban coches, frigoríficos y muchos artefactos

en buen estado. Logró persuadirla, tendrían una casa, ella se sintió emocionada y con la alegría de tener a Akobi y a su hijo como su familia.

En la novela se recrea todo el proceso para la emigración, desde la manera de adquirir el pasaporte hasta el significado simbólico de viajar a Europa. Akobi obtuvo su pasaporte después de un gran soborno en la oficina de migraciones. Los pobladores de Naka compartieron su regocijo, le brindaron apoyo efectivo, sentían que Naka era la tierra elegida. Les llenaba de orgullo que uno de ellos viajara a Europa. Akobi, en la despedida que le hicieron sus compañeros se lució con Komfort, situación que no afectó a Mara porque había sido educada para aceptar la poliginia, mientras no le oyera dormir con otra mujer, en tanto cada una debía tener su propio espacio. No obstante, la embargó el miedo al pensar que, al regresar de Europa, él eligiera a Komfort. Temía el cambio a lo desconocido, se preguntaba cómo sería la vida sin él. Dependía de él, pues su vida giraba en torno a las decisiones y órdenes de Akobi.

El viaje de su marido produjo cambios en ella, decidió mudar su aspecto, aprender corte y confección y buscar un trabajo nuevo, usar cosméticos, zapatos, ropa nueva. Además, sintió los síntomas de embarazo de su segundo hijo. Se marchó a su pueblo, pero la influencia de la vida urbana hizo que su estadía no fuese grata. Aprendió a usar vestidos europeos, se cambió el pelo; Anaba su profesora de corte, la ayudó a confeccionar sus nuevos vestidos. Escribía a Akobi todas las semanas; le contaba de sus sueños, quería tener todas las máquinas necesarias y anhelaba un corsé. Pero no es Mara quien escribe, ella no sabía leer ni escribir en la lengua impuesta; le dictaba al escritor de cartas profesional que atendía delante de la oficina de correos. Durante largo tiempo no recibió respuestas.

La esclavitud de una mujer “moderna en cuerpo y alma”

El silencio de Akobi también afectó al pueblo de Naka que, ávido de novedades, empezó a reprocharse haberle cedido la venta de sus bienes. La gloria del suegro de Akobi empezó a declinar. Inesperadamente, llegó una carta en la que afirmaba haber ahorrado dinero de sobra, pero para ahorrar un poco más y devolver con creces el dinero prestado pedía al pueblo que ayudara a Mara a viajar con un agente que él enviaría. En el pueblo renació la confianza y lo apoyó.

Mara reflexiona sobre esta época de su vida antes de viajar a Europa. Reconoce que para ser aceptada por el marido y por la modernidad europea se había transformado según los cánones occidentales: “Yo la analfabeta Mara, me había vuelto una mujer moderna, en cuerpo y alma” (Ibídem: 79).

Las mujeres africanas, sobre todo aquellas que mantienen sus propios estilos de vida, valores, lenguaje distintos al europeo, en la voz narrativa de Akobi, las “más negras”, para ser aceptadas debían negarse a sí mismas y disminuir su negritud. A la distancia de lo ocurrido Mara percibe que había sido un cambio caricaturesco. Pero no solamente cambió ella, la gente al enterarse de que ella también se marchaba a Europa comenzó a saludarla con reverencia y a tratar a sus dos niños con respeto. Las huellas que había dejado la colonización política y la colonialidad basada en la idea de raza y el eurocentrismo están presentes en la interacción cotidiana en toda su plenitud. La colonialidad es la otra cara de la modernidad. La sola idea de viajar a Europa suponía imitar los estilos de vida de los de arriba y una verdadera devaluación de los propios.

El encuentro con Osay, amigo de Akobi que la lleva a Alemania, contribuye a que Mara comprenda la clasificación social basada en el “color” de la piel: “—A los ojos de los alemanes —empezó el anónimo tercer hombre—, nosotros los negros les parecemos todos iguales. Caras negras, el pelo enmarañado, labios gordos. No discutimos estas cosas. Lo utilizamos a nuestro favor —dijo con una sonrisa cínica” (Ibídem: 86).

Para tratar de eliminar la asociación entre salvajismo y negritud, construido por Occidente, los hombres comenzaban por cambiarse de nombre. Akobi ya no se llamaba así sino Cobby, había “decidido” cambiarse porque le sonaba no solamente mejor sino:

[...] más civilizado. En realidad, yo también lo veo así. Es más *in*, ¿sabes? ¿Sabes lo que quiere decir *in*? Además Akobi suena demasiado primitivo, demasiado, no sé cómo decirlo, demasiado africano; sí, demasiado africano. ¿No te parece? Por eso lo aderezó con un poco de, eh..., digamos europeísmo, (...) Tú también los ves así, “¿no?” comentó Osey, el “agente” que la sacó de África (Ibídem: 95).

La interacción con Osey fue difícil, la tocó en reiteradas ocasiones, logró intimidarla. Supo que en Alemania había muchas africanas guapas como ella que para subsistir hacían lo que él quería, y que hombres como él, con la explotación del cuerpo de las mujeres, habían logrado tener tanto dinero que podían comprar al jefe de su pueblo y al pueblo entero.

La relación con sus paisanos africanos generalmente era agresiva, en cambio entre las africanas había solidaridad. En Alemania, Osey la presentó a su pareja, una mujer africana con trenzas muy largas y finitas. Vivía en una habitación pequeña y sencilla. La presentó como si fuese un paquete, fue ridiculizada y tratada como un objeto inservible. Se sintió aliviada cuando la pareja de Osey la miró con compasión y generosidad, le invitó a tomar una ducha fresca y algo de comer. Todo lo vivido sus primeros días, contribuyó a que la imagen que tenía de Europa, “como un lugar cercano al cielo” (Ibídem: 105), se resquebrajara poco a poco. Entre ellos hablaban en su idioma materno. Su encuentro con Akobi fue revelador:

—Mara, lo primero que debemos decirte es que la vida aquí en Alemania para nosotros los negros, especialmente los de África, es muy muy dura. A los ojos de la gente de aquí somos demasiado oscuros para su país. Y a muchos, no a todos, pero a muchos no les gustamos, porque para ellos somos unos salvajes que deberían estar en la selva. Te he dicho que nos llaman monos, ¿no? Al hombre civilizado

no le importa tener uno o dos monos por la casa, pero cuando el mono empieza a traerse a toda su parentela y a sus amigos, el propietario “civilizado” muestra su auténtica cara (Ibídem: 108-109).

Se enteró de los matrimonios concertados. Vivian, la pareja de Osey, se tuvo que casar con un alemán para dejar de ser ilegal y menos negra. Desde África se piensa que hay muchas fábricas donde trabajar pero se da cuenta de que tan solo son imágenes, que la idealizan. Los inmigrantes consiguen dinero de manera legal e ilegal. Osey y Akobi se habían casado con mujeres alemanas para conseguir los documentos que les permitiría obtener una estadia legal.

Fue un golpe para Mara, pues si bien estaba preparada para la poligamia, existían reglas no escritas que debía respetar: “¿Has tomado una segunda esposa sin decírselo a mi familia?” (Ibídem: 112). Su tradición lo exigía, era una señal de respeto a la familia y a la esposa. La segunda esposa debía respeto y obediencia a la primera esposa. Pero en Alemania la poligamia no era legal como en su país, Akobi podía ser detenido por su bigamia. Mara había cambiado ya no aceptaba todo sin preguntar. Mara supo que había sido anunciada como su hermana y no su esposa.

La dominación masculina se inscribe en el cuerpo de las mujeres. Mara en su introspección, no sabe cómo explicarlo, se había habituado a obedecer, no tenía proyectos personales, toda su vida dependía del marido. La sujeción paraliza, impide toda reflexión, el ser humano actúa automáticamente. La interacción cotidiana en la intimidad es sumamente autoritaria. Las imágenes construidas lo revelan. Akobi le ordenó que pasara al cuarto de baño: “No sé por qué le obedecí y me levanté, pero eso fue lo que hice, despojada de toda dignidad, muerta de asco” (Ibídem: 119). La violentaba al obligarla a tener relaciones sexuales.

Vivian y Osey estaban casados, no fue un matrimonio por conveniencia sino que ellos lo decidieron. A Vivian le hubiera encantado ser la única esposa de Osey, pero tenían que supervivir y aceptó resignada las condiciones. Se confiaron mutuamente sus

sueños con la familiaridad de dos hermanas. Mara percibió la dependencia de Vivian, hacía todo lo que él le ordenaba: “Era como yo. Nuestros hombres nos habían traído allí y estábamos en sus manos” (Ibídem: 127).

La conversación les permitió aclarar y comprender que sus cuerpos no les pertenecen, que carecen de espacios propios, que no toman decisiones por sí mismas, que sus vidas están controladas por sus maridos. El matrimonio tanto en Ghana como en Europa es un contrato que se establece por conveniencia. Los hombres y las mujeres ilegales no blancas se casan para obtener la legalidad y las mujeres africanas sufren la peor parte, se desmantela así la dominación masculina que arraiga la tradición y la otra cara de la modernidad: la colonialidad del poder.

Una tarde conoció a Gitte. Llegó Akobi en un reluciente *Honda Accord* de color azul metálico y, como siempre, haciéndola sentir menos, le pidió que se sentara atrás. Ella imaginaba —por la publicidad que había interiorizado— que todas las mujeres blancas eran rubias, de ojos azules, altas, delgadas. Gitte no era así: “[...] era un retaco bajito y rechoncho, medio escondido en una falda gris de lana, una sudadera de color verde oscuro y unas botas negras de estilo cowboy. ¡Así que ésta era Gitte!” (Ibídem: 135). Le sorprendió que Gitte le diera órdenes a su marido, el asintió; fue a preparar algo a la cocina. Esto impactó a Mara, con ella jamás lo hubiera hecho y se ofreció a colaborar, Gitte no se lo permitió, pues Akobi debía aprender a ser laborioso:

—Cuando conocí a tu hermano, Mara, era un africano muy muy vago. Al principio no lo entendí, porque siempre dicen que los africanos trabajan mucho y que les gusta el trabajo duro porque Dios los creó especialmente para los trabajos duros de este mundo... Yo me estremecí.

—... pero Cobby era diferente, así que yo pensé, ay, este Cobby mío no es un auténtico africano. Pero entonces me contó lo de vuestro padre, que es un jefe importante, y que por ser un príncipe africano no puede trabajar. Me dijo que tenéis un montón de sirvientes, así

que aguanté una temporada. Pero un día le dije que no, que aquello no podía seguir de ese modo, y me enfrenté a él [...]

—No sabes, Mara. Aquí tiene que trabajar. Cuando está en el turno de mañana empieza a trabajar en la fábrica a las cuatro de la madrugada, hasta las doce del mediodía. El turno de tarde es el mejor. Pero lo que odia es el turno de noche (...) Y yo le ayudé mucho a hacer esta transición tan difícil, ¿sabes? [...]

—Entonces, ¿Qué creen que diría vuestro padre si se enterara que aquí Cobby no lleva una vida de príncipe? (Ibídem: 139-140).

La estrategia de Cobby/Akobi había sido inventar una familia de abolengo. Por otro lado, a sus paisanos les mintió, afirmando que estaba trabajando intensamente para construir su casa en África. Mara que lo ignoraba todo, fue atando cabos. En el imaginario de Gitte, la alemana estafada, los negros africanos realizan, por naturaleza, los trabajos más duros de este mundo.

Mara consiguió trabajo como asistente en la casa de una familia alemana y también se encargó poco a poco de todas las tareas domésticas en casa de Gitte. Como los trabajos eran precarios y eventuales, un buen día la familia alemana la despidió. Unos detectives de la oficina de empleo habían acusado a una familia cercana de emplear a una inmigrante ilegal.

La dominación patriarcal se inscribe en el control de la sexualidad de las mujeres. A pedido de Gitte, llevó a Mara a una fiesta, Akobi aprovechó la ocasión para reafirmar su poder sobre el cuerpo de su esposa africana. Cuando despertó, con ironía le comentó que ya no “estaba verde”, que estaba lista para su nuevo trabajo: “Una inmigrante negra ilegal como tú no va a encontrar otro trabajo en Alemania, Mara. Si no encuentras trabajo de asistente, solo te queda eso. ¿Entiendes? Porque eres demasiado ilegal y demasiado negra para un trabajo normal, ¿te das cuenta?” (Ibídem: 160). Le mostró una cinta de video en la que aparecía desnuda, cubierta por las manos de hombres que le tocaban todo el cuerpo, uno detrás de otro, blancos, negros, mulatos, chinos se turnaban. Pensó en su familia, sus hijos, en todas las personas que la habían ayudado para

realizar ese largo viaje y no había hecho nada por ellos, sintió que le acababan de robar la dignidad.

En el nuevo trabajo, Kaye se hizo responsable de Mara; transformó su estilo y se hicieron buenas amigas. Mara no tenía cómo supervivir, sin empleo, ilegal y presionada por Akobi, no le quedó otra alternativa que continuar del mismo modo que Kaye, dio a su familia todo lo que necesitaba, poco importaba cómo conseguía el dinero: “Que sigan pensando que volveré algún día. Esa esperanza es lo que les mantiene contentos, así que no se la voy a destruir” (Ibídem: 164).

Empero el sujeto oprimido, en la más absoluta orfandad, se interroga, reflexiona, trata de revertir la situación impuesta usando las mismas armas del opresor. Mara comenzó a preguntarse: “¿Por qué tenía que acostarme yo con otros hombres para que se quedara él con el dinero? Si no podía salir de aquella situación, entonces, ¿por qué no aprovechar las ventajas que podría tener?” (Ibídem: 166). Trató de revertir la situación. Confió a Kaye sus pensamientos, quien le explicó que el tipo de negocio en el que estaban inmersas era un mundo aparte y muy frío y que “siempre es mejor despertar por una misma. Solo entonces luchas por seguir despierta” (Ibídem: 166). El sujeto colonizado siente que puede independizarse, para liberarse de Akobi, tenía que conseguir dinero. La prostitución a la que había sido sometida por él le sirve para liberarse. En cinco semanas consiguió el dinero para casarse con un alemán y obtener así el permiso de residencia.

Su solidaridad con otras mujeres agraviadas y el deseo de castigar a su opresor hicieron que buscara conversar con Gitte, la alemana afectada. Con la ayuda de un detective descubrió que Akobi, que se había hecho llamar Cobby Ajaman, llegó a Berlín Occidental en junio de 1975. En una discoteca conoció a Gitte, joven, tímida y obesa. A los 19 años, él fue el primero en besarla y se enamoró locamente de él, y a los seis meses se casaron. Por otro lado, Osey recogió a Komfort, quien vivió en Hamburgo. A los dos meses se casó con un alemán y empezó a trabajar como camarera. Con esta

información, se hizo posible la deportación de Komfort, Akobi quedó en la cárcel, Gitte se divorció de él y volvió con su familia.

Finalmente, la enunciante reflexiona sobre su estadía y la posibilidad de retornar a casa, aunque percibe que se siente muy lejana a su pueblo. Decidió “dejar de pensar en volver a casa, a mi país. Simplemente ya no tengo nada que ver con aquello. [...] Mi casa tendrá que seguir siendo un lugar lejano” (Ibídem: 192-193). Logró independizarse de Akobi pero no pudo abandonar la prostitución, pues pese a sus múltiples riesgos, con este trabajo continuó manteniendo a su familia. Confiesa que, cuando están deprimidas ella o sus compañeras, se hunden en el consumo de estupefacientes.

Continúa comunicándose con Mama Kiosk, pero no le ha dicho la verdad, ella cree que trabaja en un restaurante africano. A sus hermanos les manda videos de Barrio Sésamo, Tom y Jerry, se siente feliz de que vayan al colegio. A su hermano menor le mandó un Datsun y está financiando la construcción de una casa de cemento para su madre en el pueblo y otra casita para sus hijos: “Lo único que puedo darles son cosas materiales. En cuanto a mí, no me queda nada digno ni decente que ofrecerles” (Ibídem: 194). Bibian Pérez Ruiz señala que la protagonista “Mara ejemplifica al personaje que ha padecido una existencia traumática y, sin embargo, desarrolla las habilidades para vivir con ello y compartir con la gente que quiere los únicos beneficios que su sórdida existencia proporciona” (Pérez 2010: 177). Para Pérez, Mara representa a la mujer fuerte que sigue adelante a pesar de todo. Cabe precisar, que su fortaleza se sostiene en el cariño a su familia y en su propia destrucción.

Mara se identifica con las mujeres africanas que, como ella, son maltratadas por sus maridos debido a la “tradición” patriarcal y sobre todo por la colonialidad del imaginario, pues han internalizado la supuesta inferioridad de los pueblos no blancos y no europeos. Todas las mujeres inmigrantes que trabajan con ella tienen en común una vida dolorosa marcada por la socialización en la familia y la cultura, por las desigualdades socioeconómicas y porque les han inculcado mirarse y mirar con los cristales del eurocentrismo.

Son mujeres confidentes, amigas que se ayudan en la más profunda soledad alejadas de sus familias y su país. Les queda el consuelo de enviarles las remesas para proveerles de los recursos materiales que a ellas les hicieron tanta falta. Precisamente porque ya no tienen nada que perder, se cuestionan a sí mismas, el racismo, el trabajo esclavista al que son sometidas, su cuerpo no les pertenece; su vida no les pertenece. La esclavitud del siglo XX es una relación social de sometimiento y explotación que se sustenta en el trabajo o servicio de un ser humano que suele obtenerse por la fuerza. Mara envía remesas que alivian las necesidades de sus familias en África, pero a costa de su autodestrucción.

En Ghana se clasifica a la población según sus ingresos, por la región y por el tono de piel aun siendo negros. Para Akobi, Mara es la más ilegal y la más negra porque no había logrado blanquearse. El ser “demasiado negra” la hace “demasiado ilegal”, por eso no tiene otra alternativa que trabajar de prostituta convirtiéndose en una fuerza de trabajo sexual que asegura la vida de sus propietarios. Akobi la trata como a un estropajo. Pero, como bien sostiene la enunciante, los hombres negros son “propiedad de Europa”, por cuanto se apropian de su energía laboral, se convierten en máquinas de trabajo y ellas en esclavas en pleno siglo XX. Con todo, Mara confía en la ley europea, pues toman preso a Akobi y destierran a Komfort. No obstante, Europa la tiene atrapada por ser mujer negra e ilegal. No es su casa, pero Ghana tampoco. Se encuentra sin techo, sin hogar, sola, con los jadeos ajenos, lejos de la familia por la cual aún vive. Sin embargo, desde las grietas de la prisión de su cuarto, aparece la voz narrativa de la exiliada en primera persona, cuestionando el mirarse con los ojos del colonizador en toda relación social tanto en la vida privada como pública, aunque no propone alternativas.

3.2. Migración y educación en *Mi carta más larga*

La escuela conformada por estudiantes de lo que fue África Occidental Francesa desmantelada en repúblicas autónomas, reunió a un conjunto de muchachas que aspiraba a huir de las tenazas de la tradición: “Éramos hermanas de verdad destinadas a la misma misión emancipadora. Escapar de las tradiciones, las supersticiones y las costumbres que nos atenazaban; apreciar diversas civilizaciones sin renegar de la nuestra, elevando nuestra visión del mundo, cultivando nuestra personalidad” (Ibídem: 31). Sostiene la enunciante en un yo plural. La escuela, sobre todo la maestra blanca, a quien recuerdan con amor, influyó mucho en el cultivo de la capacidad crítica, en generar preguntas y nuevas aspiraciones. Todas, al igual que ella y Aïssatou, conformaron una nueva generación que ansiaba liberarse de las cadenas impuestas por la tradición pero sin menospreciar sus valores, porque no todo es negativo en la tradición. Todas deseaban conocer otras formas de vida, abrirse al mundo y escapar.

Por eso, después de su divorcio, Aïssatou emigró a Francia, ingresó a la Escuela de Interpretación y logró un exitoso trabajo en la Embajada de Senegal en los Estados Unidos. Su realización como mujer la logra fuera de Senegal. La enunciante en la voz de Ramatoulaye sostiene que la educación es la herramienta para la liberación de las mujeres y de todos, pero una educación que no separe el trabajo intelectual del trabajo manual.

Los padres de las dos amigas como los padres de sus exmaridos emigraron a la ciudad, lugar donde habitan. Ellas, a pesar de amar el campo, consideran que en las áreas rurales, la dominación y discriminación de las mujeres es mayor, las familias del campo representan la “tradición”. En la ciudad, la educación y los libros abren la puerta para la transformación, las dos amigas son un ejemplo. Pero no todo es positivo, hay vicios importados.

3.3. Migración y autodeterminación en *Las delicias de la maternidad*

Durante la Segunda Guerra Mundial encontrar trabajo en las ciudades fue mucho más complicado. La familia de Nnu Ego y Nnaife continuó extendiéndose, pues este se casó por segunda vez. Nnaife tenía cuatro hijos con Nnu Ego y una hija con Adaku. Después de mucho batallar y trabajar como lavandero, Nnaife encontró trabajo como segador de los jardines para el gobierno, laboraba contento con sus compañeros, pero fueron llevados a la guerra por la fuerza. Los nigerianos no tenían voz en la prensa, no había periódico que informara sobre lo sucedido. Además, la mayoría no sabía leer. Pasaron muchas penurias. Nnaife migró contra su voluntad. Nnu Ego se encargó del sustento familiar.

Estas breves referencias nos muestran varios tipos de emigración de las áreas rurales a la ciudad. La emigración ‘voluntaria’ de las mujeres que, por la organización patrilineal de la cultura de origen, van al encuentro de sus parejas con las que conformarán una familia, la inmigración de familias que abandonan sus comunidades en el campo con el propósito de hacerse un lugar en las ciudades porque en su territorio hay escasez, otras porque ven en la ciudad lo nuevo que desean aprender. Una vez en la ciudad, las familias aprenden a supervivir con las prácticas comunitarias de sus pueblos, pues en Lagos no hay trabajo para todos.

La familia inmigrante de Inglaterra constituye la imagen del capitalismo colonial inglés que ocupa el territorio de Lagos y toma como empleados domésticos o como mozos a los hombres nativos. También arriban soldados, quienes por orden de sus jefes tienen el poder de llevarse a los hombres a la fuerza para servir al imperio inglés como soldados o como servidores del rey en sus colonias. Nnaife, sirvió en la India. Este tipo de emigración es forzada.

Cuando murió su padre, Nnu Ego se reinstaló en Ibuza, la hizo feliz que su hijo aprendiera a cultivar la tierra y que estudiara sin que le faltase nada. Adawko la persuadió para que regresara a la ciudad que era lo mejor para sus hijos. Empero, en la ciudad sus hijos e hijas tuvieron que dejar la escuela porque los ingresos que

conseguía con la venta de leña no les alcanzaba. Lo niños, a diferencia de las niñas, tenían clases particulares eventuales. Oshia era un niño inteligente y las gemelas, según las pautas de la dominación patriarcal, no necesitaban estudiar mucho, la ayudaban con la leña, cultivaban verduras para su consumo. Tras la guerra, los niños volvieron a la escuela y las niñas también pero, además de estudiar vendían naranjas, porque desde la visión de la madre, ellas necesitaban aprender un oficio que les permita ganarse la vida y afrontar cualquier dificultad en el futuro. Buscó que sus hijas se valieran por sí mismas.

Otra emigración voluntaria es la de Oshia, el hijo mayor, quien gracias al trabajo de su madre, logró terminar sus estudios y ganar una beca para estudiar en los Estados Unidos. Nnu Ego trabajó todo el tiempo, mas eran tan irrisorios los ingresos, que sus hijos e hijas tuvieron que ayudarla, dejó el pequeño comercio y aprendió a coser camisas y compró una máquina de coser que fue pagando poco a poco. Pudo pagar el colegio de Oshia, un colegio para ricos, pero ya no le alcanzó para Adim. Oshía terminó con la nota máxima en Cambridge y obtuvo la beca indicada. La familia se sintió reconfortada, confió en que los ayudaría, no supieron más de él, ganó la apuesta individualista del proyecto liberal euronorteamericano.

Sus hijas, jóvenes y guapas, se rebelaron contra el jefe patriarcal. No aceptaron que su padre les impusiera a sus futuros consortes. Una de ellas, Kehinde, quería unirse a Ladipo, el hijo del carnicero. Nnaife lo rechazó por ser yoruba, etnia consideraba primitiva, y por no tener los recursos suficientes para obtener la dote que esperaba. Las relaciones de dominación de género se tejen y sostienen con/en las relaciones socioeconómicas y etnoracionalizadas. Nnaife en defensa de su honor amenazó con asesinar al padre. La policía se lo llevó preso. Hubo juicio. Se dijo que Nnaife había aprendido a matar en la guerra y que actuó por instinto. En realidad, le interesaba la dote, no su hija ni su honor, esto era un pretexto.

Cuando le tocó declarar a Nnu Ego, con sorprendente sagacidad y desconsuelo, reveló la asociación de la dominación patriarcal

en la familia con la idea de propiedad del cuerpo y el trabajo de las mujeres que se desprende del orden socio simbólico y la doctrina patriarcal de la Iglesia que coloniza el imaginario de los fieles: “Nnaife es el cabeza de familia. Es mi dueño, igual que el Dios de los cielos es el dueño de todos nosotros. Así que, aunque yo pago el colegio, él es mi dueño. Por lo tanto. Dicho con otras palabras, paga él” (Ibídem: 322). Condenaron a Nnaife a cinco años de prisión. Adaku, la segunda esposa, que por decisión propia se alejó de Nnaife, configura la imagen de una mujer con mayor autonomía; critica que Nnu Ego siguiera creyendo en la “tradición” a pesar de que todo había cambiado: “Nnaife no es el dueño de nadie” (Ibídem: 324).

Nnu Ego, reflexiona, se cuestiona a sí misma por no actuar y responder ante la ley del padre omnipotente, comprende que el cambio tiene que empezar en las propias mujeres, en no reproducir la dominación patriarcal que se internaliza en el imaginario a través de la tradición cristiana y la familia, la maternidad obligatoria es también una construcción del orden socio simbólico patriarcal:

Soy prisionera de mi propia carne y mi propia sangre. ¿Es una posición tan envidiable? Los hombres hacen que parezca que debemos aspirar a tener hijos o morir [...] Pero ¿Quién creó la ley para que no pongamos esperanza en nuestras hijas? Nosotras somos las que nos sometemos más que nadie, a esa ley. Mientras no cambiemos, éste seguirá siendo un mundo de hombres, al que las mujeres contribuirán siempre a construir (Ibídem: 278).

El texto concluye cuando una vez que sus hijos e hijas se casaron, Nnu Ego vuelve a su pueblo y muere sola. Los hijos e hijas solo llegaron el día de su funeral que fue muy comentado y costoso. Poco después, en el pueblo se empezó a pregonar que era una vil mujer, porque después de muerta no ayudaba a las mujeres que le pedían ser fértiles.

Con este final, la enunciante asume una posición crítica e irónica frente a la maternidad que subyace en el título de la novela: *Las delicias de la maternidad*, cuestiona que se eduque a las mu-

jeros para ser exclusivamente madres y sobre todo la resignación y sometimiento de las propias mujeres. Asimismo, cuestiona el orden social mundial que se basa en la imposición del imperio inglés sobre otros pueblos, porque deciden la vida de todos como si los británicos fueran los dueños de todo: “No hay nada que podamos hacer. Los británicos son nuestros dueños. Igual que Dios y de la misma manera que Dios, tienen la libertad de coger a cualquiera de nosotros cuando quieran” (Ibídem: 220). Como cuando cogieron a los nigerianos entre ellos su marido para pelear por el rey de Inglaterra. Los nigerianos no tenían voz.

3.4. *En un lugar del Atlántico: Regresar a casa equivale a partir*

El 29 de junio de 2000 la enunciante ve la Copa Europea de fútbol como todos, pero su corazón habita otros horizontes. Hace 10 años que abandonó la isla, rememora su libertad, la caricia de la arena cálida. Se siente africana pero también distinta, porque su andar occidental no se parece a aquel con el que descubrió las playas, calles, senderos y campos de su tierra natal. Continúa caminando pero en un horizonte distinto. En África, sentía libertad y contradictoriamente se sentía asediada por el destino y el azar, en Europa la competencia y la idea de éxito destruye la libertad:

En África seguía la estela del destino, hecha de azar y de una infinita esperanza. En Europa, caminó por el largo túnel del esfuerzo que lleva objetivos bien definidos. Aquí se acabó el azar, cada paso lleva a un resultado previsto; la esperanza se mide por el grado de combatividad. Ambiente Tecnicolor, se camina de otro modo, hacia un destino interiorizado que fijas a tu peso, sin advertirlo nunca, pues te encuentras enrolada en la jauría moderna, devorada por la apisonadora social dispuesta a aplastar a quienes se les ocurra detenerse en el arcén. Así pues, envuelta en la luz grisácea o bajo un sol inesperado, avanzo bajo el cielo de Europa contando mis pasos, los escasos metros de sueño franqueados. Pero ¿cuántos kilómetros, cuántas jornadas de labor, cuántas noches de insomnio me separan todavía de un hipotético éxito que, sin embargo, se hizo tan

evidente para los míos cuando les anuncié mi deseo de partir hacia Francia? (Fatou, Op. cit.: 14).

Maldini, el fútbol, la televisión, la tecnología los une. Une a su hermano, a su país, sabe que está viendo lo mismo a miles de kilómetros pegado a un televisor como ella: “Lo siento junto a mí. Nuestros ojos se encuentran en las mismas imágenes. Latidos del corazón, aliento, gestos de alegría o de angustia, nuestra emociones están sincronizadas mientras dura un partido, pues corremos detrás del mismo hombre: Paolo Maldini” (Ibídem: 15). La tv en la isla y la globalización económica y cultural, los integra pero en desigualdad de condiciones. Ve a su hermano petaleando sobre una estera, ante un televisor que, a pesar de sus malas condiciones, atrae a una multitud. Su hermano se convierte en Maldini, por eso ella también siente cuando recibe las tarjetas amarillas, sufre por sus heridas.

Madické imagina a su hermana en un paraíso, donde no había penas ni enfermedades, donde no necesitaba hacerse preguntas, simplemente vivir con los suficientes medios para obtener lo que quisiera. La había visto partir casada con un francés. En Francia se separaron, ella decidió continuar sus estudios, trabajó como asistente doméstica, pero su hermano la imaginaba en la corte de Luis XIV. En la enunciante, el significante simbólico del sueño europeo se difumina, se siente africana y otra al mismo tiempo. Señala que el “tercer mundo no puede ver las llagas de Europa, pues las suyas le ciegan; no puede escuchar su grito, pues el suyo ensordece” (Ibídem: 47). Madické no entendía la soledad del exilio, el combate cotidiano por la supervivencia y lo alerta que debía estar en los estudios.

El regreso a la isla motivó en ella una profunda reflexión. Llegó a la conclusión de que regresar es equivalente a partir. El/la que regresa ya no es el/la misma(o) ni tampoco las personas que se quedaron. Hay continuidades y rupturas. Se es y no se es la misma persona. Hay huellas que se extinguen, otras se transforman, otras se adormecen y atolondran, y otras son totalmente novedosas: “Voy

a casa como se va al extranjero, pues me he convertido en el otro para aquellos a quienes sigo llamando los míos. Ya no sé qué sentido dar a la efervescencia que mi llegada suscita. La gente se apretuja a mi alrededor” (Ibídem: 176).

Ella era la única mujer entre los amigos de Madické, las mujeres estaban en la cocina, un tercio de la casa está reservado a las actividades culinarias, el reducto de las mujeres; ellas trabajan para la felicidad del paladar aunque también conversan de las cosechas, de los magros beneficios de la pesca, del marisco que buscan cada vez más lejos. La verdad es que las mujeres realizan también todas estas tareas que sustenta a toda la comunidad, ella lo comprende. Con todo, hay algo que la separa, ellas no la invitaron a compartir sus actividades, sabían que ella no quería y ella entendía que ellas no quisieran que fuera. Desde hace tiempo la consideraban una holgazana que no hacía nada con los dedos, salvo correr las páginas de un libro. Consideraban que el trabajo intelectual no era para las mujeres. Entendemos que la cocina y la agricultura también constituyen saberes que sostienen

El sueño de los muchachos como Madické es viajar a Francia y convertirse en un gran jugador de fútbol. El profesor les cuenta la historia de Moussa, un grande de balón pie en Senegal, cuando viajó a Europa descubrió un medio de competencia, rivalidad, cálculo, soledad, racismo, esclavismo, desilusión; solo era parte de un ganado deportivo. Cuando lo llamaban: “¡eh, negrata! ¿No sabes dar un pase o qué?” (Ibídem: 104), él perdía sus habilidades. En los partidos oficiales se quedaba en el banquillo. Los resultados no eran buenos, el centro del orden mundial ya no lo quería. Sauveur, el hombre que había invertido en él como una mercancía, sintiendo que su inversión peligraba, le propuso trabajar en un barco, recordándole que no tenía papeles. Moussa se vio obligado a aceptar; debía trabajar y volver al país para ayudar a sus hermanos y a su familia. Esta frase zumbaba en su memoria.

Trabajó en el barco, se conformó con lo que recibía. En una salida en Marsella, le pidieron los papeles, le tomaron prisionero y

lo devolvieron a su país. Con la ayuda de un pariente que le pagó el transporte volvió a su pueblo. La familia celebró hasta que les contó la verdad, a partir de entonces, se hizo menos interesante, sus paisanos lo despreciaron. La enunciante, a través de la configuración de los personajes y acontecimientos coincide con Aníbal Quijano al recrear un imaginario social eurocéntrico y racializado.

El único que le prestó atención en la isla fue el maestro, los muchachos que lo habían considerado su Platini local fingían no verle. Tal menosprecio entregó a Moussa al Atlántico; en reiteradas ocasiones, se le había oído murmurar “Atlántico, llévame; tu amargo vientre me será más dulce que mi lecho. La leyenda dice que ofreces asilo a quienes te lo piden” (Ibídem: 117). Unos pescadores encontraron su cuerpo.

El maestro contaba esta historia como ejemplo disuasorio, que vieran la tele, pero que no creyeran en todo lo que veían, que Francia no era el paraíso. Los chicos no le entendían, pensaban que se estaba poniendo viejo. Sus madres también soñaban con Europa, muchas visitaban a un brujo con el objeto de hacer realidad el viaje de su hijo a Francia.

A pesar de todos estos sinsabores, la enunciante/actante apuesta por la errancia y el vagabundeo como forma de vida, porque el contacto con diferentes formas de concebir la vida enriquece la visión del mundo y le permite orientar mejor el porvenir. No obstante, tampoco quería que Madické y ningún muchacho africano viajase como ilegal, querían evitarles la sobreexplotación y el sufrimiento.

Si bien la enunciante tiene una visión crítica de la tradición y la modernidad, rescata sus valores y apuesta por la mixtura y la heterogeneidad: “Arraigada en todas partes, exiliada siempre, mi casa está donde África y Europa pierden su orgullo y se limitan a sumarse: en una página, llena de esa mezcla cultural que me han legado” (Ibídem: 173). Se declara ser un “híbrido”, porque en ella están presentes valores comunitarios y liberales, así rescata la idea de comunidad entendida como la solidaridad que une al grupo social para el trabajo colectivo. Entiende que:

La comunidad tradicional es sin duda tranquilizadora, pero te aspira y te asfixia. Es una apisonadora que te aplasta para luego digerirte mejor. Los vínculos tejidos para unir al individuo al grupo son tan asfixiantes que solo puedes pensar en romperlos. Ciertamente los ámbitos del deber y del derecho son medianeros, pero el quid de la cuestión consiste en que el primero es tan vasto que te pasas la vida entera labrándolo, y solo alcanzas el segundo cuando la vejez te devuelve la libertad ociosa. El sentimiento de pertenencia es una convicción íntima que cae por su propio peso; imponerlo a alguien es negar su aptitud para definirse libremente. Pero id a contárselo a algunos estoicos para quienes los únicos valores defendibles son los gregarios. Te fustigarán con el individualismo, la copia del colono y te marginarán (Ibídem: 182).

La comunidad no puede anular la individualidad, si lo hace se convierte en una dictadura. Lo que no es plausible es el individualismo que se manifiesta en la idea de “éxito” en Occidente. El éxito que depende de cuánto se compite y se consume, de sujetarse al ritmo de la productividad que transforma al ser humano en un instrumento de trabajo sin disfrute.

La memoria colectiva de su comunidad tiene una máxima muy importante: “bien de uno, bien de todos”. Valora esta regla social comunitaria por su espíritu solidario y humanitario, pero también señala sus límites en tanto se desvía cuando beneficia sobre todo a los holgazanes, sobre todo a la población masculina y aquellos grupos sociales que explotan el trabajo ajeno, porque los mantiene en una dependencia crónica; ella debía alimentar a todos sus auto-proclamados invitados, si no lo hacía, era considerada una individualista occidental. Se evidencia, la tensión entre comunidad e individualidad, no entendían que sus ahorros significaban soledad y la entrega de su cuerpo sin medida a un ritmo incesante de trabajo.

Al pensar en su proceso identitario, siente que la música, el ritmo, la danza los une; en esos momentos construye un nosotros, porque no hay africana que rechace la vena rítmica, porque como la escritura que ella practica, es un espacio y tiempo de goce y libertad, de comunión con su cuerpo sin máscaras; en ella,

individualidad, comunidad y la naturaleza actúan de manera recíproca. La danza no se aprende, en la danza el cuerpo fluye.

[...] es una sensación, una expresión de bienestar, un despertar a una misma, una manifestación de la vida, una energía espontánea. ¡Ram-tam-pitam! Noche mbouresa, déjame escuchar el latido de tu corazón y por ti transformaré mis músculos en cuerdas de kora [...] Es como una comunión llegada de lo más profundo de los tiempos. [...] Podemos sustituir nuestros paños [...] falsear nuestros dialectos, robar nuestras máscaras, alisar nuestros cabellos o decolorar nuestra piel, pero ninguna habilidad técnica o química podrá nunca extirpar de nuestra alma la vena rítmica que brinca al primer son del djembé. Razón y sensibilidad no se excluye. A pesar de los golpes asestados por la Historia, el ritmo permanece y con él nuestra africanidad, digan lo que digan los falsos predicadores (Ibídem: 206).

Este reconocimiento de su ser heterogéneo evidencian que no todo se mezcla, que se guardan particularidades en las que la razón y la sensibilidad no se excluyen; expresa pues la ambivalencia y ambigüedad de las definiciones y acontecimientos:

Soy un híbrido. África y Europa se preguntan, perplejas, qué parte de mí le pertenece. Soy el niño ofrecido al sable del rey Salomón para el justo reparto. Permanentemente exiliada, paso mis noches soldando los raíles que conducen a la identidad. [...] Soy ese queloidé que crece donde los hombres, trazando sus fronteras, han herido la tierra de Dios (Ibídem: 270).

Pero no es una cuestión simplemente de fronteras, ni de mixturas cerradas, sino más bien abierta a la diversidad, las posibilidades son múltiples aunque siempre están presentes las raíces: “Llevo en la cabeza el azul y el rojo, los cantos y los lobos. Los llevo a todas partes conmigo. Vaya donde vaya, siempre habrá cantos y lobos, no es una cuestión de fronteras” (Ibídem: 270). Porque para la enunciante, su casa es “ese lugar donde dejo mis maletas” (Ibídem: 271).

La migración permite configurar los cambios que produce el viaje de las áreas rurales a las ciudades africanas y de estas a Europa en la interacción cotidiana o en el mundo de la vida. La enunciante de *En un lugar del Atlántico* apuesta por la errancia como forma de vida, pues el contacto con diferentes culturas enriquece la visión del mundo y le permite orientar mejor el porvenir, al mismo tiempo revela las grandes brechas que separan al mundo. Mara y Nnu Ego en *Más allá del horizonte* y en *Las delicias de la maternidad*, respectivamente, al rememorar su dolor y sufrimiento en la vida cotidiana, descubren que pertenecen a una cultura subalternizada y colonizada por la violencia simbólica, estructural y política que ejerce históricamente el eurocentrismo, la economía irracional del cálculo y la especulación del imperio inglés y la dominación masculina y patriarcal inscrita en sus cuerpos que degradan las relaciones de género, sus condiciones de vida y de existencia. En *Más allá del horizonte* se recrea todo el proceso para la emigración, desde el modo en cómo se adquiere el pasaporte hasta el significado simbólico del hecho de viajar a Europa.

En cambio, Aïssatou, a través de la voz narrativa de Ramatoulaye, en *Mi carta más larga* y la enunciante de *En un lugar del Atlántico* constituyen las imágenes de las mujeres inmigrantes que, de acuerdo con Teresa Agudo López, huyen de las costumbres de su país que oprimen a las mujeres. Sankèle, otro personaje significativo en *En un lugar del Atlántico* se marcha de la isla Niodior “para escapar de las imposiciones de los roles de género, del control paterno y social, de las leyes ancestrales que le imponían un matrimonio de conveniencia” (Agudo 2008), (aunque cabe remarcar que no se sabe más de ella). Adaku, en *Las delicias de la maternidad*, se marcha porque no puede vivir según las normas de la cultura; ella que tiene hijas y ni un solo hijo debía adecuarse a las normas del esposo y la esposa mayor; no obstante, Adaku prefiere, a decir de Agudo, “ponerse las suyas”, aunque ejerza la prostitución. Según esto, como lo sostiene Agudo López, la migración de las mujeres africanas no siempre ocurre por necesidades económicas ni por la

determinación patrilocal que obliga a que la mujer vaya a donde va el marido, sino porque huyen de sociedades y culturas represivas.

Es necesario subrayar además, que según las referencias de la voz narrativa de Ramatoulaye, ella y sus compañeras de estudio representan a una generación de mujeres que se rebelaron exitosamente contra los postulados opresivos de la tradición y la modernidad. En el caso de Ramatoulaye, ella no huye de la opresión y dominación sino que los afronta, aprende a disponer de un espacio propio sin perder de vista a su familia y a su entorno.

La relación individuo/comunidad se debate en el texto de Fatou Diome. La tradición privilegia a la comunidad y la modernidad al individuo, en ambos casos la exaltación de uno u otro puede conducir a sociedades y culturas opresivas. La enunciante de la novela apuesta por la mezcla y la heterogeneidad, echar raíces por todas partes llevando consigo lo mejor de la tradición y lo mejor de la modernidad, la comunidad sin perder la individualidad y la libertad sin aislarse de su entorno. Su casa está donde África y Europa debilitan sus relaciones opresivas.

Capítulo IV

La esfera pública, dominación patriarcal y democracia La descolonialidad simbólica

4.1. *Mi carta más larga*: ¿democracia radical? La política como ética y compromiso con el prójimo

Ramatoulaye, en *Mi carta más larga*, a diferencia de las enunciantes de los otros textos, tiene interés en la política. Después de su divorcio ha retomado su reflexión sobre ella y logra de cierto modo plantear alternativas. En su juventud luchó por la independencia de Senegal junto a numerosos jóvenes que dieron sangre nueva al partido demócrata. Recuerda que Modou encabezó las organizaciones sindicales. Era la época de la lucha por la independencia y la consiguieron. Ramatoulaye dialoga con Daouda Dieng, su antiguo pretendiente, sobre la democracia y la defiende. El partido único es antidemocrático. Los cambios que habían ocurrido después de la independencia eran muy valiosos, el socialismo como núcleo de acción también; pero el partido único no. El partido único no admite las diferencias.

Le inquieta la participación de las mujeres en la representación nacional. Había cuatro en un centenar de diputados. Si hubiera una cantidad mayor de mujeres en la Asamblea, “Todo explotaría, todo ardería” —sostuvo Daouda (Bâ Ob. cit.: 97). La enunciante y Daouda sonrieron: “¡Pero no somos incendiarias, más bien estimulantes! [...] Tenemos derecho igual que vosotros a la educación [...] Tenemos derecho al trabajo [...] El derecho de voto...” (Ibídem: 97)

—contestó ella. Se había promulgado el Código de familia, que restituiría la dignidad, pero la discriminación subsistía.

Ramatoulaye defiende una postura igualitaria. Daouda era un luchador por la justicia social, no ejercía la política por la ostentación, el lujo, el poder, sino por amor al prójimo. En la asamblea era considerado feminista, porque defendía los derechos de las mujeres.

Ramatoulaye defiende el valor de la economía doméstica, el cuidado del cuerpo, el dedicarse a sí misma: “El trabajo doméstico que asumen y que no está retribuido, es esencial para el hogar. Su recompensa sigue siendo el montón de ropa perfumada [...] la cocina alegre por el olor a guiso. Su acción silenciosa repercute hasta en los mínimos detalles que tienen su utilidad...” (Ibídem: 101).

La economía del cuidado precisa de arte y conocimiento. La gestión del presupuesto requiere de un conjunto de saberes, es un ejercicio que exige dedicación, flexibilidad y vigilancia. Su acción repercute en la economía nacional y global, constituye el sostén del capitalismo aunque no aparezca en las estadísticas

Si bien critica a la juventud por su desinterés en la política y la no valoración de la dignidad, encuentra que hay jóvenes como su hija Daba y su esposo Abou que constituyen una esperanza porque mantienen una relación democrática en la vida cotidiana semejante a la que ella aspiraba; se ayudan mutuamente, comparten las tareas consideradas femeninas: “Daba es mi mujer. No mi esclava ni mi criada” —afirmaba Abou (Ibídem: 114). Daba le decía que le interesaba la política, pero no quería ejercerla por

[...] los forcejeos estériles en un mismo partido y por las ansias de poder de los hombres [...] El poder de decisión seguirá durante mucho tiempo aún en manos de los hombres [...]. Prefiero mi asociación, en la que no hay rivalidades, ni pugnas [...] no existe ningún cargo que compartir, ni puesto que cubrir. La dirección cambia cada año. Cada una de nosotras tiene las mismas posibilidades de hacer valer sus ideas. Se nos coloca según las competencias que demostramos en nuestras manifestaciones y organizaciones [...] es una mili-

tancia sana que tiene por única recompensa la satisfacción interior (Ibídem: 114-115).

De este manera, Daba cuestiona la dominación patriarcal en el ámbito público y ofrece otra estructura de autoridad desconcentrada y circular como las organizaciones de mujeres en las que todas tienen la posibilidad de opinar, decidir y dirigir.

Ramatoulaye se alegra de ver y escuchar a su hija. Las corrientes de liberación de la mujer en el mundo la persuaden, lo adquirido es un terreno versátil y difícil la supervivencia de las conquistas, las obligaciones sociales las hacen vacilar, por cuanto continúa el egoísmo masculino. Las mujeres casi tienen el mismo destino. Ella está “convencida de la inevitable y necesaria complementariedad del hombre y la mujer”. Para ella, el éxito familiar nace de la armonía en la pareja. Todas las familias “ricas, pobres, unidas o rotas, premeditadas o improvisadas constituyen la nación. El éxito de una nación pasa por la familia” (Ibídem: 140).

Sola, sin sus hijos e hijas, elige el traje senegalés y no el vestido a la moda. Esta imagen expresa que apuesta por lo que considera las fortalezas positivas de la “tradición”, o mejor por aquellas prácticas que no son occidentales y que merecen ser revaloradas y respetadas; quisiera volver a sentir que frena o alimenta sus impulsos como antes en la búsqueda de nuevos caminos; en esos instantes pareciera que el yo se transforma en un tú, su yo interior con el que conversa sin ocultar nada como si conversara con una amiga, su confidente, Aïssatou. Ramatoulaye no renuncia a rehacer su vida a pesar de todo.

La autora, desde una perspectiva dialógica, a través de la voz narrativa de Ramatoulaye plantea su propuesta usando los conceptos de “modernidad” y “tradición”. Apuesta por los valores de la tradición y las esperanzas democráticas de la modernidad. La primera radica en fortalecer a la familia desde el ámbito de la esfera privada como pública. La crianza de los hijos e hijas no es una tarea fácil, constituye un aprendizaje que nunca termina. En ese proceso

siente que hay valores que son necesarios mantener, lo siente cuando su hija queda embarazada, se pregunta en que falló, ¿no le habló de sexualidad? ¿No fue más permisiva como otras madres?

Su mirada desde lo público entiende a la nación como una gran familia pero sin jefes autoritarios ni eternos ni partidos únicos. Tiene fe en un proyecto nacional, en un nosotros y nosotras que aprende de la amistad y de las relaciones de autoridad de las organizaciones democráticas de mujeres, en ellas el poder se desconcentra. Finalmente es preciso remarcar que la autora asume el papel de una *griot*, una cantora que cuenta historias como una mediadora social.

4.2. La esfera pública y la dominación patriarcal en *En un lugar del Atlántico*

El avión presidencial ha despegado del aeropuerto internacional de Dakar, esta mañana a las ocho. En efecto, el padre de la nación, acompañado por nuestro amable ministro de equipamiento, inaugura hoy, en Tambacounda, una bomba de agua ofrecida por nuestros amigos japoneses [...] el señor primer ministro ha acudido al puerto autónomo de Dakar para recibir un carguero lleno de arroz ofrecido por Francia para socorrer a las poblaciones del interior afectadas por la sequía. Francia, un gran país amigo desde hace mucho tiempo, comunica [...] que se dispone a reconsiderar próximamente la deuda de Senegal [...] aumenta el paludismo... (Fatou, Ob. cit.: 52).

El malestar de la población se hizo evidente, no necesitaba la bomba de agua japonesa, pues la isla de Niodior dispone de una capa freática que parece inagotable, un pequeño número de pozos alimenta al pueblo; no necesitan arroz francés, pues los insulares son autosuficientes; de la malaria se recuperan gracias a las decocciones. “El presidente padre de la nación puede ofrecer su paternidad a quien se la pida, aquí nadie espera nada de su tutela. En resumen, les importaba un comino tanto el gobierno como lo que pudiera contar aquel periodista” (Ibídem: 54). Porque nunca les preguntaban lo que realmente necesitaban.

La enunciante, con ironía devela, cuestiona la estructura patriarcal de dominación del “estado nación” senegalés representado en sus autoridades, que con su imagen paternalista, encubre sus políticas antidemocráticas en tanto intermediarios que benefician los intereses privados del capital francés o japonés. Algo semejante ocurría en el deporte. El Platini local y sus compañeros de equipo no tenían ya espectadores, todos estaban en la mira de la tele. La fiebre del fútbol se apoderó de todos los adolescentes del pueblo, llevaban nombres de franceses, sus clubes también. Sostiene además que en la balanza de la globalización, la cabeza de un niño del tercer mundo pesa menos que una hamburguesa.

¿Qué se puede esperar si los dueños de los medios de comunicación en Senegal son franceses? ¿Si quienes hacen los programas son franceses, si las esposas de los presidentes de Senegal son francesas, si la política económica depende de lo que imponen las potencias mundiales, que para asegurar su injerencia e imposición económica requieren de lo que la enunciante denomina “colonización mental”? “Tras la colonización históricamente reconocida reina ahora una especie de colonización mental: los jóvenes jugadores veneraban y veneran aún Francia. [...] aunque no sepan distinguir en un mapa Francia de Perú, saben en cambio que aquella rima claramente con abundancia” (Ibídem: 55-56).

Lo que no comprenden aún es que esa riqueza es lograda con el trabajo de los africanos, latinoamericanos, asiáticos. Para lograr la ‘colonización mental,’ desde la visión de la enunciante, los medios de comunicación son un arma muy poderosa porque en lugar de informar atiborran de publicidad con el objeto de alentar el consumismo. Se apoderan y modelan las mentes y gustos de los jóvenes. De esta manera, cuestiona la idea de ‘estado nación’ y la globalización de la ideología neoliberal, pues ‘integran’ dividiendo, clasificando, jerarquizando a partir de las relaciones de dominación de género, de ‘raza,’ etnia, clase, región. Así, en el mundial de 2002, por primera vez Senegal quedó en los cuartos del final. Los leones de la Teranga habían destronado a los reyes del mundo. Todos

estaban ansiosos. Los senegaleses salieron a danzar a la plaza de pueblo tocando Yandé Codou Sène, canción a la gloria del león, tótem nacional. Los “negretas” de Francia bailaron y cantaron su orgullo. Olvidaron que cuando ellos se manifestaban no se hablaba de ciudadanía, por eso no les permitieron dar la vuelta al Arco del Triunfo.

En un lugar del Atlántico, al igual que en *Mi carta más larga*, se plantea la necesidad de confiar en la juventud y en el fortalecimiento de la vida y el calor familiar en sus respectivos pueblos. Su hermano ya no quiere ir a Francia, está muy ocupado en la tienda que ha abierto con la ayuda de las remesas de su hermana. La enunciante apuesta por los jóvenes, ellos mismos deben ser los actores de sus proyectos personales y colectivos. Su familia que la extraña y ama la impulsa a seguir viviendo, aunque entre ellos no se exprese directamente el amor:

Entre nosotros no se confiesa abiertamente el amor, tiene que brotar de los corazones y, como los brazos del Atlántico, abrir sus propios surcos para correr hacia las áridas tierras. Hay que adivinarlo a la vuelta de una frase, de una mirada que se contrae suavemente, de una sonrisa en la comisura de los labios, de una palmadita acariciadora en el hombro (Ibídem: 267).

La enunciante expresa su confianza en los jóvenes, todo depende del apoyo y la facilidad que se les brinde proporcionándoles los recursos y las herramientas necesarias para sus proyectos y desarrollo. La salida continúa siendo familiar. En cuanto a las relaciones de dominación entre los géneros y etnoclasistas plantea la educación intercultural democrática con lo mejor de la tradición y la modernidad, apuesta por Mahoma y Simone de Beauvoir. Para las mujeres pensantes es necesario el exilio, algo semejante se plantea en *Mi carta más larga*.

Reflexiones finales

Tres de las cuatro escritoras africanas asumen la enunciación en primera persona. En tanto producto cultural, hablan por sí mismas sin la representación exótica del discurso colonial. En *Mi carta más larga*, *Las delicias de la maternidad* y *En un lugar del Atlántico* se aprecia un esfuerzo mayor por la perspectiva dialógica.

En los cuatro textos se configuran reflexiones que resisten y cuestionan la dominación patriarcal, la colonialidad del poder y el capitalismo. *Mi carta más larga* y *En un lugar del Atlántico* logran algo más, sugieren alternativas que contribuyen a la emancipación individual y colectiva, es decir a la descolonialidad del poder.

En *Mas allá del horizonte* y *Las delicias de la maternidad* lo hacen desde las mujeres de los grupos socioeconómicos populares. El discurso “autobiográfico” les permite reflexionar críticamente —a partir de lo cotidiano— sobre los procesos de socialización jerárquica entre hombres y mujeres, sobre los arreglos matrimoniales mediante la dote que lejos de expresar el honor familiar, resuelven las carencias económicas de la familia y del padre poligínico a costa de las hijas. Asimismo, reflexionan sobre la construcción social de la incompletud de las mujeres si no son madres. Cuestionan la maternidad como destino inevitable, la sujeción al hombre siguiendo las pautas del cristianismo que propugna que si Dios es dueño de todo lo creado, los hombres son dueños de las mujeres. Asocian la religión y la ‘tradición’ familiar de la dominación patriarcal como estructuras estructurantes de la dominación de las mujeres. La mayor parte de mujeres configuradas en los dos textos tienen en común una vida dolorosa marcada por la violencia de la dominación

patriarcal, la clasificación racializada de la población y el eurocentrismo como por las desigualdades socioeconómicas; de este modo, logran dismantelar ese haz de relaciones de dominación de la colonialidad del poder. Las protagonistas son mujeres confidentes, amigas que se ayudan en la más profunda soledad alejadas de sus familias y/o de su país.

En *Más allá del horizonte* y *Las delicias de la maternidad* se configura críticamente la relación jerárquica entre las mujeres por las brechas socioeconómicas que las distancian y por las brechas socioculturales promovidas por el eurocentrismo y el racismo que han calado en el imaginario social al clasificar a la población femenina en “negras” y las “más negras”. Las más negras, desde los y las africanas y africanos que miran con ojos educados por el eurocentrismo, logran disminuir su negritud cuando cambian su código lingüístico, su vestimenta, su arreglo personal, si se alisan el cabello, si se aclaran la piel y/o cuando aprenden a leer y escribir en el idioma impuesto. Ser “más negra” equivale a actuar según las prácticas socioculturales no occidentales.

En *Más allá del horizonte*, la mujer esclava debía morir junto a su ama por propia voluntad, más ella lo hace por la presión social y familiar; sin embargo se produce una resistencia y descolonialidad simbólica, al convertirse en el *chi*¹ de una niña recién nacida en una familia de abolengo que sufrirá como si fuese una esclava.

En *Mi carta más larga* y *En un lugar del Atlántico* se configuran relatos autobiográficos y breves referencias biográficas de mujeres subyugadas y otras que, como Sankèle, se rebelan contra la dominación patriarcal. Asimismo, se construye la historia de jóvenes africanos que como Moussa y la enunciante anhelan viajar a Europa y que, una vez allá, sufren inesperados desengaños. Los relatos autobiográficos se organizan desde la visión de las mujeres de los sectores medios con educación superior. Estas enunciantes y las de *Más allá del horizonte* y *Las delicias de la maternidad* cuestionan la ley del padre omnipotente que caracteriza la dominación patriarcal

1 Equivalente a reencarnación.

y defienden el derecho a elegir y decidir en la vida privada como pública, con mayor énfasis, las dos primeras.

En *Mi carta más larga* se propicia la revaloración de los saberes de la economía doméstica y la política, en tanto hacen posible la reproducción de la vida social. Podemos hablar de descolonialidad cuando el estigma simbólico de la economía doméstica se transforma en un impulso o potencia positiva y cuando proponen y defienden la democracia como una forma de vida en toda relación social.

A partir de la cotidianidad, cuestionan los diversos problemas que aquejan a la sociedad contemporánea. Por ejemplo, la desesperanza de las y los jóvenes como Madické y sus amigos, el no saber qué hacer con sus vidas sin proyecto personal ni colectivo alguno; la dominación patriarcal como orden social, político, cultural y económico; la globalización neoliberal, el racismo y la “colonización mental” a través del poder de los medios de comunicación.

Proponen la posibilidad de cambiar radicalmente la vida, se pronuncian contra la maternidad obligatoria, la poliginia, el trabajo esclavo y la explotación sexual de las mujeres, la explotación de los y las trabajadores/as.

En *Mi carta más larga* se cuestionan la idea de estado nación y de partido único, ambos son autoritarios porque integran dividiendo, colonizando, clasificando a partir de las relaciones de dominación de género, clasista y racista. Se propone un proyecto nacional que se basa en la diversidad. La nación, para la enunciante, es como una gran familia que se caracteriza por su diversidad y por la fortaleza de sus raíces. La nación, desde su visión, no tiene por qué ser monocultural. Por tanto, las diversidad, las diferencias no pueden ser la fuente de la desigualdad social.

La propuesta de educación intercultural que parece emitir Fatou Diome puede convertirse en un proceso de descolonialidad si no se le entiende como una suerte de hibridización o mestizaje que radicaría en una supuesta mixtura armoniosa que esconde un peso mayor en la balanza al mirar y mirarse con ojos eurocéntricos, sino más bien en la posibilidad de entender y moverse en diversos registros

culturales y económicos desconcentrando el poder y el saber eurocentrados. Recordemos, además, que para Antonio Cornejo Polar la heterogeneidad cultural también ocurre en el mismo sujeto. El sujeto es heteróclito (Cornejo Polar: 1997).

En las cuatro novelas se siente la profunda tensión emocional que supone la colonialidad y la descolonialidad del ver, del saber y el poder. En la historia, como bien lo explica Díaz Narbona, existen posturas con una lectura distinta de la relación entre hombres y mujeres antes del proceso de colonización europea. Las mujeres se ocupaban de todas las actividades, incluida la económica. De igual modo, la historiadora Trinidad Tuttolomondo encuentra que en Kongo y en otros lugares de África, “[...] la estructura patriarcal y comunitaria impedía que el esclavo negro fuese un bien en el sentido griego del término. Por otro lado, existían etnias en las que el esclavo era desconocido, como entre los fang de África ecuatorial.”²

También se han encontrado sociedades en que las relaciones entre hombres y mujeres son complementarias. La dominación patriarcal hegemónica, difundida mediante los procesos coloniales impuso la patrilinealidad y la superioridad del hombre sobre la mujer, con el afán de controlar la propiedad. El valor dinero se privilegió ante todo, también se impuso sobre la naturaleza. El surgimiento de historias otras en la enunciación literaria del corpus elegido implica el desmantelamiento de la historia oficial desde la ficción; la subversión de sus códigos universalizadores y totalizadores apunta a procesos descoloniales en lo simbólico. En los cuatro textos se ponen en movimiento las subjetividades para minar las relaciones de poder.

Pero la descolonialidad simbólica no solo supone resignificar, resemantizar los símbolos y significantes/significados impuestos, sino que implica proponer símbolos, significantes, conceptos y teorías propias. No hay un planteamiento común en estos términos, lo que si encontramos son reflexiones, que revaloran lo mejor de

2 Tuttolomondo, Trinidad (2002). “Pasado y presente de la esclavitud africana”. Observatorio de Conflictos. En: http://afrol.com/es/Categorias/Cultura/esp_esclavitud.htm

la tradición y la modernidad y recusan lo peor de las mismas. Las prácticas comunitarias de la tradición son autoritarias si no permiten la individualidad y la diversidad; la modernidad también lo es cuando privilegia el individualismo sobre la comunidad. En ambas condiciones su repercusión es mayor en las mujeres. La apuesta por la errancia portando las raíces abiertas al mundo es significativa, en primer lugar, porque como lo señala la enunciante partir constituye el valor de parirse a sí misma y porque partir puede ser equivalente a regresar, en ambos casos no se es la misma persona. El discurso remarca la ambivalencia del actuar humano. En segundo lugar, la errancia portando las raíces apuesta por la dispersión de las fronteras, la dispersión y descomposición de los discursos impuestos, la revaloración de los propios sin absolutizarlos. El reemplazo del apelativo de la enunciante de *En un lugar del Atlántico*, por su ‘ilegitimidad’ es muy significativo, pero ese vacío que niega todo derecho humano se llena plenamente con el nombre Dignidad. Tu nombre es Dignidad —afirman el profesor Ndétare y la abuela—ambos constituyen imágenes de lo mejor de la “tradición” y la “modernidad”.

Es significativo el planteamiento de entender la democracia como una forma de vida. El hecho de proponer conceptos propios supone crear y producir conocimiento, lo cual otorga capacidad comunicativa y simbólica que fortalece la asunción política. Lo mismo ocurre cuando ya no solo se imita sino se produce buena música, se liberan los saberes y sabores de la propia cultura, los estilos de vida, las instituciones jurídicas. En *Un lugar del Atlántico*, los humanos son hijos de la naturaleza, los animales son hermanos de los humanos y cuentan con saberes desconocidos por los humanos. No se trata de una visión animista, sino de otra cosmovisión, de otra visión del mundo, de otros códigos simbólicos en la subjetividad e intersubjetividad distinta a la cosmovisión occidental que habla por la humanidad. Para esta visión que desde Aristóteles pasando por Descartes, Bacon, entre otros, separó a la naturaleza de la cultura, al cuerpo de la mente, a la materia de la energía espiritual: la naturaleza es el enemigo al cual se debe vencer para

su mejor explotación. Esta visión mercantilizada de la vida que ha prevalecido desde hace más de 500 viene conduciendo al planeta a su destrucción. Fatou Diome nos revela una relación distinta con la naturaleza, la isla de Niodior, el vientre del Atlántico es la imagen de la Madre Tierra, y eso es parte de la emergencia de un proceso de descolonialidad simbólica, del imaginario y del conocimiento desde la visión de las mujeres subsaharianas, tal como pudimos apreciar en el último Foro Social Mundial en Dakar.

Bibliografía

Agudo López, Teresa (2008) “Mujeres migrantes subsaharianas: una mirada a través de cuatro escritoras africanas”. En:

<http://www.fundacionmatria.org/opencms75/export/sites/matria/galerias/descargas/MujereSubsaharianas.pdf>

Bâ, Mariama (2008) [1979]. *Mi carta más larga*. España: Ediciones Altaya.

Bajtín, Mijail (1991). *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.

Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*, Paris, Seuil.

Cornejo Polar Antonio (1997). “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad” En José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aguilar, (coordinadores). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1997, 54-56.

Darko, Amma (2003) [1991]. *Más allá del horizonte*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Díaz Narbona, Inmaculada (2002). “Escritoras de la francofonía africana”. Martín Casares, Aurelia, coor.; *Las mujeres en el África subsahariana: antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, pp. 116-140

Díaz Narbona, Inmaculada; Aragón Varón, Asunción (2005). *Otras mujeres, otras literaturas*. Madrid: Ediciones Zanzíbar.

- Díaz Narbona, Inmaculada; Rivas, José Ignacio (2007). *Un nuevo modelo de mujeres africanas: el proyecto educativo colonial en el África occidental francesa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Diome, Fatou (2004) [2003]. *En un lugar del Atlántico*, Barcelona,
- Emecheta, Buchi (2004) [1979]. *Las delicias de la maternidad*. Madrid: Zanzibar.
- Grosfoguel, Ramón (2008). Entrevista de Alen Lauzan Falcón. En "Polis, Revista de la Universidad Bolivariana (Santiago de Chile)". 5.18 (2008): 1-11.
- Iranzo, Consuelo (1994). "La sociología del trabajo en Venezuela". En *Revista de economía y sociología del trabajo*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (Madrid). 23/24/ 1994: 167-178.
- Kowii, Ariruma (2001). "Resistencia e identidad". En Pedro Calvo y María Elena Porras (coordinadores): *Ecuador-España. Historia y Perspectivas*. Ecuador: Embajada de España y Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador; pp. 30-33.
- Mies, María y Shiva Vandana (1997) [1993]. "Introducción: ¿por qué escribimos juntas este libro? En: *Ecofeminismo, teoría, crítica y perspectivas*. María Mies y Shiva Vandana eds. Barcelona: Icaria.
- Mies, María (1997) [1993]. "Subsistencia versus desarrollo. IV El mito de la recuperación del retraso del desarrollo". En: *Ecofeminismo, teoría, crítica y perspectivas*. María Mies y Shiva Vandana eds. Barcelona: Icaria.
- López Rodríguez, Marta (2005). "Narrativa subsahariana en lengua inglesa. Tendencias actuales". En Narbona Díaz y Aragón Varón (editoras): *Otras mujeres, otras literaturas*. Madrid, Ediciones Zanzibar, pp 93-114.
- Ortiz Fernández, Carolina (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2011). "Género, colonialidad del poder, conocimiento y las políticas de igualdad hoy. Seducción, género y poder en *Dioses y hombres de Huarochirí* y la Nueva corónica y buen gobierno". En *Revista de Sociología*, N° 21, pp 185-201, Lima: UNMSM
- Pérez Ruiz, Bibian (2010). "Personajes femeninos en la literatura de autoras africanas frente al trauma: resistencia, adaptación y pragmatismo". En: *Oráfrica*, revista de oralidad africana, 6, pp 171-178. EN: <http://www.raco.cat/index.php/Orafrica/article/view/225170/3064022>

- Quijano, Aníbal (2001). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" En Walter Mignolo (compilador): *Capitalismo y geopolítica 2001 del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University Press, pp. 117-131.
- (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", En Edgardo Lander (compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp 201-246.
- (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- (1997). "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas". En Helena González/Heidulf Schmidt (organizadores): *Democracia para una nueva sociedad (Modelo para armar)*. Venezuela. Nueva Sociedad, pp 139-155.
- (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Anuario Mariateguiano*. Lima: Empresa editora Amauta, X.9 , pp 113-121.
- (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En: *Perú Indígena* 29
- Said, Edward (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- (1996) [1993]. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Scott, Joan (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas (compiladora): *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, D. F.: UNAM. pp 265-302.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (edt.) (2008) *Descolonizando el feminismo: teoría y práctica desde los márgenes*. Universidad de Valencia. En: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>
- Tuttolomondo, Trinidad (2002). "Pasado y presente de la esclavitud africana". Observatorio de Conflictos. En: http://afrol.com/es/Categorias/Cultura/esp_esclavitud.htm
- Vandana, Shiva y María Mies (1997). *Ecofeminismo, teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las Ciencias Sociales*. México, Siglo XXI.

Poéticas afroindoamericanas: episteme, cuerpo y territorio
de Carolina Ortiz Fernández
se terminó de imprimir en enero de 2014,
en los talleres gráficos de Lithos & Arte S.A.C.
Jr. Iquique 046, Breña
500 ejemplares

La cosmovisión/episteme de los pueblos subyugados por los procesos coloniales han estado y están presentes en una diversidad de lenguajes. Cuando estos lenguajes que estaban y están aún constreñidos en cada uno de nosotros mismos se desprenden, se liberan de los saberes y epistemes dominantes, se amplía el horizonte, surge el pensamiento emancipado, descolonial. Al abrirnos, logramos visualizar toda esa riqueza que estaba oculta. Y es lo que viene ocurriendo en la producción intelectual de las mujeres y hombres de los pueblos indígenas: quechuas, kichwas, camëntšá, aymara de América Latina, en los pueblos afroperuano, afronorteamericano, africano.

Los/las intelectuales de estas comunidades han asumido esas identidades no como constructos naturales, sino como posición política; por eso, en esta ocasión, *Poéticas afroindoamericanas: episteme, cuerpo y territorio* comprende un conjunto de ensayos en diálogo con las propuestas estéticas y epistémicas de la escritora afroperuana Mónica Carrillo, la premio nobel afronorteamericana Toni Morrison, el poeta camëntšá de Colombia Hugo Jamiy Juagibioy, el poeta y narrador kichwa otavaleño de Ecuador Ariruma Kowii, el escritor y antropólogo quechua de Perú José María Arguedas y, las escritoras africanas, Amma Darko de Ghana, Buchi Emecheta de Nigeria, Mariana Bâ y Fatou Diome de Senegal.



Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



ISBN: 978-612-46793-2-2



9 786124 679322