


LITERATURA AFRICANA EN RESISTENCIA: UN ANÁLISIS FEMINISTA Y DECOLONIAL DE *EL BAOBAB LOCO* DE KEN BUGUL

AFRICAN LITERATURE IN RESISTANCE: A FEMINIST AND DECOLONIAL ANALYSIS OF KEN BUGUL'S EL BAOBAB LOCO

CLARA BELLAMY
Universidad Nacional Autónoma de México

MICHELLE VÁZQUEZ
Investigadora independiente

clara.bellamy.ortiz@facmed.unam.mx

 0000-0002-4071-2921

michelle.vazquez.gutierrez7@gmail.com

 0009-0005-2861-0243

Recibido: 14/12/2023

Aceptado: 01/4/2024

Resumen

El baobab loco de Ken Bugul es una novela autobiográfica que destaca por su enfoque introspectivo y exploración de temas fundamentales dentro de las letras africanas. La autora, a través de su experiencia, resalta la importancia de contar su propia historia, utilizando la escritura como un medio para preservar y transmitir las narraciones que han sido excluidas de los relatos oficiales. La literatura hegemónica como dispositivo colonial ha contribuido a la creación de imaginarios desiguales al privilegiar ciertos puntos de vista en detrimento de otros. Bugul se apropia de la escritura como herramienta para redefinir la comprensión colectiva de la historia mediante la identidad, desafiando así las narrativas impuestas por el colonialismo. Su primera novela invita a una reflexión profunda sobre la importancia de la escritura, la literatura, la oralidad y la resistencia en la construcción de una memoria colectiva más inclusiva y auténtica.

Palabras clave: Literatura africana, colonialismo, identidad cultural, Senegal, resistencia a la opresión, movimiento de liberación femenina.

Abstract

El baobab loco by Ken Bugul is an autobiographical novel that stands out for its introspective approach and exploration of fundamental themes within African literature. Through her experience, the author highlights the importance of telling her own story by using writing as a means to preserve and transmit narratives that have been excluded from official ones. Hegemonic literature as a colonial device has contributed to the creation of unequal imaginaries by validating certain points of view to the detriment of others. Bugul, then, appropriates writing as a tool to redefine the collective understanding of history through identity, thus challenging the narratives imposed by colonialism. Her first novel invites us to a deep reflection on the importance of writing, literature, orality, and resistance in the construction of a more inclusive and authentic collective memory.

Keywords: African Literature, Colonialism, Cultural Identity, Senegal, Resistance to Oppression, Women's Liberation Movement.

La literatura como categoría colonial. Un mecanismo narrativo en la conformación de realidades

En el actual sistema-mundo, la riqueza de conocimientos no se distribuye de manera equitativa, a pesar de que se precia de ser globalizado. Es decir, las experiencias que abrazan las palabras gestadas desde el Sur-Sur no se comparten de la misma forma ni con la misma intensidad que aquellas desarrolladas en el Norte global, las cuáles han sido ampliamente difundidas durante siglos de historia occidental bajo la etiqueta de literatura universal. La literatura, como campo disciplinario, al igual que otros campos del conocimiento (ciencia, filosofía, medicina, religión, arte, etc.), se impone como una creación occidental. De tal modo, el concepto mismo de literatura y las abstracciones que se extraen de ella responden a configuraciones propias de Occidente; así como generalmente pasa con “lo occidental”, se le adjudica la característica de universalidad, utilizándola como parámetro hegemónico.

Abdelaziz Báraka Sakin (2021) abre un debate en torno a la existencia de la categoría hermética “literatura africana”, cuestionando los criterios que respaldan este concepto. Para el autor sudanés, tales conceptualizaciones de “lo africano” como un todo homogéneo que se basan en el color de piel, el nacimiento o residencia en África y la lengua utilizada, dejan fuera corporalidades fundamentales (como los cuerpos diaspóricos) y refuerzan la concepción de una única “literatura africana” que limita las temáticas y formas de expresión, al mismo tiempo que privilegia el conocimiento escrito sobre la tradición oral, elemento fundamental en la conformación de ancestralidad de diversas tribus y culturas. En otras palabras, ninguno de estos criterios admite la amplitud de posibilidades que devienen en diversos sentipensares sino que, al contrario, borra la construcción de conocimiento válido, sobre todo de propuestas teóricas; una especie de epistemicidio, que encasilla y perpetúa la idea de África como un lugar primitivo y no como el continente dinámico y contemporáneo que el periodista polaco Ryszard Kapuściński definió en Ébano:

África es un continente demasiado grande para describirlo. Es todo un océano, un planeta aparte, todo un cosmos heterogéneo y de una riqueza extraordinaria. Sólo por una convención reduccionista, por comodidad, decimos ‘África’. En la realidad, salvo por el continente geográfico, África no existe. (2006: 4)

La literatura tiene como anclaje la escritura. Si confrontamos la escritura con la oralidad, la primera se explica desde lo civilizatorio (la historia empieza con la escritura) y la oralidad con lo prehistórico -salvaje, bárbaro, etc. Al considerar la oralidad como un estadio previo a la escritura, entonces todos los pueblos que no tengan una tradición escrita sino oral son, por tanto, primitivos. Lo que ha llevado a un epistemicidio de los saberes transmitidos por la oralidad. Es por eso que la literatura como concepto es colonial.

Tal categoría hace que los relatos testimoniales y vivenciales escritos sobre todo por minorías racializadas, mujeres y disidentes sexuales, se perciban como ejercicios menores dentro de los mecanismos narrativos creadores de realidades. El saber construido desde el Norte global se nos presenta como unívoco y homogéneo, siendo la literatura canónica escrita por hombres blancos la que se ocupa de las grandes ideas universales

y universalizadoras que corresponden, siguiendo esta lógica, a la forma única en la que las personas habitamos, sentimos y experimentamos el mundo, o, más bien, a la única experiencia válida que amerita ser contada. Este mecanismo narrativo ha servido para conformar idearios en torno a espacios, corporalidades y experiencias dentro de los marcos de estereotipación, fetichización, exotización y homogeneización, además de utilizarse desde su arista más perversa, como dispositivo adoctrinador y justificante de innumerables atrocidades y violencias ejercidas sobre esos cuerpos que representan la otredad oprimida.

La feminista Fatma Allo (2013), fundadora de la organización Tanzania Media Women's Association (TMWA), afirma que desde África se necesita crear imágenes propias y difundirlas a nivel internacional, puesto que es la única manera de cambiar el imaginario donde se fomenta; por ejemplo, la imagen de las mujeres como objetos sexuales o víctimas.

Los idearios que rodean la forma en que África está configurada (desde sus paisajes, su salvajismo y su pobreza hasta la incapacidad de concebirla como un continente diverso) provienen de un entramado colonial complejo afianzado en la literatura de viajes, las representaciones categoriales del negro como ente homogéneo y desindividualizado, la espectacularización de la pobreza y la hambruna (consecuencia directa del empobrecimiento llevado a cabo por países colonialistas como Francia, Bélgica, Holanda, Inglaterra y Portugal), la turistificación de la sabana africana, de su flora y, sobre todo, de su fauna; la hipersexualización de los cuerpos y el consumo rapaz de las expresiones culturales ancladas a cosmovisiones particulares; es decir, de los mecanismos de desacreditación de la otredad que la relega a la condición de objeto cuya historia es definida en relación con aquellos que se han construido, mediante la colonización, como sujetos (Kilomba, 2010). Es lo que Chimamanda Ngozi Adichie llama el peligro de una historia única. La escritora nigeriana plantea que esta historia única toma forma a través de relatos producidos desde el poder, de tal suerte que estos se sustentan en lo dicho por algunos escritores europeos que han utilizado frases ofensivas y deshumanizantes como "bestias sin hogar" para referirse a las personas africanas negras y representando a los países del continente africano como lugares repletos de "negativos, diferencias y oscuridades" (2018: 6-7).

Desde esta perspectiva, el narrarse se vuelve un ejercicio fundamental de agenciamiento por parte de quien, a través de la escritura, no sólo configura su existencia sino que la reafirma al poner de manifiesto los regímenes de silenciamiento a los que personas de segunda clase (Buchi Emecheta, *Second-class Citizen*) están expuestas. Como afirma Grada Kilomba, siguiendo a bell hooks:

Writing [...] has been a way of transforming because here I am not the other but the self. Writing therefore emerges as a politic act. In this sense, I become the absolute opposition of what the colonial project has predetermined. [...] bell hooks uses two concepts: subject and object. [...] subjects are those who alone have the right to define their own reality, establish their own identities, name their history. (Kilomba, 2010: 12)

Si bien no consideramos que haya una historia unitaria de África, ni una única literatura africana, sí percibimos que existe un elemento constante que se vislumbra en

los escritos de las personas africanas, que atraviesa a todo el continente y que marca una pauta en la historia de la conformación de lo que actualmente conocemos como África: el proceso de colonización.

Sin duda, nuestras historias de vida y la forma de vincularnos con el mundo implican, indiscutiblemente, perspectivas y relaciones diversas, las cuales influyen en nuestra conformación de pensamiento y, a su vez, se ven reflejadas en el ejercicio de la escritura y memoria que se traduce en un archivo comunitario. Así, la yuxtaposición entre el pasado y el presente se vuelve una pugna entre una búsqueda de identidad y el choque con la colonización, disputa que envuelve a la literatura, y que critica las reminiscencias coloniales a través de sus plumas. Aun cuando no pueden obviarse diversas influencias y especificidades históricas, sociales y culturales de cada país, y mucho menos las condiciones materiales y subjetivas de cada persona, ciertamente el pasado colonial plantea una literatura conflictiva, de ruptura, rechazo, crítica, de enfrentamiento, resistencia y posterior liberación.

Es fundamental aclarar que la construcción narrativa hegemónica, racista y discriminatoria de lo negro no sólo interviene en el campo de la literatura, sino que expande su actuar a diversos campos clave de conformación de realidades y, por lo tanto, de opresiones.

Aimé Césaire (2006) plantea que el colonialismo cosificó las corporalidades negras por medio de tres sectores: el militar, el eclesiástico y el filosófico-histórico-científico. La deshumanización de las personas africanas fue construida por la iglesia y la ciencia blanca hegemónica y racista mediante premisas validadas desde el conocimiento científico y las creencias religiosas imperantes que sirvieron para perpetuar prácticas de esclavitud, explotación, violencia y discriminación. Dichas premisas, en un principio, se confeccionaron a partir de fundamentos teocráticos que sustentaban que los africanos no tenían alma y por lo tanto no eran personas; incluso esta deshumanización se vio reflejada en la forma en cómo los colonizadores se relacionaban con la otredad que representaba lo africano, exhibiéndolos en zoológicos y en circos. Estos zoológicos humanos servían para legitimar la superioridad blanca mediante la cosificación y animalización de los cuerpos otros.

A partir de los paradigmas del racismo científico y eugenésico se promovió el argumento de la falta de razón y los bajos instintos irrefrenables que tenían las personas africanas con énfasis en su sexualidad y fuerza física (Oluo, 2022). Mediciones de cráneos y genitales fueron prácticas comunes con las cuales se pretendía demostrar un menor desarrollo cognitivo. En ese sentido, las teorías deterministas se dieron a través de explicaciones avaladas por los paradigmas científicos biologicistas. Por ejemplo, en 1969 la Universidad de Harvard señaló que las diferencias genéticas entre blancos y negros se derivaban de los resultados arrojados por las pruebas de coeficiente intelectual (Lewontin *et al.*, 2019).

Un caso popular es el de Saartjie Baartman, conocida como la “Venus de Hotentote”. Esta mujer, cuyo verdadero nombre es desconocido, fue víctima de constantes abusos y violencias bajo la venia de la investigación científica aún después de su muerte. Las características particulares de Saartjie (grandes nalgas y pubis protuberante) fueron causa de una curiosidad malsana que derivó en exhibirla en jaulas junto con animales exóticos y permitir que los hombres la tocaran sin su consentimiento. Las representaciones que se realizaron en la época de esta mujer africana reforzaron el imaginario basado en ideologías racistas y sexistas que aún hoy justifican la opresión.

Por esto es fundamental leer a quienes se les ha negado una voz y, sobre todo, escribir desde cuerpos-territorios cuya experiencia y conocimiento ha sido invisibilizada en la narrativa hegemónica universal, cuya creación teórica ha sido denostada sistemáticamente, para empezar a formarnos una imagen amplia y real de los sistema-mundo existentes, así como para construir un archivo que visibilice la verdad histórica; una contranarrativa como antídoto para la desmemoria que perpetúa prácticas racistas hoy en día.

Ken Bugul, autobiografía y apropiación de las palabras en cuerpos sin territorio

Desde este lugar es donde la autora senegalesa Ken Bugul, 'la que nadie quiere'¹, se posiciona con su libro autobiográfico *El baobab loco*.² Este libro escrito en 1982 hace explícita la grieta que el colonialismo en Senegal creó en cuanto a la conformación de identidad en las personas neocolonizadas, quienes, como la autora, fueron las primeras de sus familias en educarse en la escuela francesa. Asimismo, como se ha mencionado, este libro elabora una crítica sagaz mediante el enfrentamiento con el mundo occidental y las estructuras coloniales desde la rabia, la confusión y el análisis del sistema racista que configura el mundo desde la mirada blanca occidental.

La educación implementada por la colonia en estos países formó una generación de personas sin lazos ni vínculos con la generación anterior, hecho que la autora deposita bella, pero dolorosamente, en la separación de la madre con el padre ciego. El ser una *tubab* en el pueblo la apartó del enraizamiento que brinda tener un origen compartido; sin embargo, la Bélgica de "sus antepasados los galos", que le prometía un vínculo que conformaría su identidad, se constituye a lo largo del relato como el no lugar metonímico que la niega al diferenciarla.

¿Cómo podía pertenecerme ese rostro? Comprendí por qué la vendedora me había dicho que no podía ayudarme. Sí, yo era una negra, una extranjera. Me toqué la barbilla, las mejillas para percatarme mejor de que ese color era el mío.
Sí, era una extranjera y por primera vez me daba cuenta de ello. (Bugul, 2018: 44)

Además del desarraigo, la colonización planteó formas desiguales en las relaciones sociales. Tales relaciones transitan por los cuerpos-territorios como en un oxímoron, entre la subjetividad/objetividad de un ser colonizado/libre.

¹ Significado del seudónimo elegido por la autora Mariétou Biléoma Mbaye.

² Remei Sipi examina la producción literaria de mujeres africanas, destacando su enfoque en temas como el compromiso político, la autoconciencia y la liberación de la opresión masculina. Señala los desafíos que enfrentan estas autoras en su proceso creativo, así como la limitada traducción de sus obras al castellano, realizada hasta 1992, en contraste con la literatura masculina. Sipi clasifica la obra de estas mujeres en dos categorías: aquellas que escriben desde África y las que lo hacen desde fuera del continente, denominada literatura del mestizaje o del exilio. Enfatiza la importancia de estas obras al abordar la situación de las mujeres y sus luchas por los derechos, atribuyendo la marginación de las escritoras africanas a la subestimación de su papel asignado tradicionalmente a las mujeres en obras escritas por hombres reconocidos en el ámbito literario. En este contexto, Ken Bugul es identificada como una escritora prominente de África Occidental dentro del grupo de autoras que producen sus obras desde el continente africano.

James Baldwin (2018) retrata dos formas de ser negros en países como Estados Unidos y Francia. Apuntala el peligro de ser “esquizofrénico”, en el caso de los afroamericanos, por tener el deseo de ser blancos, y la diferencia, dependiendo la cartografía, del estatus del negro africano como un ser colonial, destacando la precariedad de la vida de las personas que fueron abruptamente desarraigadas, con un idioma en común y la dependencia de su sustento por parte, en este caso particular, de los parisenses. Por esta razón, la relación que tienen los africanos con personas provenientes de las culturas colonizadoras no es indolente con el (mal)trato que reciben cuando cambia su estatus de ciudadano a migrante, es decir, a un cuerpo sin territorio. La condición migrante supone un grado más de descolocamiento, ya que nunca hay una total integración dentro de las sociedades que los repudia, pero tampoco hay una identificación con las sociedades a las que pertenecen; es así como su condición extranjera, como extraños (en el sentido más amplio de la palabra) se conforma mediante la alienación que los habitúa a la despersonalización mediante estereotipos basados en la discriminación y el rechazo.

Muchas son las formas en las que Ken Bugul hace hincapié en su condición periférica de su natal Ndoucoumane y con su familia. Esta esquizofrenia de no saber quién era ni a dónde pertenecía la llevó a buscarse en el “norte referencial”, la Bélgica colonizadora, donde no sólo no encontró ese origen, sino que la mirada colonialista le mostró la negación de su cuerpo-otro haciendo que ella, por primera vez, se supiera negra, diferente.

Grada Kilomba (2010: 19) apoyándose en Toni Morrison y Frantz Fanon, menciona que “Blackness serves as the primary form of Otherness by which whiteness is constructed”.³ Es de este modo que el libro entero se nos presenta como la búsqueda y la toma de conciencia del lugar que el mundo occidental le destinó y las consecuencias devastadoras de la colonización en la psique de las personas negras; al mismo tiempo, el ejercicio metaficcional de narrar su propia vida se posiciona como un mecanismo de conformación que rechaza el imaginario blanco y hace visibles las múltiples facetas que el racismo puede tener: la actitud paternalista del Estado al educar y, por lo tanto, civilizar; la mirada hipersexualizadora de los hombres blancos que buscan poseer su cuerpo, la exotización mediante el consumo de productos culturales auténticos, la imposición de la lengua, entre otras, con la finalidad de recrearlas desde el agenciamiento que supone la mirada propia. Un ejemplo es cuando la autora relata con desconcierto lo que acontece en una fiesta en la que trabaja en el área de guardarropa, donde la exotización de “la cultura africana” percibida como única y selvática se refleja en varios elementos cosificantes:

¡Cómo, los africanos no debéis temer al guepardo, viene de vuestro país! –Se sorprendió el patrón. Así eran vistos los africanos. Los músicos se negaron a tocar mientras el guepardo siguiera allí, los otros no querían sacar al guepardo porque era algo que estaba previsto. Era una velada para peleteros, con orquesta africana, guardarropa africana y guepardo. A veces los occidentales tienen ideas extrañas. (Bugul, 2018: 111)

³ “La negrura es la principal forma de otredad con la que se construye la blancura” (traducción de las autoras).

La hipersexualización de los cuerpos, como objetos y no como sujetos, ha sido analizada por múltiples autores como Frantz Fanon (1973), Angela Davis (2005) y bell hooks (2020), entre otros. Si bien tanto los cuerpos masculinizados como los feminizados han sido hipersexualizados, es decir, cosificados y rebajados a objetos sexuales, dentro de la conformación de esta sexualización existen diferencias históricas particulares. Dos son los mitos bajo los que se disponen las corporalidades dependiendo sus genitales y la construcción de género en torno a estos: el del violador y la libertina.

Ángela Davis expone la incongruencia del mecanismo narrativo que permitió y justificó los linchamientos públicos de hombres negros por considerarlos potenciales violadores, al mismo tiempo que absolvió las agresiones sexuales llevadas a cabo por hombres blancos sobre mujeres negras; también argumenta que la violación no respondía a la satisfacción del deseo carnal sino a un método de terrorismo institucionalizado cuyo objetivo principal era la desmoralización y deshumanización de las mujeres negras (hooks, 2020). Estas construcciones reforzaban la idea de un ser cuyos instintos sexuales salvajes reducían su condición humana.

Lamentablemente estos mitos siguen existiendo dentro del ideario popular, siendo así que Ken Bugul, durante su residencia en Bélgica, experimentó en carne propia este imaginario que representaba a la mujer negra como permisiva, disponible, depravada, ligera y salvaje sexual; sin embargo, la autora utiliza este estereotipo en una suerte de juego astuto en el que se ofrece, se exhibe y se ofrenda ante esa mirada enajenante como una suerte de reconocimiento, pero sobre todo de búsqueda personal.

No paraba de elogiar mi piel, su belleza y su color. Estos blancos son todos iguales. El entusiasmo por el negro. Desde que, en la exposición colonial, África, para imponerse, había empezado por desplegar su trasero y su piel por todo el mundo. (Bugul, 2018: 77)

A lo largo del libro se nos presentan estas situaciones donde Ken es alabada por su cuerpo, reduciéndola a un símbolo que la aleja más de esa autoidentificación y que, al mismo tiempo, revela la necesidad del colonizador blanco por poseerla completamente, poseer su folclore, poseer su alegoría para utilizarla como un ornamento más en una mezcla de superioridad y condescendencia. La autora se da cuenta del lugar que ocupan ella y sus coetáneos. Una moda u otra forma de seguir dominándolos:

Esa gente rica era libre de hacer lo que quisiera, absorbía la diáspora por su originalidad. -Tenemos una amiga negra, una africana- era la frase más *in* en esos medios. La negra después de los cachorros de león y los monos, con las máscaras dogon o de Ife. Yo era esa negra, esa en “vuestra tierra”, esa “tú, como negra, deberías [...]”, ese ser suplementario, inútil, desplazado, incoherente. (Bugul, 2018: 95)

El reconocimiento, por parte de la misma autora, de su otredad extranjera se manifiesta como un desamparo compartido junto con otras *corpoterritorialidades* oprimidas (africanas, latinoamericanas y asiáticas) que, ante la mirada europea, pierden singularidad convirtiéndose en un amasijo indiferenciado.

Los ambientes como el de la oficina de reclutamiento, la sala de espera clandestina, el comedor de la posada estudiantil, Bruselas en general, amplifican la atmósfera de soledad y desamparo persistente a lo largo de la novela. Un no lugar en el que no hay

espacio ni tiempo para conocer/re-conocer las historias de las otras mujeres, historias que sólo se intuyen a través de las miradas y los gestos compartidos que se tejen en un escenario de tragedia común y en la cual están sujetas a un destino que no está en sus manos. “Parecíamos todas de la misma edad. Unas más altas, otras más bajas. De todo tipo, pero con el mismo estilo. [...] Constaté que éramos todas extranjeras y que nos trataban por igual. [...] A ese personal les parecíamos todas iguales” (Bugul, 2018: 39).

La escritura testimonial como un ejercicio emancipatorio y de agenciamiento

Escribir supone lenguaje. Dicho de otro modo, la lengua es el medio por el cual la escritura adquiere materialidad. Uno de los dispositivos que se utilizaron para colonizar fue la imposición de una lengua oficial, la lengua del colonizador.

Fanon (1973: 14) plantea que “hablar es existir absolutamente para otro” esto supone que la configuración de la identidad se da desde la potencialidad de la comunicación. En *Piel negra, máscaras blancas* examina la función del discurso en la afirmación de la identidad en un mundo marcado por jerarquías raciales. “Existir absolutamente para el otro” sugiere que el reconocimiento se construye colectivamente. Cuando una lengua es impuesta una realidad es implantada; en el caso de la colonización, las personas subyugadas se ven obligadas a adoptar formas distintas de ser y relacionarse. No obstante, el acto de hablar y ser escuchado se convierte en un medio de resistencia y afirmación de la propia humanidad ante aquellos que los niegan. En su poema *Trahison*, Leon Laeau, plasma la reivindicación de la negritud en contra de la imposición y dominación del idioma francés, el cual no encaja con las costumbres y sentimientos de otras geografías no europeas.⁴

En *El baobab loco* existen, tanto a nivel narrativo como a nivel formal, elementos de agenciamiento; herramientas subversivas, desestabilizadoras e incendiarias utilizadas para desmontar la casa del amo (Audre Lorde, 2003).⁵ Uno de ellos es la lengua:

Los baobabs fueron testigos de la llegada de la escuela francesa. Testigos silenciosos que tuvieron cosas que contar más adelante.

[...] Al principio me tomé la cosa como un juego más entre los mil juegos que me ofrecía

⁴ “Este corazón obsesivo que no concuerda
Ni con mi lengua ni con mis ropas,
Y sobre el que muerden como un arpón
Sentimientos prestados y costumbres
De Europa, ¿Sentís este sufrimiento
Y este desasosiego a ningún otro igual
De domesticar con palabras de Francia
Este corazón que me vino de Senegal?” (Cortés, R., 2005).

⁵ La frase original es “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo”; este enunciado fue utilizado por Lorde en un congreso organizado por el Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York para señalar cómo, desde espacios académicos se omiten diversas experiencias sobre todo las contribuciones de mujeres pobres, negras, del tercer mundo y lesbianas, por lo tanto, el que Bugul utilice, en palabras de Adrienne Rich, el lenguaje del opresor por ser el único que se tiene, para no sólo insertarse dentro de la Academia sino para difundir su experiencia de mundo, hace que estas herramientas sirvan, efectivamente para desmontar la casa del amo.

la maleza que cubría mi pueblo. Pero todo acabó con el sonido de la primera letra francesa que el maestro pronunció y escribió en la pizarra negra “i”.

Al pronunciar ese sonido breve y tan repentino, lo gritaba con las mejillas casi cortadas. Sentía la sangre circular por todo mi cuerpo y regresar a la cabeza. El sonido de la “i” había asustado a los pájaros que llevaban todo el día cantando en el follaje de los árboles. Las termitas decidieron construir sus termiteras en otro lugar. La clase entera repitió tras el maestro esa primera letra de la escuela francesa en el pueblo de Ndoucoumane. La escuela francesa que iba a trastornar mil mundos y mil creencias que se escondían tras los baobabs asombrados y que tomaban formas humanas. (Bugul, 2018: 109)

La lengua como instrumento de resistencia cultural (Sales Salvador, 2003), en este caso, el uso del francés como medio de expresión literaria, pretende llevar el mensaje a una audiencia más grande. Es una forma de mostrar, mediante otra lengua, fragmentos de realidad que se interpretan y perciben mediante la lengua materna.

Para Dora Sales (2003) esta traducción simultánea es una forma de re-escribir y reapropiarse del poder del lenguaje como autocreación, para distanciarse de la representación hegemónica a través de la cual, sus identidades plurales han sido escondidas, censuradas, estereotipadas o absorbidas entre líneas, tanto en un contexto colonial como en el globalizado actual.

Si bien la imposición de la lengua colonizadora ha sido un dispositivo epistemicida sumamente efectivo (puesto que el conocimiento tradicional, las cosmovisiones y ancestralidades sostenidas y heredadas por las personas que habitan o habitaban la lengua de menor poder fueron eliminadas o reducidas a folclore) el plurilingüismo orgánico es utilizado, siguiendo a Jhumpa Lahiri (2002: 5) para “create and illuminate a nonexistent [world]”.⁶ La escritora declara que, para ella, “Fiction is the foreign land of my choosing, the place where I strive to convey and preserve the meaningful. [...] One thing remains constant: I translate, therefore I am”.⁷

Es así como el ejercicio autobiográfico y testimonial se convierte en una herramienta poderosa para desafiar y transgredir estereotipos anclados en la representación de ciertas corporalidades y visiones hegemónicas del mundo. Al compartir narrativas personales, los cuerpos marginales encuentran una voz que desafía las narrativas predominantes, no sólo en temáticas sino también estructuralmente, proporcionando una perspectiva diferente y subversiva que cuestiona las estructuras sociales y culturales preexistentes. El contar la propia historia permite desafiar las representaciones simplificadas y sesgadas, así como dismantelar estereotipos arraigados sobre, para el caso que aquí exponemos, la experiencia de una mujer negra.

Lo testimonial de la autobiografía se presenta, de esta forma, como una resistencia que desafía la “historia única”, una contranarrativa que busca hacer tambalear las estructuras de poder establecidas. Es así como Ken Bugul deja de ser esa “angustiada a perpetuidad” (Bugul, 2018: 95) para convertirse en agente de su propia historia.

⁶ “crear e iluminar un [mundo] inexistente”. (Traducción de las autoras)

⁷ “La ficción es la tierra extranjera de mi elección, el lugar donde me esfuerzo por transmitir y preservar lo significativo. [...] una cosa permanece constante: traduzco, luego existo”. (Traducción de las autoras)

La oralidad y la cosmovisión senegalesa como arraigamiento identitario

El papel de la oralidad como estilo y no mero tópico se utiliza como un volver a su tierra, un arraigo. La primera parte del libro, narrada en un estilo más poético y casi mitológico, hace referencia al nacimiento del baobab y, por extensión, al origen de la nueva generación de la que desciende Ken Bugul. El baobab no es un elemento aislado, sino que actúa como la personificación de la naturaleza, un objeto simbólico que interviene en el devenir de los personajes.

El agua vertida había llegado hasta una semilla que recubrió vacilante. Era la pipa del fruto del baobab que Fodé había escupido al ir a contestar a la madre, la mañana del primer día de la concepción por parte de los dioses de una generación nueva que iba a conmocionar los tiempos. (Bugul, 2018: 14-15)

La forma en la que está narrada esta primera parte convierte a la autora en *griot*, casta del África occidental dedicada a narrar y cantar las hazañas, la historia de los reyes y los grandes personajes. Esta tradición de narrar ejerce un rol en la memoria comunitaria y familiar, ya que está presente en los eventos fundacionales de los integrantes de cada familia. Los *griots* son esa fuente de conocimiento ancestral que brinda identidad, conecta con el territorio y teje una red comunitaria mediante historias heredadas (incluso, todavía se casan entre la misma casta). Para Christian Ahihou (2013: 148), esta oralidad manejada en Bugul no es un simple matiz:

Cette utilisation de l'oralité n'est pas du tout un jeu décoratif, un moyen de créer une certaine couleur locale. Dans certains cas, elle est une stratégie narrative, un dispositif structurel. [...] Alors, cette forme de récit peut être considérée comme la reproduction structurelle en littérature d'un élément important d'oralité – à savoir une généalogie – qui situe l'individu dans le temps et dans l'espace et par rapport aux ancêtres ainsi que la communauté actuelle.⁸

El baobab como elemento central y de origen, dada su ancestralidad e importancia dentro de la vida de Ndoucoumane, aparece en diversas partes de la narración. No es gratuito que la autora lo haya elegido parte del título de su primer libro autobiográfico. Podría decirse que el baobab se recrea en un papel doble, por un lado, es un referente espiritual y, por el otro, un elemento de la cotidianidad del pueblo. La majestuosidad de su circunferencia, su longevidad y los diversos usos que se hacen de todas sus partes, ha constituido su conformación como presencia inmanente en el imaginario senegalés. Un árbol tan místico que en sus amplias entrañas ha acogido el descanso de los *griots* y con ellos el encanto de sus narraciones orales.

⁸ “Este uso de la oralidad no es en absoluto un juego decorativo ni un medio de crear cierto color local. En algunos casos, es una estrategia narrativa, un dispositivo estructural. [...] Así, esta forma de narración puede considerarse como la reproducción estructural en la literatura de un elemento importante de la oralidad –a saber, una genealogía– que sitúa al individuo en el tiempo, en el espacio y en relación con los antepasados y la comunidad actual” (traducción de las autoras).

En *El baobab loco*, el árbol no sólo forma parte del paisaje, está en el crecimiento, la alimentación, la curación de la enfermedad, el descanso y el consuelo en la vida.

Aquí sólo había sol, estaba omnipresente. Y el Baobab a cuya sombra la realidad sustituye al sueño y se convertía en sueño [...] Aquí los humanos no hablaban. Sólo hablaba el sol [...] en el país del sol. Había nacimientos, muertes; el sol seguía estando ahí y el baobab parecía haber dejado de crecer. Daba sus mejores frutos. Se hacía con ellos el zumo para regar el puré de mi hijo; se curaba el sarampión haciéndoselo beber al enfermo y dejando caer en sus ojos unas gotas; se trataba con ellos la diarrea. Sus hojas puestas a secar servían para preparar el polvo que amalgamaba el cuscús, dándole un sabor de leche fresca; amasadas recién cogidas, constituían el mejor remedio contra el cansancio. Su corteza servía para tejer las célebres hamacas del país del sol. El país del baobab. (Bugul, 2018: 21)

Así, la presencia no objetivada del baobab trasciende en la vida de la autora y reitera su importancia en los anhelos de verlo y sentirlo. Ken desea, desde la lejana Bélgica, poder llorar bajo el cobijo del baobab, sollozar bajo su sombra en una especie de depuración del ofrecimiento enajenante.

Las estrategias narrativas utilizadas para describir la cercanía que experimentaba en el pueblo viajan de la centralidad del baobab, de la calabaza común que sirve de plato, de los muslos cálidos de su madre, de las noches acogedoras de la sabana africana. Todos estos elementos contrastan con la soledad que experimenta, a pesar de siempre estar rodeada de personas, en el norte que ha dejado de ser una referencia, porque ahora la referencia vuelve al Senegal de su infancia. Incluso en el cierre de la novela, la autora retoma su relación con el baobab en una suerte de trasminación de sus seres. *El baobab loco* es ella. Siempre lo ha llevado en el ámbar de su oreja.

La *escrevivencia* y el recrearse

Es así como, en este primer texto, la autora senegalesa se inserta dentro del ejercicio de autonarrarse para recrearse. Una suerte de contramemoria desde la resistencia a los actos de violencia perpetrados a través de la narración hegemónica. Un grito de agenciamiento desde el saber que supone el conocer tu origen.

La escritora brasileña Conceição Evaristo estableció el concepto de *escrevivencia* para “nombrar la íntima relación entre las experiencias de vida y la producción literaria [que es] concebida como una práctica narrativa afrodiaspórica, cuyos vasos comunicantes se encuentran entre el quilombismo, el saber Sankofa y la filosofía africana ubuntuista” (Marugán Ricart, 2021). Estas tres filosofías (quilombismo, Sankofa y Ubuntu) hacen hincapié en la importancia de la identidad brindada por una memoria histórica compartida.

El quilombismo es un término acuñado por Adbias Do Nascimento como una alternativa política de reapropiación de la narrativa. Es una resistencia contra la desmemoria perpetrada por la clase dominante brasileña que busca identificar y asumir activamente las raíces étnicas, históricas y culturales que fueron arrancadas del árbol genealógico africano.

Por su parte Sankofa (que significa literalmente “vuelve y tómallo”) es un concepto originario de la tribu Adinkra en la cultura Akan, presente en la diáspora africana, que se focaliza en extraer lo que era valioso del pasado y readaptar para el presente (Dabiri, 2020). Es decir, utilizar el conocimiento o memoria histórica para sanar el presente y cambiar el futuro. Es regresar a las raíces para preservarlas y perpetuarlas.

La filosofía Ubuntu, que significa “ser humano para con los otros” (Kakozi, 2015), es una concepción generalizada en las sociedades africanas. Las diversas interpretaciones de Ubuntu revelan una perspectiva centrada en la comunidad que posiciona a la colectividad humana como el fundamento esencial del ser, la existencia y el desarrollo de todos los seres humanos.

De esta manera, la *escrevivencia* como práctica de escritura y reapropiación del relato se establece como medio fundamental para preservar y transmitir aquellas historias que han sido sistemáticamente excluidas de los relatos oficiales, constituyendo no sólo un acto político sino una recompreensión colectiva de la historia y la identidad. En este sentido, a través de su novela, *El baobab loco*, Ken Bugul no sólo se apropia de la palabra, sino que regresa a las raíces compartidas para crearse ahí, donde antes no existía.

Conclusiones

Desde una perspectiva crítica y literaria, en la primera novela autobiográfica de Ken Bugul se nos presenta la complejidad de la construcción identitaria africana como totalidad y, al mismo tiempo, desde la particularidad que brinda cada cultura mediante cuatro puntos clave. En primer lugar, se examina la literatura como una categoría colonial; un mecanismo narrativo que ha jugado un papel significativo en la conformación de las realidades africanas. La obra revela cómo los idearios que rodean la configuración de África tienen sus raíces en un entramado colonial arraigado que, a su vez, se sustenta en mecanismos de desacreditación de la otredad, relegando a las corporalidades de esa geografía a la condición de objeto. La persistencia del proceso colonizador en las letras africanas crea una literatura marcada por el conflicto, el enfrentamiento, la resistencia y, finalmente, la liberación.

En segundo lugar, la obra resalta el ejercicio de emancipación y agenciamiento que se encuentra en la escritura testimonial. Se argumenta que dar voz a aquellos a quienes se les ha negado es esencial para construir una imagen amplia y real de los sistemas-mundo existentes. La escritura desde cuerpos-territorios, cuya experiencia ha sido invisibilizada, se convierte en una herramienta poderosa para desafiar y trascender estereotipos arraigados en la narrativa hegemónica universal. El ejercicio metaficcional de narrar la propia vida se presenta como un mecanismo de conformación que rechaza el imaginario blanco, ofreciendo una perspectiva subversiva que cuestiona las estructuras sociales y culturales de Occidente.

En tercer lugar, se destaca la preeminencia de la oralidad como parte fundamental del arraigamiento identitario en la cosmovisión senegalesa. La oralidad no es simplemente un tema en el libro de la escritora senegalesa, sino que se utiliza estilísticamente para reforzar la idea de volver a las raíces. Esta tradición de narrar no sólo cumple un papel en la memoria comunitaria y familiar, sino que también se presenta como un acto de resistencia cultural, preservando las historias fundamentales de cada familia.

En cuarto lugar, se introduce el concepto de *escrevivencia* de la escritora de Minas Gerais, Conceição Evaristo, que establece una conexión profunda entre las experiencias de vida y la producción literaria, particularmente en la narrativa afrodiaspórica. Aquí, Ken Bugul no se recrea exclusivamente a través de la apropiación de palabras, sino que retorna a las raíces compartidas en la historia colectiva, enriqueciendo su obra con las complejidades de la experiencia afrodiaspórica.

En conclusión, la lectura de Bugul no sólo desentraña la complejidad de la identidad africana, sino que también se revela como un acto de resistencia cultural. La literatura, lejos de ser sólo un medio de expresión individual, se convierte en un terreno de confrontación constante, desafiando no sólo las estructuras de poder sino también transgrediéndolas.

La escritura testimonial y la narración de la propia vida se erigen como actos políticos que desmantelan estereotipos y reconstruyen la identidad en el contexto de una historia colectiva marcada por la colonización y la lucha por la autonomía cultural. La oralidad y la *escrevivencia* se anclan en experiencias comunes a las corporalidades negras y agregan capas de complejidad, enriqueciendo la obra con la profundidad de la experiencia africana y afrodiaspórica.

En definitiva, la obra de Ken Bugul no sólo narra historias, sino que teje una narrativa que resuena con la riqueza y la diversidad de la experiencia africana y afrodiaspórica, desafiando paradigmas y construyendo puentes hacia una comprensión más profunda y auténtica de las realidades del continente y la diáspora.

Referencias bibliográficas

- AHIHOU, Christian (2013). *Ken Bugul. La langue littéraire*. Paris: L'Harmattan.
- BALDWIN, James; LORDE, Audre, GOLDSTEIN, Richard; & ABU JAMAL, Mumia (2018). *Le diría buenos días!* Valencia-Chiapa: Ediciones OnA.
- BÁRAKA SAKIN, Abdelaziz (2021). Literatura africana: ¿existe o es una convención sin contenido?. *El País*, 08/07/2021. Disponible en: <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-07-07/literatura-africana-existe-o-es-una-convencion-sin-contenido.html>
- BUGUL, Ken (2018). *El baobab loco*. Tenerife: Baile del Sol-Casa África.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal.
- CORTÉS, R., R. (2005). Poesía del caribe francófono. Haití y Antillas francesas. *Palimpsestvs*, (5), 184-195. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8074>
- DABIRI, Emma (2020). *No me toques el pelo*. Madrid: Capitán Swing.
- DAVIS, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. España: Akal.
- EMECHETA, Buchi (1983). *Second Class Citizen*. New York: George Braziller.
- DE CALAZANS, Márcia Esteves (2020). Grada Kilomba y la lingüística del racismo. (Recuerdos de la plantación: episodios de racismo cotidiano). (Oliveira, Jess. Trad.). *O Público E O Privado*, 18(37), 289-301. <https://doi.org/10.52521/18.4483>
- FANON, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

- FEAL, Laura (2020). Los juglares africanos se llaman 'griots' y aún ejercen un oficio milenario. *El País*, 10/01/2020. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/01/08/planeta_futuro/1578477784_297707.html
- FREIXA, Omer (2014). Museos que eran zoológicos humanos. *El País*, 16/05/2014. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2014/05/16/africa_no_es_un_pais/1400250816_140025.html
- hooks, bell (2020). *¿Acaso no soy una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Bilbao: Consonni.
- KAPUŚCIŃSKI, Ryszard (2006). *Ébano*. Barcelona: Anagrama.
- KAKOSI KASHINDI, Jean-Bosco D. (2013). Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú. *Devenires*, 14(27), 210-225. Disponible en: <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/409>
- KILOMBA, Grada (2010). *Platation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag.
- LAGARRIGA, Dídac P. (Ed.) (2013). *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: oozebap.
- LAHIRI, Jhumpa (2002). Intimate Alienation: Immigrant Fiction and Translation. *Translation, Text and Theory. The Paradigm of India*, 113-20. Disponible en: <https://studylib.net/doc/8998831/intimate-alienation--immigrant-fiction-and-translation>
- LEWONTIN, Richard C.; ROSE, Steven; & KAMIN, Leon J. (2019). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. México: Ediciones Culturales Paidós.
- LORDE, Audre (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- MARUGÁN RICART, Paola M. (2021). Escrivência de Conceição Evaristo: el compromiso de la literatura con la vida y viceversa. *Argumentos*, 37(24), 327-330. Disponible en: <https://argumentos.xoc.uam.mx /index.php/argumentos/article/download/1309/1257/>
- NASCIMENTO DO, Abdias (1980). Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative: the Antiquity of Black African Knowledge. *Journal of Black Studies*, 11(2), 141-178. <https://doi.org/10.1177/0021934780011002>
- NGOZI ADICHIE, Chimamanda (2018). *El peligro de la historia única*. España: Random House.
- OLUO, Ijeoma (2022). *Vamos a hablar de racismo. Una guía para entendernos*. España: Plankton Press.
- SALES SALVADOR, Dora (2003). La ficción transcultural entendida como literatura traducida en el polisistema poscolonial. *Linguistica Antverpiensia, New Series - Themes in Translation Studies*, 2, 47-60. <https://doi.org/10.52034/LANSTTS.V21.75>
- SIPI, Remei (2018). *Mujeres africanas. Más allá del tópico de la jovialidad*. Barcelona: Wanafrica.
- SLATER, Jennifer (2019). Sankofa—the Need to Turn Back to Move Forward: Addressing Reconstruction Challenges that Face Africa and South Africa Today. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 45(1), 1-24. <https://doi.org/10.25159/2412-4265/4167>