

De la ciudadanía mundial al doble exilio del sujeto afropolitano en *Hija del camino* de Lucía Asué Mbomío Rubio

Alain Djarsoumna*
Universidad de Maroua – Camerún

FECHA DE RECEPCIÓN: 20-03-2025 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 02-06-2025

RESUMEN

Las dinámicas humanas siempre han acarreado espacios culturales heterogéneos. El afropolitanismo, introducido y desarrollado por Taiye Selasi y Achille Mbembe como nuevo avatar de la africanidad, rompe con las anacrónicas teorías afrocéntricas y se afirma como nueva alternativa que define al negro desde el punto de vista actual marcado por la globalización. Según la postura de Selasi, el afropolitano¹ es un africano y ciudadano del mundo y, por consiguiente, se siente en casa en todos los lugares ligados a su identidad. El presente artículo, enmarcado en los estudios postcoloniales, argumenta que, contrariamente a la concepción de Selasi, el sujeto afropolitano de *Hija del camino* es apátrida. Nuestros análisis demuestran que, lejos de conferirle una ciudadanía mundial, el afropolitanismo es una construcción utópica y factor principal del doble exilio del sujeto afrodiaspórico.

PALABRAS-CLAVE

Afropolitano; cosmopolita; sujeto cultural; globalización; ciudadanía mundial

From world citizenship to double exile of the afropolitan subject in Lucía Asué Mbomío Rubio's Hija del camino

ABSTRACT

Human dynamics always lead to heterogeneous cultural spaces. Taiye Selasi and Achille Mbembe introduced and developed the theory of Afropolitanism to break with the anachronistic Afrocentric theories, proposing a new avatar of Africanity and a new alternative definition of the Black by taking the current globalization phenomenon into account. According to Selasi's proposal, the Afropolitan is an African and citizen of the world. So, he feels at home in every place linked to his identity. This paper is part of postcolonial studies. It argues that, contrary to its conception by Selasi, the Afropolitan subject in *Hija del camino* is homelandless. Our analyses show that Afropolitanism is far from conferring world citizenship to

¹ La propia Selasi utiliza a menudo el término "afropolita" para aludir a "afropolitano". Optamos por el segundo término por ser la traducción al español y el más conocido.

the subject. It is an idealistic construction that makes him homelandless as well as it is a factor for his double exile.

KEYWORDS

Afropolitan; Cosmopolitan; cultural subject; globalization; world citizenship

La cuestión de la integración y la percepción del negro fuera de África ha sido abordada por varios investigadores. Los trabajos de Lavou Zoungbo (2001, 2013), Duncan (2005), Kone Ténon (2014), Mvondo (2015), Peiretti-Courtis (2016), Machado da Silva (2018), entre otros, dan cuenta de un ser socioculturalmente marginado. Tanto en Europa como en las Américas, se enfrenta cotidianamente a los mismos retos de hace unos siglos. En su discurso etnocéntrico, su coetáneo blanco sigue representándolo como un ser congénitamente inferior, carente de humanismo y civilización. De hecho, es un ser que debe ser humanizado en nombre de la entonces misión civilizadora de la que él mismo se ha hecho cargo. Las múltiples proezas del negro, correlacionadas con su cerebro poco desarrollado en favor de sus partes genitales, no superan lo físico y lo erótico, cualidades a raíz de las cuales han surgido el comercio transatlántico y el mito en torno a sus atributos sexuales.

En lo concerniente a la literatura afroespañola donde se enmarca el corpus objeto del presente trabajo, se la clasifica dentro de las producciones literarias menores por su desconocimiento y periferización dentro del panorama literario nacional español. El interés de la crítica por las obras de africanos y africanas del reino español y de sus descendientes es algo muy reciente; al igual que su reconocimiento como ciudadanos y ciudadanas legítimos, tan legítimos como los españoles blancos, no parece hacer la unanimidad, tanto se ha invisibilizado su presencia en este territorio.

Pues tratamos de analizar, desde un enfoque sociocrítico y poscolonial, el sujeto afropolitano en *Hija del camino*. El personaje no existe fuera del relato, pero tiene una identidad, una vida y unos retos que superar. En breve, en cuanto núcleo de la narración, es también identificado a través del papel que se compromete a cumplir, siendo él mismo el agente principal, un proveedor de auxilio o una fuerza opuesta al proyecto a alcanzar.

Hija del camino fue publicada en 2019 en Barcelona en la casa editorial Grijalbo. Su autora, Lucía Asué Mbomío Rubio, es una periodista española nacida en 1981 de un padre originario de Guinea Ecuatorial y de una madre española. Como la autora de la novela, la protagonista Sandra Nnom Edjang nace de una pareja mixta. Aurora, su madre oriunda de Puerta Béjar, es española y trabaja como secretaria de administración. Su padre, Antonio Nsue, perteneciente a la etnia fang de Guinea Ecuatorial y afincado en Madrid, es un abogado de formación que abandona su oficio para dedicarse a negocios entre España y su país natal. Los genes de la melanina salen más en Sandra que en su hermanita Sara, de piel más clara y que, por

consiguiente, se siente más española que africana. A Sandra, por el contrario, que obviamente tiene la nacionalidad española, le cuesta identificarse interiormente como española por la diferencia de su piel y el sentirse constantemente rechazada por su entorno blanco.

Nuestro análisis se centra en la siguiente problemática: ¿cómo, mediante su identidad afropolitana, se construyen la ciudadanía mundial y el doble exilio del sujeto en *Hija del camino*? La respuesta a esta pregunta nos lleva a convocar una herramienta metodológica mixta. Por una parte, convocamos la teoría crosiana del sujeto cultural, que lee al personaje desde la perspectiva de un “Yo” colectivo y multidimensional. El sujeto es portador de una ideología y Cros lo define como:

El sujeto que habla por medio del Yo, se ilusiona tomando a su cargo o pareciendo que toma a su cargo un Ya aquí ideológico. Tras la máscara de la subjetividad se ve entonces operar al discurso del sujeto cultural. Ahora bien, ese sujeto cultural, de naturaleza doxológica, legisla, dicta pautas de conducta, designa paradigmas, recuerda verdades basadas en la experiencia o en la fe. De este modo desarrolla una estrategia discursiva radical para la eliminación del sujeto del deseo (21).

Por otra parte, recurrimos a la teoría poscolonial del afropolitano que se afirma como nuevo pensamiento alternativo a las teorías afrocéntricas, consideradas anacrónicas en el contexto actual marcado por la recrudescencia de la hibridación cultural y racial.

1. Del afropolitano a la ciudadanía mundial

La era post-independencia ha intensificado los movimientos hacia las antiguas metrópolis. Ya en la víspera de la marcha de las potencias colonizadoras entre los años sesenta y setenta, habían salido oleadas de jóvenes africanos y africanas rumbo a los países del Norte Global. Esta migración, esencialmente por razones culturales, tenía como meta formar y preparar a unos cuadros que pudieran tomar en mano la administración local después de las independencias. Entre estos inmigrantes², unos se afincaron definitivamente en sus países de acogida, llegando a adquirir la nacionalidad en algún país y fundar familias mixtas, dando así origen a una descendencia racialmente híbrida. Con la independencia, aumentó de modo exponencial el número de inmigrantes africanos en Occidente, sobre todo con el estallido de los regímenes dictatoriales y las crisis en África. A raíz de estos movimientos paralelos, nacieron comunidades africanas y afrodescendientes en Europa y en otros continentes³.

² Nos posicionamos desde los países de acogida, con epicentro en los países del entonces G8 que Selasi considera como el foco de radiación de los afropolitanos.

³ La muestra que analizamos es fruto de los desplazamientos recientes de africanos y africanas hacia Europa, por eso nos limitamos a la tendencia selasiana del afropolitano que, al fijar su historicidad no antes del siglo XIX, no considera como afropolitanos a los

Para designar a aquellas nuevas comunidades africanas diaspóricas, Taiye Selasi introduce en 2005, en su crónica 'Bye-Bye Babar', el término "afropolitano", que se viraliza luego, y que ella define como sigue:

They (read: we) are Afropolitans –the newest generation of African emigrants, coming soon or collected already at a law firm/chem lab/jazz lounge near you. You'll know us by our funny blend of London fashion, New York jargon, African ethics, and academic successes. Some of us are ethnic mixes: e.g. Ghanaian and Canadian, Nigerian and Swiss; others merely cultural mutts: American accent, European affect, African ethos. Most of us are multilingual: in addition to English and a Romantic or two, we understand some indigenous tongue and speak a few urban vernaculars. There is at least one place on the African Continent to which we tie our sense of self: be it a nation-state (Ethiopia), a city (Ibadan), or an auntie's kitchen. Then there's the G8 city or two (or three) that we know like the backs of our hands [...] We are Afropolitans: not citizens, but Africans of the world.⁴

De esta definición, entendemos que el afropolitano es un africano particular, fruto de un mestizaje racial y/o cultural. Está ligado con África por un país, una ciudad o algún rincón familiar para él. Asimismo, se evoca el aspecto lingüístico, que es una de sus particularidades, en la medida en que es llamado a conocer una variedad de lenguas debido a sus constantes desplazamientos. Entre otras de sus características, también llama la atención el hogar desde donde se mueve. Selasi elige las ciudades del entonces G8 como epicentro en torno al cual gravita y circula. De modo general, el afropolitano no es un sujeto de África, que es un espacio cultural con el cual solo tiene un vínculo ancestral y cultural.

Mbembe no coincide con Selasi sobre dos acepciones de esta teoría. Para el historiador, sociólogo y filósofo camerunés, el afropolitano tiene su epicentro en África. Los afropolitanos no marcan el mundo desde Europa, sino desde su hogar de origen. Además, no lo concibe como fruto del siglo XIX. La idea de un afropolitano decimonónico sería en sí misma contradictoria a la historia de la Humanidad, que desde tiempos remotos siempre ha sido marcada por constantes desplazamientos humanos voluntarios y/o involuntarios. Entre estos, se pueden enumerar la migración de los Boers a la parte sur de África y la deportación masiva de Negros en Europa y América. Estos movimientos migratorios anteriores al siglo XIX se han realizado con y en África, aportando a este continente nuevas realidades culturales o llevando de este lugar sus realidades culturales que se han perpetuado y enriquecido en otros continentes. Mbembe trae aclaraciones al respecto en su crónica "l'Afropolitano", las cuales retoma en su ensayo *Sortir de la grande nuit*. En ambos textos, define el afropolitano de la manera siguiente:

descendientes de africanos esclavizados en las Américas y los africanos que se quedaron en su continente de origen.

⁴ « Bye-Bye Babar » [documento no paginado], 2005, accesible en línea a través del enlace www.thelip.robertsharp.co.uk/2005/03/03/bye-bye-babar/

La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain, cette capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires – c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme «afropolitanisme» (2010: 229).

En un periodo marcado por la circulación de las personas, las culturas, las mercancías, el afropolitanismo aporta nuevos paradigmas identitarios al negro actual. Se deshuelan las fronteras culturales y se abre la vía a la mixtura y la imbricación de mundos de diferentes horizontes. En esta dinámica global, África, como los demás espacios geográficos y culturales, es un espacio afropolitano.

Huelga precisar el parentesco fundamental existente entre la teoría del afropolitanismo, propuesta por Mbembe y Selasi, y la teoría del cosmopolitismo enraizado de Appiah. Etimológicamente, el cosmopolitismo deriva de la noción griega de "ciudadano del mundo" (2006: 14). La RAE (2014) propone un compendio de definiciones a la palabra "cosmopolita":

1. adj. Dicho de una persona que está familiarizada con las culturas y costumbres de diversos países y se muestra abierta a ellas. 2. adj. Dicho de un lugar o de un ambiente donde confluyen personas de diversas naciones, costumbres, etc. 3. adj. Dicho de un ser vivo que habita o puede habitar en la mayor parte de los climas y lugares.

Observamos que el contenido conceptual de los dos términos es el mismo. Entre los afropolitanos y los cosmopolitas, se da una diferencia espacial (Chielozona Eze: 116). Mientras que los asiáticos y los europeos se identifican culturalmente como cosmopolitas, los africanos y los afrodescendientes son designados como afropolitanos y afropolitanas.

Por su parte, la noción de "ciudadanía mundial" pone de realce al hombre y su cultura transfronteriza. Las dos primeras acepciones de la palabra "cosmopolita" dejan constancia del aspecto cultural del individuo actual y la influencia en él de los espacios que ha recorrido. La imbricación del allá en el aquí confiere al individuo pluricultural una nueva identidad denominada cosmopolita/afropolitana y, de hecho, una ciudadanía "mundial". Es, ciertamente, desde este prisma que Joseph Appiah, ciudadano ghanés, lo explica a sus descendientes en una nota que les dejó antes de su fallecimiento. Su hijo, Kwame Anthony Appiah, retoma algunas de sus palabras:

"Remember that you are citizens of the world." And he went on to tell us that it means that -wherever we choose to live, and, as citizens of the world, we could surely choose to live anywhere- we should make sure we left that place "better than you find it." "Deep inside of me", he went on, "is a great love for

mankind and an abiding desire to see mankind, under God, fulfil its highest destiny (1997: 618).

El final del nacionalismo negro ideado en el afropolitano (Balakrishnan 2018) se acerca al “Tout-monde” de Glissant (1995), inspirado en los trabajos de Deleuze y Guattari (1972) sobre la teoría del rizoma. La propuesta del antillano deshace la complejidad de un universo cultural de cara a los movimientos y dinámicas interhumanos e interculturales. “Le Tout-monde”, que traducimos aquí por “Todo-mundo”, se respalda sobre la creolización perpetua, levanta los estándares de una identidad estática y asienta una cultura continuamente enriquecida por otras. La identidad rizoma, edificada sobre elementos dispares, es el cimiento del Todo-mundo que es para Glissant

notre univers tel qu’il change et perdure en changeant et, en même temps, la « vision » que nous en avons. La totalité-monde dans sa diversité physique et dans les représentations qu’elle nous inspire : que nous ne saurions plus chanter, dire ni travailler à souffrance à partir de notre seul lieu, sans plonger à l’imaginaire de cette totalité (176).

Entonces, tanto los cosmopolitas como los afropolitanos dejan vislumbrar lo culturalmente híbridos que son, lo que supone el desfondamiento de la concepción nativista del espacio cultural único a favor de una visión “universalista” cuyo mástil son la diversidad y la dialéctica del cambio y de la permanencia (Uwe: 99).

2. Construcción de la identidad afropolitana del sujeto cultural en *Hija del camino*

Este apartado se enfoca en la construcción de la identidad afropolitana del sujeto negro. Está centrado en Sandra, el personaje que, de acuerdo con sus vivencias y su relevancia en el relato, responde mejor a los criterios del afropolitano y encarna mejor que cualquier otro personaje al colectivo diaspórico del texto.

2.1. Un sujeto cultural mestizo

El primer mestizaje de Sandra es biológico. Su padre, Antonio Nsue, es un abogado negro originario de Guinea Ecuatorial, pero establecido definitivamente en Madrid después de sus estudios. Su madre es española, oriunda de Puerto Béjar, y trabaja como secretaria de administración en Madrid. El mestizaje genético de Sandra lleva naturalmente a su mestizaje cultural y racial. Su nombre completo es la primera señal de su identidad híbrida: Sandra Nnom Edjang. El nombre “Sandra”, que es una aféresis hipocorística de Alejandra, tiene su origen en Grecia y significa “defensora de los hombres y protectora de la humanidad” (Azevedo Uribe 2008: 500). Se observa que nuestro personaje lleva dos apellidos africanos: Nnom y

Edjang, los cuales significan “mujer sabia” (Asué Mbomío Rubio: 60). A Sandra le han salido más genes de melanina que a su hermana Sara, de dos años menos que ella. Su piel es el resultado de la mixtura de dos diferentes razas, como queda precisado ya.

Más allá de la identidad antroponímica, Sandra tiene la nacionalidad española, derecho que adquiere en su nacimiento en la ciudad capital del reino ibérico. Como cualquier otro ciudadano español, ella manifiesta amor a su país en su tierna infancia. Sin embargo, su piel oscura y la constante mirada de su entorno encienden en ella su parte guineana y fang, razón por la cual vende orgullosamente a sus compañeras una imagen paradisiaca de su “Guinea”, país a donde no ha ido todavía, pero que siente intrínseco a ella. En el dominio del fútbol, por ejemplo, cuando se hace mayor, ella apoya más a los equipos nacionales en los que hay más afrodescendientes, dado que, de algún modo siente que es de los suyos (Asué Mbomío Rubio: 100).

Sandra crece en Madrid donde cursa la EGB y la ESO, lo cual supone su educación pura y sustancialmente hispana y occidental. El espacio madrileño, como laboratorio en que es criada, se erige en su personalidad hispana, contrariamente a su padre, Antonio, que llegó a España con una personalidad fang y guineana ya construida. En este universo, ya no es de mencionar la dominación por Sandra de lo que se puede calificar como “su cultura”, dado que no ha conocido otra. Cuando cumple los diez años, experimenta su primer contacto con la cultura africana. Gracias a un campamento organizado en Sanlúcar de Barrameda, en la provincia gaditana, ella y su hermana entran en contacto con niños y niñas de familias sin grandes recursos como la suya. Una parte de aquellos tienen algún contacto con África, sea directo o indirecto. Durante este campamento, aprende mucho de las realidades africanas: la vida comunitaria desde la infancia, el papel de la infancia, las trenzas africanas, etc. La responsabilización de los niños en África desde muy temprana edad es un hecho que contrasta con las realidades de España y suscita su asombro y su vergüenza, porque aun teniendo más edad que algunos, debe aprender mucho que hacer de ellos: “A Sandra le avergonzó que su amiga tuviera que explicarle todo aquello. Se comparaba con ella y, pese a ser muy joven, se daba cuenta de lo distintas que habían sido sus vidas. Así, que ¿ella era guineana o no?, se preguntaba ya por aquel entonces” (Asué Mbomío Rubio: 46).

2.2. Un sujeto viajero

El espacio es una herramienta determinante en la construcción de la identidad individual y colectiva. Los móviles de los desplazamientos humanos difieren, pero convergen generalmente hacia la búsqueda de mejores condiciones de vida. Así, el hombre es marcado por los diferentes y sucesivos espacios en los que ha tenido que morar, sea por un periodo corto o duradero (Gagnon 2019).

La trama de *Hija del camino* se desarrolla sobre el itinerario de la protagonista. Sandra tiene que vivir en una multitud de espacios por razones diversas. Si exceptuamos Madrid, su lugar de nacimiento y de crecimiento, las demás ciudades a donde viaja son Lyon, Coímbra, Las Vegas, Panamá, Puerto Príncipe, Malabo y Londres. Como su primer espacio de socialización, Madrid influye considerablemente en su construcción identitaria. Desde su nacimiento hasta la edad adulta, ella siempre estuvo ligada a la capital española.

Su primera aventura fuera de España llega cuando cursa el cuarto de ESO. Por ser una alumna excelente, es incluida, a pesar de su edad, en un programa de intercambio con alumnos franceses. Este ofrece al alumnado seleccionado la oportunidad de viajar a Francia por tres semanas y que su anfitriona de allí viaje, a su turno, a España (Asué Mbomío Rubio: 101). La anfitriona de Sandra será Johanna, una chica que vive en Lyon con su madre Jacqueline. Su estancia de allí se llena de color, aprende lo bastante diversa que es Lyon, así como la integración de personas negras como ella en la sociedad. Sin embargo, Francia y España se parecen en algo, en la medida en que ambas sociedades son xenófobas. Observa una sociedad francesa islamófoba, a diferencia de la negrofobia de España, como lo demuestra claramente este fragmento:

En ese momento, Sandra se dio de bruces con una discriminación que desconocía: la islamofobia. Karim tenía la piel más blanca que muchas de sus amigas españolas, y por la calle seguro que nadie dudaba de que fuera francés, a diferencia de lo que ocurre con Sandra, cuyo color la hacía “evidentemente foránea” en España. No obstante, si Karim iba con su madre o escuchaban su nombre también lo prejuizaban (Asué Mbomío Rubio: 116).

La segunda ciudad en la que Sandra reside es la ciudad portuguesa de Coímbra donde finaliza su formación en periodismo iniciada en la Complutense de Madrid. Lo primero que le resulta extraño en este espacio es el grado de integración de la comunidad negra en la sociedad y en la universidad, en particular. En su Madrid natal, le resultaba infrecuente ver a personas negras. Aparte de sus parientes de Guinea Ecuatorial que acudían, de vez en cuando, a casa cuando ella era niña, su única verdadera experiencia con personas que compartían los mismos problemas que ella fue en el campamento de Sanlúcar de Barrameda. Incluso en la facultad de Madrid, donde había iniciado su formación en periodismo, eran casi inexistentes los estudiantes de ascendencia negra. Solo eran seis entre aproximadamente diez mil estudiantes de ciencias de la información (Asué Mbomío Rubio: 159).

En el texto, España se muestra muy cerrada a las personas negras, a pesar de haber tenido un pasado colonial en el continente africano. A diferencia de su vecino ibérico, Portugal milita por la integración de los oriundos de sus antiguas colonias, razón por la cual el treinta por ciento de los estudiantes del aula de Sandra en Coímbra provienen de estos países

africanos. Esto no solo le permite a Sandra cotejar las realidades y las mentalidades de España con las de Portugal en una época postcolonial marcada por el movimiento colonial al revés, sino también comprender que los retos de los africanos diaspóricos difieren según su país de acogida, al igual que lo que había experimentado en Francia. Coímbra la conecta con su africanidad congénita. Gracias a mozambiqueños, angoleños, caboverdianos, los cimientos del encuentro de Sandra con su desconocido pasado lejano se empiezan a asentar, pero el proceso queda interrumpido al agotarse la beca.

Sandra experimenta una corta estancia profesional en otros espacios de menor relevancia. En Las Vegas, la Ciudad de Panamá y Puerto Príncipe, vive de cerca, y sucesivamente, las realidades norteamericanas, el cotidiano de los afrodescendientes de Panamá y de Haití. En este país caribeño, los constantes preconceptos, abusos y prejuicios que sufre el afrodescendiente vienen de sus propios colegas españoles. Una vez bajados del avión, su colega Ignacio comenta con cierta sorna: “cuidado, no vaya a ser que estos negros nos roben el material y luego a ver cómo grabamos el reportaje” (Asué Mbomío Rubio: 196). Eso le permite comprender la cotidianidad de aquellos negros frente a turistas no negros en estancia en el país caribeño.

Recordemos que Sandra emprende su primer viaje, de modo psicológico, desde su infancia, cuando toma conciencia de su doble identidad. Durante sus ya citados viajes físicos, aunque por motivos educativos y profesionales, va tomando conciencia de la necesidad de volver a la tierra madre, el cordón umbilical, el único sitio que ella pueda considerar suyo y donde pueda vivir en armonía con su entorno, sin tener que justificar constantemente su pertenencia a tal o cual raza (Asué Mbomío Rubio: 211). En una época de crisis económica en España, deja su trabajo y empieza su viaje a una casa que desconoce y de la que nunca se fue.

Sandra no vive en Guinea como había anhelado al inicio. Los desafíos a los que se enfrenta, de otra naturaleza, la hacen madurar bastante, pero le impiden aclimatarse a su deseada tierra. Al cabo de once meses regresa a España. Finalmente, fija domicilio en Londres, la única ciudad que la acoge sin prejuicios, pero donde se siente eternamente extranjera al estar lejos de su familia. Su recorrido es el de un afropolitano por excelencia, de acuerdo con la definición selasiana. De Madrid, su ciudad natal, a Londres, su ciudad de residencia, ha recorrido distintas ciudades del mundo: Lyon, Coímbra, la ciudad de Panamá, Las Vegas y Puerto Príncipe, lo cual también supone su acercamiento a las lenguas de estos países. Hablando precisamente de lenguas, ella habla inglés, portugués, un poco de francés y fang, lo que la acerca a múltiples horizontes.

Como se puede notar, el relato se construye sobre constantes vaivenes. Esta movilidad de Sandra, de cara a la construcción de su identidad, da cuenta de los conceptos clave del afropolitano (la dispersión y la inmersión) propuestos por Mbembe (2010). El sujeto no está concentrado en un solo país, tampoco en un continente. Además del epicentro originario africano, los afropolitanos están diseminados en varios países: España,

Francia, Portugal, Holanda e Inglaterra (en Europa), Estados Unidos, Haití y Panamá (en América). Esta dispersión va de la mano con la inmersión del sujeto, considerando que parte de estos afropolitanos (negroafricanos, afrodescendientes y magrebíes) nacieron en África, pero con una estancia bastante larga fuera del continente; y otros nacieron y crecieron en Europa, contentándose con idealizar una relación con su continente de origen.

3. Del afropolitanismo a la marginalidad: construcción social y psicológica del doble exilio del sujeto

En este apartado, analizamos el texto como teatro de una marginalidad. En él, se escudriña los automatismos sociales y psicológicos que fomentan la marginación del afropolitano y originan su doble exilio.

3.1. El afropolitano visto como alguien de fuera en Europa

En la novela que analizamos, España es el primer foco de la marginación del afroeuropeo. El primer factor que favorece esta marginación es, obviamente, el color de su piel. Esta diferencia de color genética con el blanco es heredada de su ascendencia mestiza, siendo de padre negro y madre blanca. Ya en los años ochenta, al haber nacido ya Sandra y Sara, sus padres seguían siendo objeto de sorpresa y de cuchicheos cuando paseaban por la calle, salían de compras o bajaban con ellas al parque como cualquier otra familia:

Para esas personas [las personas blancas], lo que tenían delante era todo un cuadro: una madre blanca, delgadita, hippy, con melena hasta la cintura; un padre negro, guapo, trajeado con un afro cuidado y gafas de sol; y dos niñas que para la mayoría también eran negras, aunque fueran más claras [...] la gente giraba la cabeza al verlos, descorrían las cortinas para observarlos sin disimulo [...] (Asué Mbomío Rubio: 21-22).

Además de estas miradas del entorno, los comentarios como “menuda zorra tiene que ser para estar con un negro”, “a esa seguro que no la quería nadie”, “se quedaría embarazada y ya tuvo que tirar para delante”, “pues mira que han salido guapas las chicas, con lo negro que es el padre” (Asué Mbomío Rubio: 22), que reciben Antonio y Aurora, dejan constancia de la concepción despectiva que se tiene del negro diaspórico y del negro en general. Llenas de preconcepciones, estas opiniones dejan en claro que, por un lado, el negro es la última alternativa a la que una blanca puede y debe recurrir. Asimismo, Aurora sería una mujer desamparada por los hombres blancos, razón por la cual se ha ido con un negro. Por otro lado, por ser negro, sus descendientes directos están condenados a nacer feos. Esto da cuenta, además, de la apropiación de los cánones de belleza por parte de los blancos. Por eso, que las chicas hayan salido “guapas” resulta, como la pareja de los padres, algo extraordinario en su contexto.

Las dos hermanas experimentan las mismas realidades que sus genitores. Sandra, que es la que tiene más oscura la piel, es objeto de

asombro de niños blancos que, como sus padres blancos, reproducen la misma actitud ante el disenso racial: “Su mera existencia resultaba sorprendente. Su pelo, su piel, sus rasgos, era [sic] diferente al resto de los niños que la rodeaban y se lo recordaban constantemente de múltiples formas. La más evasiva era cuando hundían los dedos en su cabello para acariciarlo sin su permiso (Asué Mbomío Rubio: 21). El mismo asombro hunde al aula cuando la maestra pasa la lista el primer día de colegio de Sandra:

Pasaron la lista y todas las miradas se posaron en ella cuando la profesora se atascó al pronunciar su apellido: Edjang. La clase se echó a reír. Mientras Sandra notaba que la piel del rostro se le encendía y que las manos, que no cesaba de cruzar y descruzar, se le empapaban de sudor frío [...] se planteaba por qué no se apellidaba Martínez (Asué Mbomío Rubio: 27-28).

Sara, que por su piel más clara se daba por bastante blanqueada para ser identificada como negra, es también públicamente zoomorfizada por Luis, un chico español, como lo reporta el narrador: “Luis, un chico repetidor que estaba en sexto, un día le dijo en la fila a la pequeña Sara que los monos como ella deberían estar en una jaula” (Asué Mbomío Rubio: 23). Ya hecha adulta, logra entender que ella tampoco es inmune al racismo y tiene la misma representación que su hermana Sandra, sobre todo cuando en el colegio, sus compañeros les pusieron motes como “Conguito”, “Baltasar”, “Cola Cao”, “Nocilla”, “Carbonilla” (Asué Mbomío Rubio: 22), los cuales connotan su encasillamiento como negras y foráneas.

Esta representación como foráneo del afroespañol lo condena a una vida sin recursos similares al del ciudadano legítimo, es decir, el blanco. Sandra capta y rememora en su psique sus experiencias sociales a raíz de las cuales llega de niña a pensar en “inventarse un país para responder a todos los curiosos” que le preguntan por su origen. Estos traumas racistas permanecen en su conciencia a largo plazo. Su viaje a Francia y a Portugal, dos países vecinos de España, le permite constatar el atraso de España en la cuestión de la diversidad racial. En Panamá es donde, sin tener que hacer esfuerzos, es integrada por la población afrodescendiente a causa de su piel oscura:

Pero en Panamá todo el mundo dio por sentado que Sandra es panameña [...] Para entrar, los turistas tenían que pagar y cobraron a todo el equipo menos Sandra porque la tomaron por panameña, y todo el mundo se alegró por el ahorro que suponía la producción. Ella en cambio celebraba que la hubieran reconocido como alguien del lugar y lo agradeció por dentro y por fuera (Asué Mbomío Rubio: 192-193).

Antes de esta sensación en Panamá, siempre Sandra había sido vista como alguien de fuera, excepto en Coímbra donde los estudiantes originarios de Cabo Verde la dieron por caboverdiana. Al crecer afirmando que era de Guinea Ecuatorial (Asué Mbomío Rubio: 28-29), asume

finalmente en Panamá que el disenso que lleva dentro para siempre constituirá una barrera entre ella y la sociedad española, por lo que su sentimiento de pertenencia a la comunidad negra se fortalece tras este episodio y desencadena su marcha a Guinea, país donde también se imagina ser reconocida como alguien del lugar por su piel oscura.

3.2. El afropolitano visto como extraño en África

El viaje de Sandra a Guinea Ecuatorial después de su corta estancia en el continente americano puede considerarse involuntario. Por cierto, ella no se va porque lo haya decidido, sino porque no ha conseguido encontrar el sitio que lleva años buscando. Su adopción por los estudiantes caboverdianos en Coímbra y por los negros de Panamá, a causa de su piel, ha sido determinante en su decisión de marcharse a Guinea y dejar su empleo en una época de crisis económica.

Al igual que el color de su piel ha sido un factor clave para su estigmatización y exclusión sistemática de la sociedad española, su misma piel ha jugado un papel importante en su integración en Panamá, como hemos visto en el apartado anterior. Sin embargo, en África, el sujeto afropolitano va a llevar auestas el mismo estigma que lo ha llevado a marcharse al país que todavía consideraba como su “verdadera” casa.

Lo que es factor de su rechazo en Europa se convierte ahora en su esperanza. Sandra confía en que su color de piel, como fue el caso en Panamá, facilitaría su integración en Guinea, pero eso es sin saber lo que significa ser mestiza en el continente africano, como su tío Faustino intenta hacérselo entender: “¿recuerdas que me he reído antes cuando has dicho que por tu color sabrían que eres guineana?” (Asué Mbomío Rubio: 246). Las primeras marcas de su desilusión y de su segunda lucha entre los “suyos” aparecen cuando el conflicto identitario y racial que lleva auestas desde la infancia resurge, ya no en la España excluyente, sino en “su Guinea”. Nada más llegar a casa, muy pronto es objeto de miradas distraídas de gente que se sorprende de la presencia de una persona extraña entre ellas. Contrariamente a lo experimentado en Panamá, el primer sema que la gente emplea para identificarla es *ntangan*, que significa “blanca” o “europea” en fang. En la comunidad en la que anhela ser integrada, ya se la ve como alguien de fuera. Incluso entre los niños, esta percepción de ella como extraña es palpable. La siguiente conversación entre ella y Edgar permite verlo:

- ¿Blanca, qué lees?
- Me llamo Sandra, no «blanca», y estoy leyendo *En las tinieblas de tu memoria negra*, de Donato Ndongo [...]
- Pero, Sandra, ¿por qué una blanca como tú tiene que ir a por agua? [...]
- Edgar, ahora soy yo quien te pregunta [sic]: ¿tú me ves blanca?
- Sí.
- ¡Pero si tengo el pelo rizado!
- No como nosotros.

- Pero... y mi nariz y mis labios y mi piel –le dijo señalándose cada parte que citaba–, ¿no ves que no son como los de una persona blanca?
- Tampoco son como los nuestros [...] (Asué Mbomío Rubio: 252-253).

Como se nota en este fragmento, Sandra está decidida a luchar por su integración y hace esfuerzos en este sentido para parecer una guineana tan normal como los demás. Su exclusión de la negritud (Asué Mbomío Rubio 2019: 129), en este fragmento, obedece a dos factores principales. El adjetivo “blanca”, que emplean con repetición sus inocentes interlocutores, es una construcción mental que se consolida a partir de la infancia, dado que cada espacio es culturalmente nativista. El disenso atrae más la atención, siendo casi inexistente la relación entre personas de distintas razas. Lo mismo ocurre en España cuando es tildada de negra, de ahí el desconocimiento y el no-reconocimiento del afrodescendiente como parte integrante entre los guineanos. Además de la piel, ella subraya la diferencia entre algunas partes de su cuerpo con las de una persona blanca, pero olvida que tampoco se parecen exactamente a las de una persona negra. Esto la pone en el medio, entre dos mundos de los que es simultáneamente ciudadana y foránea.

Estas primeras señales le permiten tener una idea sobre los desafíos que le esperan en su lucha por hacerse un espacio en ese país. No está lista a resignarse ante las primeras dificultades, ella que las ha conocido de sobra cuando en España siempre iba siendo señalada como foránea. A pesar de todo, se ha mudado a Guinea para reconciliarse con lo que podemos considerar como “su pasado”. En otras palabras, su marcha a Guinea es para reencontrarse, aunque nunca hubo encuentro con esta tierra, y está dispuesta, incluso, a “adaptarse y transformarse en otra persona, al menos por fuera” (Asué Mbomío Rubio: 14) para ser considerada como una persona del lugar, de ahí sus esfuerzos de parecerse a la gente del país.

La doble identidad de Sandra incide cada vez más en su proceso de integración en Guinea Ecuatorial. Además del factor relativo a sus rasgos físicos, se topa con una nueva mentalidad falócrata. Tan pronto ingresa en el mundo profesional guineano, se topa con la visión machista de la burocracia del país. En Europa, donde ha sido educada, el respeto a la mujer es una realidad innegable. Las aportaciones del feminismo como movimiento son innegables desde muchos años y el machismo tradicional ya se ha ido desvanecido casi totalmente.

En África, como los que han estudiado fuera siempre son preferidos a los que han estudiado dentro, ella no escapa de esta admiración de los mandamases. Meses después de su llegada a Malabo y su toma de servicio en Punta Europa, la multinacional estadounidense de hidrocarburos, la primogénita de Antonio y Aurora es solicitada por un grupo de altos mandos para dirigir un proyecto de televisión. El día de su primera cita en la sede de dicha televisión, en el barrio de Malabo II, resulta un choque emocional para ella, dado que es objeto de acoso sexual abierto por parte de Aquilino, el burócrata que la atiende: “en los despachos se está bien. Puedes esconderte

del sol y hacer lo que quieras con total privacidad –dijo con una sonrisa lasciva y clavándole los ojos–. De todos modos... ¿tú cómo te abres de piernas? – soltó a bocajarro” (Asué Mbomío Rubio: 300).

Esta regla de conducta patriarcal está presente por todas partes en Guinea y sus principales instigadores son ora personalidades del Estado, ora sus familiares que presumen de contar con el apoyo de altos mandos. Del mismo modo, lo son los que vienen de Europa. Las víctimas directas de tal sistema falocrático son las chicas y las mestizas como Sandra. Esto justifica las miradas y la atención de los varones sobre ella en los lugares públicos como los bares y las discotecas. De la misma manera, parte de los guineanos cree errónea y supersticiosamente que acostarse con niñas vírgenes puede curar el sida (Asué Mbomío Rubio: 329). Esta práctica no solo corrobora y promueve la falocracia en la sociedad, sino que también reduce a la mujer virgen a la condición de ser una vacuna a la merced del varón, que puede utilizarla a su voluntad. Esta mentalidad parece generalizada, aceptada y compartida por esas propias chicas. La coyuntura sociocultural las mueve a entregarse enteras a hombres que abusan sexualmente de ellas y, en la mayoría de los casos, sin protección. En cambio, reciben compensaciones financieras que les permiten mantenerse y entretenerse.

Este entorno regido por la explotación y la desvaloración de la mujer con la complicidad de las autoridades es algo nuevo en la experiencia de Sandra. Entonces, al haber sido víctima de acoso, como se ha subrayado más arriba, se suma a la lucha contra este fenómeno. Sin embargo, ante la insistencia del gobierno en convertirla en directora del proyecto de televisión de Malabo II, advierte que es susceptible de formar parte de los verdugos o de ser ella misma víctima de acoso por parte de su jerarquía masculina. Fiel a sus convicciones y a su ideología igualitaria, no encuentra sitio en lo que, desde su niñez, ha considerado como su casa. Entre quedarse en Guinea y gozar plenamente de las prerrogativas del sistema falocrático y corrupto estando “a la merced de los deseos sexuales de cualquier desaprensivo con poder” (Asué Mbomío Rubio: 351) y emprender una nueva marcha hacia su anhelado sitio en el mundo, ella elige la segunda alternativa y regresa a España desde donde persigue su búsqueda.

3.3. Autoexclusión del afropolitano

El exilio del sujeto afropolitano en *Hija del camino* no siempre procede directamente del exterior. Ocurre, a veces, que el rechazo del sujeto venga de su entidad profunda. Como hemos visto en los apartados anteriores, la exclusión de Sandra en España tiene como causa su mestizaje y sus facciones negroides. Su no-aceptación por la sociedad blanca da origen a su apego a las raíces fang y guineanas de su padre Antonio. Sin embargo, una vez en Guinea, Sandra, que espera que la vean como alguien perteneciente a esa comunidad, es la primera en autoexcluirse como lo hace en esta conversación con su tío Faustino, camino al barrio Los Ángeles:

– ¡Kíé, Sandra! Tú eres demasiado española –contestó algo molesto su tío.
–¿Por decir lo que he dicho? No entiendo la manía que tenéis los guineanos de no aceptar ninguna crítica.
–¿Ves? Te acabas de retratar... Pensé que tú también eras guineana, ¿lo eres o no? –comentó con una media sonrisa Faustino (Asué Mbomío Rubio: 243).

En esta conversación, observamos que, recién llegada de España en busca de su sitio en Guinea, Sandra emplea elípticamente el pronombre “vosotros” para referirse a los guineanos. La crítica es algo que, según ella, a los guineanos no les gusta aceptar, ciertamente en oposición a su espacio de partida donde la crítica es aceptada. Ha crecido en un mundo asertivo donde cada uno puede criticar a cualquiera, sin criterios de edad, sexo, raza o importancia jerárquica. Este carácter asertivo de Europa se ha incorporado en su subconsciente a lo largo de su crecimiento. Ahora, incide directamente en su discurso en Guinea. Al mismo tiempo que espera ser adoptada por los guineanos como hermana e hija, se autoexcluye sin ni siquiera darse cuenta.

Además de esta autoexclusión por interferencias del subconsciente, la política de gestión de los empleados nativos en vigor en la empresa petrolera de Punta Europa es otro factor que impulsa a Sandra a hacer valer su lado español en detrimento de su lado guineano. En efecto, existe una gestión desigual de los recursos humanos en esta empresa. Este trato desigual no radica en las destrezas y los cargos de cada empleado, sino en el origen de cada uno. Asimismo, un empleado nativo cobra automáticamente menos que un empleado estadounidense o europeo, cualesquiera sean sus cargos respectivos dentro de la empresa o sus niveles de estudio. Como los demás empleados nativos, Sandra no queda exenta, a pesar de haber nacido y estudiado en España:

Eres Edjang, tienes un apellido de aquí. No eres Martínez ni Smith. Solo tienes que fijarte en la empresa en la que trabajas: a los americanos les ponen casas lujosas; a vosotros no os dan vivienda porque se supone que sois guineanos, aunque vengáis de fuera. Muchos estáis más formados que ellos y además habláis idiomas, sin embargo, tanto los filipinos como los estadounidenses ganan más (Asué Mbomío Rubio: 302-303)

La labor de Sandra dentro de la empresa es altamente apreciada por sus jefes. Por ello, recibe las felicitaciones de su jerarquía. Aunque se considera guineana, ella aspira a una revaloración salarial a cambio de las funciones suplementarias que ejerce, pero para la jerarquía norteamericana, es nativa. Como todos los demás empleados nativos, su sueldo no debe superar el límite establecido. Notemos, sin embargo, que su solicitud puede justificarse por el hecho de que está altamente formada y tiene pasaporte español, razones suficientes para no estar en el mismo margen salarial que los demás empleados guineanos sin nacionalidad europea.

En definitiva, retenemos que la identidad y la ideología, dos conceptos indisolubles, influyen de modo significativo en la vida del sujeto afropolitano. Mientras que la identidad tiene a la vez ingredientes naturales

y culturales, la ideología es puramente cultural. En *Hija del camino*, la ideología y la identidad afropolitana del sujeto se empiezan a construir desde su infancia. Se van fortaleciendo durante sus viajes tanto dentro como fuera de Europa. Nuestro análisis desemboca en una doble situación del sujeto afropolitano encarnado por la protagonista Sandra. Por un lado, su identidad afropolitana le abre las puertas de otras ciudades cosmopolitas del mundo y particularmente las del G8, el epicentro del afropolitano selasiano. Por otro, esta ciudadanía mundial resulta una utopía, considerando su estado de ánimo y sus representaciones. Sandra es rechazada tanto en su país de nacimiento como en el que se supone que es *suyo*. Su rechazo aquí, por su piel oscura, y su huida de allí, por la incompatibilidad de su ideología igualitaria con la de su país de *origen*, le empujan a emprender otro exilio en Londres donde vive en la añoranza perpetua, lejos de su familia.

***Alain Djarsoumna** es docente asociado de literatura y civilización hispánicas en la Universidad de Maroua (Camerún). Su tesis doctoral, en preparación en la misma universidad, se interesa por las cuestiones identitarias en Jorge Chagas, Robert-Marie Johlio y Lucía Asué Mbomío Rubio. Es autor y coautor de varios artículos científicos sobre crítica literaria, lingüística africana y violencia de género. Participante en cuatro encuentros científicos nacionales e internacionales, también ha contribuido a la antología de poemas *Mille et une plumes* y a *Boko (is) Halal*, una colección de diez relatos cortos sobre el terrorismo de Boko Haram en el Extremo Norte de Camerún, región de donde es natural.

Bibliografía

- Appiah, Kwame Anthony (1997). "Cosmopolitan Patriots". *Critical Inquiry*, Núm. 3, Vol. 23. 617-639.
- Appiah, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Nueva York: W.W. Norton.
- Asué Mbomío Rubio, Lucía (2019). *Hija del camino*. Barcelona: Grijalbo.
- Azevedo Uribe, Gabriel. (2008). *El significado de sus nombres y apellidos propios: (Lo que hay dentro y detrás de ellos)*. Miami, FL.
- Balakrishnan, Sarah (2018). "Afropolitanism and the end of Black nationalism". En *Routledge international Handbook of Cosmopolitan Studies*, 2^o ed. London and New-York: Routledge. 575-585.
- Chielozona Eze (2016). "We, Afropolitans". *Journal of African Cultural Studies*, Núm. 1, Vol. 28. 114-119. DOI : 10.1080/13696815.2015.1100065
- Cros, Edmond. (2003). *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Medellín: Editorial Universidad AEFIT.
- Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix (1972). *Capitalisme et schizophrénie 1*. París: Minuit.
- Duncan, Quince (2005). "El negro en la Costa Rica de hoy". *Revista del CESLA*. Núm. 7. 399-404.

- Gagnon, Marie-Julie (2019). *Que reste-t-il de nos voyages ? Réflexions pour aller plus loin*. Montréal: Les Editions de L'homme.
- Glissant, Edouard (1997). *Le Traité du Tout-monde*. París: Gallimard.
- Kone, Ténon (2014). *Représentations du Migrant noir africain (1980-2000) dans El metro de Donato Ndongo-Bidyogo*. Tesis doctoral. Universidad de Perpignan Via Domitia.
- Lavou Zoungbo, Victorien (2001). "Indigenismo y marginación de los negros en América latina". *Letras*. Núm. 33. 129-141.
- Lavou Zoungbo, Victorien (2013). *Les blancs de l'Histoire. Afrodescendance: parcours de représentations et constructions hégémoniques*. Perpignan: PUP.
- Machado da Silva, Wagner (2018). "A telenovela e os negros: a representividade étnica na Rede Globo entre 2011 e 2017". Intercom – *Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação* 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 2 a 8/09/2018. 1-15.
- Mbembe, Achille (2005). "L'afropolitanisme". *Africultures*. Disponible en: <https://www.africultures.com/afropolitanisme-4248/> [consultado el 21/12/2022].
- Mbembe, Achille (2010). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. París: Minuit.
- Mvondo, Wilfried (2015). *Africanía y africanidad en El último río y El metro: un estudio sociocrítico comparado*. Tesis doctoral. Universidad de Yaundé I.
- Peiretti-Courtis, Delphine (2016). "Quand le sexe incarne la race : le corps noir dans l'imaginaire médical français (1800-1950)". *Les Cahiers de Framespa*, 22. DOI: <https://doi.org/10.4000/framespa.4021> [consultado el 20/12/2022].
- Selasi, Taiye (2005). « Bye-bye Babar », *The Lip*. Disponible en: www.thelip.robertsharp.co.uk/2005/03/03/bye-bye-barbar/ [consultado el 15/12/2022].
- Uwe, Christian (2010). "Du mouvement et de la variation du Tout-monde chez Edouard Glissant". *Francophonies d'Amérique*, Núm. 29. 97-115. DOI: 10.7202/1005420ar.



Esta obra se encuentra bajo licencia de Creative Commons