

# XII

Litterature

## Reconstrucción y/o desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía* de Inongo-Vi-Makomè”

Benjamin NGUI NGUI/Stanislas MBASSI

ENS, Université de Yaoundé 1

[benitongui@yahoo.com](mailto:benitongui@yahoo.com)

### Resumen

Inongo-Vi-Makomè es considerado por algunos críticos como uno de los escritores más prolíficos de la literatura africana. En su obra, mientras algunos personajes luchan por la felicidad de todos, idealizando un modelo de sociedades africanas, otros promueven ideologías negativas que dan lugar a la distopía. El trabajo gira alrededor de la problemática siguiente: ¿existe una reconstrucción y/o una desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*? El presente estudio que descansa en un enfoque sociocrítico pretende analizar las claves significativas, así como las ideologías transcritas en *Rebeldía*.

### Palabras clave

África, multiculturalismo, utopía, distopía, sociocrítica.

**“Reconstruction and/or deconstruction of African utopias in *Rebeldía* by Inongo-Vi-Makomè”**

### Abstract

Inongo-Vi-Makomè is considered by some critics as one of the most prolific writers in African literature. In his novel, while certain characters struggle for the happiness of all by idealizing a model of African societies, others, on the contrary promote negative ideologies that give rise to dystopia. This study revolves around the following issue: is there a reconstruction and/or a deconstruction of African utopias in *Rebeldía*? Based on a sociocritical approach, this research aims to ana-

lyze the key thematic elements of the novel, as well as the ideologies conveyed in *Rebeldía*.

### **Keywords**

Africa, multiculturalism, utopia, dystopia, sociocriticism

### **Notices Bibliographiques**

NGUINGUI Benjamin est né le 03 janvier 1988. Titulaire d'un Doctorat/Ph. D. en Littérature et civilisation; option Littérature Africaine d'Expression Espagnol, de l'Université de Yaoundé 1. Il est doublement diplômé de l'École Normale Supérieure de Yaoundé (DIPES 1 et 2) et Enseignant-Chercheur de Littérature et de Civilisation hispano-africaine.

MBASSI Stanislas né le 25 avril 1968. Titulaire du Doctorat en Théorie de la Littérature et Arts et Littérature Comparée; spécialisation littérature hispano-américaine de l'Université de Granada-Espagne. Enseignant Chargé de cours et Chercheur à l'ENS de Yaoundé-Cameroun.

**“Reconstrucción y/o desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía* de Inongo-Vi-Makomè”**

## Introducción general

*Rebeldía* es la historia de un exiliado camerunés en España que se da cuenta de la situación lamentable de su continente. Quiere reconstruir un modelo de sociedades africanas. Aunque es un proyecto encabezado por Essopi, va a beneficiarse de la ayuda de otros personajes africanos y europeos. Sin embargo, algunos oponentes obstaculizan la idealización de una sociedad africana afectada por el marasmo socioeconómico, cultural y político. Este trabajo gira alrededor de la problemática siguiente: ¿existe una reconstrucción y/o una desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*? ¿Cuáles son las muestras de reconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*? ¿Qué manifestaciones demuestran que hay una desconstrucción de las utopías en *Rebeldía*? ¿Es esa dualidad algo positiva o negativa en el proyecto rebuscado? El objetivo global es demostrar que en *Rebeldía*, la dualidad entre reconstrucción y desconstrucción de las utopías africanas es inherente para impulsar una verdadera toma de conciencia del sujeto cultural africano en la búsqueda de su bienestar. El enfoque sociocrítico de Cros (1982) nos parece el más apropiado para captar simultáneamente “la historia y las estructuras diegéticas” que se operan en *Rebeldía*, así que las “estructuras de sociedad que se inscriben en las estructuras discursivas” (p. 9).

### I. Las muestras de reconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*

La utopía se define en el Diccionario de la Real Academia Española (2001) como el “plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación” (p. 2260). Es un término acuñado por el humanista Moro (1516) en el siglo XVI. La palabra aparece por primera vez en su obra titulada *Utopía*<sup>1</sup>.

La reconfiguración sociocultural resumida en el vocablo “autenticidad” es la etapa previa del proyecto de reconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*. Es un hecho fomentado por Inongo-Vi-Makomè, mediante la voz de sus personajes. Las estrategias consisten en reavivar o restaurar los valores en vía de desaparición.

---

<sup>1</sup> El término “utopía” es un neologismo griego, forjado por Moro (1516). En este libro, se relatan los intercambios entre el protagonista y los demás personajes como Raphaël Hythlodée, navegante que descubre la Isla de Utopía. La charla descansa sobre las injusticias y los defectos de la sociedad, unas injusticias a las que el protagonista opone las sabias costumbres del espacio descubierto. Dicha descripción lleva sobre las leyes, las costumbres, la historia, la arquitectura y el funcionamiento económico de la Isla. Desde entonces, hay una intención representativa de una sociedad perfecta, cumplida sin ninguna deficiencia, ni carencia. Es así la expresión justa y perfecta de una sociedad difícilmente admisible y asequible. En este sentido, calificar algo de “utópico” es considerarlo como imaginario.

Se trata de rechazar todo lo que no es compatible con el ideal proyectado para el continente africano. La política de autenticidad es implementada por un componente cultural muy favorable al desarrollo sociocultural. Para Inongo-Vi-Makomè (1997), se asimila al caso de *L'étudiant noir* y que, para Chevrier (2007), trata de «s'opposer à toute politique d'assimilation et à proclamer haut et fort les valeurs de civilisation du monde noir» (p. 90). Son los siguientes valores: los apellidos, los valores éticos y morales, y las tradiciones ancestrales.

### I.1. Los apellidos africanos

En *Rebeldía*, la promoción de los nombres puros u originales puede apreciarse a través de los 67 personajes negros que estructuran la novela. Resulta que 03 son nombres europeos que vienen a solas; 06 vienen compuestos con un nombre de pila y el apellido. El aparato nominativo “auténtico” deja patentizar 56 ocurrencias sobre los 67 en la novela. Aquéllos son apellidos, carentes de nombres de pila. La desproporción en el panorama entre los nombres ajenos y auténticos habla de por sí mismo. Nos parece oportuno poner algunos en evidencia: Essopi, Ecoro Zang, Obama Ecoro, Morromba Akala, Amougou, Oyono Ayakaba, Roku Malonga, Abessolo y Essomba.

Este rasgo focalizado en los apellidos africanos en la novela, no es algo fortuito. Prueba de ello es el rechazo de algunos personajes como Essopi y Ecoro Zang a agregarse otros nombres de pila. Optan por los apellidos africanos puros. Rechazan los nombres de pila que llevaban antes. Es en esta perspectiva que Inongo-Vi-Makomè (1997) lamenta el hecho de que los europeos “Eliminaron gran parte de nombres [africanos] para poner los suyos. Los de sus vivos y de sus difuntos” (p. 8). De hecho, Essopi reconoce que tenía como nombre de pila “Roger”, pero lo cambia porque según dice Inongo-Vi-Makomè (1997), desafortunadamente, aquella denominación “desentonaba con sus orígenes y su persona” (p. 195). Igual hace Ecoro Zang, cuyos nombres de pila eran “Sinforosa Auxiliadora”. Ambos personajes forman una pareja y según Inongo-Vi-Makomè (1997) optan por “Emeno ba Vahe”. Esta denominación atribuida a su prole significa “la vida de la gente de la tierra” (p. 190). Es un nombre muy presente en las obras de Inongo-Vi-Makomè.

Esos casos son llamativos porque ponen un juicio sobre la elección de los nombres en la esfera africana. Expresan un rechazo de lo ajeno y un apego a lo propio. El escritor ha empleado el mismo apellido “Vahe” en su antología de diez obras de teatro publicada en 2010, dando el título de *Vahe vo nsanguì* a una de ellas. Eso es algo por subrayar porque según explica Mah (2019), significa “un espacio de riqueza, paz, justicia y felicidad y punto de atracción de todo el planeta (p. 19). La relación que se puede establecer entre “Emeno ba Vahe” y “Vahe vo nsanguì” es que ambos remiten al espacio, con la idea de enraizarnos en nuestra tierra.

No es una esfera cualquiera, sino un continente africano auténtico, atractivo y original, caracterizado por los valores universales. La dialéctica nominativa que trasparenta entre los nombres de pila y los apellidos auténticos expresa el deseo por parte del Africano a volver a sus raíces, reconstruyéndolo todo.

Aquella elección antroponímica en *Rebeldía* puede verificarse también a través de los topónimos que aparecen en el texto. Tanto los macroespacios como los microespacios, permiten comprobar la tesis del rechazo de lo ajeno y la promoción de lo auténtico. Se observa 91 ocurrencias dedicadas al macroespacio “África” contra 58 para “Europa”. Eso no es un hecho fortuito porque es una invitación abierta a una denominación no sólo de la realidad del espacio designado, sino también de los cañones identitarios como la lengua, la realidad sociohistórica o cultural del topónimo diseñado. Los espacios que vienen a continuación confirman tal empeño de reconstrucción. Basta con citar algunos topónimos destacables como: Nkol-Ndongo, Lobe, Bitam, Oyem, Membwete, Bwabe y Evinayong. Además del capital cultural antroponímico y toponímico, el sujeto cultural africano reaviva sus valores éticos y morales también.

## **I.2. Los valores éticos y morales**

El Negro se caracteriza por una gran variedad de valores éticos y morales que tiene que recuperar, capitalizar y vigorizar. Son muy favorables al ideal de reconstrucción rebuscado. Entre ellos, la hospitalidad, la solidaridad y la generosidad.

### **I.2.1. La hospitalidad**

Es uno de los valores inherentes al Negro. Consiste en acoger o recibir a los extranjeros o a los visitantes, ofreciéndoles un cobijo, en particular. En *Rebeldía*, los rasgos de hospitalidad pueden desprenderse en varios espacios, a lo largo del itinerario de Essopi. En Camerún, Essopi beneficia de la hospitalidad de su cuñado; luego, la de su amigo Tantcheu. A pesar de sus divergencias ideológicas, éste no falla en albergarle a su amigo con amabilidad. Essopi es *batanga* y Tantcheu, *bamileké*. No existen lazos de parentesco entre ambos. Eso demuestra que la hospitalidad promovida en *Rebeldía*, no tiene nada que ver con los familiares, sino también, con los desconocidos. Ese sentido amplio del concepto de hospitalidad se experimenta en la obra aún más en otras esferas como Guinea Ecuatorial y Gabón.

### **I.2.2. La solidaridad**

La solidaridad material es perceptible en la escena de cuando Inongo-Vi-Makomè (1997) señala el hecho de que Essopi de “el sobre con dinero [y otras cosas más] a la madre de su amigo” (p. 27). Su acción interviene a consecuencia de la extrema pobreza en la que vive la vieja. El alce de solidaridad del protagonista va

más allá del dinero. Dado que el protagonista lleva más de veinte años en Europa, ya no está acostumbrado a las labores manuales como desbrozar la finca. De haber sido muy solidario hacia la vieja, Inongo-Vi-Makomè (1997) indica que Essopi se queda con “la mano despellejada. Las pieles de las ampollas habían desaparecido dejando la mano en carne viva” (p. 39). Aquella escena es muy ilustrativa en la medida en que deja percibir el grado de abnegación que se debe hacer para aportar un auxilio a alguien en necesidad. La solidaridad en el contexto africano es una voluntad clara de apoyo al prójimo. Resulta que, en el contexto africano, el dinero no integra la solidaridad.

La solidaridad se nota también en la acción de *Tía Okomo* y el cura, que participan considerablemente en la unión entre Essopi y Ecoro Zang. En el caso de la mujer, acepta que Essopi se esconda en su casa. En cuanto al padre Antonio, a pesar de no estar totalmente de acuerdo con Essopi, consigue celebrar su matrimonio. Ambos casos son expresiones patentes de la solidaridad a favor del camerunés. En efecto, Essopi es camerunés y su mujer, guineana. La solidaridad que recibe el camerunés es pregonada por los guineanos. Con los ejemplos mencionados, la solidaridad africana trasciende las barreras geográficas, étnicas o tribales para situarse en un marco universal.

### 1.2.3. La generosidad

En *Rebeldía*, la generosidad del Africano se debe a su acción voluntaria e independiente con respecto a los demás, de manera espontánea y recíproca. La condición social de la madre de Ebondo es un caso llamativo. La descripción que se hace de su casa y las condiciones en que vive denotan su pobreza. Se observa que la casa, según la describe Inongo-Vi-Makomè (1997) en sus líneas, “era de *calabó* (madera blanca), con tejado de nipa. Algunos agujeros entre las nipas indicaban su envejecimiento y su necesidad de recambio” (p. 26). Es una situación que lleva al africano a reaccionar, dándole dinero. Además de la anciana, la generosidad del protagonista es visible a través del nigeriano que le conduce. El protagonista da cuenta de ello en las siguientes palabras de Inongo-Vi-Makomè (1997), precisando que “el conductor era nigeriano. Puso el coche en marcha y salieron del recinto de la radiotelevisión ecuatoguineana” (p. 203). La misma munificencia, se debe al propio migrante, esto es, Essopi. Es beneficiario de la bondad por parte de otro Africano que para Inongo-Vi-Makomè (1997), acepta “ayudarle, pero le prohibió que volviera a hablar de dinero” (p. 176). Los casos de generosidad evocados hablan de por sí mismos. Resulta que Essopi manifiesta una bondad hacia una mujer guineana y un nigeriano. Al revés, él mismo recibe la munificencia por parte de otro nigeriano. Es algo digno de interés porque viene a poner de relieve el sentido auténtico de la generosidad africana, uno de los valores por restaurar.

### I.3. El consumo local

El consumo local es uno de los puntos sobre los que están focalizadas las estrategias reconstructivas. En un contexto de globalización, el capitalismo tiende a afectar los hábitos alimenticios del Negro. Eso traduce una tendencia a tener más apego al consumo de lo ajeno, al detrimento de lo propio. En tal enajenación, los Africanos vuelven automáticamente al consumo de lo que cosechan. En *Rebeldía*, la propaganda del consumo de los productos locales sobresale claramente en las palabras de Essopi. Junto con su amigo Obama Ecoro, planifican las etapas del movimiento revolucionario que culminará por el anticonformismo. Subrayan la urgencia de renunciar al consumo de los productos que no cosecha el Africano, un hecho que Inongo-Vi-Makomè (1997) transcribe de la manera siguiente:

*Esta rebeldía consiste en renunciar, entre otras cosas, a comprar y consumir productos suyos que son en realidad la causa de que nos hayamos transformado en simples peles y esclavos en sus manos (...). Se trata de crear una nueva cultura que evite que nuestra gente siga consumiendo masivamente todo lo que nosotros no tenemos y no podemos fabricar (...). Hemos de educar al pueblo a conformarse con lo que tenemos, y si es malo, a trabajar para mejorar su calidad. Hemos de desarrollar los productos autóctonos, fomentar su consumo (p. 104).*

Estas oraciones revelan muy claramente la ideología de sus autores. En primer lugar, renunciar a comprar y a consumir los productos ajenos es señal de fomento económico. Los ingresos sacados de la venta de los productos manufacturados no aprovechan a los consumidores, sino a los vendedores. En esta óptica, el consumidor africano ayuda a incrementar la economía ajena. Al mismo tiempo, aniquila la suya. Por ello, se quiere reenfocar la economía africana para que vuelva más beneficiosa para el propio Africano. Dado que, en África, para Inongo-Vi-Makomè (1997), en su modo de ver, “la situación económica es realmente catastrófica” (p. 73), le resulta difícil al Africano cosechar los productos ajenos. Desde entonces, el consumo de los productos del Occidente incrementa la miseria y el hambre, en vez de solucionarlos.

Una de las vías de reconstrucción de las sociedades africanas es la transformación de los productos locales. Retocar los alimentos es convocar la técnica y la tecnología. El Africano cambia de hábitos alimenticios cuando experimenta que hay una innovación en lo que suele consumir diariamente. Se trata de mejorar la calidad, lo que no significa que los productos locales en sí, son verdaderamente malos. Por “mejora”, se sobrentiende la idea de aumentar su atracción. Desde esta óptica, una de las medidas para conseguirlo es multiplicar las formas del consumo del propio producto, sin que el consumidor se dé cuenta de la rutina.

El fomento del consumo de lo propio tiene que ver con la redinamización de lo que dispone el Africano como potencia económica. A ese respecto, a falta de

la tecnología y de la técnica, hace pruebas de su genio creador. Esa ingeniosidad africana viene detallada aquí por Inongo-Vi-Makomè (1997) que precisa en un tono muy llamativo:

*vamos a tener que hacer muchos sacrificios. Hay muchos niños... puede que con lo que se avecina no tengan ni cuadernos, ni lápices. Nosotros deberemos inventarlos. Convertir la arena de la playa y los troncos de los árboles en pizarras y cuadernos. Nuestros dedos harán a veces de tijeras. Allí les enseñaremos a contar, la geografía e historia de África y del mundo. No será un intento de llevar a los pequeños a la edad de piedra, sino de conducirles al futuro y al progreso, partiendo de la Edad de Piedra si es necesario; ¡Hay tantas cosas por hacer!* (pp. 190-191).

En la cita mencionada arriba, hay una proyección de un mundo posible y la focalización del Negro al porvenir de África. El discurso se relaciona con la fase que llama “rebeldía”, es decir, “anticonformismo”. Consiste en renunciar a comprar y a consumir productos ajenos. Eso implica las consecuencias sobre los países africanos. Frente a esta eventualidad, África se quiere vanguardista para prever cualquier situación que dificultaría la felicidad de los Negros. Desde luego, África promueve su ingeniosidad, transformando sus materias primas. Resulta que el consumo de los productos manufacturados debe ser opcional y no obligatorio. Con lo que tenemos, es posible alcanzar cualquier meta, siempre que sea importante crear utopías, trabajar a partir de ellas para que vuelvan realidad (Inongo-Vi-Makomè, 1997). Sin embargo, al lado de esas ideas progresistas, brotan otras negativas que obstaculizan el ideal de reconstrucción de las sociedades africanas, dando paso a su desconstrucción.

## II. Las muestras de desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*

La palabra distopía, en los términos de Armand Mattelart (2009), tiene que ver con “esos relatos de ficción que imaginan sociedades en las que reinan lo peor” (p. 58). En el sentido fuerte construyen visiones de una sociedad cerrada, sin alternativas, que modela a los individuos en todos los ámbitos de su existencia<sup>2</sup>. En este trabajo, los elementos contrarios a la reconstrucción africana son aquéllos que no contribuyen al desarrollo del Negro. Además de obstaculizar al desarrollo, tratan de aniquilar el proyecto de reconstrucción. Son : el malestar socioeconómico, la hegemonía europea y el racismo anti-Negro. Son considerados como los factores de desconstrucción, esto es, los elementos contrarios a las utopías africanas.

---

2 El término distopía se desarrolla y se extiende como género literario en la ciencia ficción a finales del siglo XIX, época de la decepción de muchos y de las novelas antiutópicas que denuncian las sociedades aparentemente perfectas (Oscar Andrés Treviño Contreras, 2022). Sin embargo, hoy existen conceptos similares a la distopía o utopía negativa. Léase Bauman (2022) con sus vocablos como *ucronía*, *retrotopía*; o Berneri (2019) y Martorell (2021) con su concepto de *contrautopía*.

## II.1. Los problemas socioeconómicos africanos

En *Rebeldía*, se trata del rechazo que expresan los migrantes con respecto a los intereses de Europa en África. En otras palabras, el Blanco mantiene una conexión con los dirigentes africanos a causa de las materias primas que tienen. Para sacar provecho de aquéllos y según dice Inongo-Vi-Makomè (1997), los europeos guardan “a los perseguidos de los tiranos, y al mismo tiempo ponen los medios para que éstos tengan una vida larga y saludable” (pp. 92-93). De acuerdo con Malela (2008), que encamina en el mismo rumbo, subraya que “Le Nègre ne saisissant pas la cause du mépris, se met à son tour à haïr le modèle. C’est ainsi que le Nègre et le Blanc entrent alors en conflit” (p. 129). Eso confirma que los Africanos tienen dificultades que obstaculizan su empeño de reconstrucción de sus sociedades, puesto que Inongo-Vi-Makomè (1997) concluye finalmente que “El país de los blancos es el país de los blancos, y allí no [les] consideran ni [les] quieren; [tienen] que luchar a diario contra la idea de que no [son] nada (...)” (p. 108). La quintaesencia de este testimonio es que el Negro en Europa no es beneficiario de los Derechos Humanos y del respeto. El concepto de “democracia” y de las “libertades” es algo propio de la raza blanca. El migrante en Europa está juzgado por el color de su piel y no por el delito que hubiese cometido. Todos son considerados como ladrones, delincuentes y traficantes de estupefacientes. Los encarcelamientos son frecuentes e injustos. Por ello, el color negro es un argumento suficiente para proceder a los arrestos ilegales. El motivo de esas represiones es aniquilar y ahuyentar al negro del Occidente. Les consideran *personas no gratas* en Europa.

## II.2. La hegemonía europea

Para el Negro, el Blanco experimenta cierto complejo de superioridad. En *Rebeldía*, la hegemonía remite a la manifestación material o inmaterial del Blanco a considerarse como una persona superior con respecto al Negro, en virtud de algunas facultades. Es la característica de un superhombre, esto es, un tipo de Hombre más elevado que los demás seres humanos. Esta situación se verifica en la política, la economía y en lo social.

En el ámbito político, el Blanco se considera como el único que debe y sabe gobernar. Por ello, Inongo-Vi-Makomè (1997) menciona que el Europeo no está de acuerdo con el hecho de que “hasta los negros [les] den órdenes en [su] propio país” (p. 238). En efecto, para el Blanco, el Negro debe relegarse a otras actividades. Esta tesis está compartida por el propio sujeto cultural africano. Según éste, y en palabras de Inongo-Vi-Makomè (1997) en los tiempos de los Blancos, los Negros vivían mejor, puesto que “Los Negros no saben mandar en los puestos de los Blancos” (p. 52). Desde esta óptica, gobernar no es el asunto del Negro sino del Blanco. Este complejo se debe a la situación sociopolítica que prevalece en los países africanos.

Socialmente, según señala Inongo-Vi-Makomè (1997), los migrantes en Europa son “ciudadanos de tercera o cuarta categoría” (p. 113). En otras palabras, el Negro pertenece a la escala inferior de la sociedad. No tiene ninguna consideración social, dado su estatuto de “miserable”. Eso explica que la mayoría de los Negros de África, en Occidente y en palabras del propio Inongo-Vi-Makomè (1997) sufren el “desprecio, las burlas y las humillaciones (...) porque creen y [se les] toman por un don nadie o por nada en tierra de alguien” (p. 191). En el mismo sentido, Inongo-Vi-Makomè (1997) añade que “para España, el África negra no existe” (p. 232). La superioridad de que se vale el Blanco tiene como móvil, quitarle al Negro su condición y su consideración humana.

Económicamente hablando, la hegemonía europea se debe al hecho de que los dirigentes africanos, en términos de Inongo-Vi-Makomè (1997) obran por los intereses de “sus amos europeos y americanos. Son lacayos porque obedecen los órdenes de los extranjeros” (p. 201). Velan por los intereses de sus amos americanos y europeos. Dado que los dirigentes africanos están al servicio de los extranjeros, confirma Inongo-Vi-Makomè (1997) que ellos “gozan siempre de la simpatía de los amos occidentales” (p. 251). Estas secuencias confirman el hecho de que el Negro asume el estatuto de inferioridad que le asigna el Blanco. Al mismo tiempo, admite que este último es superior e incluso su dueño.

### II.3. El racismo anti-Negro

El racismo anti-Negro designa el conjunto de prejuicios raciales, de generalidades, de discriminaciones y de actitudes y comportamientos discriminatorios, humillantes, de exclusión y de menosprecio hacia las personas percibidas como pertenecientes a una raza negra que les pone bajo la escala social inferior. Sus consecuencias son : la marginación social, económica y política de la raza negra. Para Inongo-Vi-Makomè (1997), “el racismo [anti-negro se manifiesta por] un rechazo y desprecio al negro” (p. 111). En las palabras de Ledoyen (1998), la noción de racismo “renverrait donc aux traits de pureté et de supériorité qui, conjointement, caractérisent la théorie sur laquelle s’appuie la pratique” (p. 6). Eso no es sorprendente en la historia de las relaciones humanas, particularmente entre la raza negra y blanca, puesto que para Arendt (1982), el imperialismo se fundamenta en “le sentiment d’une supériorité fondamentale, et non pas simplement temporaire, de l’homme sur l’homme, des races “supérieures” sur les races “inférieures” (p. 22). El color negro es uno de los elementos que crea tensiones y distanciamientos entre los personajes de culturas diferentes en *Rebeldía*. Hay muchas expresiones de que se valen los Blancos para discriminar al Negro. Pero el problema racial está más acentuado en el discurso de los europeos, a la hora de hacer alusión a los Africanos. Essopi revela que el solo hecho de ser negro, en España, uno ya es considerado como un ladrón aun si no lo es realmente. En

otras palabras, el Negro no beneficia de ninguna confianza ni seguro, sino una imprudencia, un menosprecio, una predisposición a tomar medidas a un peligro que representaría el extranjero y por tanto, un rechazo del mismo.

En Occidente, según confirma Inongo-Vi-Makomè (1997) la mayoría de los Negros “son tratados como animales, olvidando su condición de seres humanos” (p. 115). Eso no podría ser de otra forma porque los nombres de animales como “mono grande, chimpancé” sirven para designarle y establecer así una diferencia e indiferencia con respecto al Negro. Sin embargo, en palabras de Ledoyen (1998), el Africano “se donne comme mission de “rééduquer” les victimes du racisme blanc, afin de les faire émerger de l’aliénation où ce dernier les a confinées” (p.16). Esta voluntad de reeducar a las víctimas del racismo forma parte del proyecto de reconstruir nuevas sociedades africanas. En su utopía, se promueve la justicia social y por lo tanto, la igualdad de razas. De hecho, dado que el racismo, en las palabras de Guillaumin (1972) nace “de la volonté d’expliciter une différence radicale, celle du Noir, du Jaune, etc.” (p. 22), el sujeto africano rechaza esta desconstrucción. Sin embargo, ¿cómo comprender la dualidad entre la reconstrucción y la desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*?

### III. Las ideologías transcritas de la dualidad utopías/distopías en *Rebeldía*

Una ideología es el “conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político” (DREA, 2001, p. 1245). Es para Yves-Emmanuel Dogbe (1980), “un ensemble cohérent d’idées, de techniques, une nouvelle manière de vivre, en vue de parvenir à des fins précises. Et une idéologie naît d’une nécessité impérieuse et bien réelle” (p. 14). Cheikh Anta Diop (1981), a su vez afirma “qu’aucune idéologie n’est, par essence étrangère à l’Afrique, qui fut la terre de leur enfantement” (p. 12). Resulta también que la cultura es “el lugar donde lo ideológico se ejerce más eficazmente” (Cros, 2005, p. 162). Desde entonces, «toute idéologie implique un décalage par rapport à la réalité en tant qu’elle se présente comme une pensée capable d’une vision totalisante et de jugement absolu et universel, [...] elle exprime le point de vue nécessairement sectoriel sur le monde (Shmuel Trigano, 2012, p. 12).

#### III.1. La desconstrucción de la hegemonía blanca

Considerado como un ser inferior, carente de poder y de razonamiento, el Negro trata rebelarse revisando la imagen mítica y hegemónica del Blanco. El objetivo es promover la igualdad racial y el equilibrio socioeconómico y político en las relaciones con el Otro. No es tan solo una mera reivindicación teórica, sino

también, hay muestra de la praxis. Esa desconstrucción pasa por un examen de la situación socioeconómica y política de los Negros. De hecho, para emprender un real desarrollo y concretar la utopía africana, la diáspora debe implicarse en la desconstrucción mitológica y hegemónica del Blanco. Es una manera de aniquilar las barreras preestablecidas que obstaculizarían su bienestar y su independencia total. Se trata de desmitificar la hegemonía blanca que considera el negro como esclavo y subalterno.

El Blanco tiene las mismas potencialidades y debilidades que cualquier otra raza. Es esa convicción que lleva a Essopi a regañar al turista europeo, de esta manera: “no vuelva a gritar a ningún niño de esta aldea [de kribi] (Inongo-Vi-Makomè, 1997, p. 57). Con estos reproches, el Negro logra desmitificar la personalidad y el orgullo del Blanco. Diluye su visión y el menosprecio que tienen del Negro. Rechaza también cualquier pretensión de supremacía, de dominación sociocultural sobre la raza negra, en particular. Delimita en esta réplica sus acciones y sus intenciones negativas sobre el Negro. Inongo-Vi-Makomè demuestra finalmente la capacidad del Negro a reaccionar y a tomar posición ante cualquier dificultad o situación que no le encante, sin tener miedo a nadie. Ese rechazo abarca otros aspectos como la religión y la economía.

### **III.2. La denegación al paternalismo económico**

Es una estrategia de que se vale la diáspora para focalizar más interés en lo propio. No es una política de ensimismamiento, pero sólo una forma de anti-conformismo para hacerle presión al Blanco llevar una cooperación que descansaría en la igualdad, en vez de una supeditación económica. Ya es una respuesta por anticipación a la preocupación de Mbembe (2008), al observar que “Uno de los principales legados de la colonización ha sido poner en marcha un proceso de desarrollo que es desigual, dependiendo de las regiones y de los países implicados” (p. 178).

En *Rebeldía*, los primeros índices de rechazo a la exportación de los productos hacia Europa es el fomento relativo al rechazo del Africano a seguir produciendo los productos como el cacao y el café, y que no consume directamente. Dicen que “África no podía seguir esforzándose en producir cosas como el café, el cacao, etcétera, productos que alimentaban a los niños de Occidente, mientras ese mismo producto mataba de hambre a los niños de África” (Inongo-Vi-Makomè, 1997, p. 125). Eso deja trasparente claramente la postura de la diáspora a focalizar más atención al desarrollo local. Su intención profunda no es negarse a seguir cosechando esos productos, pero se quiere sacar mayor beneficio de los mismos transformándolos. Los logros de la denegación a la extroversión pueden aparecer también en el rechazo a la explotación petrolífera. El hecho de negarse a exportar las riquezas del subsuelo es una manera de desvelar dos principales motivos: eva-

luar el nivel de competencias de los tecnócratas africanos y redefinir las cláusulas de los contratos entre las multinacionales y los países africanos sobre la explotación del subsuelo. Inongo-Vi-Makomè (1997) habla de un cambio fundamentado en un “trato justo de igual a igual” (p. 104).

### **III.3. La hibridación sociocultural**

Es una de las estrategias que propone la diáspora africana. Es el uso simultáneo de los elementos culturales y tradicionales del Negro, al mismo nivel que los del ajeno. Consiste en la mezcla sistemática y sistémica de algunos ingredientes africanos con los del Occidente. Eso se debe al actual contexto de globalización, donde el diálogo cultural y el multiculturalismo resultan operatorios en la integración internacional. Dicho esto, las sugerencias del hibridismo conciernan el modo de vida, las lenguas, la medicina y las religiones.

El modo de vida del Negro conlleva rasgos de modernidad en todos los ámbitos. Dado la imposibilidad de volver totalmente la espalda a la vida moderna, hay una invitación a equiparar modernidad y tradición porque “la cultura africana no estaría viva si no tuviese en cuenta la ciencia y la tecnología modernas” (Máté Kovacs y al., 2009, p. 25). La integración de lenguas maternas en los sistemas educativos es inherente porque “Aucun écrivain digne de ce nom ne peut être indifférent au destin de n’importe quelle langue, à commencer par sa langue maternelle. Pour la plupart des écrivains à travers le monde, il n’y a jamais le moindre conflit, la langue maternelle étant aussi celle de l’écrit” (Achebe Chinua, 2013, p. 116).

Los sujetos culturales abogan por la práctica de las religiones ancestrales y ajenas. Kâ Mana (2001) recomienda el retorno al camino “dont nous espérons qu’il conduira la théologie africaine à s’enraciner dans ses propres sources sans se détourner de la chance inouïe que Dieu nous accorde aujourd’hui d’être en contact avec tous les peuples du monde, avec toutes les cultures et toutes les civilisations de la terre” (p. 63). A pesar de ello, el Africano debe ser muy prudente a la hora de integrar o de practicar otras regiones.

## CONCLUSIONES

El trabajo titulado “reconstrucción y/o desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía de Inongo-Vi-Makomé*” ha girado alrededor de esta problemática: ¿Existe una reconstrucción o una desconstrucción de las utopías africanas en *Rebeldía*? Como respuesta, se confirma que existen muestras de reconstrucción y de desconstrucción de las utopías en *Rebeldía*. Sin embargo, esa oposición no obstaculiza en nada el proyecto idealizado. En cambio, impulsa, estimula y dinamiza la concientización del Africano de sus diversos límites. El objetivo de dicha dicotomía es moldear el sujeto cultural africano con miras a responder a las necesidades y a las aspiraciones de su pueblo. En esta línea de reflexión, corroboramos con Kwame Nkrumah (1972) cuando observa que “L’Afrique est le centre de la révolution du monde noir : tant qu’elle ne sera pas unie sous un gouvernement socialiste unifié, les hommes noirs du monde entier n’auront pas de foyer national. C’est autour de la lutte des peuples africains pour la libération et l’unité du continent qu’une authentique culture négro-africaine prendra sa forme” (p. 107).

## BIBLIOGRAFÍA

- ANTA DIOP, C. (1981). *Civilisation ou barbarie*. éd. Présence Africaine.
- ARENDT, H. (1982). *Les origines du totalitarisme : L'impérialisme*. éd. Fayard.
- BAUMAN, Z. (2022). *Retropía*. Éd. Paidós.
- BERNERI, M.-L. (2019). *Journey Through Utopia. A critical Examination of imagined worlds in western literature*. Éd. PM Press.
- CHEVRIER, J. (2007). Introduction. Quarante ans de littérature africaine : de la Sorbonne à Barbès, *Cahiers de l'Association internationale des études française*, (n° 59). pp. 89-95. éd. Belles Lettres.
- CHINUA, A. (2013). *Éducation d'un enfant protégé par la couronne*. éd. Actes Sud.
- CROS, E. (2005). *La sociocrítica*. éd. Arco/Libros.
- CROS, E. (1982). *Propositions pour une sociocrítica*. éd. CERS.
- "DRAE". (2001). éd. Espasa Calpe.
- GUILLAUMIN, C. (1972). *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*. éd. Mouton.
- INONGO-VI-MAKOMÈ. (1997). *Rebeldía*. éd. Bibliària.
- KÄ MANA. (2001). *Le souffle pharaonique de Jésus-Christ*. éd. Sherpa.
- LEDOYEN, A. (1998). *Le racisme. Des définitions aux solutions : un même paradoxe*. éd. Boréal.
- MAH, A. (2019). *Vale vo nsangui* de Inongo-Vi-Makomè y *Aux Etats Unis d'Afrique* d'A.A. Waberi : Dos expresiones literarias del utopismo africano. *Revista del Departamento de Lenguas Extranjeras de la Escuela Normal Superior de Yaundé*. (vol. 002). pp. 19-31. éd. Ifrikiya.
- MALELA, B.-B. (2008). *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960)*. éd. Karthala.
- MÁTÉ KOVACS & al. (2009). *Políticas culturales en África. Compendio de documentos de referencia*. éd. AECID/OCPA.
- MATORELL CAMPOS, F. (2021). Nueve tesis introductorias sobre la distopía. *Cuadernos de Filosofía*, 7 (2) 11-13. <http://dx.doi.org/10.7203/qfia.7.2.20287>.
- MATTELART, A. (2009). *Un mundo vigilado*. éd. Ariel.
- MBEMBE, A. (2008). Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales Traficantes de Sueños*. Traducido por Malo Marta & al. pp. 167-196.
- MORE, T. (1516). *Utopie*. Sin casa editorial.
- NKRUMAH KWAME, (1972). *La lutte des classes en Afrique*. éd. Présence Africaine.
- SHMUEL TRIGANO, (2012). *La nouvelle idéologie dominante. Le post-*

*modernisme*. éd. Hermann.

- TREVIÑO CONTRERAS, O. -A. (2022). *La tensión recursiva entre utopía y distopía: un análisis estético-semiótico de tres filmes de ciencia ficción* [Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Autónoma de nuevo León].