

Para una crítica de la territorialidad mestiza trasatlántica: impugnando la comunidad revolucionaria angoleña-cubana

For a Critique of Transatlantic *Mestiza* Territoriality:
Challenging the Angolan-Cuban Revolutionary Community

MAGDALENA LÓPEZ
Universidade de Lisboa, Portugal
Magdalena.lopez@fl.ul.pt

Abstract: This essay presents the transatlantic confluence of two hegemonic cultural traditions; the ideology of *mestizaje* and *lusotropicalismo* in the discourses of the Angolan and Cuban socialist regimes. The shared political utopia during the Angolan Civil War envisioned a South-South community, racially homogeneous. In the last part of the essay I review the works *Dulces guerreros cubanos* (1999) by Norberto Fuentes, *Desconfiemos de los amaneceres apacibles* (2011) by Emilio Comas Paret, *Geração da Utopia* (1992) by Pepetela, and *Estação das Chuvas* (1996) by José Eduardo Agualusa, in order to demonstrate socio-racial conflicts embedded in the leftist armed struggle. These narratives challenge the homogeneity of official discourses about identity that sustained the transatlantic *mestiza* territoriality. In doing so, they note a historical continuity of inequality and authoritarianism between colonial and postcolonial, between pre-national and revolutionary nation.

Keywords: South Atlantic, race, anti-colonial discourses, Angolan literature, Cuban literature.

Resumen: Este ensayo expone la confluencia trasatlántica de dos tradiciones culturales hegemónicas; la ideología del mestizaje y la lusotropicalista en los discursos de los regímenes socialistas angolano y cubano. La utopía política compartida durante la guerra civil angolana imaginó una comunidad Sur-Sur racialmente homogénea. En la última parte reviso las obras *Dulces guerreros cubanos* (1999) de Norberto Fuentes, *Desconfiemos de los amaneceres apacibles* (2011) de Emilio Comas Paret, *Geração da Utopia* (1992) de Pepetela y *Estação das Chuvas* (1996) de José Eduardo Agualusa para demostrar la conflictividad en el entramado

socio-racial de la lucha armada izquierdista. Estas narraciones impugnan la homogeneidad de los discursos de identidad oficiales sobre los cuales se sostenía la territorialidad mestiza trasatlántica. Al hacerlo advierten una continuidad histórica de desigualdad y autoritarismo entre lo colonial y lo postcolonial, entre lo prenatal y la nación revolucionaria.

Palabras clave: Atlántico Sur, Raza, Discursos anticoloniales, Literatura angoleña, Literatura cubana.

El 27 de mayo de 1991, junto a la sepultura del líder independentista cubano Antonio Maceo, Raúl Castro anunciaba el fin de la “Operación Carlota” con el recibimiento del último contingente de internacionalistas enviados a Angola. El lugar del evento y el nombre de la operación no eran fortuitos. El discurso oficial establecía una genealogía histórica que tenía su origen en las luchas de emancipación cubanas protagonizadas por cimarrones como la esclava lucumí Carlota y mambises como Maceo, y que se continuaba con las luchas de liberación nacional africanas del siglo xx. En el evento, Raúl retomaba un discurso anterior de su hermano Fidel y argumentaba que los cubanos tenían una deuda histórica con África, una de las raíces vitales de su nacionalidad (2014: 63). En efecto, desde los años setenta, Fidel concibió la Operación Carlota como una reparación histórica pendiente desde la trata esclavista: “Los que un día esclavizaron al hombre y lo enviaron a América, tal vez no imaginaron jamás que uno de esos pueblos que recibió a los esclavos enviaría a sus combatientes a luchar por la libertad de África” (2014: 36). La formulación de un componente étnico negro y de un pasado colonial común sirvió para establecer una narrativa que justificase la intervención cubana en aquel continente. Sin embargo, en el intento por establecer una suerte de “contemporary back-to-Africa movement” (Hatzky 2012: 11), dicha narrativa resultó problemática al momento de definir una comunidad trasatlántica Sur-Sur en el contexto internacional de la Guerra Fría y de las diversas identidades locales y nacionales.

En la primera mitad de este ensayo expondré cómo en los regímenes socialistas angoleño y cubano, confluyen dos tradiciones culturales hegemónicas; la ideología del mestizaje propia de algunos Estados nacionales latinoamericanos y, la lusotropicalista del Estado Novo portugués. En términos generales, definiré el afrocubanismo, lo latino-africano y la *crioulidade* como variantes de las anteriores ideologías. La utopía política compartida entre Cuba y Angola, imaginó una comunidad nacional y transnacional racialmente igualitaria y homogénea que despertó grandes expectativas en ambos países. Efectivamente, en su discurso de declaración de Independencia, Agostinho Neto aseguraba la preocupación dominante del nuevo estado por la abolición de todo tipo de discriminación (Gonçalves de Castro 2011: 122). Sin embargo, hacia finales del siglo xx y principios del xxi, este anhelo no fue totalmente cumplido (Sawyer 2006; Morales Domínguez 2013; Kajibanga 2014, Carvalho 2014). En la segunda parte de este ensayo reviso un conjunto de obras que al dar cuenta del desencanto posutópico impugnan la homogeneidad de los discursos de identidad oficiales. De este modo, demostraré la existencia de un relato transversal a lo largo de diferentes momentos his-

tóricos y proyectos políticos antagónicos que entiende la identidad como un proceso teleológico de unidad; como una síntesis desconflictuada de binarismos tales como los de blanco (mulato)/negro, civilización/barbarie y moderno/premoderno. *Dulces guerreros cubanos* (1999) de Norberto Fuentes, *Desconfiemos de los amaneceres apacibles* (2011) de Emilio Comas, Paret, *Geração da Utopía* (1992) de Pepetela y *Estação das Chuvas* (1996) de José Eduardo Agualusa revelan, por el contrario, la conflictividad en el complejo entramado social de la lucha armada izquierdista y quiebran la imaginada armonía racial de sus naciones sobre la cual se sostenía el discurso de una comunidad trasatlántica revolucionaria. Al hacerlo advierten una continuidad histórica de desigualdad y autoritarismo entre lo colonial y lo poscolonial.

MESTIZAJE Y LUSOTROPICALISMO EN EL ATLÁNTICO SUR

Deseo retomar la propuesta de Eleuterio Santiago Díaz de hacer visible una diferencialidad ausente en *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993) de Paul Gilroy (2007: 43). Como se sabe, buena parte de la crítica a la propuesta del estudioso inglés coincide en su invisibilización de un Atlántico Sur dentro de la red global de flujos y reflujos culturales. Dicha invisibilización no conduce tan solo a una reafirmación de la hegemonía epistémica anglosajona (y, en menor medida, de la francesa), sino también a la omisión de unas prácticas contestatarias que resultan peculiares en la medida en que responden a discursos de poder diferentes de los de la bipolaridad racial con las que se han sostenido los discursos de identidad del Atlántico Norte. A propósito del caso puertorriqueño *vis-à-vis* el Atlántico Negro, Santiago-Díaz observa:

Cuando Gilroy afirma que ocupar el espacio intermedio entre los dos polos culturales en oposición, puede constituir un acto de insubordinación político significativo, lo hace teniendo en cuenta que el pensamiento negro de Estados Unidos y Europa ha estado orientado por ideologías absolutistas que se niegan a reconocer una ideología intermedia. Pero en Puerto Rico sucede lo contrario. En la isla, *tradicionalmente los discursos sobre raza e identidad han sido mucho más dados a privilegiar la conciliación*. Por dicha razón, *lo más radical sería iluminar la conflictividad racial contenida en zonas de continuidad para exponer los gestos que se proyectan hacia los focos extremos* (2007: 71; cursivas mías).

En efecto, una crítica del poder en el Atlántico Sur pasa por iluminar la conflictividad racial y social suprimida incluso en los discursos de conciliación anticolonialistas de Angola y Cuba. Europa tiene su propio Sur en la Península Ibérica⁴ y los discursos que exportaron a sus colonias no se sostuvieron sobre absolutismos raciales. Estudiosos como Ángel Rosenblat (1954) e Iris Zavala (1989) han examinado cómo el Estado es-

⁴ En su ensayo, "Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e Interteridentidade" (2003), Boaventura de Sousa Santos sostiene la posición dual e intermedial de Portugal como país colonizador y al mismo tiempo subalterno del colonialismo inglés.

pañol implantó un sistema de castas en América Latina a partir del siglo XVI que sirvió para estructurar jerárquicamente las sociedades coloniales según los grados de mezcla racial de sus individuos. Entre los extremos positivo blanco (originalmente el de los “cristianos viejos”) y negativo negro (el de los esclavos africanos) mediaba una cantidad de categorías que según su cercanía o lejanía de ambos polos regulaba los privilegios sociales. El sistema colonial de castas prefigura la ideología de mestizaje que en buena parte de América Latina servirá para cohesionar a las jóvenes naciones. Sin embargo, dada la necesidad de legitimar una identidad autónoma, el mestizaje se reformuló en términos positivos y universalizantes eludiendo las desigualdades que ya eran explícitas en el sistema de castas. La ideología del mestizaje tiene su momento fundacional en “Nuestra América” (1891) de José Martí. En su ensayo, el poeta cubano establece una identidad sintética de armonía racial para contestar la dicotomía racial del imperialismo estadounidense. Contra las corrientes de pensamiento científicista que condenaban a América Latina a un atraso civilizatorio por cuestiones del clima, paisaje y raza, hoy en día podemos pensar el discurso de mestizaje como una contrapuesta del Sur que procuraba advertir e incluir la especificidad latinoamericana dentro de la propia identidad. Tales serían los casos, por ejemplo, del libro de ensayo *La raza cósmica* (1925) del mexicano José de Vasconcelos, en el que rebate los presupuestos europeizantes de los llamados “científicos” del Porfiriato, y de la novela *Doña Bárbara* (1929) del venezolano Rómulo Gallegos, en la que refuta la tesis positivista de la necesidad de una dictadura personalista. Ambos intelectuales entienden la mezcla racial como proceso conciliatorio y de “avance” hacia una comunidad moderna (nacional y regional) anhelada. Conservan, sin embargo, algunos de los atributos (jerárquicos) occidentales adjudicados a las diferentes razas para pensar esta mezcla. Es decir, aunque edulcorado, el mestizaje obedece también a una razón teleológica de progreso; “mejorar la raza” blanqueándola, obedecería a una razón similar al sistema de castas colonial. Hacia la década del treinta, la ideología del mestizaje se reactualiza a través del afrocubanismo, un movimiento cultural de vanguardia que hacía énfasis en los elementos negros de la cubanidad dentro de la matriz mestiza del “ajiaco cubano”. La metáfora culinaria le sirvió al antropólogo Fernando Ortiz para describir los procesos de *transculturación* que producían el “crisol de razas” de la sociedad insular (1940: 11).

En el continente africano los procesos de independencia surgieron el siglo siguiente, por lo que los intelectuales de las colonias portuguesas tuvieron una consciencia mayor acerca de las desigualdades que la ideología lusotropicalista colonial ocultaba. Para entonces, el movimiento panafricanista, así como la *négritude* y el negrismo habían irrumpido en el escenario de las vanguardias políticas y estéticas transnacionales explicitando las históricas condiciones de opresión del negro al tiempo que celebraban su identidad. Recoger estas vindicaciones y aplicarlas al contexto de la dominación portuguesa significó, sin embargo, una tarea más compleja de cara a un discurso oficial que celebraba la feliz consecución de un amalgamamiento racial que era diferente a lo acontecido en el resto de las colonias europeas y los Estados Unidos. Formulado por el estudioso brasileño Gilberto Freyre, el lusotropicalismo sostenía la adaptabilidad natu-

ral de los portugueses a los trópicos debido a los seculares contactos de los peninsulares con otros pueblos y a sus benignas condiciones climáticas (Castelo 2011: 262). Como lugar en el que convergieron África y Europa, Portugal se habría perfilado como una nación móvil, abierta y desprejuiciada a la mezcla con otras razas consideradas inferiores (Castelo 2011: 262).

En realidad, el lusotropicalismo es una clara expresión de los flujos ideológicos trasatlánticos toda vez que estuvo inicialmente formulado desde Brasil para caracterizar aquella sociedad. Cuando en 1933, Gilberto Freyre recrea un orden patriarcal en el que la conjunción armoniosa del indígena, del negro y del blanco obedecía a las especificidades de la plantocracia portuguesa colonial en el nordeste brasileño estaba, de hecho, participando de la misma tradición de pensamiento latinoamericana inaugurada por Martí, aun cuando su propuesta fuese instrumentalizada tiempo después por una praxis colonial y no una nacionalista. La propuesta de *Casa-Grande & Senzala* puede ser pensada así, como un ejemplo más dentro de la ideología del mestizaje que procuraba una alternativa autoafirmativa frente a los determinismos raciales del Norte. El camino “lusotropicalizador” que Freyre recorre desde el ingenio nordestino hasta llegar a todas las áreas de colonización ibérica (portuguesa y española en *O Mundo que o Português Criou* de 1940) da buena cuenta de la articulación de una territorialidad mestiza trasatlántica que no abandona sus ejes definitorios en la idealización de un Sur imperial. Ello explica entonces que, si bien la propuesta de Freyre resultaba algo democratizadora dentro del contexto ideológico-social internacional de las primeras décadas del siglo xx, pudiese ser reapropiada por la dictadura salazarista para legitimar su dominación en África a partir de los años cincuenta. Como bien explica Cláudia Castelo, no fue sino hasta que hubo un cambio internacional favorecedor a la autodeterminación de las colonias, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando el régimen portugués tuvo que echar mano de las ideas de Freyre para justificar su presencia en África y Asia (Castelo 2011: 272).

En 1968, siguiendo los pasos de Freyre, el ensayista angoleño Mário António Fernandes de Oliveira acuña el término *crioulidade* en su libro *Luanda “Ilha” Crioula*. Al respecto aclara Roquinaldo Ferreira:

Segundo Oliveira, o “amalgama bio-social que os portugueses realizaram nos trópicos” presunha africanos inevitavelmente adotando traços culturais europeus – uma espécie de processo civilizatório cuja hegemonia residiria no lado português. Assim, na visão tipicamente lusotropicalista deste historiador angolano, a cultura portuguesa teria uma inerente plasticidade – já existente antes mesmo da chegada ao solo africano – que teria criado as condições para a síntese cultural e social definida como *crioulidade* (2006: 18).

Aunque la discusión sobre la *crioulidade* ha sido contradictoria y no siempre estudiosos como Mário António Fernandes de Oliveira, José Carlos Venâncio, Luís Kandjimbo y Victor Kajibanga coinciden en una misma definición y valoración, interesa seguir aquí la genealogía iniciada por Oliveira, según la cual la mezcla biocultural en Luanda y Benguela es extensible al resto del país. Como vimos en la cita anterior de

Ferreira, dicha mezcla se enmarca en una matriz eurocentrista (y urbana) que “privilegia el impacto de la cultura colonial, considerada implícitamente superior” (Kajibanga 2001: 150-151). De ahí que Kajibanga concluya que la *crioulidade* es un variante angoleña del lusotropicalismo y que constituye un ejercicio nostálgico y apologético del colonialismo portugués (2001: 150).

Como ideología de legitimación colonial, el lusotropicalismo fue contestado por una élite progresista africana conformada por intelectuales como Mario Pinto de Andrade, Eduardo Mondlane y Amílcar Cabral. En los años sesenta, Cabral escribía:

[...] uma poderosa máquina de propaganda foi posta a trabalhar no sentido de convencer a opinião pública mundial de que os nossos povos viviam no melhor dos mundos possíveis [...]. E, como acontece com tantos mitos, especialmente os que dizem respeito à sujeição e exploração das gentes, não faltaram “homens de ciência”, incluindo um sociólogo de nomeada, para lhe garantir uma base teórica – neste caso, o luso-tropicalismo (en Davinson: 1975: 3).

Denunciar la dimensión política y económica detrás de las “buenas intenciones” del colonialismo portugués así como las prácticas de discriminación y explotación racial en sus colonias, implicó toda una labor de desmitificación.⁵ Pero fue, sobre todo, una tarea tendiente a iluminar la conflictividad social que justificaba la autodeterminación política. De este modo, el desmontaje discursivo de la utopía racial lusotropicalista fue uno de los primeros pasos en la lucha por la liberación nacional. El otro debía ser el de la definición de una identidad propia.

ATLÁNTICOS NEGRO Y ROJO

Si entendemos la propia identidad como un proceso relacional con un otro y, si el otro antagónico del discurso liberacionista fue el colonialismo portugués, ¿con qué elementos contraponer una identidad diferenciadora de aquél, suficientemente sólida para edificar las nuevas naciones africanas? En el contexto de las luchas anticoloniales, las referencias críticas provinieron del llamado “Atlántico Negro” formulado por Gilroy, es decir, de un Atlántico Norte. En grandes metrópolis como París, Londres y Nueva York emergió toda una narrativa de autoafirmación negra y de emancipación africana que incidió en las directrices de las luchas independentistas en las colonias. Manuela Ribeiro Sanches describe la enorme influencia que el panafricanismo (de corte más anglófono) y el *négritude* (de corte más francófono) tuvieron en la formación intelectual de los jóvenes dirigentes revolucionarios de Angola, Mozambique y Guinea-Bissau (2011: 15-28). La importancia de la poesía de Léopold Sédar Senghor y de un Aimé Césaire para la generación de *Mensagem* o del pensamiento de Fanon y

⁵ Para una denuncia en su día de la discriminación racial y de las categorías de “indígenas” y “asimilados” en las colonias portuguesas, véase el ensayo de Eduardo Mondlane (2011).

Césaire para dirigentes como Amílcar Cabral y Mário Pinto de Andrade, son buenos ejemplos de una red letrada trasatlántica que contribuyó en primer lugar, a la emergencia de una conciencia protonacional y luego, a la definición de la lucha armada de las agrupaciones izquierdistas Movimiento Popular de Liberación de Angola (MPLA), Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC) y el Frente de Liberación de Mozambique (FRELIMO). Sin embargo, las referencias críticas anticoloniales provenían de contextos cuyos modelos raciales eran dicotómicos. Como vimos, sin embargo, la originalidad del lusotropicalismo y la *crioulidade* fue rehuir de estos binarismos y tratar de establecer una matriz discursiva aglutinadora y disolvente de las diferencias. Que estas ideologías ocultasen las desigualdades de las colonias portuguesas no contradice, sin embargo, el hecho real de que efectivamente se produjeron considerables procesos de mestizaje biológico que eran socialmente valorados por sus grados de proximidad con el modelo occidental del sujeto masculino blanco. Se trataba de un modelo afín con el de las castas hispanoamericanas. De modo que el sujeto negro en buena medida ontologizado en el discurso de la *négritude* y claramente definido por la experiencia histórica del colonialismo anglosajón y francés no se ajustaba fácilmente al sujeto colonial portugués. La mayoría de la dirigencia que fundó y engrosó el MPLA era mulata, letrada y urbana (Pimienta 2012; Soares de Oliveira 2016). Al momento de imaginar una comunidad nacional confrontaron el dilema de cómo apropiarse de un discurso reivindicativo negro metropolitano que no les restase legitimidad para entablar y dirigir la lucha anticolonial y que, además, no los excluyese del nuevo orden nacional que pretendían forjar. La paradoja estribaba en deconstruir el discurso lusotropicalista oficial y al mismo tiempo rehuir de la lógica binaria (contestataria) de los nacionalismos negros. Las dificultades por instituir una identidad anticolonial angoleña marcan los diversos conflictos, incongruencias y rupturas entre las corrientes del MPLA y, determinan sus deficiencias estratégicas durante las guerras de independencia y la civil. Frente a otras agrupaciones armadas como las del Frente Nacional de Angola (FNLA) y la Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA), mucho más cohesionadas en torno a filiaciones étnicas, rurales, regionales e incluso de memoria histórica sobre el antiguo reino del Congo, el MPLA no tuvo la misma base popular.

Una salida al problema de la identidad racial estuvo en el apelo ya no a las referencias críticas del Atlántico Negro sino a las de un Atlántico Rojo. David Armitage menciona en términos vagos la idea de un *Red Atlantic* vinculado a un marxismo cosmopolita (2004: 12). Por su parte, Marcus Rediker y Peter Linebaugh (2001) se refieren a un *Red Atlantic* que estaría definido por una suerte de subalternidad trasatlántica propia del sistema de expansión colonial durante los siglos xv y xvii. Lo que les interesa destacar de esta concepción son las diversas formas de resistencia que esta subalternidad llevó a cabo sin que hayan sido registradas por la historiografía *mainstream*. Tomando en cuenta ambos precedentes, propongo el término Atlántico Rojo para referir el flujo de ideas y personas ligadas a las vindicaciones del marxismo durante los años de la Guerra Fría y que formaron una extensa red meta y trasatlántica. Para el

tema que nos ocupa, interesa resaltar que las élites del MPLA echaron mano de la bibliografía marxista y construyeron redes de cooperación y solidaridad con otros países y agrupaciones socialistas. En particular, el apoyo que el MPLA recibió del gobierno soviético en su lucha contra otras facciones angoleñas apoyadas a su vez por Sudáfrica, el Congo-Brazzaville y los Estados Unidos, se tradujo en una adaptación local de los lineamientos comunistas. Susan Buck-Mors plantea que la soberanía supranacional de la Unión Soviética se apoyó en el entendido de que “la pertenencia de clase trascendía la nacionalidad” (2004: 45). De modo que las categorías raciales o étnicas no tenían validez alguna, subsumidas como estaban en las de clase social. Establecer el sujeto-pueblo de la retórica nacionalista en términos de clase, resolvía así, el inconveniente del separatismo étnico dentro de la anhelada nación angoleña. Sin embargo, la apropiación del discurso de clases no supuso una mera asimilación marxista desde la llamada “periferia”. Por ejemplo, la legitimidad de una élite africana revolucionaria que no era precisamente ni proletaria ni campesina fue solventada por el rescate que Amílcar Cabral hizo del papel de la burguesía en “Libertação nacional e cultura” (1970). Desplazando el discurso racial hacia el cultural, Cabral apeló a una reafricanización de la burguesías lusoafricanas para cerrar la brecha étnica y de clase y, refrendar la unidad nacional. La diferencia racial y la desigualdad social quedaban así, nuevamente solventadas ya no por el discurso lusotropicalista antagonizado sino por el nacionalista.

Del mismo modo en que hay un Atlántico Negro del Sur, existe un Atlántico Rojo también del Sur, a menudo invisibilizado por los estudios postcoloniales y las metanarrativas de la Guerra Fría. Christine Hatzky ha llamado la atención sobre cómo el relato de la Guerra Fría ha oscurecido el papel de lo local, lo regional y de los nexos trasatlánticos que estuvieron en juego más allá de la voluntad de las superpotencias (2012: 4). Por su parte, los estudios postcoloniales se han concentrado mayormente en las experiencias del colonialismo anglosajón y francés. Buscando solventar este vacío, a continuación abordaré la articulación de una geografía revolucionaria global llevada a cabo por las élites de lo que se denominó el “Tercer Mundo”. Específicamente, importa examinar cómo se construyó una identidad mestiza, *crioula* y latino-africana que pudiese configurar un sentido de comunidad alternativo basado en la conexión entre Angola y Cuba.

CUBA EN ANGOLA

La historia de la intervención cubana en Angola tiene su origen durante los años sesenta, en el contexto de los movimientos anticoloniales y la efervescencia guerrillera. Para entonces se intentaba consolidar un tercer bloque de países de África, América Latina y Asia “no alineados” con los dos polos de la Guerra Fría. A través de la organización de la I Conferencia Tricontinental de La Habana (1966) y del acogimiento en la misma ciudad de la Organización para la solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América (OSPAAL), el gobierno cubano procuró capitalizar la izquierda global. Al respecto, Hatzky afirma:

According to plan, Cuba, Algeria, Central Africa, Vietnam, and Indonesia were to be the geopolitical centers, with Havana as the “capital” of the global revolutions. The Cuban revolutionaries were also convinced that they could empathize strongly with the tricontinental Countries and therefore had a special role to play: *the Cuban people were not “white” but rather represented a mixture of ethnic, cultural, and psychological traits from Latin America, Africa, and indeed even Asia* (2012: 61; cursivas mías).

La ideología de mestizaje que sirvió de fundamento a la nación cubana resultó redimensionada a partir de los años sesenta a la escala de un Sur Global atravesado por la impronta marxista. A principios de esa década el gobierno de la isla realizó sus primeros contactos con algunos movimientos anticoloniales. Un poco más tarde, en 1965, Ernesto “Che” Guevara se trasladó al Congo-Brazzaville para asistir a las tropas rebeldes de Laurent Kabila. Durante ese período llegó a entrevistarse con algunos dirigentes del MPLA y consiguió entrenar a algunos de sus guerrilleros (Hatzky 2012: 69). Sin embargo, no fue hasta mediados de la década siguiente, durante los últimos meses de la guerra colonial, cuando el gobierno cubano concretó su apoyo militar. Para entonces, la ideología del mestizaje martiano había sido reelaborada en el proceso de institucionalización de la revolución cubana. En 1971, Roberto Fernández Retamar publicó su manifiesto *Calibán*. Gracias a su ensayo, la idea de que África era un elemento constitutivo de la nación caribeña quedaba conceptualizada por el discurso oficial. La figura del esclavo rebelde, mestizo o negro le sirvió a Fernández Retamar para metaforizar las luchas contra el colonialismo europeo y el imperialismo estadounidense. La propuesta épica de Calibán se materializó dramáticamente entre 1975 y 1990. Se calcula que en esos años, Cuba envió aproximadamente 300.000 soldados para Angola y Etiopía (Domínguez 2004). Si, dentro del imaginario de izquierda de la época, Cuba se pensó como el lugar de la utopía, su apoyo a las luchas africanas se interpretaba como una proyección épica de esa utopía. La trata esclavista se revertiría en el siglo xx con la “exportación” de un orden liberador.

Durante la clausura del Primer Congreso del Partido Comunista en Cuba, en diciembre de 1975, Fidel Castro justificó la intervención en Angola:

Los imperialistas pretenden prohibirnos que ayudemos a nuestros hermanos angolanos. Pero debemos decirles a los yanquis que no se olviden de que nosotros no solo somos un país latinoamericano, sino que somos también un país *latino-africano*.

La sangre de África corre abundante por nuestras venas, Y de África, como esclavos vinieron muchos de nuestros antecesores a esta tierra. Y mucho que lucharon los esclavos, y mucho que combatieron en el ejército Libertador de nuestra patria. ¡Somos hermanos de los africanos y por los africanos estamos dispuestos a luchar! (2014: 31; cursivas mías).

Hatzky afirma que con el término “latino-africano”, Fidel inventa una tradición en el sentido que le da Eric Hobsbawm, esto es: “in establishing a continuity with a suitable historical past as well as symbolizing the membership of a real or

artificial community” (2012: 11). Sin embargo, no se trata de la invención de una tradición sino de la inserción en una otra ya existente. Lo “latino-africano” viene a ser el último eslabón de una genealogía del mestizaje en la que los elementos negros se reconocen como propios dentro de una mezcla sintética que borra no solo las desigualdades raciales sino también las nacionales para dar paso, ahora, a un Sur Global unido frente a una lucha común. Dicha lucha cobraba pleno sentido cuando lo que se estaba combatiendo era la dominación de la Sudáfrica del Apartheid.⁶ En el contexto cubano, el discurso oficial de una comunidad transatlántica Sur-Sur estuvo avalado entonces, sobre una tradición de mestizaje que legitimaba la lucha en África.

Desde el punto de vista angoleño no es difícil imaginar la conveniencia de lo “latino-africano” para el MPLA. Por un lado, la idea de una identidad compartida con Cuba desestimaba las acusaciones de injerencia que eran típicas de potencias como la Unión Soviética, Estados Unidos y China. Por el otro, permitía refutar los separatismos étnicos y regionales del FLNA y UNITA. Pero, sobre todo, permitía sentar las bases de una nación que fuese alternativa al modelo biracial del Norte. De este modo, la idea de nación moderna que las élites del MPLA pusieron en práctica ofrecía cierta continuidad con la del lusotropicalismo al eludir las desigualdades étnicas y raciales. La especificidad discursiva del colonialismo portugués coincidía con la del mestizaje cubano en la necesidad de homogeneizar la conflictiva diversidad racial y cultural de las sociedades de las que surgieron. A pesar de las ideologías antagónicas de los distintos predominios que tuvieron lugar a lo largo del tiempo, apreciamos una misma matriz epistémica en América Latina y África lusófona que busca, en la unidad de la síntesis, el silenciamiento de jerarquías y diferencias.

La confluencia entre el lusotropicalismo y la ideología del mestizaje en el contexto de la lucha civil angoleña no necesariamente eliminaba al primero —ya convenientemente *crioulizado*— sino que lo reprocesaba en una narrativa transnacional revolucionaria. Toda singularidad étnica y racial pretendía ser borrada tanto de la praxis militar como de la nación imaginada. Incluso tan tarde como en 1987, en *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*, el sociólogo angoleño José Carlos Venâncio, llega a considerar que la presencia cubana en su país produjo un segundo momento de mestizaje bio-cultural de la nación. De este modo, la impronta portuguesa ya no sólo determina la *angolanidade*, también lo hará la cubana. (Kajibanga 2001: 151). En resumidas cuentas para Venâncio, el componente cubano viene a reafirmar la *crioulidade* de la nación africana. En el relato oficial de una comunidad alternativa global —devenida de un Atlántico Sur Negro y Rojo— es posible vislumbrar entonces, cierta traza translocal colonial que pudo haber determinado los rasgos autoritarios de estos proyectos en ambos países.

⁶ Durante la Guerra Civil angoleña, Sudáfrica apoyó militarmente a UNITA en la lucha contra el MPLA.

En lo que sigue elaboraré una problematización de la comunidad trasatlántica oficial Sur–Sur valiéndome de varias narraciones angoleñas y cubanas producidas a partir de los años noventa. El surgimiento de una literatura de desencanto viene a marcar simultáneamente el fin de las utopías socialistas en Angola y Cuba. El derrumbe del bloque soviético y los consecuentes recortes a los subsidios desencadenó el “Período Especial en Tiempos de Paz” en Cuba. La extrema escasez de alimentos, medicamentos y servicios puso en cuestión los logros sociales reclamados por la revolución, entre ellos el de una democracia racial. En efecto, ya en 1966 Fidel Castro había asegurado que la discriminación “desapareció cuando desaparecieron los privilegios de clase y al país [no le había costado] mucho resolver ese problema” (en De la Fuente 2001: 21). Sin embargo, con la apertura del turismo y el acceso restringido de divisas para aquellos que contaban con familia en el extranjero, las divisiones sociales y raciales de la sociedad cubana se hicieron mucho más evidentes. Por otra parte, el MPLA decidió, a partir de 1992, abandonar los principios del marxismo leninismo e instituir una economía neoliberal. La devastación producida por varias décadas de guerra, aunada a la liberalización, agudizó aún más la secular desigualdad angoleña. Ambos contextos nacionales produjeron una literatura post-utópica generalmente escrita por autores que habían compartido los ideales revolucionarios. Algunos de estos autores, de hecho, habían participado de la lucha armada como fue el caso de Pepetela y Comas Paret o habían integrado el *establishment* como sucedió con Norberto Fuentes.

Me gustaría cifrar el punto de inflexión de una narrativa épica a una de desencanto en 1989, año en el que el general cubano Arnaldo Ochoa, héroe de la guerra angoleña, fue enjuiciado y fusilado por tráfico de drogas. El escándalo que la caída de este alto dirigente suscitó precedió incluso la caída del Muro de Berlín y tuvo efectos devastadores en el relato de la mística revolucionaria. En 1999, desde el exilio, Fuentes publica *Dulces guerreros cubanos*. Se trata de una crónica de la conocida “Causa 1”, en la cual se condenó a Ochoa y a los hermanos mellizos Patricio y Antonio de la Guardia. Muy cercano a Fuentes, Antonio había sido comandante del Ministerio de Interior y su hermano fue general de la misión angoleña. *Dulces guerreros* es un libro descarnado de quien fuera “cronista indiscutible de la revolución cubana” (Fuentes 1999: 347). En efecto, durante los años ochenta, Fuentes viajó varias veces al frente para elaborar una crónica encargada por el gobierno cubano. Su experiencia allá y su cercanía a los círculos de poder le sirvió no solo para cumplir con esta tarea y publicar *El último santuario* (1992) sino también para escribir una suerte de auto-contracrónica en la que muestra la corrupción detrás del internacionalismo cubano. Con un estilo hiperbólico, cínico y jactancioso, el narrador no escatima en detalles sobre los diferentes negocios lucrativos que él y el resto de la “flor y nata de la fraternidad de los combatientes cubanos” tenían dentro y fuera del país africano. El tráfico de drogas y marfil, las bacanales con prostitutas locales, el consumo de bienes de lujo prohibitivos para los civiles, el machismo, la violencia extrema, las conspiraciones internas y la fascinación militarista son

algunos de los elementos que caracterizan a esta élite internacionalista a lo largo de la narración. Lejos de la solidaridad trasatlántica, el autor expone cómo la guerra significó la posibilidad de lucrar a lo grande. Resulta relevante destacar el abordaje racial del texto y de cómo éste contradice el relato oficial de una comunidad latino-africana. Para explicar el escenario de degradación, el narrador acude a los orígenes de la nación cubana. Vale la pena citar por extenso la caracterización que hace de los cubanos:

Quando los cubanos de casi todas las estirpes se ven atrapados, comienzan a clamar por los delinquentes que han tenido mejor suerte, es decir, los que han escapado a la justicia, y que es una costumbre de españoles que en su origen fueron la población penal de la que se vaciaron las cárceles de la península y que se establecieron en la isla luego de pasar a cuchillo y descuartizado a toda la población aborigen —a los que en verdad sólo había apenas que soplarlos para que se cayeran, minados de sífilis como estaban y famélicos por una hambruna inexplicable en aquellos bosques y ríos y mares pletóricos de frutas y aves y peces [...]—, y tal mezcla de españoles con las camadas de esclavos que proveyeron la necesaria mano de obra para las plantaciones pero procedentes de territorios donde el concepto de propiedad era aún difuso cuando no inexistente, esas interminables, reverberantes planicies africanas donde no se encuentra una sola cerca, un solo corral que delimite una posesión y nunca puedes saber quién es dueño de la más simple de las gallinas, *fue el mejunje, la poción que esmaltó el desprecio por el resto de los seres humanos, y así —surgido del perro de presa del imperio español y de la ignorancia aldeana africana acerca de la hacienda ajena— la integración cubana se procuró la envidia como blasón de conducta de todos los componentes étnicos de la nacionalidad, la envidia en todas sus gradaciones* (1999: 60-61; cursiva mía).

Esta diatriba sin pausas sobre los orígenes étnicos de la envidia cubana está enmarcada en una discusión sobre unos dólares que se han “perdido” y por los cuales estarían maniobrando contra Ochoa. La cuestión de la propiedad privada y del lucro reaparece más adelante a propósito de lo absurdo que resultaba la idea del Che de una reforma agraria en el Congo donde no había ni siquiera cercas que delimitasen las tierras (1999: 239-240). Lo que debía haber sido un atributo positivo, esto es, la inexistencia de latifundios, es visto por el narrador peyorativamente. En el “mejunje” de la nacionalidad —recordemos el ajiaco de Ortiz—, lo negro resulta un síntoma del atraso civilizatorio extensible a los angoleños quienes todavía desconocen la propiedad privada. La envidia no sería otra cosa que el producto de una mala mezcla racial en la que sus componentes lejos de acoplarse armónicamente se oprimen y se exterminan. A pesar de este “mejunje” o quizá gracias a él, Ochoa, los hermanos de la Guardia y el mismo narrador gozan de una superioridad civilizatoria por cuanto se encuentran étnica y teleológicamente distanciados de los africanos. Los tejemanajes acumulando dinero dan cuenta de este “avance” civilizatorio frente a los angoleños al tiempo que asistimos a la expulsión del elemento negro de la propia identidad. Advertimos aquí un racismo trasatlántico del Sur. Esta expulsión encuentra su paroxismo en las razones “reales” para explicar la intervención de Cuba en Angola. Según el narrador, la sociedad cubana vive una “guerra civil no declarada” en la que los afrocubanos comúnmente son fusilados por funcionarios “todos blancos bien alimentados” tal como sucedía con los

ajusticiamientos durante la época colonial (1999: 141). La intención ya no de la élite internacionalista sino del propio mandatario cubano terminaría siendo la de “deshacerse” de esos elementos étnicos indeseables, ya no ejecutándolos ni recluyéndolos en las cárceles, sino enviándolos a la guerra. La lucha latino-africana vendría siendo así, en realidad, un proceso de limpieza racial en la que los afrocubanos sirvieron de carne de cañón. El narrador destaca que el grueso de los combatientes en Angola eran negros y mulatos que fueron enviados allí bajo la excusa de que podrían confundirse fácilmente con los angoleños. El precio de la nacionalidad para este sector sería, entonces, el de la inmolación: “Cinco siglos de látigo y de interminables y sofocantes campos de caña para cortar a machete y ahora estos negros otra vez teniendo que pagar un precio de sangre y humillación por la pertenencia a la nacionalidad cubana y, al final del camino, otro altivo y duro hijo de un colono español mandando” (1999: 235-236).

Ese hijo duro y altivo es finalmente quien decide la muerte de Ochoa, un general mulato que, a juicio del autor, le hacía sombra a Fidel y además había ascendido demasiado en una escala militar en la que sólo los blancos alcanzan las altas posiciones. Llevando la conflictividad racial hasta el extremo, *Dulces guerreros* constituye así una demolición del mito del mestizaje conciliador cubano y de una identidad trasatlántica compartida.

Por su lado, *Desconfiemos de los amaneceres apacibles* ofrece un punto de vista distinto sobre la experiencia de la guerra civil angoleña. Su perspectiva es la de los soldados rasos cubanos. A partir de sus recuerdos como combatiente en 1976, Comas Paret ofrece un tono despojado del cinismo del libro de Fuentes. Si el narrador de *Dulces guerreros* maneja toda la información del relato y expone causas y consecuencias, el de Comas Paret en cambio, expone la ignorancia e incomprensión de los combatientes subordinados, muchos de los cuales procedían del interior de la isla. El protagonista es un personaje que se pregunta constantemente qué hace en esa guerra, cuál de los grupos armados tiene legitimidad y cuál es el parecer de la población local sobre la presencia de los cubanos allí. La narración comienza por desmentir la voluntariedad de la misión internacionalista; muchos de los cubanos eran obligados a ir a un lugar incomprensible. Aquellos que se negaban sufrían el acoso de sus compañeros que los tildaban de cobardes o bien, eran recluidos en una unidad Militar de Matanzas llamada la Paloma. Campesinos que nunca habían visto el mar eran forzados, así, a cruzar el Atlántico hacinados en barcos. El narrador comenta: “la mayoría estábamos enrolados por la fuerza de las circunstancias, no porque tuviéramos conciencia clara de lo que íbamos a hacer. Era jugar con nuestras vidas, un juego al que nos vimos empujados sin ningún tipo de reflexión personal” (2012: 28). Las condiciones del reclutamiento militar y del viaje naviero hasta Lobito ofrece ecos de la trata trasatlántica como si este “back-to-Africa” fuese una repetición de la dominación colonial y no una misión reparadora de la experiencia esclavista. La jerarquía militar marca la enorme distancia entre los combatientes obligados a obedecer y sufrir vejaciones y escaseces y, sus superiores que disfrutaban de privilegios como el acceso a buenas comidas y whisky. “Esto no es un sindicato, decía el sargento, y nos dejaban a todos sin palabras o argumentos

qué exponer. Era tener que despojarte por completo de tu personalidad, *como si fueras el esclavo más humilde y temeroso, siempre humillado*” (2012: 15; cursivas mías). A lo largo de la narración asistimos a la paulatina deshumanización de los compañeros que rodean al protagonista, quienes van transformándose en “hombres-bestias” (2012: 39). La labor de solidaridad internacionalista se convierte finalmente en una lucha cruda por la sobrevivencia y el exterminio del otro. La idea, ya expresada en el libro de Fuentes, de que los combatientes afrocubanos fueron carne de cañón, se repite aquí con la muerte de Chubasco. De los tres mejores amigos del protagonista, sólo Chubasco, el afrocubano del grupo, pierde la vida al ser enviado a una misión suicida junto a otros cubanos negros.

A pesar de la deshumanización reinante, identificamos un narrador reflexivo que intenta no sólo desentrañar la situación del bando de guerra al que pertenece sino también entender el contexto que le rodea. Percibe que los civiles los tratan con un respeto que no es otra cosa que miedo. Sabe que el hecho de que en su unidad sean mayoritariamente blancos complica las cosas: “luego nos dimos cuenta de la fuerza que encierra para ellos la *combinación soldado-extranjero-blanco*” (2012: 40; cursivas mías). Pero en realidad, no es mucho lo que consigue entender sobre las complejas relaciones raciales y sociales. Hay una opacidad en la población civil que se le resiste. Más adelante comenta:

Las pocas personas que vimos nos eran bastante reacias, y nunca se nos va a olvidar la mañana en que llegarnos a una gasolinera, de las pocas que estaban funcionando, y los angolanos que se reunieron a nuestro alrededor preguntaron que cuándo nos íbamos, que debíamos irnos lo más rápido posible, *que habíamos venido a complicar más las cosas, y lo mejor que podía pasar era que nos fuéramos. Era del carajo aquello, y usted sin poderse encabronar y decirles, métanse su país por el culo, que he venido aquí a arriesgar mi vida, a dar mi sangre por ustedes y ni me lo agradecen*. Pero no era político hacerlo y preferí callar. [...] Nosotros, a pesar de que hemos venido como voluntarios, que no ganarnos un centavo por esto, que estamos dispuestos a morir en tierra extraña por ayudar y ser consecuentes con la solidaridad humana, debemos sufrir estas incomprendiones (2012: 45, cursivas mías).

El desencuentro entre cubanos y angoleños da cuenta de toda una serie de “encuadramientos inter-subjetivos desigualitarios” (Duchesne 2010: 383). Aunque la mirada del narrador intenta ser desprejuiciada no escapa al exotismo. Al referirse a los combatientes de la UNITA se pregunta “¿[p]or qué matar a estos infelices que en la práctica viven en una comunidad *primitiva*?” (2012: 107; cursiva mía) o bien, “pobre del que caiga vivo en manos de estos salvajes. Si *a los de su propia raza* los masacran como si fueran perros con rabia, ¿qué no harán con *nosotros*?” (2012: 125, cursiva mía). Y al referirse a los angoleños dice: “para ellos su ética *es irracional y está basada en la intuición y el instinto*. Por lo tanto no asumen nuestra ética ni comparten nuestra moral” (2012: 110; cursivas mías). “Nosotros” ya no es una comunidad trasatlántica compartida tal y como reclamaba Fidel con lo latino-africano. El narrador se sitúa en un polo opuesto a los de la “raza” negra, descomponiendo, así, el ajiaco cubano. Apreciamos cómo

uno de los componentes étnicos de la ideología del mestizaje ha sido expulsado de la propia identidad para garantizar una superioridad moral y civilizatoria. Se trata del blanco moderno (cubano) vs. el negro primitivo (angoleño), irracional e instintivo. La guerra produce lo que Mary Louise Pratt denomina una “zona de contacto” en la que confluyen actores heterogéneos en condiciones asimétricas de poder (1997: 13-31). Es claro que los internacionalistas gozan de una posición privilegiada frente a poblaciones rurales extremadamente pobres y violentadas por la guerra. El protagonista refiere, por ejemplo, cómo obtenían los “servicios” de las prostitutas locales ofreciéndoles la comida que ellos recibían en la tropa. Esta desigualdad viene a configurar cierta continuidad con la situación colonial que explica el recelo angoleño y su resistencia frente a los “liberadores” caribeños. En efecto, se nos relata que la UNITA había distribuido volantes que decían: “As moscas mudam-se?, mais a merda é a mesma”, lo que traducido sería: “Las moscas cambian, pero la mierda es la misma”, o sea, que se fueron los portugueses y vinieron los cubanos, pero sigue el colonialismo” (2012: 46). La equivalencia entre la presencia cubana en Angola y la portuguesa, advierte sobre una conflictividad velada en el discurso de la comunidad global del Sur. Dicha conflictividad produce disonancias despertando ansiedad en el narrador. Una de ellas es su imposibilidad por determinar quién está luchando del lado correcto. Al enterarse que Savimbi, el jefe de la UNITA, es considerado por muchos el Che de África, se llena de dudas sobre los motivos para combatirlo. El líder angoleño negro efectivamente gozó de mucho más apoyo popular en la zona umbundu del centro del país que el MPLA; anclado como estaba en una identidad étnica rural que también prometía la liberación del pueblo angolano.

Aunque de forma más sutil que *Dulces guerreros*, el testimonio de Comas Paret también desmiente la noción de una identidad trasatlántica Sur-Sur sostenida en el componente negro. Sin embargo, es posible pensar que dado que el locus de enunciación es el de un subalterno militar más expuesto a la realidad de la guerra, se produce un cuestionamiento más sensible y preocupado por las contradicciones entre el discurso oficial y la experiencia vivida.

Desde la orilla angoleña, la narrativa post-independentista ha desarmado la visión romántica de la nación imaginada mediante visiones distópicas de la realidad nacional (Peres 1997: ix). *A Geração da Utopia*, junto a *Mayombe*, es la obra más conocida de Pepetela. En ella se narra “the collapse of utopía from the point of view of the generation that made the revolution in the name of nation” (Peres 1997: 68). Tal como expresa Ana Mafalda Leite, se trata de un libro crítico y escéptico (1996: 119). Su autor fue miembro del MPLA, guerrillero durante la lucha anticolonial contra los portugueses y, posteriormente, viceministro de cultura bajo el gobierno de Agostinho Neto. Con visos autobiográficos, la novela narra la historia de toda una generación angoleña en un período histórico que va desde el encuentro y las discusiones de los jóvenes de las colonias portuguesas en la Casa dos Estudantes do Imperio en Lisboa, el exilio y la lucha guerrillera en el Frente Este, los efectos de la guerra civil, hasta el preludeo de las primeras elecciones en Angola de 1991 (Leite 1996: 119). Dentro de la galería de personajes destaca Aníbal, apodado el Sabio. Tras haber sido comandante en

el Frente Este, abandona la militancia. Asqueado por los divisionismos regionalistas, el oportunismo de la élite guerrillera y la corrupción campante de su partido, rechaza la oferta de dirigir algún ministerio y prefiere aislarse en el interior del país llevando una vida austera frente a la playa. A pesar del escepticismo que respira el libro, el autor no abandona cierta visión idealizada y esquemática respecto a las originales aspiraciones utópicas. De allí que los personajes no ofrezcan mucha complejidad psicológica y constituyan más bien diferentes tipos de una misma generación. Ello es claramente evidente en el tratamiento del Sabio, suerte de alter ego del autor, quien, como su apodo lo indica, es un militante instruido y juicioso que siempre profiere discursos aleccionadores y goza de una moral extraordinaria que no lo deja sucumbir a la corrupción imperante. Esta idealización del personaje es, lo que a mi juicio, le permite a Pepetela mostrar el lado oscuro de la utopía revolucionaria sin que alcance una profunda conciencia autocrítica. En el polo opuesto a Aníbal, se encuentran personajes como Elías y Malongo quienes representan todos los atributos negativos de una clase política que terminó replicando las mismas formas de dominación de los portugueses. No pareciera haber, pues, una responsabilidad compartida por el fracaso de la utopía nacionalista⁷. En particular, el tratamiento de la conflictividad étnico-cultural en el seno del MPLA resulta problemático. Se recrean algunos acontecimientos alrededor de la Revolta do Leste; un suceso histórico en el que una facción identificada con la etnia ovimbundo se rebeló contra la dirección mulata y urbana del MPLA. El enfrentamiento entre la facción rural de Chipenda y la élite del MPLA mostró las fuertes resistencias que el proyecto de igualdad racial/homogeneidad cultural del Estado-nación despertaba. No se trató sólo de una percepción generalizada sobre los altos mandos como personas europeizadas y sin vínculos con las poblaciones locales; sino también del modo en que la lucha revolucionaria estuvo atravesada por una jerarquía militar en la que los puestos de mando y la toma de decisiones eran reservados mayormente para mulatos provenientes de Luanda y de otras partes de la zona norte:

Quando se fala dos kamundongos, fala-se dos dirigentes e de um grupo de responsáveis subalternos que dominam o Movimento. Nem todos são do Norte. Mas a maioria domina. Mesmo os mestiços são chamados kamundongos, embora não sejam todos. Há mestiços do Sul e muitos com boas ideias. Mas entram no grupo dominante, se quiseres fazem parte da classe dominante. O termo kamundongo hoje significa privilegiado (Pepetela 2000: 145).

El fragmento anterior corresponde a una réplica que le hace Víctor al protagonista, quejándose de que los mestizos son el grupo dominante del MPLA. Mediante la recreación de este diálogo entre el idealizado Sabio y el lábil Víctor y, otro diálogo más

⁷ Este hecho resulta aún más problemático si se tiene en cuenta que el autor ha sido acusado de haber estado involucrado en los brutales interrogatorios que tuvieron lugar en 1977 durante las purgas del MPLA. Aun cuando esto nunca ha sido confirmado y el autor lo ha rechazado categóricamente, en cualquier caso, Pepetela tuvo un puesto relevante dentro del MPLA en aquella época y no abandonó el partido sino hasta 1982.

adelante, entre éste último y una unidad de guerrilleros del Este, la novela parece compartir las acusaciones de “tribalismo” y regionalismo contra aquellos que se quejaban por la inequidad de la estructura partidista. Los argumentos del Sabio, empeñado en aseverar el carácter igualitario de la lucha, despiertan la simpatía del lector y se presentan rodeados de superioridad ética. Por el contrario, en el mejor de los casos, el “tribalismo” resulta una expresión de hombres bienintencionados pero ingenuos, influenciados y mal preparados en el Este y, en el peor, son meros oportunistas que buscan su beneficio personal. La desigualdad social que el término *kamundongo* encierra, ofrece una dimensión étnica vinculada, también en esta novela, a una lógica civilizatoria. La dirección urbana goza de los privilegios de mando por estar “mejor instruida”. En otras palabras, los intelectuales se arrojan la responsabilidad de conducir al país como revolucionarios aventajados. Víctor le reclama al Sabio:

Quando os guerrilheiros estavam decididos, *maltrataram-nos, humilharam-nos, vocês são macacos, nós é que somos homens, portadores duma cultura superior*, falamos português ou francês, sabemos ler. Vocês são, apenas guerrilheiros e as vossas mulheres trabalharão para nós. É verdade que esta região era mais atrasada, mas que se fez para a desenvolver, para formar os homens? Pouco (Pepetela 2000: 145, cursivas mías).

Incluso en un personaje como Víctor, que protesta contra la discriminación de los *kamundongos*, apreciamos una asunción de la teleología occidentalizante del MPLA. Es posible entrever que esta paradoja responde más al posicionamiento del autor identificado con el relato de una “homogeneidad ontológica” nacional, que a un personaje con las características de Víctor.⁸ Resulta revelador entonces, cómo una narración que intenta desmitificar el relato épico nacionalista no consigue problematizar las diferencias y desigualdades que la ideología oficial escondía. Los puntos ciegos de un texto como este iluminan la conflictividad étnico-cultural que el discurso de la nación oculta, al tiempo que expresan las dificultades por construir una identidad que incorpore las diferencias sin convertirlas en desigualdad. La representación del fracaso del proyecto nacionalista aunada a la falta de legitimación de las identidades locales, conduce a un callejón sin salida. La imposibilidad de lograr una comunidad angoleña homogeneizada, así como la de otra que preserve la singularidad y la diferencia, hace inconcebible la concepción de una comunidad Sur-Sur. Esta última, por tanto, no existe en esta novela y de allí, que los cubanos ni siquiera aparezcan mencionados. El personaje permanecerá aislado sin otra aspiración política que la filantropía personal que sus recursos le permitan.

Al igual que *Geração de utopia*, la novela de Agualusa vuelve sobre el pasado angoleño con tintes autobiográficos. En ella se recrean acontecimientos en torno a la gene-

⁸ Al respecto afirma Martinho “O modo como as elites angolanas organizaram o seu projeto de mudança partiu de um efeito de edificação ideológica que sacrificou a representação das culturas angolanas na sua diversidade para as conduzir a um projeto com estabilidade e homogeneidade ontológica” (2009: 235).

ración de *Mensagem*, la independencia angoleña y la destrucción del país tras décadas de guerra. Sin embargo, a diferencia del texto de Pepetela, *Estação das chuvas* no es solo la historia del fracaso del proyecto utópico nacional, sino también una interpelación a los cimientos sobre los que esa utopía fue imaginada. Este cuestionamiento de fondo va a repercutir en una novela con muy pocas certidumbres y personajes complejos que eluden los maniqueísmos morales. La obra está narrada desde el punto de vista de una generación posterior a la de Pepetela; una generación que, como la del autor, no llegó a combatir en la resistencia independentista, pero estuvo atravesada por la guerra civil. El narrador es un periodista que reconstruye la vida de la poeta Lúcia do Carmo Ferreira, quien fuera una de las primeras activistas del MPLA y se esfumara misteriosamente en 1992. A través de varios pasajes sobre su vida, fragmentos de entrevistas y algunos de sus poemas, el narrador va entrelazando su propia trayectoria vital y la de algunos personajes que le rodean. El leitmotiv puede resumirse en el comentario del narrador “Eu gostaria de saber o que aconteceu a Lúcia” (1996: 180). Un deseo que va más allá de su referente literal ya que Lúcia constituye una invención que le sirve al autor para alegorizar la utopía perdida. El itinerario de este extravío está marcado por algunos de los desacuerdos, enfrentamientos y rupturas en el seno del MPLA. En particular, la narración aborda los oscuros episodios de represión y purgas entre 1977 y 1979 bajo el gobierno de Agostinho Neto contra los jóvenes de la Organización Comunista de Angola (OCA), los intelectuales de Revolta Activa y los “fraccionistas” que seguían a Nito Alves. OCA se oponía a lo que entendía como un “social-imperialismo” soviético y exigía el fin de la “agressão sul-africana e soviético-cubana” contra Angola (Ramos 2000). Para esta organización, la intervención cubana significaba una violación colonial más a la soberanía del país africano. Por otra parte, Revolta Activa fue una facción liderada por el dirigente histórico Mário Pinto de Andrade, quien exigía una mayor democratización del movimiento. Por último, Alves llevó a cabo un intento de golpe de Estado en 1977, alegando que existía un elitismo racial en las estructuras del partido y que era necesario la radicalización marxista-leninista del régimen. Se calcula que unas 30 mil personas fueron ejecutadas durante estas purgas; un hecho histórico que sigue siendo tabú en la historia oficial (Pawson 2014: 5).

La novela se inicia con la declaración de independencia angoleña mientras militares cubanos luchan junto al FAPLA contra antiguos comandos portugueses, tropas del ejército zaireño y las guerrillas de Daniel Chipenda y Holden Roberto, líderes del FNLA (1996: 19). Sin embargo, el personaje cubano central de esta narración no es el capitán Rodríguez, un combatiente internacionalista apenas mencionado brevemente en la narración, sino un mercenario contratado en Miami para encontrar unos diamantes ocultos por un dirigente del FNLA en una ciudad del Norte. Ángel Martínez es un exiliado blanco que repudia el comunismo y que sufre cierta nostalgia de La Habana avivada por las historias de su abuela. A partir de su llegada al país africano, Ángel vivirá una serie de vicisitudes que en seguida lo apartarán de su misión inicial. Al inicio, al ser herido en una batalla deja claro su distanciamiento con los angoleños exclamándose a sí mismo: “Quem te mandou a ti meteres-te nesta

guerra de pretos?!” (1996: 142). Rápidamente, sin embargo, saltará la brecha racial y se integrará al escenario africano. Configurando una suerte de pícaro de guerra, vive varias peripecias: se hace pasar por internacionalista cubano, se enamora de una mulata, se une clandestinamente a un grupo de jóvenes de la OCA, sufre cárcel y tortura junto al protagonista y, finalmente, traficará con aves exóticas. La violencia y el absurdo de la guerra tornan fútil cualquier diferencia ideológica. Así lo indica uno de sus represores: “Vamos acabar com todos vocês. Sejam fraccionistas, esquerdistas, racistas, tribalistas. Todo! Não penses que isto me agrada más alguém tem de o fazer” (1996: 226). Paradójicamente, esta indiferenciación igualadora en el modo en que se ejerce la violencia va a producir la única forma de comunidad de esta novela: la de los perdedores de la guerra. Frente a la disolución total del país que se anuncia al final del relato, el espacio de la cárcel funciona como una heterotopía donde van a parar los personajes más disímiles: negros, blancos y mulatos; ladrones, electricistas, médicos, abogados; jóvenes izquierdistas, un comandante del MPLA, militantes de UNITA, mercenarios europeos, intelectuales angoleños, un teniente bóer, un coronel portugués y un exmercenario cubano. En medio de los fusilamientos, torturas y las pésimas condiciones de reclusión, estos personajes consiguen organizarse para llevar a cabo cursos libres sobre varias materias como la matemática, la contabilidad, la lengua kiconga y la música clásica. También se las ingenian para producir una televisión imaginaria con una caja de madera. En ella “trasmitem” noticias inventadas de lo que ocurre en el país y en el resto del mundo.

Es, entonces, el fracaso de la utopía revolucionaria y no su consecución, lo que determina una precaria comunidad post-nacional multicultural. Me gustaría concebir esta comunidad carcelaria como la expresión de una *crioulidade sui-generis* que no es homogénea ni racial, ni partidaria, ni moral, ni ideológica. Con frecuencia y por haber escrito obras como *Nação crioula*, Agualusa ha sido identificado como un autor de la *crioulidade*. Sin embargo, su interés por una élite criolla no necesariamente ha tenido la pretensión de representar la identidad nacional. Así lo expresa en una entrevista: “A acusação que me fazem em Angola, isso sim, é a de defender um modelo crioulo para o país, o que também não corresponde à verdade. O que eu defendo é a existência de um segmento crioulo, de língua materna portuguesa, uma minoria muito expressiva de angolanos brancos, mestiços e negros, que têm o direito de exprimir a sua cultura, a par com todas as outras” (Agualusa: 2007). Habría que agregar que, a diferencia de la *crioulidade* lusotropicalista, Agualusa hace hincapié en las asimetrías de poder de la sociedad colonial y postcolonial angoleña al tiempo que está interesado en mostrar su heterogeneidad conflictiva.⁹ De allí su crítica al MPLA: quando os dirigentes angolanos gritavam “um só povo, uma só nação [...] estavam na realidade a sugerir (eles acreditavam nisso) que era impossível construir um país moderno respeitando as nações

⁹ Hago uso aquí de la “heterogeneidad conflictiva” propuesta por el estudioso peruano Antonio Cornejo Polar.

diferentes de Angola” (Agualusa en Gonçalves de Castro 2011: 192)¹⁰. En su posterior novela, *Barroco Tropical*, Agualusa insiste en esta problemática cuando uno de sus personajes identifica el combate contra la diversidad que realizara el Estado angoleño con el pensamiento totalitario y concluye que fue una forma de mantener el modelo colonial (2009: 279). El discurso oficial proscribió, así, toda diversidad que atentó contra la captura estatal. Como el cubano Ángel, todos los personajes que conforman la comunidad carcelaria son desterrados, incluso los que no han salido de su país. A diferencia de obras anteriores de Agualusa, lo *crioulo* aquí ya no remite a una élite. Esta comunidad se sostiene sobre los contactos raciales, sociales, culturales e ideológicos de distintos individuos que comparten una común condición de pérdida dentro de un contexto postcolonial.

El asunto de la *crioulidade* y de su idoneidad representativa de la nación aparecía abordado en un diálogo anterior entre Lída y el Mário Pinto de Andrade ficcionalizado a propósito de una antología de poetas negros luso-africanos que él estaba elaborando. Ella le comenta:

Compreendo a negritude, estou solidaria com os negros do mundo inteiro e gosto muito dos poemas de Senghor e dos contos de Diop, mas sinto que o nosso universo é outro. Tu, como eu ou o Viriato da Cruz, todos nós pertencemos a uma outra África; aquela mesma África que habita também nas Antilhas, no Brasil, em Cabo Verde ou em São Tomé uma mistura da África profunda e da velha Europa colonial: Pretender o contrário é uma fraude.

Mário de Andrade olhou para ela, a um só tempo indignado e vitorioso: “Isso e Gilberto Freyre!”, garantiu, “isso é a maldita mistificação luso-tropicalista!” (1996: 83).

El conflicto entre ambas posiciones señala la débil línea que separa el reconocimiento de los entrecruzamientos raciales y culturales y una ideología disolvente como la del lusotropicalismo. Líneas más adelante, Lída se reconoce en el paradigma de mestizaje latinoamericano: “Na opinião de Lída, a inclusão do cubano definia o caderno na sua essência, e não era de negritude que se tratava: ‘a genialidade de Guillén foi conseguir trazer para a poesia culta a alma crioula de Cuba; ele não recuperou as tradições iorubas. Reproduziu, isso sim, os modelos de miscigenação que durante séculos se produziram na ilha. Fundiu a tradição africana com a tradição europeia” (1996: 86). Aquí, nuevamente, asistimos a la conformación de una vinculación Sur-Sur a través del tránsito de la poesía afrocubana de Nicolás Guillén a Angola. No cabe duda de que en ello hay una aspiración de pensar una identidad por fuera de los absolutismos del Norte como la que estaría replicando Mário de Andrade. Efectivamente, el afrocubanismo de la primera etapa de la poesía de Guillén consiguió acentuar y reivindicar el componente negro dentro de la narrativa del “ajiaco” cubano. Sin embargo, poco a poco, este

¹⁰ En otra de sus novelas, uno de los personajes de Agualusa expresa: “Um só povo uma só nação. Ou seja, segundo os seus camaradas, para construir um país é necesario destruir as identidades étnicas. Pura ideología colonial” (2009: 279).

componente se fue diluyendo en la matriz conciliadora del mestizaje y, el mismo Guillén terminó siendo el poeta oficial del gobierno revolucionario. Este trayecto de vida y obra expone las dificultades de sostener una identidad mestiza o *crioulizada* que no acabe por ser subsumida por una lógica homogenizante. Muy probablemente este sea el riesgo latente en la obra de Agualusa y el motivo de las críticas que se le han hecho. Algo de este peligro se asoma en una conversación entre el narrador y Lída acerca del papel histórico del MPLA. La poeta no teme reconocer que el partido está conformado por hijos de colonos y que, aunque sus homólogos fueron capaces de fundar naciones en América, lo hicieron previo exterminio de las poblaciones originales (1996: 112-113). Problematiza, así, la figura del *crioulo* con la que, paradójicamente, se identifica después frente a Mario de Andrade. *Estação da chuvas* constituye entonces una obra compleja en la que al tiempo que se demuele la utopía social del MPLA sugiere una *crioulidade* alternativa nada idealizada. En esta tensión consigue dismantelar la idea de un Atlántico Sur Rojo y Negro entre Cuba y Angola sin desechar la posibilidad de una comunidad compartida.

A lo largo de este ensayo he intentado exponer la articulación revolucionaria de una territorialidad mestiza trasatlántica que sirvió para legitimar la asistencia militar cubana al MPLA durante la guerra civil angoleña. Paradójicamente dicha articulación partió de nociones homogeneizantes y totalizadoras que en buena medida heredaron los marcos epistémicos coloniales de la Península Ibérica, silenciando así las históricas desigualdades socio-raciales. El derrumbe de la utopía oficial de una comunidad trasatlántica Sur-Sur puede cifrarse a partir de 1989 con el juicio y ajusticiamiento de quien fuera uno de los generales cubanos de mayor prestigio en la lucha angoleña. El pase de una sensibilidad épica a otra de desencanto no resuelve, sin embargo, en qué términos pensar un Atlántico Sur de manera inclusiva. Aunque todas las narraciones aquí revisadas exponen la conflictividad social tras los discursos de solidaridad y filiación dentro de un Atlántico Negro y Rojo, sólo la novela de Agualusa parece ofrecer la posibilidad de una comunidad trasatlántica *crioulizada* por el trauma de la guerra y el autoritarismo. Sin embargo, luce corto el alcance que pueda tener esta propuesta para pensar un proyecto utópico alternativo común en ambos países. La interrogante sobre cómo reimaginar una utopía compartida tras el fracaso socialista, en el que la igualdad no se entienda como “superación” o asimilación de las diferencias, permanece abierta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agualusa, José Eduardo (2009): *Barroco Tropical*. Alfragide: Publicações Dom Quixote.
- (2007): “Eduardo José Agualusa homenageia Eça de Queiroz em Nação Crioula”. En: *Bemparaná*, 7 de Março, <<http://www.bemparana.com.br/noticia/21202/jose-agualusa-homenageia-eca-de-queiroz-em-nacao-crioula>> (25.07.2016).
- (1996): *Estação das chuvas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Armitage, David (2004): “Tres conceptos de la historia atlántica”. En: *Revista de Occidente* 281, 7-28.

- Buck-Morss, Susan (2004): *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Cabral, Amílcar (2011): “Libertação nacional e cultura”. En: Sanches, Manuela Ribeiro (ed.): *Malhas que os Impérios Tecem*. Lisboa: Edições 70, pp. 355-375.
- Carvalho, Paulo de (2014): “Racismo enquanto teoria e pratica social”. En Carvalho, Paulo et al. (eds.): *O que é o Racismo*. Lisboa: Escolar Editora, pp. 37-70
- Castelo, Cláudia (2011): “Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre”. En: *ICT | bHL | blogue de História Lusófona*, VI, pp. 261-279.
- Castro, Fidel (2014): “Angola: un girón africano. Abril de 1976”. En: Walters, Mary-Alice (ed.): *Cuba y Angola. Luchando por la libertad de África y la nuestra*. New York: Pathfinder, pp. 35-41.
- (2014): “La sangre de África corre por nuestras venas. Diciembre de 1975”. En: Walters, Mary-Alice (ed.): *Cuba y Angola. Luchando por la libertad de África y la nuestra*. New York: Pathfinder, pp. 31-33.
- Castro, Raúl (2014): “Gracias a Angola conocemos mejor qué somos capaces de lograr. Mayo 1991”. En: Walters, Mary-Alice (ed.): *Cuba y Angola. Luchando por la libertad de África y la nuestra*. New York: Pathfinder, pp. 61-71.
- Comas Paret, Emilio (2012): *Desconfiemos de los amaneceres apacibles*. La Habana: Ediciones Unión.
- Davinson, Basil (1975): *A Libertação da Guiné*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- De la Fuente, Alejandro (2001): *Una nación para todos: raza, desigualdad y política en Cuba*. Madrid: Editorial Colibrí.
- Domínguez, Jorge I. (2004): “La política exterior de Cuba y el sistema internacional”. En: Tulchin, Joseph S./Ralph H. Spach (eds.). *América Latina en el nuevo sistema internacional*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 255-286.
- Duchesne, Juan (2010): *La guerrilla narrada: acción acontecimiento, sujeto*. Río Piedras: Ediciones Callejón.
- Ferreira, Roquinaldo (2006): “Ilhas Crioulas”: O significado Plural da Mestiçagem Cultural na África Atlântica”. En: *Revista de História*, 155, pp.17-41.
- Freyre, Gilberto (1940): *O mundo que o português criou— aspectos das relações sociais do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- (1977): *Casa-Grande y Senzala*. Ed. Darcy Ribeiro. Trad. Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Fuentes, Norberto (1999): *Dulces guerreros cubanos*. Barcelona: Seix Barral.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Boston: Harvard University Press.
- Gonçalves de Castro, Léo Mackellene (2011): *Identidades imaginadas ou Agualusa vs. Agostinho Neto: A falência do projeto original da identidade nacional angolana*. Dissertação de Mestre. Brasília: Universidade de Brasília. En: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9253/1/2011_LeoMackelleneGoncalvesdeCastro.pdf> (8.08.2016).
- Hatzky, Christine (2012): *Cubans in Angola. South-South Cooperation and Transfer of Knowledge, 1976-1991*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Kajibanga, Víctor (2014): “O racismo visto na óptica de quatro autores «lusófonos»: Notas breves a propósito do livro O que é o racismo?”. En *Mulemba: Revista Angolana de Ciências Sociais*, 4-8, pp. 633-640.
- (2001): “Crise da Racionalidade Tropicalista e do Paradigma da Crioulidade”. En: *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, 22-23, pp. 141-156.

- Leite, Ana Mafalda (1996): "Angola". En: Chabal, Patrick (ed.): *The Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 103-164.
- Linebaugh, Peter/Rediker, Marcus (2012): *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. London/New York: Verso.
- Martí, José (1985): *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Martinho, Ana Maria (2009): "Literatura e confluências culturais". En: Martinho, Ana Maria (ed.): *Portugal Intercultural: Razão e Projecto*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa (CEP-CEP)/Alto Comissariado para a Integração e Diálogo Intercultural (ACIDI), pp. 226-251.
- Mikulenková, Pavlina (2015): *O Conceito da Crioulidade na Obra de José E. Agualusa*. Tesis de Maestría. Brno: Universidad de Masaryk. En: <http://is.muni.cz/th/169973/ff_m/DP.pdf> (2.08.2016).
- Mondlane, Eduardo (2011): "A estrutura social – mitos e factos". En: Sanches, Manuela Ribeiro (ed.): *Malhas que os Impérios Tecem*. Lisboa: Edições 70, pp. 309-332.
- Morales Domínguez, Esteban (2013): *Race in Cuba: Essays on the Revolution and Racial Inequality*. New York: Montly Review Press.
- Oliveira, Mario Antônio Fernandes de (1968): *Luanda, "Ilha" Crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Ortiz, Fernando (1940): *Los factores humanos de la cubanidad*. La Habana: Molina y Cía.
- Peres, Phyllis (1997): *Transculturation and Resistance in Lusophone African Narrative*. Gainesville: University Press of Florida.
- Pepetela (2000): *A Geração da utopia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Pratt, Mary Louise (1997): *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pawson, Lara (2014): *In the Name of the People. Angola's Forgotten Massacre*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Pimienta, Fernando Tavares (2012): "Angola's Euro-African Nationalism. The United Angolan Front". En: Morier-Genoud, Erci (ed.). *Sure Road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*. Leinden/Boston: Brill, pp. 177-198.
- Ramos, Rui (2000): "Angola: a extrema-esquerda há 25 anos". En: *Público*, 5 de Fevereiro, <<https://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/angola-a-extremaesquerda-ha-25-anos-139607>> (10.08.2016).
- Ribeiro Sanches, Manuela (2011): "Viagens da teoria antes do pós-colonial". En: Sanches, Manuela Ribeiro (ed.): *Malhas que os Impérios Tecem*. Lisboa: Edições 70, pp. 9-43.
- Rosenblat, Ángel (1954): *El mestizaje y las castas coloniales: La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Santiago-Pérez, Eleuterio (2007): *Escritura afropuertorriqueña y modernidad*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003): "Entre Próspero e Calibán. Colonialismo, Pós-colonialismo e interidentidade". Em: *Novos Estudos CEBRAP* 66, pp. 24-29.
- Sawyer, Mark. Q (2006): *Racial Politics in Post-revolutionary Cuba*. New York: Cambridge University Press.
- Soares de Oliveira, Ricardo (2015): *Magnificent and Beggar Land. Angola since the Civil War*. London: Hurst Publishers,
- Zavala, Iris M. (1989): "Representing the colonial subject. 1492-1992". En: Jara, René/Spadaccini, Nicholas (ed.): *Rediscovering Colonial Writing*. Minneapolis: The Prisma Institute, pp. 323-348.

Fecha de recepción: 10.10.2016

Fecha de aceptación: 02.06.2017

Magdalena López es investigadora del Centro de Estudios Comparatistas de la Universidad de Lisboa. Se especializa en cultura y literatura del Caribe Hispano. Es autora de los libros *El otro de nuestra América: Imaginarios sobre Estados Unidos en la República Dominicana y Cuba* (2011) y *Desde el fracaso: Narrativas del Caribe insular hispano en el siglo XXI* (2015). Igualmente ha publicado diversos artículos en revistas académicas europeas, estadounidenses y latinoamericanas. Obtuvo su doctorado en literatura y estudios culturales latinoamericanos por Pittsburgh University.