

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Inglesa



**EL COMPROMISO DEL ESCRITOR AFRICANO ANTE LA
GLOBALIZACIÓN EN *DEVIL ON THE CROSS*
DE NGUGI WA THIONG'O**

**Vº Bº
LA DIRECTORA**

Trabajo de Grado que presenta
ROCÍO BARTOLOMÉ
dirigido por la Dra. **OLGA BARRIOS
HERRERO**

Salamanca, noviembre 2007

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. GLOBALIZACIÓN: ORIGEN, TIPOS, CONSECUENCIAS Y REACCIONES	18
1. ORIGEN Y TIPOS DE GLOBALIZACIÓN QUE AFECTAN A KENIA. SU REPRESENTACIÓN EN <i>DEVIL ON THE CROSS</i>	18
1.1. La globalización económica	20
1.2. La globalización cultural	23
1.3. La globalización política	28
1.4. La globalización mediática	31
2. CONSECUENCIAS DE LA GLOBALIZACIÓN	35
2.1. El éxodo rural	35
2.2. El crimen organizado	37
3. REACCIONES EN CONTRA DEL EFECTO DESTRUCTIVO DE LA GLOBALIZACIÓN	39
3.1. El nacionalismo africano	39
3.2. El socialismo africano	47

CAPÍTULO II. EL COMPROMISO SOCIO-POLÍTICO Y DE GÉNERO DEL ESCRITOR AFRICANO CONTRA LA GLOBALIZACIÓN EN <i>DEVIL ON THE CROSS</i>	52
1. LA CORRUPCIÓN DE LA CLASE MEDIA	52
2. UNA MUJER COMO HEROÍNA DE LA NOVELA: EL COMPROMISO DE NGUGI CON LA MUJER KENIANA	61
CAPÍTULO III. EL COMPROMISO LITERARIO DE NGUGI: ESTILO NARRATIVO Y SIMBOLOGÍA COMO REIVINDICACIÓN CULTURAL Y SOCIAL	72
1. LA REVALORIZACIÓN DE LA IDENTIDAD AFRICANA A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN ORAL Y LA LENGUA GIKUYU	73
1.1. La tradición oral como parte esencial de la cultura africana	74
1.2. El valor del gikuyu como lengua de transmisión cultural en Kenia	90
2. SIMBOLISMO EN LOS PERSONAJES Y EN EL RECURSO DEL VIAJE CONTRA LA GLOBALIZACIÓN	95
CONCLUSIÓN	107
BIBLIOGRAFÍA	110

AGRADECIMIENTOS

Llegado el momento de ir concluyendo las páginas de esta tesina, siento la urgente necesidad de agradecer la ayuda que me han prestado a lo largo de este tiempo una serie de personas sin cuyo apoyo este trabajo no habría sido posible. En primer lugar, quiero agradecer a Olga Barrios la paciencia, la seriedad y el rigor con que ha supervisado este trabajo de investigación. En segundo lugar, quiero dar las gracias a Tomás Regalado porque suya fue la idea de embarcarme en esta aventura del doctorado cuando nos conocimos allá por Virginia (Estados Unidos) así como por la importante bibliografía que me ha facilitado sobre Ngugi. También quiero agradecer al jefe del Departamento de Antropología de España y América del CSIC, Juan J. R. Villarías-Robles, las conversaciones mantenidas sobre temas relativos a la globalización que tanto me han ilustrado sobre temas desconocidos hasta ese momento. Un agradecimiento muy profundo merecen mis abuelos Amador y Lucía, Graciano y Paulina, y mis tías Toña y Luisa por los valores de humildad, trabajo y respeto que me han inculcado siempre desde pequeña. Aunque algunos de ellos no estén hoy aquí conmigo, siempre les he tenido y les tendré muy presentes. Otra mención cariñosa es para mi hermano Daniel quien es mi modelo de trabajo y esfuerzo a seguir. Por último, quiero dejar para el final a las tres personas más importantes de mi vida: mis padres, José y Pili, y Tony. A mis padres les entrego esta tesina como un pequeño reconocimiento por todo el apoyo económico y moral que me han ofrecido a lo largo de toda mi carrera académica. Todo lo que soy se lo debo a ellos. A Tony le quiero dar las gracias muy especialmente por todo lo que me ha apoyado durante el tiempo que ha durado este trabajo; él es quien más ha sufrido conmigo los malos ratos y quien me ha rescatado en los momentos en que iba a la deriva. Sin duda, la mayor parte de este logro se la debo a él. A todas estas personas les quiero dar las gracias porque sin su ayuda esta tesina no habría visto su fin.

No man is good enough to be another man's master.

Tom Mboya

You cannot kill a people, you cannot cage a people, you cannot turn people into beggars in their own land and still call it development.

Ngugi wa Thiong'o

INTRODUCCIÓN

Siempre se ha estudiado la literatura africana en términos de anterioridad o posterioridad a la colonia. Esta forma de analizar la literatura africana abarca desde el período anterior a la llegada de los europeos a África en los siglos XV y XVI hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando el continente africano empezó a verse *libre* del yugo del colonialismo. Los estudios postcoloniales se centran en el estudio de los efectos que produjo la colonización en África. En este trabajo proponemos una visión diferente de la literatura africana atendiendo al fenómeno de la globalización. Es éste un fenómeno que en la década de los 50 y 60 (cuando se están produciendo las independencias de la mayoría de los países africanos) se encuentra en plena expansión.

La globalización produce efectos destructivos en África que iremos analizando a lo largo de este trabajo. Para ello nos basaremos en la novela *Devil on the Cross* del escritor keniano Ngugi wa Thiong'o, quien nos muestra su compromiso con su cultura y sus raíces africanas en la época de la globalización a través de la literatura. Algunos de los efectos más negativos de este fenómeno que nos presenta Ngugi en *Devil on the Cross* son: la pérdida de independencia económica y política por parte de los estados, y el progresivo rechazo de la identidad cultural africana por parte de los ciudadanos kenianos. De esta forma su novela se convierte en una forma de resistencia a tales efectos negativos y un canto hacia la belleza de todo lo africano.

Los aspectos literarios sobre los que se fundamenta la novela son muy importantes. Sin duda, uno de los logros de Ngugi en *Devil on the Cross* es su habilidad para transmitir la problemática social, política, económica y cultural de Kenia ante la globalización a través

de recursos literarios que no son azarosos. Algunos elementos, a los que aludiremos más adelante, como la lengua elegida para escribir la novela (el gikuyu), la simbología de los personajes, las canciones cantadas por los mismos, los cuentos que se narran en la novela, o la estructura de la novela que es la de un cuento contado por un cuentacuentos, le sirven a Ngugi para transmitir su mensaje de resistencia a la globalización y reivindicación de la cultura africana. Los deseos de Ngugi de fomentar la tradición oral africana, valorar su cultura, reforzarla frente a culturas importadas y transmitirla para que no se pierda, se ven reflejados en esos recursos literarios recién mencionados de *Devil on the Cross*.

El concepto de globalización es un concepto muy amplio. A la hora de definir un concepto, debemos tener en cuenta las características y circunstancias que envuelven todo su desarrollo, y sobre todo debemos fijarnos en aquello que ese término tiene de parecido y de diferente con respecto a otros conceptos similares. Para definir y explicar el concepto de globalización correctamente es necesario realizar un análisis múltiple puesto que múltiples son las vertientes en que se manifiesta y múltiples son las semejanzas con otros fenómenos de magnitud similar. Nuestro punto de partida será la definición que el investigador Francisco J. Martínez Real propone en su libro *La Globalización Asimétrica*:

[La globalización] es un proceso de rápida y acelerada intensificación de flujos (relaciones, movimientos) internacionales de tipo económico, financiero, cultural, ecológico, informacional, biográfico, etcétera, proceso que está conduciendo progresivamente hacia la constitución de una sociedad mundial. (7)

Tal y como señala Martínez Real, la globalización no es un fenómeno único que se presenta de una sola forma, sino que está constituido por toda una tipología en la que se bifurca este proceso. Hablar de globalización en términos generales podría llevarnos a confusiones, por lo que a la hora de analizar el fenómeno de la globalización distinguiremos principalmente

entre globalización económica, globalización cultural y globalización política. A estos tres tipos de globalización habría que añadir la mediática, que es la que ejerce su dominio a través de los medios de comunicación globales.

La globalización no produce los mismos efectos en los países desarrollados que en los países en vías de desarrollo, como son los países del continente africano. El sistema económico por excelencia de la globalización económica, el capitalismo, produce efectos devastadores en estos países, puesto que es un sistema en el que prevalece el interés individual por encima del interés general de la sociedad. Las comunidades africanas tradicionalmente han tenido un sistema de organización comunitario según el cual todos sus miembros trabajan en beneficio de la comunidad y nunca del interés individual. Con la implantación del capitalismo como sistema económico, los tradicionales sistemas de organización de la comunidad desaparecieron en favor de los nuevos sistemas occidentales. La maximización del capital es el principal objetivo de las grandes empresas multinacionales, vías fundamentales de desarrollo de la globalización y del capitalismo y fuentes principales de inversión de capital extranjero.

Estas empresas llevan sus capitales allí donde esperan conseguir mayores beneficios y esto suele ser en los países en vías de desarrollo. Los gobiernos de estos países, deseosos de que las multinacionales inviertan en su territorio, les ponen menos trabas a sus movimientos de capitales a la vez que reducen las imposiciones fiscales a estas empresas. También, los gobiernos de los países en vías de desarrollo suelen flexibilizar los mercados de trabajo y eliminar las cargas sociales de estas empresas privadas con tal de que se establezcan en sus respectivos países. De esta forma convierten a los trabajadores en un recurso productivo más y no prestan atención a sus necesidades sociales. Las consecuencias

son inmediatas: explotación y abuso de los trabajadores por parte de las multinacionales para conseguir mayores beneficios, salarios bajos, horarios de trabajo demasiado largos, escasa cobertura sanitaria, condiciones de trabajo indignas, etc.

A estos efectos negativos que la globalización económica produce, hay que sumar la pérdida de poder y autoridad que los estados están sufriendo en la actualidad. Hablamos así de la globalización política, cuyo principal objetivo consiste en implantar a nivel mundial el sistema político de las democracias liberales capitalistas. Esta tendencia al pensamiento único y global de la doctrina neoliberal considera que “el crecimiento económico es la respuesta a las necesidades humanas” y para alcanzarlo se apoya “en la acción individualista de las personas, en un marco de libre mercado en el que las relaciones económicas son de carácter privado y deben estar libres de intervención estatal” (Joyfe 5). De este modo, las funciones del Estado se limitan a mantener una estabilidad social que proteja la propiedad privada y el proceso de acumulación capitalista, y a conseguir un marco económico estable para que los agentes privados de los mercados puedan desenvolverse con libertad. El investigador Pedro J. Ponce Asensio lo explica de un modo muy clarificador:

Hoy los estados han perdido la autoridad económica que ejercían sobre sus territorios y, poco a poco, van perdiendo la social y la política. Las empresas producen sus propios espacios, los de las redes globales, que no se corresponden con los territorios nacionales en los que los gobiernos van reduciendo sus ámbitos de actuación, en materia social y económica, poniendo en manos del sector privado las empresas públicas de modo que sus beneficios sirvan para la acumulación de capitales, y desentendiéndose de buena parte de sus “obligaciones” como protector social y redistribuidor de la riqueza, olvidándose de la cohesión social y territorial, con los consecuentes efectos sobre el bienestar de la población; además, se muestra incapaz de satisfacer las demandas particulares de algunas partes de sus territorios. En definitiva, la escala estatal se queda pequeña para afrontar los problemas globales y demasiado grande para resolver los problemas de la vida cotidiana de sus poblaciones. . . . La globalización socava su soberanía pero son los estados los

principales agentes del proceso globalizador, pues son los que lo “permiten”, liberalizando los flujos financieros y comerciales, flexibilizando las relaciones laborales y relajando las cargas sociales, privatizando las empresas públicas y la gestión de los servicios públicos, desentendiéndose de este modo de todo cuanto les relacione directamente con la actividad económica y con las prestaciones sociales. (<http://mural.uv.es/juasajua/laglobalizacion.htm>)

De esta forma el Estado se convierte en un mecanismo de apoyo al capitalismo y en un organismo pasivo ante las injusticias que las empresas privadas cometen contra los derechos de los trabajadores.

Atraídos por la onda de resplandor de las multinacionales, muchos africanos abandonan el trabajo en el campo para acudir a la ciudad en busca de un futuro mejor, dando como consecuencia flujos migratorios del medio rural al medio urbano. Otros muchos abandonan sus países africanos para venir a los países occidentales con el fin de encontrar una vida digna; pero los países occidentales les cierran sus puertas incurriendo así en una contradicción que Ponce Asensio revela con mucho acierto: “Los países del primer mundo se blindan ante los flujos migratorios procedentes del tercer mundo (leyes de extranjería) pero no ante los flujos de capitales de la misma procedencia” (<http://mural.uv.es/juasajua/laglobalizacion.htm>).

Otra consecuencia de la globalización es la expansión del crimen organizado. El delito, a través de las múltiples formas en que se manifiesta (tráfico de drogas, tráfico de armas, terrorismo, prostitución, pornografía infantil, etc.), encuentra en los adelantos tecnológicos y de transportes el medio ideal para su expansión global. Los delincuentes aprovechan la libertad de movimientos para constituirse en redes de mafias organizadas a nivel global. De hecho, estos delincuentes se establecen en los más altos niveles de las sociedades, donde a través de sobornos, chantajes y comisiones llegan a conseguir los favores de políticos y

altos cargos para multiplicar sus beneficios económicos. En muchos países africanos, son los políticos y las clases más adineradas los responsables de la corrupción y la situación de miseria del país.

En medio del clima de opresión y explotación económica que viven algunos países africanos por parte de las empresas multinacionales por un lado, y la pérdida de autoridad del Estado por otro, emerge con decisiva importancia el papel del intelectual comprometido con su país y con su gente. El papel del escritor africano es determinante para aportar un nuevo punto de vista sobre las condiciones en las que viven las sociedades africanas, ya que la literatura puede reflejar la realidad tan bien o mejor que muchos documentos históricos.

Ngugi wa Thiong'o es un escritor de Kenia que se ha marcado como meta escribir una literatura de combate con un doble objetivo: hacer comprender a sus conciudadanos la realidad que muchos políticos y dirigentes les están ocultando, y defender los derechos de las clases más desfavorecidas – los campesinos y la clase obrera – que son las más perjudicadas por los abusos de poder de las clases dirigentes y las potencias extranjeras. Su novela *Devil on the Cross* refleja de una forma magistral esta doble problemática en plena época de aceleración de la globalización. Ngugi escribe esta novela sobre ásperos rollos de papel higiénico en 1978 en la prisión de máxima seguridad de Kamiti (Kenia), donde había sido encarcelado por representar una obra de teatro de gran éxito que llevaba camino de convertirse en la precursora de una literatura en las lenguas nativas africanas. El gobierno de Kenia percibió este éxito como una amenaza que podía sacar a la luz a través de la literatura todo el entramado de corrupción que había detrás de la clase dirigente. Por ello, mandó destruir el teatro en que se representaba y ordenó encarcelar a Ngugi sin ningún cargo en su contra y sin el dudoso beneficio de un juicio.

A la hora de estudiar una sociedad y las circunstancias que la envuelven, los aspectos culturales no pueden aislarse de los factores económicos y políticos. Por ello, Ngugi mezcla en sus obras estos tres elementos con gran maestría, utilizando la literatura como medio de expresión. Aunque Ngugi arranca su obra con una dedicatoria “[t]o all Kenyans struggling against the neo-colonial stage of imperialism,” sin hacer mención expresa a la globalización, lo cierto es que neocolonialismo, imperialismo y globalización son términos interrelacionados. Para autores como Ponce Asensio, la globalización es “una nueva fase expansiva del capitalismo” (<http://mural.uv.es/juasajua/laglobalizacion.htm>). Otros autores, sin embargo, opinan que la globalización es un término que sustituye al de imperialismo. Una tercera visión corresponde a la equiparación de la globalización con el neocolonialismo, pero en este caso, la globalización sería considerada una forma de neocolonialismo de mayor magnitud y más agresiva.

La globalización, según el sociólogo Roitman Rosenmann, no es más que una máscara con la que se intenta disfrazar el imperialismo, es decir, se trata de la misma realidad a la que se le ha dado un nombre diferente. El imperialismo se concibe como la tendencia a la formación de imperios, es decir, a la reunión de pueblos étnica y culturalmente diferentes en un mismo conjunto económico-político, bajo la dirección autoritaria de un poder central acaparado por un pueblo dominante. Para algunos autores, como el historiador Walter Rodney, el imperialismo es un fenómeno esencialmente económico que consiste en la penetración del capitalismo extranjero a escala mundial a partir de finales del siglo XIX (163). El imperialismo, en definitiva, es la fase superior del desarrollo del capitalismo.

El imperialismo económico suele venir acompañado del imperialismo político, ejercido a través del control que las potencias extranjeras tienen sobre los países dominados con la

ayuda y el apoyo de las oligarquías financieras locales. La forma clásica de imperialismo ha sido el colonialismo, hoy día prácticamente desaparecido como tal, pero sustituido por el neocolonialismo.

Cuando Ngugi escribe *Devil on the Cross* nos encontramos en los últimos años de la década de los 70. En esta época se está produciendo “un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnología y capitales” (La Dehesa, *Globalización* 10), que se desarrolló a un ritmo acelerado a partir de 1980. Es decir, estamos en el momento de expansión de la globalización. La alusión de Ngugi al estado neocolonial en la dedicatoria de su novela se refiere al hecho de que Kenia, aunque independiente políticamente en esos años, mantiene unas estructuras económicas (importaciones, exportaciones, medios técnicos, capital, propiedad de la industria) que siguen estando en manos de los antiguos colonos británicos, por lo que Kenia depende todavía económicamente del Reino Unido.

El control que los países europeos aún ejercen en los países en vías de desarrollo se debe a la existencia en los países en vías de desarrollo de una clase social ligada a los intereses económicos del imperialismo y que sin ningún tipo de escrúpulos se aprovecha del trabajo y el sudor de los africanos para enriquecerse ellos mismos y enriquecer a las potencias occidentales capitalistas. Ngugi, consciente de la lacra que supone esta clase social para las sociedades africanas, la ridiculiza y critica en *Devil on the Cross* a través de mitos y recursos propios de la tradición oral africana.

Con el firme propósito de fomentar la tradición oral africana y contribuir a su desarrollo y promoción, Ngugi escribe su novela en la lengua nativa de su comunidad – el gikuyu – y abandona la lengua de la globalización – el inglés – en la que había escrito durante

diecisiete años. La globalización cultural hacia la que caminamos, dirigidos sobre todo por los medios de comunicación, la publicidad e Internet, hace que cada vez con mayor frecuencia la sociedad mundial siga modelos de consumo y de comportamiento muy parecidos. No obstante, es importante señalar que al mismo tiempo que se mantiene esta tendencia hacia la disminución de la riqueza cultural del mundo, se está produciendo también el efecto contrario: la redefinición de identidades y la reconstitución de sujetos colectivos. Éste es uno de los objetivos de Ngugi con su novela *Devil on the Cross*. Ngugi quiere que todos los kenianos se sientan parte integrante de una misma identidad cultural africana para luchar contra los excesos de la globalización en Kenia. Ngugi propone una doble vía para promocionar la identidad africana: el nacionalismo africano y el socialismo africano.

Al abogar por un nacionalismo africano, Ngugi se refiere a una ideología política de rebelión contra la dominación extranjera en África, llámese colonialismo, neocolonialismo, imperialismo o globalización. Por su parte, al hablar de socialismo africano, Ngugi propone un sistema de organización económico-social para África antitético al basado en la propiedad privada, que es el de Occidente. Ambos horizontes representan una ruptura con los modelos económicos, políticos y culturales occidentales, y tratan de fomentar la importancia de poseer una cultura, lengua, economía, política, administración, etc. propiamente africanas y para los africanos.

Devil on the Cross narra la historia de cinco personajes que viajan en un taxi a la fiesta del diablo. Durante el viaje cada uno se va presentando y va contando su vida y sus impresiones sobre la Kenia de antes y de después de la colonización. Cuando llegan a la cueva en la que se celebra la fiesta, descubren que se trata de un concurso en el que los

participantes tienen que exponer las destrezas que utilizan habitualmente a la hora de robar y enriquecerse. El más hábil a la hora de robar será el que se alce con la victoria, pasando a formar parte de la Organización Internacional de Ladrones representada en la cueva por los delegados de los países más expertos en el *arte* del robo: Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Francia, los países escandinavos – Suecia, Noruega y Dinamarca – Italia y Japón. El primero de los concursantes propone vender a los campesinos la tierra en ollas y el aire en tarros para que, si se rebelaran, los ricos les puedan quitar sus suministros. El segundo concursante plantea crear casas tan grandes como nidos de pájaro y cree que es mejor si el material se trae de países extranjeros para venderlo en Kenia a precios especiales. El tercero sugiere construir una fábrica que pueda hacer órganos del cuerpo para que los ricos se puedan permitir tener dos bocas, dos corazones, dos penes, dos barrigas, etc. El cuarto propone crear una granja experimental que permita exportar el trabajo de los trabajadores kenianos al extranjero a través de tuberías. En medio del concurso, llega una muchedumbre de obreros y estudiantes que sabotean el evento y obligan a salir huyendo a los ladrones de la cueva. Así acaba esta parte de la novela.

Simultáneamente, *Devil on the Cross* se centra en lo que constituye el hilo argumental de la novela: la historia de Wariinga, una mujer que en su adolescencia fue vendida a un viejo rico que la abandonó cuando se enteró de que estaba embarazada. Ya en la edad adulta, Wariinga es expulsada de su trabajo por negarse a mantener relaciones sexuales con su jefe, su novio la abandona al enterarse de ello y el dueño del piso en que vive la expulsa de la casa. Ante tanto infortunio, decide suicidarse; pero alguien la rescata. Al inicio de la novela, Wariinga es una mujer débil al borde del colapso, víctima de una sociedad patriarcal; tras su experiencia con los compañeros de viaje en el taxi y su paso por la cueva,

se vuelve una mujer revolucionaria y luchadora que consigue todo lo que se propone, o casi todo, porque en su fiesta de compromiso se encuentra con una desagradable sorpresa que descubriremos en el análisis detallado de esta novela que mostramos en los capítulos que siguen. El compromiso de Ngugi como escritor va más allá del mero relato y lo que hace es realzar la figura de la mujer africana mostrándonos a Wariinga como un modelo a seguir por todas las mujeres africanas.

En definitiva, *Devil on the Cross* es una novela que describe magistralmente los efectos negativos de la actual sociedad globalizada en la que vivimos. Una sociedad que camina hacia la uniformidad económica, política y cultural promovida por un sistema capitalista que propone unos modelos de consumo igualitarios, por unos gobernantes que se olvidan de favorecer a sus ciudadanos, y por unos patrones culturales globalizadores impulsados por los medios de comunicación, la publicidad e Internet. Por suerte, contamos con intelectuales como Ngugi que son conscientes del impacto negativo de la globalización en África y propone alternativas como el nacionalismo y el socialismo africanos para caminar en sentido contrario al de la globalización, esto es, hacia la revitalización identitaria de las comunidades africanas y hacia unos modelos de organización económico-sociales propiamente africanos y no importados de Occidente.

Para comprender mejor el compromiso del escritor africano ante la globalización a través de la novela *Devil on the Cross*, hemos estructurado este trabajo en tres capítulos que van de lo general a lo particular. Comenzamos el Capítulo I con un análisis detallado de la globalización, aclarando ciertos aspectos como son sus orígenes, los principales tipos de globalización que se están dando hoy en el mundo (en general) y en Kenia (en particular), algunas consecuencias de este fenómeno que aparecen en la novela como son el éxodo rural

y el crimen organizado, y por último nos centramos en dos sistemas ideológicos que propone Ngugi para acabar con la expansión de los efectos negativos de la globalización: el nacionalismo y el socialismo africanos.

En el Capítulo II enfocamos el análisis de la novela desde el compromiso socio-político y de género del escritor africano. De esta forma, orientamos nuestro estudio hacia dos clases sociales de Kenia que aparecen descritas en *Devil on the Cross* de forma antitética. La visión que se ofrece de la clase media nativa africana en la novela es muy negativa en contraste con la exaltación de los valores femeninos que presenta Ngugi.

Por último, en el Capítulo III nos centramos en el fuerte compromiso literario que adquiere Ngugi con la cultura y la sociedad africanas – en concreto con su comunidad gikuyu – que se están viendo fuertemente amenazadas por la globalización. Ngugi utiliza aspectos formales de la novela como la lengua nativa en la que escribió su obra (el gikuyu), la tradición oral o la simbología africana, para reivindicar una cultura y una sociedad auténticamente africanas, sin imitación de modelos globales occidentales.

CAPITULO I

GLOBALIZACIÓN: ORIGEN, TIPOS, CONSECUENCIAS Y REACCIONES

1. ORIGEN Y TIPOS DE GLOBALIZACIÓN QUE AFECTAN A KENIA. SU REPRESENTACIÓN EN *DEVIL ON THE CROSS*

El término *globalización* lo encontramos cada vez con mayor frecuencia en las páginas de los periódicos y en las noticias diarias de la radio y la televisión. Cada día se publican nuevos libros intentando explicar y aportar ideas nuevas sobre este fenómeno. Y cada vez son más numerosos los congresos, conferencias y debates que se forman en torno a este tema. La creencia común tiende a asociar la globalización con un proceso exclusivamente económico, pero este fenómeno se manifiesta en múltiples vertientes. De esta manera, se puede hablar de globalización económica, cultural, política, mediática, etc. Antes de analizar los diferentes tipos de globalización, sus consecuencias y las reacciones que provoca, es necesario dar una definición clara de este término.

Como ya anticipábamos en la introducción, para el investigador Francisco J. Martínez Real la globalización

es un proceso de rápida y acelerada intensificación de flujos (relaciones, movimientos) internacionales de tipo económico, financiero, cultural, ecológico, informacional, biográfico, etcétera, proceso que está conduciendo progresivamente hacia la constitución de una sociedad mundial. (7)

Esta definición nos conduce a la idea de homogeneización de las diferentes economías, culturas, políticas, medios de comunicación, etc. Los efectos de esta homogeneización o, lo que es lo mismo, globalización, los vamos a ver claramente reflejados en la novela de

Ngugi wa Thiong'o *Devil on the Cross*, donde nuestro autor se va a servir de la literatura para denunciar las consecuencias negativas que provoca en Kenia este fenómeno.

Los orígenes de la globalización como fenómeno homogeneizador de la sociedad mundial se sitúan en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Según el economista Guillermo de la Dehesa, a finales de los años 40 y principios de los 50, comenzó a producirse “un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnología y capitales” (*Globalización 10*) que se desarrolló a un ritmo acelerado a partir de 1980. La Dehesa señala la existencia de una primera globalización, anterior a la actual, que iría desde 1870 a 1914, época que coincide con la prosperidad producida “a partir de la culminación de la primera revolución industrial y del desarrollo del capitalismo moderno” (*Globalización 10*). A partir de 1914 se produjo un período de fuerte retroceso económico que desembocó en dos guerras mundiales y una gran depresión. A partir de 1950 empezó a producirse una recuperación, que siguió en los años 60, se aceleró en los 80 y llega hasta hoy día. Otros autores apuntan otros orígenes de la globalización, como son las expediciones que abrieron rutas comerciales hacia Oriente en el siglo XIV, o la importancia que tuvo la conquista de América en el siglo XVI. No obstante, los flujos internacionales de carácter económico, cultural, político y social que se desarrollaron en esta época no tuvieron un alcance ni una repercusión mundiales comparables a los que se producen actualmente.

El término *globalización* empezó a ser utilizado a principios de 1980 en algunas escuelas de negocios estadounidenses (Harvard, Stanford, Columbia, entre otras). Al parecer fueron Theodore Levitt (1983) y Michael Porter (1990) quienes primero utilizaron este término para referirse a la globalización de los mercados y la competitividad

económica entre las naciones, respectivamente. Fue a través de sus publicaciones y a través de la prensa económica y financiera en inglés que se generalizó el uso del término. Hoy día, la dimensión que alcanza la globalización no se ha ceñido sólo al campo de la economía, sino que abarca un espectro mucho más amplio de tipologías.

1.1. La globalización económica

La globalización económica se basa en una serie de libertades que benefician sustancialmente a las grandes empresas multinacionales y que incluyen según Guillermo de la Dehesa:

[L]a libertad de comerciar con el resto de los países del mundo aprovechando las ventajas comparativas de cada uno; la libertad de invertir los capitales allí donde tienen un mayor rendimiento con un riesgo asumible y la libertad de establecerse en el país que se desee: bien para conseguir un mayor beneficio o una mayor cuota de mercado, si se trata de una empresa, o para obtener un mayor salario o mejores condiciones de trabajo, si se trata de una persona. (*Comprender la Globalización* 18-9)

De estas palabras se desprenden tres conceptos muy importantes. El primero es que las empresas comercian con aquellos países que les ofrecen más ventajas o mayores beneficios económicos. El segundo es que las compañías invierten en los países donde los gobiernos ponen menos trabas a sus movimientos de capitales. Y el tercero es que las corporaciones se asientan donde tienen menos imposiciones fiscales (la empresa matriz se suele asentar en un paraíso fiscal para evadir impuestos). Estas tres condiciones se cumplen normalmente en los países en vías de desarrollo cuyos gobiernos desean atraer a cualquier precio a estas empresas ya que las consideran de gran importancia para su crecimiento y desarrollo.

Todo esto nos lleva a una deslocalización del proceso productivo, distinguiendo entre lugar de producción, lugar de inversión, lugar de declaración fiscal y lugar de residencia

(Beck 18). En el caso de África, en general, y Kenia, en particular, ambas son elegidas por las empresas extranjeras como lugares de producción principalmente. Estas empresas que se asientan en Kenia son originarias en su mayoría de Europa, Estados Unidos y Japón como se alude en la novela de Ngugi: “I am going to tell you a secret. . . . It’s a secret that could allow us to soar above Japanese, American, British, French, German, Italian, and Danish thieves, *the whole of the capitalist Western world*, in the art of theft and robbery” (*Devil* 170). En concreto, según los estudios de Guillermo de la Dehesa: “De las 500 empresas más grandes del mundo, 222 son de Estados Unidos, 130 de la Unión Europea, 71 de Japón, 28 de Asia excepto Japón, ocho de Iberoamérica, ocho de África y 33 del resto del mundo (Canadá, 13; Australia, ocho; Suiza, nueve y Rusia, tres)” (*Comprender la Globalización* 127).

Esta diversificación de la actividad mercantil o industrial que se sitúa en varios países es lo que se conoce como empresa multinacional, a la que tanto ataca Ngugi en *Devil on the Cross*. Un ejemplo lo vemos en el discurso de uno de los personajes, Mwireri wa Mukiraii, uno de los ladrones de la cueva, quien se queja de que las compañías extranjeras saquean África y se llevan sus beneficios lejos de ella, a los países de origen de la empresa matriz:

American, European and Japanese thieves and robbers steal from their own masses, and then go to Africa, Asia and Latin America to rob the peoples there, and take their plunder back to their own granaries. These foreigners are, of course, aided in their enterprise by bands of local thieves and robbers. . . . , their [foreign thieves and robbers] plan is simply to rob our country and take the spoils back to Japan, Europe and America. (*Devil* 165-6)

Según esta cita, la inversión que hacen las multinacionales en Kenia, lo que es aplicable a los países en desarrollo a nivel general, es nula o muy escasa. Estas multinacionales se aprovechan del trabajo de los africanos, y todos los beneficios que obtienen de la

explotación de estos trabajadores no redundan en beneficio de los africanos, sino que las multinacionales se llevan sus ganancias a sus países de origen o a paraísos fiscales.

A estas críticas de Ngugi se contraponen las ideas de Guillermo de la Dehesa, defensor a ultranza de la globalización¹, quien afirma que “el desarrollo de las multinacionales y de sus inversiones en los países emergentes es absolutamente fundamental para su prosperidad” (*Globalización* 206). Es decir, según La Dehesa, sin multinacionales no hay progreso. Este autor apoya sus argumentos sobre el hecho de que en los últimos años la inversión directa extranjera ha aumentado y ha permitido la aportación de capital y tecnología a los países en los que se establecen la multinacionales “creando más empleo y más exportaciones, lo que redunda en su mayor tasa de crecimiento, sus mayores salarios y sus mayores niveles de renta” (*Globalización* 15).

A estas palabras de La Dehesa, conviene hacerse las siguientes preguntas: ¿las exportaciones, a quién benefician fundamentalmente: a la multinacional o al trabajador? ¿La tasa de crecimiento de un país en qué se mide: en el aumento de las riquezas de unos pocos o en la miseria de muchos? ¿El aumento de los salarios es proporcional a los beneficios que obtiene la empresa? Y por último, ¿el aumento de los niveles de renta de un país se corresponde con un aumento real en la calidad de vida? En fin, esas mejoras que declara La Dehesa, creo que son muy relativas, y si bien pueden ser verídicas, en mi

¹ Guillermo de la Dehesa es un hombre altamente relacionado con las empresas, las escuelas de negocios y los comités y asociaciones relacionados con el comercio internacional, por lo que no es de extrañar que se posiciona a favor de las multinacionales y de la globalización como revulsivos de progreso. Es Presidente de Honor del Consejo Superior de Cámaras de Comercio, Industria y Navegación, presidente del Foro de Liderazgo Empresarial del Instituto de Empresa, Presidente de la Escuela de Negocios ESCP-EAP. Fue subgobernador del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial y Gobernador del Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Asiático de Desarrollo y Banco Africano de Desarrollo. Ha sido asesor del Fondo Monetario Internacional sobre gestión de deuda externa, consultor del Banco Mundial sobre liberalización del comercio y asesor de varios gobiernos en privatizaciones.

opinión no son ni suficientes ni decisivas a la hora de defender la globalización como algo positivo puesto que los datos cuantitativos no siempre explican los datos cualitativos.

Por lo que respecta al tema recién mencionado de los salarios, Ngugi y La Dehesa tampoco coinciden. La Dehesa afirma que todos los estudios realizados sobre la contratación de mano de obra por parte de las multinacionales demuestran que éstas pagan mejores salarios que las empresas privadas locales y, aún más, que aumentan estos sueldos en mayor medida que las empresas locales (*Globalización* 195). Por su parte, Ngugi recoge un ejemplo de explotación de la empresa de zapatos Bata en su obra *Decolonising the Mind* en el que relata las vivencias de sus compatriotas de Kamiriithu. Estos trabajadores explicaban a Ngugi cómo ellos en un solo día fabricaban zapatos que creaban unos beneficios suficientes como para pagar a tres mil empleados el sueldo de un mes. Ngugi, entonces, reflexionando sobre estas palabras, se preguntaba: si ellos trabajan para sí mismos un día del mes, ¿para quién trabajan los otros veintinueve días? (55). La Dehesa asegura que los sueldos de las multinacionales son más elevados que los de las empresas locales. Seguro que no le falta razón, pero también debería averiguar si los sueldos que reciben los trabajadores son lo suficientemente elevados o justos si tenemos en cuenta el alto nivel de beneficios que estas empresas obtienen.

1.2. La globalización cultural

Frente al desafío de la globalización, donde el individuo se diluye en una identidad colectiva y *Macdonalizada*, sujeta a las directrices de las grandes compañías multinacionales, “al individuo no le queda otra solución que tratar de volver a sus orígenes en busca de su identidad y territorialidad y preservar su cultura de cualquier

‘contaminación’” (Joyfe 8). Esa vuelta a los orígenes consiste en valorar y conservar la cultura propia atendiendo a los elementos que la conforman. En este sentido, la lengua, la educación y la sociedad forman parte de la identidad cultural de un país. Ngugi considera imprescindible imponer y preservar la lengua gikuyu y una educación africana en las escuelas y universidades para poder transmitir sus creencias, ideas, costumbres, códigos, rituales, ceremonias, etc. a la sociedad africana, con el fin de que continúe existiendo como tal y no se derrumbe por influencia de las fuerzas globalizadoras.

La globalización está contribuyendo a la creciente difusión del inglés como principal lengua de comunicación a nivel mundial. Más de 800 millones de personas la utilizan como primera o segunda lengua y es la segunda lengua más hablada en el mundo, sólo precedida por el chino mandarín (mil millones de hablantes), y seguida por el español (con 450 millones de hablantes). En Kenia, el uso del inglés se debe a su pasado como colonia británica que le llevó a institucionalizarlo como lengua oficial junto al swahili. No obstante, aunque el uso del inglés sea debido al pasado colonial, el impulso que está dando la globalización a su expansión ha provocado que dieciséis de las cuarenta y dos lenguas habladas en Kenia estén en peligro de extinción, según un informe que la UNESCO realizó en febrero de 2002 (<http://www.artmatters.info/culture/articles/worrier.php>). A pesar de este dominio del inglés en las escuelas, los medios de comunicación y la literatura, todavía encontramos intelectuales como Ngugi, que no se dejan envolver por los efectos de la globalización y pretenden recuperar las lenguas nativas de Kenia, en su caso, el gikuyu.

Frantz Fanon, una de las más grandes autoridades en el campo de los estudios postcoloniales, señala que cuanto más se aleja el negro de su propia lengua, más *blanco* se hace; es decir, la lengua es una herramienta cultural, y como tal, cuanto más se aleja el

africano de su lengua nativa, más se acerca a la del blanco occidental y a su cultura, porque hablar una lengua “means above all to assume a culture, to support the weight of a civilization. . . . A man who has a language consequently possesses the world expressed and implied by that language” (*Black Skin* 18). Si renunciamos a nuestra lengua, estamos renunciando a nuestra cultura.

Ngugi se queja abiertamente en *Devil on the Cross* de la situación tan lamentable en la que se encuentran los propios kenianos, quienes desconocen su propia lengua, literatura, filosofía e historia, y a quienes por el contrario, se les enseña la historia o la literatura de Inglaterra usando la lengua inglesa tanto en escuelas como en universidades. Ngugi pone sus pensamientos en boca del personaje de Gatuiria en *Devil on the Cross*, el intelectual africano de clase media, quien, mediante preguntas hace reflexionar al lector y le incita a reaccionar contra este imperialismo cultural:

I'm a junior research fellow in African culture. Our culture . . . sorry, I mean², our culture has been dominated by the Western imperialist cultures. That is what we call in English cultural imperialism. Cultural imperialism is mother to the slavery of the mind and the body. . . . Where are our national languages now? Where are the books written in the alphabets of our national languages? Where is our own literature now? Where is the wisdom and knowledge of our fathers now? Where is the philosophy of our fathers now? . . . It is a tragedy that there is nowhere we can go to learn the history of our country. (58-9)

La extremada importancia que se le daba a la literatura inglesa y europea en Kenia en la época colonial, y aún durante la etapa postcolonial, contrastaba con la escasa o nula atención prestada a la literatura nativa africana que se desarrollaba principalmente en el ámbito de la oralidad, como veremos en el Capítulo III. Ngugi apunta que incluso diez años

² Como la obra original estaba escrita en gikuyu, las palabras en cursiva significan que el personaje está hablando en inglés. Con frecuencia será Gatuiria quien utilice palabras en inglés ya que ha sido educado en Occidente y sin querer utiliza la lengua en la que ha sido educado.

después de la independencia los niños kenianos seguían aprendiendo una cultura que no era la suya propia sino la occidental, los libros estaban escritos por autores extranjeros, y de 57 textos de teatro requeridos para un determinado nivel escolar, sólo uno estaba escrito por un autor africano (*Decolonising* 100).

Había otras razones por las que al hombre blanco le interesaba educar al hombre negro a su imagen y semejanza durante el periodo anterior y posterior a la colonia. Y es que los beneficios de la educación producen una reacción en cadena que interesan especialmente al colonizador: a mayor educación, mayor eficiencia en el trabajo, mayor rendimiento y mayor producción (Rodney 309). No obstante, los blancos se cuidaban de que esta educación no fuera masiva porque, de lo contrario, verían amenazados sus puestos de trabajo. Normalmente elegían a una minoría de entre las élites africanas a la que permitían desempeñar cargos en la administración pero no solían pasar de ahí, porque “[m]embership of the inner circle was reserved for Europeans” (*Devil* 167).

Aparte de la lengua y la educación como elementos definidores de la cultura de un país, hay que tener en cuenta el factor social. Dentro de cada sociedad hay sectores que se ven más afectados que otros por la tradición y por el devenir de la historia. En el primer caso se trata de las mujeres. En Kenia, la cultura ha estado marcada desde muy antiguo por una fuerte tradición patriarcal, lo que ha situado siempre a las mujeres en una posición de inferioridad con respecto al hombre, pero esta cuestión la analizaremos con mayor detenimiento en el Capítulo II. Por lo que al devenir histórico se refiere, no podemos dejar de mencionar la discriminación racial provocada en Kenia a raíz de la colonización británica.

La pertenencia a una raza o a una etnia es un elemento constitutivo de una comunidad y de una cultura. La discriminación racial que sufre el negro comienza por algo de lo que no se puede desprender: el color de su piel. Como explica Fanon: “I am the slave not of the ‘idea’ that others have of me”, como es el caso de la discriminación hacia los judíos, “but of my own appearance” (*Black Skin* 116). Una apariencia que ni siquiera con las cremas aclaratorias para la piel que usa Wariinga, la protagonista de *Devil on the Cross*, se puede ocultar: “What she hated most was her blackness, so she would disfigure her body with skin-lightening creams like *Ambi* and *Snowfire*, forgetting the saying: That which is born black will never be white” (*Devil* 11).

También el negro es el color que en el subconsciente colectivo de la cultura occidental se asocia con lo feo, lo sucio, el pecado, la oscuridad, lo inmoral. Otros estereotipos con que se asocia al hombre negro en Occidente son un olor singular y una naturaleza benévola, además se le considera de carácter salvaje, bruto, simple y analfabeto. Todas estas ideas fueron transmitidas a través de la colonización occidental a los africanos, ajenos hasta entonces a tales prejuicios. La consecuencia directa de estas creencias fue la creación de un terrible complejo de inferioridad en los negros africanos. No obstante, y a pesar de todos estos escrúpulos, Fanon se dio cuenta de que su raza tenía una gran historia antes de la llegada de los europeos, y de que los europeos eran una civilización más y no la mejor.

Todo esto le llevó a poner al hombre blanco en su sitio, a despojarse de ese complejo de inferioridad y a valorar orgullosamente su cultura negra. Este orgullo negro que también siente y quiere transmitir Ngugi queda manifestado a través de las canciones que Muturi, el representante de la clase obrera, canta en *Devil on the Cross*:

I shall knock-a-knock the whites.

I shall knock-a-knock the whites.
I shall tell them: Go home now!
Kenya does not belong to imperialists! (47)

De estas aserciones podemos inferir un profundo rechazo hacia los blancos, a quienes se identifica con imperialistas explotadores que se aprovechan de la tierra africana y no la dejan para que la disfruten los propios kenianos. Al mismo tiempo, Ngugi por boca de este personaje los exhorta a que abandonen Kenia y se vayan a sus países. Aunque los blancos abandonen el país para que así termine la explotación imperialista, como así es el deseo que manifiesta Muturi en la cita anterior, el problema de la corrupción continúa porque como señala Seidú Badián: “Se trata sólo de una cuestión de tonalidades cromáticas: reemplazar los dirigentes blancos por dirigentes negros” (12).

1.3. La globalización política

La globalización política consiste en el deseo de implantar a nivel mundial el sistema político de las democracias liberales capitalistas. Estados Unidos se ha erigido como el modelo a seguir de estas democracias, y deseoso de implantar su modelo en el ámbito planetario (como recientemente está intentando hacer en Irak), apuesta por un canon político enmarcado en la postura ideológica neoliberal, que es la que está triunfando a escala mundial.

Como ya apuntábamos en la introducción, esta tendencia al pensamiento único y global de la doctrina neoliberal considera que “el crecimiento económico es la respuesta a las necesidades humanas” y para alcanzarlo se apoya “en la acción individualista de las personas, en un marco de libre mercado en el que las relaciones económicas son de carácter privado y deben estar libres de intervención estatal” (Joyfe 5). De este modo, las funciones

del Estado se limitan a mantener una estabilidad social que proteja la propiedad privada y el proceso de acumulación capitalista, y a conseguir un marco económico estable para que los agentes privados de los mercados puedan desenvolverse con libertad.

Debido a esta protección que el Estado ejerce sobre las compañías privadas, se han alzado voces de protesta contra las multinacionales acusándolas de ejercer demasiado poder en la toma de decisiones de los gobiernos. Tanto los defensores de la globalización como los detractores coinciden en la idea de que existen gobiernos corruptos y denuncian casos en los que ha habido abusos de posición dominante por parte de los gobiernos y las multinacionales. Estos abusos han llevado a la creencia común de que el poder de las multinacionales está por encima de los gobiernos y que las primeras tienen más autoridad que los últimos.

Aún así, autores como La Dehesa minimizan el problema aduciendo que la pérdida de poder de los gobiernos “no está corroborad[a] en la experiencia reciente” y que “cada día hay mayor resolución nacional e internacional” para evitar los abusos de poder de las multinacionales (*Globalización* 203). Además, añade que normalmente la multinacional y el gobierno de turno suelen alcanzar una resolución conjunta sobre las condiciones laborales, medioambientales o fiscales, ya que a ambas partes les interesa llegar a un acuerdo. De este modo, según La Dehesa, el país en el que se instala la multinacional se beneficia de la inversión en capital humano, tecnológico y organizativo que estas empresas hacen, y la multinacional se beneficia de la reducción de costes respecto a la productividad que ofrece el país receptor. Estos costes de producción serían mucho mayores en un país desarrollado, razón por la cual estas empresas emigran a países en vías de desarrollo.

Por su parte, Ngugi se toma muy en serio el problema de la corrupción de los gobiernos y las negociaciones con las empresas extranjeras pues son la base sobre la que se asienta *Devil on the Cross*. De hecho la competición de ladrones de la cueva que aparece en la novela no es más que una invitación a las potencias extranjeras a no abandonar Kenia y a seguir con su política neocolonial³ de robo y destrucción de todo lo africano: la tierra, el esfuerzo de sus trabajadores, sus tradiciones, su lengua, su identidad en definitiva. Ngugi acusa constantemente en *Devil on the Cross* a las potencias occidentales, a las élites y a los gobernantes kenianos de ser los únicos responsables de la situación neocolonial de Kenia, situación que analizaremos más detenidamente en el Capítulo II.

Si buscamos en *Devil on the Cross* un pasaje que ilustre este tipo de globalización política, lo encontraremos en el discurso del representante de Estados Unidos, donde él mismo reconoce que son las instituciones financieras las que gobiernan el mundo hoy día:

Anyone who knows anything about modern theft knows very well that it is these financial institutions that govern everything today. It's these financial houses that dictate the location of this or that industry, the expansion of this or that industry. . . . The barons of finance houses are the governing voices in the world today. Money rules the world! (88-9)

Esta política donde el dinero es el factor más decisivo y poderoso del mundo, afecta a muchos países en desarrollo, como Kenia. Es una política que está marcada por el pragmatismo americano que se fundamenta en el éxito del capitalismo a nivel mundial y en el triunfo de las democracias liberales capitalistas. Esto no refleja más que el intento de progreso a base de la consecución individual de la riqueza material.

³ Recordemos aquí que el término neocolonial remite al concepto de neocolonialismo que se refiere al control indirecto que ejercen las antiguas potencias coloniales sobre sus ex colonias, es decir, un país es independiente políticamente, pero depende económicamente de su antiguo país colonizador. Aunque los colonizadores se fueran de África, las estructuras económicas se mantuvieron. Las importaciones, exportaciones, medios técnicos, capital y la propiedad de la industria seguía estando en manos de los antiguos colonos, por lo que el país africano seguía dependiendo de él.

Esta nueva ideología política de la globalización implica la prevalencia de la economía sobre la política y la ética. Sin embargo, Ngugi no está dispuesto a permitir que ni la economía ni la política estén por encima de la moral ni de la dignidad humana y por este motivo escribe esta novela. Él es un escritor comprometido que se siente con una firme responsabilidad de poner freno a esta forma de pensar que se está expandiendo por todo el mundo y que afecta directamente a su país natal. Con *Devil on the Cross* pretende despertar las conciencias de las masas kenianas e incitarlas a la rebelión contra este tipo de globalización política.

1.4. La globalización mediática

La rápida difusión en los últimos años de las nuevas tecnologías (Internet, satélites, telefonía móvil, correo electrónico, etc.) ha aumentado vertiginosamente la velocidad de transmisión de información. De tal manera, que si se produce cierta noticia en el punto del planeta más lejano a nosotros, casi simultáneamente podemos tener constancia de ello en nuestro televisor, ordenador o teléfono móvil. Los medios de comunicación juegan un papel muy importante en la imagen que nosotros mismos vamos creando del mundo, de sus conflictos, de sus problemas y soluciones, al tiempo que vamos viendo o escuchando juicios valorativos que condicionan nuestra forma de pensar.

Se ha llegado a hablar del poder informativo como del *cuarto poder* junto con el ejecutivo, legislativo y judicial (Martínez Real 71). Sirva como muestra el siguiente ejemplo: tras el atentado del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, la CNN distribuyó unas imágenes en las que unos jóvenes y niños palestinos se alegraban de tal atentado. Pues bien, fue un profesor brasileño quien se dio cuenta de que esas imágenes habían sido

tomadas en 1991 y enseguida hizo circular esta información por Internet. Sin embargo, como apunta Martínez Real, “la imagen socialmente dominante ya había sido creada: el pueblo palestino quedaba asociado al atentado terrorista” (71).

En la novela de Ngugi, observamos un caso similar. La prensa difunde lo que le interesa y omite lo que no le conviene divulgar. Cuando el personaje de Wangari, la campesina revolucionaria, denuncia a la policía el concurso de ladrones de la cueva, se produce un gran revuelo en la misma con peleas y tiroteos protagonizados por las masas de trabajadores y estudiantes, los ladrones y la policía. Al día siguiente Gaturia y Wariinga hablan sobre los comentarios que oyen en cuanto a los muertos que hubo en dichos disturbios. Unos rumores señalaban veinte muertos, otros cincuenta, e incluso algunos, cien. Gaturia sabía la cifra exacta: murieron cinco trabajadores a manos de las fuerzas del orden, y dos soldados fueron asesinados por los trabajadores. A estos hechos, Gaturia responde indignado: “What made me very bitter was this. This morning the Ilmorog radio station didn’t even mention the death of the five workers and the many fatal injuries. But the same radio station found time to tell listeners about the death of the two soldiers . . .” (*Devil* 214).

Las razones que llevan a la emisora de radio a divulgar exclusivamente la muerte de los dos soldados de las fuerzas del orden y a omitir las muertes de los trabajadores son similares a las que llevaron a la CNN a distribuir imágenes tomadas años antes que no se correspondían con los acontecimientos sucedidos: la manipulación de la opinión pública y el interés político.

Mostrando como víctimas a los soldados de *Devil on the Cross* se pretende resaltar la brutalidad de los trabajadores y estudiantes para que sean vistos por la sociedad como

enemigos. También es posible que la emisora de radio esté controlada por el gobierno y obligue a los responsables de los informativos a alterar la información, es decir, el gobierno actuaría como censura. No obstante, también podría ser cualquier otra razón que ayude a defender los intereses de los ricos, que son los que suelen estar en el poder, y perjudicar los derechos de los pobres porque como dice Muturi, el líder de los trabajadores:

I know very well that the forces of law and order are on the side of those who rob the workers of the products of their sweat, of those who steal food and land from the peasants. The peace and the order and the stability they defend with armoured cars is the peace and the order and the stability of the rich, who feast on bread and wine snatched from the mouths of the poor . . . (*Devil* 204)

La situación de los pobres, por tanto, se agrava cuando no tienen en quien confiar porque sus esperanzas en las fuerzas de la ley y el orden se han desvanecido. La policía está corrupta, los políticos son corruptos, y ni siquiera les queda el consuelo de quejarse porque la libertad de expresión apenas existe. Los personajes de *Devil on the Cross* sólo se sienten seguros expresando sus ideales en contra del imperialismo capitalista dentro del *matatu*⁴ taxi como se ve en el siguiente diálogo:

‘Go ahead, ask!’ Mwañra encouraged him. ‘No one’s jailed for asking questions!’
‘Ah, but in the Kenya of today?’ Mũturi muttered.

⁴ Un *matatu* es un medio de transporte de Kenia que puede ser a la vez transporte privado y autobús convencional. Los *matatus* tienen rutas fijas pero paradas y horarios variables. Pueden parar en cualquier parte para recoger o dejar viajeros. La palabra *matatu* viene del swahili *ma tatu* que significa “por tres,” ya que por tres chelines kenianos se podía viajar en cualquier ruta durante la época colonial. Hasta una reciente reforma legal sobre los *matatus*, éstos solían pintarse con colores muy llamativos y llevaban la música muy alta. Esta última era una característica muy típica de los *matatus* puesto que el *matatu* que tenía la música más alta o cuyos dibujos eran más llamativos era el que más solicitaba la gente y el que obtenía más beneficios. Por esta razón el conductor del *matatu* de *Devil on the Cross* grita tanto a la hora de captar viajeros. Dado que su *matatu* es tan viejo que no tiene altavoces, él mismo se encarga de gritar para llamar la atención. Los conductores de *matatus* son conocidos en Kenia por la peligrosidad de su conducción. El negocio del *matatu* a menudo se ha asociado en Kenia con prácticas ilícitas: soborno de policías, abuso sexual a mujeres por parte de los conductores, robos efectuados por los pasajeros, agresiones físicas y verbales, intimidación a los viajeros, corrupción, etc. Todo este mundo forma parte del conocimiento general de los kenianos, quienes rápidamente identifican al conductor del *matatu* de *Devil on the Cross* con una persona corrupta.

‘Don’t worry,’ Mwaũra encouraged Gatuĩria. ‘When you are inside Mwaũra’s Matatũ Matamu Model T Ford, you are in the heartland of democracy!’

‘Oh, yes, there you are right,’ Wangarĩ supported him. ‘*Matatũs* are the only places left where people can discuss things freely. In a *matatũ* you can speak your thoughts without first looking over your shoulder to see who is listening.’ (*Devil* 55-6)

La Kenia de la que se quejan nuestros personajes es la Kenia del presidente Daniel arap Moi, la misma persona que mandó detener y encarcelar a Ngugi por la representación de la obra de teatro *I Will Marry when I Want* en la que se enfrentan las masas contra la élite nativa dominante. De estas acciones se deduce la conclusión de que no sólo los medios de comunicación estaban manipulados por los gobernantes kenianos, sino que cualquier manifestación cultural que atacara al poder político corría el riesgo de ser destruida por la censura del gobierno de Moi.

Como cierre a este somero análisis sobre los tipos de globalización, podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, la globalización económica ha implantado en Kenia el sistema de explotación de los trabajadores a través de las grandes multinacionales. En segundo lugar, la influencia que el idioma global, el inglés, ejerce sobre la sociedad keniana hace muy difícil la vuelta a las lenguas nativas, como el gikuyu, y está causando la extinción de muchas otras lenguas indígenas. Además, los países más globalizados acaban ejerciendo una gran influencia en la educación y sociedad kenianas. En tercer lugar, se está intentando instaurar el modelo político de la democracia capitalista de ideología neoliberal a nivel mundial. Por último, los medios de comunicación se han convertido en una fuerza muy poderosa capaz de manipular a las masas.

2. CONSECUENCIAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Dos de las consecuencias más directas que produce la globalización económica que vemos reflejadas en *Devil on the Cross* son la masificación de las ciudades y la expansión de las redes mafiosas de crimen organizado. La masificación de las ciudades se produce por el abandono de la agricultura y la huida hacia las áreas más industrializadas. Esto produce un éxodo rural que repercute en la aglomeración de trabajadores en los suburbios de las ciudades. A su vez, este hacinamiento de la población repercute en una mayor inseguridad de las ciudades y un aumento de la violencia. La expansión de la violencia también se ha visto favorecida por los avances que conlleva la globalización en cuanto a transportes y nuevas tecnologías.

2.1. El éxodo rural

Una de las consecuencias de la globalización económica es el abandono de la agricultura en beneficio del trabajo en las grandes industrias (textiles, automovilísticas, calzados, montaje de equipos electrónicos, etc). Las grandes compañías multinacionales se trasladan del norte desarrollado al sur subdesarrollado para abaratar costes de producción y aumentar sus beneficios, de por sí ya altos, a costa de la explotación de los trabajadores kenianos. La protagonista de *Devil on the Cross*, Wariinga, es una mujer joven que tiene que emigrar de su pueblo (Ilmorog) a la ciudad (Nairobi) en busca de un trabajo para poder mantener a la hija que ha tenido del Viejo Hombre Rico. Como ella, son muchas las personas en Kenia, sobre todo hombres, que se desplazan de una zona pobre a otra aparentemente más rica, en busca de trabajo, riqueza y bienestar, dejando a las mujeres en las zonas rurales con la responsabilidad de sacar la familia adelante.

El crítico J. Roger Kurtz se hace eco de esta mayoritaria emigración masculina y señala que Nairobi es un espacio profundamente masculino. La proporción de hombres y mujeres en Nairobi antes de la Segunda Guerra Mundial era de nueve hombres por una mujer. Después de la independencia la proporción de hombres descendió, no obstante siguió siendo superior a la de mujeres, por cada tres hombres que vivían en Nairobi, tan sólo vivía una mujer. Kurtz añade que la ciudad como espacio eminentemente masculino tiene una estructura social claramente patriarcal que no ha sido alterada ni siquiera con los desarrollos de la época colonial ni postcolonial (107). Algunos ejemplos de intentos de dominación masculina en *Devil on the Cross*, los encontramos en el jefe que intenta abusar sexualmente de Wariinga; en los comentarios machistas que hacen los trabajadores del taller antes de que Wariinga les dé una lección: “Woman, why don’t you go and sell beer in a bar? Here there’s no juke box to stand beside so that you can swing your skirt to attract men” (220); o en la brutalidad y actitud despótica que algunos hombres muestran hacia sus esposas, tal es el caso de la discusión entre uno de los ladrones de la cueva y su esposa a la hora de desear dos órganos sexuales en vez de uno:

I asked her bitterly: “Why do you want to have two? Tell me: what would you use two for?” She retorted: “Why do you want two? What would you use two for? If you have two, then I must have two. *We must have equality of the sexes.*”

‘By this time, I was really very angry! I told her to take her *equalities* to Europe or America. *Here we are Africans*, and we must *practise African culture*. I struck her a blow on the face. She started crying. I struck her again. But just as I was about to strike her a third time, she surrendered. She said I could have three, or ten. She would be satisfied with just one. (181)

En estas citas podemos ver la actitud evidentemente patriarcal que los hombres kenianos ejercen sobre las mujeres. De poco les sirve a ellas rebelarse, pues como ocurre en este último ejemplo, los hombres la emprenden a golpes. No obstante, Ngugi quiere transmitir

una esperanza a las mujeres y pone como ejemplo la lucha de Wariinga por hacerse un hueco en el mundo masculino de la ciudad. Y ella sí lo consigue.

2.2. El crimen organizado

Ngugi presenta en *Devil on the Cross* algunas formas prototípicas de crimen organizado como son los robos, sobornos y extorsiones de los ladrones de la cueva. Estos ladrones representan a las élites nativas, a los miembros de la administración de los gobiernos africanos corruptos y a las potencias occidentales que se aprovechan del trabajo y del esfuerzo de los campesinos y obreros kenianos. Pero a estas formas de crimen organizado que involucra a redes mafiosas a nivel mundial, Ngugi añade los casos de explotación sexual que sufren las mujeres y niñas en Kenia, ya que “[c]uando se globalizan las relaciones sociales,” como afirma Martínez Real, “también se globaliza el crimen. Y es que también las organizaciones criminales se benefician de los mercados mundiales y de los progresos tecnológicos en comunicación y transporte” (76). Como ejemplos, basta ver las noticias diarias y comprobar que tanto las nuevas tecnologías como los transportes contribuyen a la difusión de la pornografía infantil, el turismo sexual y el rápido desplazamiento de las redes de prostitución.

En el caso de *Devil on the Cross*, vemos cómo la propia protagonista, Wariinga, ha sido coaccionada por su jefe para mantener relaciones sexuales con él, y al negarse a ello ha sido despedida de su trabajo. Según avanzamos en la novela descubrimos que cuando Wariinga era apenas una adolescente su tío la vendió a un Viejo Hombre Rico, a cambio de recibir algunos favores económicos. El Viejo Hombre Rico la fue seduciendo hasta que finalmente la dejó embarazada y luego la abandonó. Teniendo en cuenta datos del Programa de

Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), cada año son compradas y vendidas en el mundo 1,2 millones de mujeres para fines de prostitución (Martínez Real 77).

Pero sin duda el caso más terrible de la globalización del crimen organizado es el de la explotación sexual infantil. Martínez Real señala que cada año entran en el mercado mundial de la prostitución, ya sea a través del turismo sexual o las páginas de Internet, más de un millón de niños y adolescentes (76). Esto se plasma en *Devil on the Cross* cuando Mwaura, el conductor del taxi, cuenta el caso de un turista anciano americano al que paseaba durante una hora en su taxi por la ciudad en compañía de una niña que recibía cien chelines por estar con él. El turista estaba encantado con Kenia y sus mujeres y así lo manifestaba: “*Kenya is a great country . . . fantastic wild game . . . and afterwards fantastic women, so beautiful Even I, an old man, I can get a chick I’ll come back with even more tourists so that they can see Kenya’s wild game and women for themselves*” (*Devil* 71). Personas como este turista americano son los responsables de que más del 30% de los adolescentes kenianos ofrezcan ocasionalmente sexo a cambio de dinero y entre 10.000 y 15.000 chicas en las áreas costeras de Kenia estén involucradas en la industria del sexo infantil, según un artículo de UNICEF publicado el 17 de enero de 2007 (<http://www.unicef.es/contenidos/582/index.htm?idtemplate=1>). Volveremos a este tema en el Capítulo II.

Una conclusión que podemos extraer de los dos apartados anteriores es que la globalización de los flujos migratorios y de las mafias organizadas está causando grandes problemas en la sociedad keniana, sobre todo en los sectores más indefensos: las mujeres y los niños. Las mujeres se ven perjudicadas cuando son una minoría en un espacio dominado

por hombres (como le ocurre a Wariinga en la ciudad de Nairobi) y los niños se ven cruelmente afectados en la industria del sexo por turistas y nativos sin escrúpulos.

3. REACCIONES EN CONTRA DEL EFECTO DESTRUCTIVO DE LA GLOBALIZACIÓN

Como hemos visto en los apartados anteriores, los diferentes tipos de globalización han llevado a Kenia la explotación de sus trabajadores; la difusión de una cultura y una lengua extranjeras; la dominación política de las empresas y las ideologías neoliberales; la censura y la manipulación de los medios de comunicación; el despoblamiento de las zonas rurales; y por último, la expansión del crimen organizado. A pesar de todos estos efectos tan desalentadores, los intelectuales comprometidos como Ngugi no se rinden al dominio occidental y proponen alternativas a esta situación. Algunos líderes políticos e intelectuales de África presentan formas de reacción contra estos efectos negativos de la globalización. En el caso de nuestro autor, Ngugi aboga por el nacionalismo y el socialismo africanos como fuentes para combatir el efecto globalizador en Kenia.

3.1. El nacionalismo africano

El nacionalismo africano busca la ruptura con el pasado colonial y la vuelta a los valores africanos perdidos durante la época de la colonia. Además, pretende reconocer la importancia de poseer una cultura, lengua, economía, política, administración, etc. propiamente africanas y para los africanos, dejando a un lado los intereses occidentales. En definitiva, el nacionalismo africano surge como una ideología política de rebelión contra la dominación extranjera en África, llámese colonialismo, neocolonialismo, imperialismo o globalización.

El nacionalismo busca en primer lugar establecer un sentimiento de identidad común a un grupo de personas, un sentimiento de identificación con una nación, de pertenencia a un grupo. Cuando esto ya está consolidado, el siguiente paso es dotar de aparato político a ese grupo. Los líderes africanos que ocuparon puestos políticos fueron en su gran mayoría intelectuales educados en Europa. En el caso de Kenia, Jomo Kenyatta aprendió política en Inglaterra (Reino Unido), y en otros países europeos. Esto llevó aparejadas unas consecuencias imprevisibles por estos líderes.

El problema de la educación occidental de los líderes africanos es que intentaban trasladar un sistema político europeo a una realidad africana que era bien distinta de la europea, así lo subraya Mbuyi Kabunda:

La involución de África nace de la crisis de las elites poscoloniales formadas para otras realidades que las suyas y que han sido incapaces, por etnocidio o por desinterés, de concebir modelos de desarrollo y de Estado alternativos al modelo occidental heredado de la colonización e impuesto en la actualidad por la globalización. (19-20)

En Kenia, sus habitantes no estaban preparados para asimilar esas estructuras políticas nuevas (sistema de elecciones por distritos, sistema de recaudación de impuestos, planes de redistribución de la tierra siguiendo los criterios de los políticos, etc.) lo que desembocó en un enfrentamiento entre comunidades y en una guerra civil.

Para comprender mejor las reivindicaciones de la ideología política nacionalista, y al mismo tiempo entender algunos pasajes de *Devil on the Cross*, es preciso prestar atención a algunos eventos de la historia de Kenia a los que se alude constantemente en la novela.

Los primeros destellos del nacionalismo africano en Kenia comienzan a vislumbrarse a principios de 1920. En esta época, surgen organizaciones políticas como la Asociación de África Oriental y la Asociación Gikuyu. Estas asociaciones kenianas, y otras que irán

apareciendo a lo largo de esta década, pretenden acabar con las duras condiciones de trabajo que les imponían los colonos, las leyes coloniales injustas, el sistema social discriminatorio, los impuestos abusivos, y sobre todo con la invasión y apropiación británicas de las tierras de las comunidades africanas.

La comunidad gikuyu⁵ – a la que pertenece Ngugi – junto con la de los masai, fueron las grandes perjudicadas por la llegada de los europeos, ya que ellos habitaban tradicionalmente la región donde Nairobi fue fundada. No obstante, mientras los masai decidieron no mezclar sus vidas con las de los extranjeros y se retiraron de la escena colonial, los gikuyus permanecieron al lado de sus antiguas tierras y fueron explotados como mano de obra por los ingleses.

Para remediar esta situación, a finales de la década de 1920 empezó a emerger una figura decisiva para la historia de Kenia: Jomo Kenyatta. Su compromiso en la lucha por los derechos de los nativos desde 1920 le llevó hasta Inglaterra, donde fue enviado como secretario de la Asociación Central Gikuyu para dar cuenta de los abusos de la administración colonial. Allí no le escucharon, y empezó un peregrinaje por toda Europa donde aprendió política y se convirtió en el líder indiscutible del nacionalismo de Kenia.

Entre 1947 y 1948, 11.000 gikuyus fueron expulsados de sus tierras. A partir de aquí, la lucha de los nativos se dividió en dos bandos: los que defendían la vía política, y los que optaron por la violencia sin restricciones. Jomo Kenyatta, partidario de la primera vía, asumió el liderazgo del KAU (*Kenya African Union*) a su regreso de Europa y asumió un intenso e incansable activismo político en los años siguientes.

⁵ Ante la variedad de transcripciones que encontramos en la crítica literaria para denominar la comunidad de Ngugi (kikuyu, agikuyu, gīkūyū) hemos optado por mantener la forma original del autor, gīkūyū, sin los signos diacríticos.

Por su parte, el grupo de los violentos estaba formado por bandas de criminales familiarizadas con el crimen organizado y que controlaban el tráfico de drogas y alcohol. En 1946, orientados políticamente por los excombatientes gikuyu que lucharon junto al Reino Unido en la Segunda Guerra Mundial, crearon el *Forty Group* bajo la dirección de Fred Kubai y Bildad Kaggia, quienes emprendieron una campaña terrorista contra el régimen colonial. Se llamaron a sí mismos los *Freedom Fighters*. Este *Forty Group* era la semilla de lo que al año siguiente se constituiría como la guerrilla de los Mau Mau.

Este movimiento guerrillero cobra especial relevancia en la novela de Ngugi, ya que son continuas las alusiones en defensa de las acciones de estos guerrilleros a quienes Muturi, el representante de los trabajadores, presenta como héroes:

The Mau Mau's Haraambe was an organization designed to spread humanitarianism, for its members used to offer their own lives in defence of children and the disabled. The home guards' organization aimed to sell our country to foreigners: the Mau Mau's aim was to protect our country. (*Devil* 39)

El movimiento guerrillero de los Mau Mau, surgido en 1947, toma su nombre de la cadena de montañas que rodean el Rift Valley por el lado oeste, aunque otras fuentes atribuyen su nombre al grito de guerra de los gikuyu. Otros estudiosos, aclaran que *Mau Mau* era el nombre despectivo con que los colonialistas denominaban a los guerrilleros. En cualquier caso, los intereses de los Mau Mau versaban en torno a la recuperación de las tierras de cultivo que los británicos les habían usurpado causándoles hambruna, hacinamiento y enfermedades, lo que desembocó en un estado de miseria y explotación.

Los primeros ataques de los Mau Mau fueron en 1949 contra los africanos que colaboraban con la colonia, los llamados *loyalists* o *home guards*. Es por esto, que la guerra de los Mau Mau se ha considerado como una guerra civil entre africanos partidarios del

régimen colonial y los que se oponían a él. En 1952, la confrontación de los Mau Mau estalló como una guerra abierta. El gobernador declaró el Estado de Emergencia que consistía en la supresión de las libertades civiles y detuvo a Jomo Kenyatta, acusado de incitar a las gentes a la rebelión. La violencia de los rebeldes fue correspondida con la misma brutalidad por parte del ejército británico y los *home guards* o tropas de nativos fieles a Inglaterra. En 1956, fue detenido el último líder de los Mau Mau, Dedan Kimathi. No obstante, el movimiento guerrillero no desapareció por completo hasta que Jomo Kenyatta fue liberado y la independencia de Kenia conseguida.

El resultado del conflicto fue miles de muertos, cuyo número varía según las fuentes, y una estructura social dividida entre una élite nativa dominante y una masa popular trabajadora que perdura hasta hoy. Y es que, las tierras sustraídas a los rebeldes fueron a parar a manos de los colaboradores del régimen colonial, lo que dio lugar al surgimiento de una clase media africana formada por la élite nativa. Ngugi es muy crítico con esta clase social en *Devil on the Cross* como analizaremos en profundidad en el Capítulo II. De hecho todos los ladrones que hablan en la cueva pertenecen a esa clase media dominante que es la que pretende seguir explotando Kenia, en lugar de hacer algo útil por ella.

En 1959 Jomo Kenyatta fue liberado, y en 1960 el gobierno levantó el Estado de Emergencia. Fue en este mismo año cuando tras varias negociaciones y conferencias entre representantes africanos y el gobierno británico, se fijó una fecha para la celebración de elecciones y para la tan esperada independencia. En junio de 1963, Jomo Kenyatta se convirtió en el Primer Ministro del gobierno autónomo de Kenia.

La declaración de independencia, también llamada *Uhuru*, se celebró el 12 de diciembre de 1963, y fue un año después cuando surgió un nuevo país: la República de Kenia. En la

ceremonia de celebración, los últimos luchadores Mau Mau entregaron sus armas a Jomo Kenyatta. Todo su mandato, hasta su muerte en 1978, siguió un lema: *Haraambe* (en inglés significa *pulling all together at once*), que pronto se convirtió en un lema para la gente de Kenia. En *Devil on the Cross*, encontramos una definición de *Haraambe* que Muturi, defensor de los Mau Mau, da a Gaturia, quien, como intelectual que ha estudiado fuera muchos años, desconoce parte de la historia de su país: “When we were fighting for independence, Haraambe — or let’s call it organized unity – took two forms. There was the organization of home guards and imperialists, and there was the organization of patriots under Mau Mau” (39).

A pesar de las esperanzas que los kenianos tenían depositadas en Kenyatta y de todo lo que prometía al principio, su mandato contribuyó a la creación de la élite nativa, ya que el plan de redistribución de la tierra que propuso benefició a los líderes políticos, inversores privados africanos, a los lobbies gikuyu y luo, y al propio Kenyatta. Ese plan consistía en la acumulación de tierras en grandes fincas similares a las de la época de la colonia. Esto obligó a los campesinos a emigrar a las ciudades en busca de trabajo, lo que favoreció la creación de barrios pobres. Además inició programas que protegían la inversión privada extranjera, contribuyendo así al aumento de las diferencias sociales, ya que la élite dominante floreció gracias a las relaciones comerciales con las compañías multinacionales. Mientras tanto, 16.000 km cuadrados estaban en manos extranjeras, el nepotismo era una actividad muy practicada, la tasa de desempleo era altísima y el índice de natalidad era uno de los más elevados del mundo.

En medio de este clima poco alentador nos acercamos a la época en que Ngugi escribe su novela. En 1977 Kenyatta, de 85 años, estaba atrapado en su propia dictadura.

Respondió a las acusaciones de corrupción con arrestos. Aquí entra en juego la vida de nuestro escritor, quien fue arrestado el 31 de diciembre de 1977 por denunciar en la obra de teatro *I Will Marry When I Want* la usurpación de unas tierras de una familia campesina pobre por parte de un consorcio de industriales y banqueros japoneses, europeos y americanos ayudados por la clase media africana. La orden de detención fue firmada por el entonces vicepresidente y ministro de asuntos interiores de Kenia, Daniel arap Moi. En 1978 Jomo Kenyatta murió dejando atrás a un país que “había recorrido un largo camino para regresar a donde estaba veinte años atrás” (<http://www.kenyalogy.com/esp/info/histo14.html>). Le sucedió en el poder el vicepresidente Moi tras las elecciones de 1979.

Con Moi en el poder las cosas no cambiaron sustancialmente. Ejerció un régimen autoritario, centralista y absolutista. A nivel personal, Moi utilizaba el dinero público para comprarse jets privados. En el plano público, la libertad de expresión no existía y las acusaciones de corrupción eran contestadas con cientos de arrestos de personas, como le ocurrió a Ngugi. En el nivel educativo, las universidades se cerraban cada vez que había alguna revuelta porque Moi las consideraba una cantera de personas subversivas (<http://www.kenyalogy.com/esp/info/histo14.html>); además Moi cambió el sistema educativo promocionando las carreras técnicas e instauró un programa pseudo-militar en las universidades. En el área judicial, amplió los poderes del presidente, quedando en sus manos el nombramiento de jueces y suprimió la independencia del poder judicial. En el campo de la política, Moi prohibió el pluralismo político hasta 1991, incluso llegó a prohibir el voto secreto e impuso el voto haciendo filas en la cola del candidato elegido. En definitiva, su gobierno lo podríamos calificar de dictadura, igual que ocurriera con

Kenyatta. Finalmente, Moi dejó el poder tras las elecciones presidenciales de 2002 donde resultó victorioso Mwai Kibaki, derrotando a Uhuru Kenyatta, hijo de Jomo Kenyatta.

Recapitulando todo lo anterior, el nacionalismo africano busca la identificación de un individuo con una nación en la que las raíces africanas prevalezcan sobre el sistema occidental. Las estructuras que las potencias europeas impusieron en África iban en contra de la identidad africana y se sustituyeron por otras ideadas por los líderes africanos educados en Occidente. El problema surgió cuando la mayoría de estos líderes – educados en Europa – quisieron establecer las estructuras europeas en una realidad africana con la que no hallaban ninguna correspondencia. De esta manera, como su sistema no funcionaba, los líderes políticos como Kenyatta o Moi acabaron gobernando de acuerdo a sus intereses individuales, sin pensar en los intereses de los kenianos.

Por tanto, aunque la idea del nacionalismo africano era muy buena en su planteamiento, no lo fue tanto en su ejecución, según hemos visto a lo largo de este recorrido por la historia de Kenia. No obstante, y a pesar de todas las decepciones sufridas con los políticos kenianos, en *Devil on the Cross* vemos que Ngugi no pierde la esperanza y apela al sentimiento nacionalista y a la unidad entre las masas para acabar con la influencia occidental, y crear así un sistema de autogobierno propiamente africano, libre de manos extranjeras. Así lo refleja la siguiente cita de Ngugi que nos sirve para enlazar con el siguiente apartado: “The national, viewed from the needs and activities of the majority – peasant and workers – is the necessary base for a take-off into the world of the twentieth and twenty-first centuries, the international democratic and socialist community of tomorrow” (*Decolonising* 103). Revalorizar lo nacional es la base esencial para alcanzar una comunidad democrática y socialista.

3.2. El socialismo africano

Como vimos en el apartado 1.1., la globalización económica contribuye a difundir la idea de progreso fundada sobre la consecución individual de la riqueza material. Frente a esta ideología capitalista encontramos el pensamiento socialista africano. La ideología, no tanto política, sino económico-social, que más se ajusta a las necesidades africanas es el socialismo africano, como se desprende de la cita anterior de Ngugi. Socialismo y nacionalismo africanos coinciden en que ambos suponen una ruptura con Occidente. El nacionalismo es una reacción contra todo lo que no sea africano: cultura, lengua, economía, política, etc., y persigue consolidar la identidad africana alejándose de todo lo occidental. El socialismo es una reacción contra la propiedad privada que es la base del capitalismo, sistema económico utilizado en Occidente. Nacionalismo y socialismo se distinguen en que el primero es una ideología política, y el segundo es, más bien, un sistema de organización económico-social.

Aunque el socialismo en Europa surge en el siglo XVIII, en África comenzó a implantarse a mediados del siglo XX, cuando muchos líderes africanos comenzaron a luchar por la independencia de sus países. Estos líderes querían huir del capitalismo porque era el mismo sistema económico que habían utilizado las potencias occidentales durante la colonización. Por eso, una vez que los países africanos se fueron independizando en las décadas de 1950 y 1960 decidieron alejarse de las potencias coloniales recurriendo al socialismo, que se entendía como el sistema más opuesto y más alejado del capitalismo. Su libertad no sería absoluta si seguían bajo el mismo régimen capitalista y la tradición imperial. Amílcar Cabral, escritor nacionalista y fuerte activista por la independencia de Cabo Verde, así lo manifiesta: “[N]ational liberation takes place when, and only when,

national productive forces are completely free of all kinds of foreign domination” y, además, añade: “The liberation movement must furthermore embody the mass character, the popular character of the culture – which is not and never could be the privilege of one or of some sectors of the society” (56). Por tanto, Cabral apela a la desaparición del neocolonialismo y al principio socialista de sociedad igualitaria, sin clases privilegiadas, para alcanzar la liberación nacional.

La combinación de socialismo y nacionalismo fue muy efectiva a la hora de acabar con los antiguos regímenes imperiales. Aunque no siempre ocurrió de esta manera, ya que como hemos visto en el apartado anterior al hablar de la historia de Kenia, sus líderes, Kenyatta y Moi, prometían autosuficiencia, igualdad y prosperidad bajo la aplicación de programas socialistas, y al final todo quedó en una promesa. Algunos líderes consideraban que África había sido siempre socialista y recurrían al socialismo como elemento cultural unificador para los africanos. Por ejemplo, W. H. Friedland y Carl Rosberg hablan de la existencia de un socialismo indígena o tradicional anterior a 1950 y señalan tres factores del socialismo tradicional en África: la propiedad común de la tierra (no existía la propiedad privada); el carácter igualitario de la sociedad (no había clases sociales); y una extensiva red de obligaciones sociales que llevaba aparejada una importante cooperación por parte de los individuos dentro de la comunidad (“Anatomy” 5). A estos factores podríamos añadir dos más: el centralismo democrático, ya que la toma de decisiones la hacía un presidente tras un debate y largas conversaciones en las que se manifestaba el pensamiento de todos los miembros de la comunidad; y la presencia constante de la religión en la vida diaria (Bartels 26).

Aparte de esos valores del socialismo tradicional en África, otros principios básicos sobre los que se asienta el socialismo africano son los que W. H. Friedland señala como *tendencias*, ya que según él, es difícil definir y reducir las características de esta ideología a unos puntos concretos o a un país determinado. Estas tendencias o características que definen el socialismo africano son: a) obligación social a trabajar, b) cambio de los sindicatos de trabajo de asociaciones consumistas a asociaciones productivas, c) sociedad sin clases o mínimamente estratificada (Friedland 15). A estas características, me gustaría añadir una más: la importancia que para los africanos tiene el sentimiento de pertenencia a una comunidad en oposición al claro individualismo que vivimos en las sociedades occidentales.

El punto a) se refiere al rechazo al *parasitismo*, esto es, personas que viven de los demás habitantes de la comunidad sin trabajar. Es pertinente mencionar aquí una cita de un famoso discurso de Julius K. Nyerere, presidente de Tanzania, que pronunció en el marco de una Conferencia sobre el Socialismo Africano en un colegio de Dar Es Salaam:

When I say that in a traditional African society everybody was a worker, I do not use the word “worker” simply as opposed to “employer” but also as opposed to “loiterer” or “idler”. . . . Those of us who talk about the African Way of Life, and . . . take a pride in maintaining the tradition of hospitality . . . do well to remember the Swahili saying, *Mgeni siku mbili; siku ya tatu mpe jembe*—or in English, “Treat your guest as a guest for two days; on the third day give him a hoe!” In actual fact, the guest was likely to ask for the hoe even before his host had to give him one—for he knew what was expected of him, and would have been ashamed to remain idle any longer. Thus, working was part and parcel, was indeed the very basis and justification, of this socialist achievement of which we are so justly proud. (“Ujamaa” 241)

El punto b) está relacionado con la transformación de los sindicatos: antes de las independencias, los sindicatos tenían como principal objetivo aumentar la capacidad de sus miembros para consumir elevando el nivel de vida. Con las independencias, los sindicatos

se convirtieron en instrumentos para aumentar la productividad y la producción de los trabajadores.

El punto c) nos lleva a una de las consecuencias directas de la negación de la propiedad privada que es la base del socialismo: sociedad sin clases o mínimamente estratificada. Léopold Sédar Senghor explica: “The state’s power is vested in the workers. All means of production are collective property, there are no exploiting classes, nor does one man exploit his fellow; the economy is planned, and its essential aim is to afford the maximum satisfaction of man’s material and spiritual needs” (“African-Style Socialism” 264). Si la propiedad es colectiva, unos individuos no se pueden hacer más ricos que otros porque todos poseen lo mismo y trabajan para el beneficio de todos, por tanto no habrá ricos ni pobres, ni clases sociales diferentes. Todos son iguales dentro de la comunidad.

La característica del fuerte sentimiento de pertenencia a una comunidad nos conduce a la idea de que el socialismo persigue el bien de la comunidad y todo lo que hace el individuo tiene una finalidad en beneficio de la misma, mientras que el capitalismo sólo se preocupa de la riqueza material del individuo. Esta riqueza a menudo se consigue a costa de la explotación del hombre por el hombre que es precisamente lo que el socialismo pretende evitar (Potekhin 106).

A modo de conclusión de este apartado tercero, sólo cabría señalar que tanto el nacionalismo como el socialismo africano tienen en común el deseo de romper con la globalización occidental. El nacionalismo busca la identificación de todo un país con unas raíces auténticamente africanas y utiliza la vía política para lograrlo. Además rechaza la pertenencia a una tradición occidental. Reivindica una cultura y una identidad propias y auténticas, no globales. El principal objetivo del socialismo africano es acabar con la

propiedad privada que es la causa de las desigualdades sociales y la base del capitalismo occidental, sistema económico dominante en la era de la globalización.

CAPÍTULO II

EL COMPROMISO SOCIO-POLÍTICO Y DE GÉNERO DEL ESCRITOR AFRICANO CONTRA LA GLOBALIZACIÓN EN *DEVIL ON THE CROSS*

En su libro de ensayos *Writers in Politics*, Ngugi afirma que las luchas políticas y económicas están incompletas sin elementos culturales (20). Por eso, él utiliza la literatura como medio de expresión cultural para luchar contra la dominación extranjera que ejerce su poder a través de la clase media africana y contra la situación denigrante que padece la mujer africana.

1. LA CORRUPCIÓN DE LA CLASE MEDIA

Como veíamos en el Capítulo I, el capitalismo extremo que ha desarrollado la globalización económica ha provocado la expansión de las empresas multinacionales que pugnan por instalarse en los países en vías de desarrollo como Kenia. Estas empresas normalmente buscan un punto de apoyo, que normalmente es el gobierno del país en vías de desarrollo en que se instalan, con un triple objetivo: 1) que las condiciones beneficien la actividad económica de la empresa, 2) que el gobierno del país imponga a la multinacional menos trabas a los movimientos de capitales y 3) que el gobierno decrete menos imposiciones fiscales para la empresa. La protección para lograr estos objetivos se la ofrece la clase media nativa que está en el poder. Esta clase se ha ido forjando desde la época colonial.

Antes de la Segunda Guerra Mundial ya había una clase media africana. Se desarrolló en las escuelas de lenguas africanas. Después de la Segunda Guerra Mundial hubo una

intención manifiesta por parte de los colonos británicos de crear una clase media africana que tuviera una participación activa en el sistema colonial. Esta nueva burguesía fue educada en lengua inglesa en escuelas e instituciones controladas por las autoridades británicas de la colonia. Este grupo creció de una forma muy rápida dejando atrás a la clase media que había sido educada en escuelas de lenguas africanas y a quien se le había infundido un sentimiento nacionalista con la intención de hacer prosperar la nación.

La diferencia entre una clase media educada con valores africanos y otra educada con valores europeos estriba en los intereses que persiguen. Mientras que la primera persigue mejorar la situación de todos los kenianos, la segunda busca satisfacer sus propios intereses y los de los colonos. Esta última clase media africana es la que en el momento de la independencia de Kenia pasó a ocupar los cargos de la administración y las posiciones de poder en los departamentos burocráticos. De hecho, fueron los miembros de esta clase social los que tomaron las riendas de la política y la economía del país cuando se fueron los británicos de Kenia, ya que durante la guerra de los Mau Mau apoyaron a los colonos británicos y estaban a favor del régimen colonial. El crítico James Ogude define así esta clase social nativa:

The new political leadership – the African elite created out of the colonial womb – was equally ill-prepared for political governance. It was a class of bastards which had no identity of its own, but had to take up leadership at independence, torn as it were between its desire for continuity and the interests of the masses on whose behalf it had claimed power. (151)

El hecho de que los africanos fueran educados en instituciones británicas favoreció la asimilación de esta nueva clase social a los valores occidentales. Mientras que la educación africana estaba enfocada al grupo y le inculcaba a los niños valores como la pertenencia a un grupo, el valor al servicio de los demás, la entrega a la causa común, el respeto o la

obediencia a los ancianos, la educación occidental estaba más enfocada a la transmisión de valores individualistas y a la búsqueda del propio interés antes que el beneficio del grupo.

Los blancos impusieron su sistema educativo y su cultura a los negros, creyendo que era la superior, la buena, la correcta y despreciaron la que tenían los negros. Los cómics y revistas que leían los niños africanos eran hechos por blancos para niños blancos, por lo que el lobo, el demonio, el espíritu malo o el hombre malo siempre estaban representados por negros, y al final de la historia siempre llegaba el pequeño explorador, aventurero o misionero blanco a salvar a las víctimas de las garras del negro. De esta forma, desde pequeños, los niños negros iban adquiriendo la idea de que su raza se identificaba con seres salvajes, brutos y analfabetos. Por eso, los niños africanos querían parecerse al hombre blanco, a quien consideraban un modelo a seguir de hombre civilizado. Por esto, iban poco a poco adoptando la lengua y las costumbres del hombre occidental a través de la educación.

A medida que el niño africano iba avanzando en su educación e iba introduciéndose en el campo literario descubriría que existen tres categorías de libros disponibles para él, según expone Ngugi en su libro de ensayos *Writers in Politics*: los relativos a los grandes humanistas y la tradición democrática de la literatura europea (Sofocles, Shakespeare, Balzac, Dickens, Tolstoi, Brecht); la literatura de los liberales europeos, que suele tener a África como tema de sus exploraciones imaginarias; y la literatura racista de escritores como Rider Haggard, Elspeth Huxley, Robert Ruark, o Nicholas Monsarrat, donde los africanos son de dos tipos: los buenos (que colaboran con el colonizador europeo) y los malos (los que ponen resistencia a la conquista y a la ocupación extranjera) (10-3). En contraposición a esta última tendencia, Ngugi en sus obras literarias muestra como seres

corruptos a todos aquellos que apoyan a las potencias extranjeras, y, como héroes a los que se oponen a ellos.

Respecto a esa asimilación cultural, Frantz Fanon opinaba irónicamente que cuanto más educación occidental iban absorbiendo los africanos, más se elevaba su estatus de *salvaje de la jungla* al de *persona civilizada* y así estos africanos asimilados a la cultura occidental iban ganando cierta autoridad y poder respecto a sus semejantes (*Black Skin* 18-9). La consecuencia directa de esta asimilación cultural fue la ruptura y el desdén hacia la cultura africana y la adoración de la cultura occidental. En los deseos por alcanzar el estilo de vida y la cultura ajenas, la posesión del dinero se convirtió en el *signo mágico* que permitía a los que lo poseían alejarse del complejo de inferioridad (ya que con dinero se podían adquirir las casas, los coches, las ropas y las modas iguales a las de los occidentales) y subirse a un pedestal “desde el cual se podía desdeñar a todos los demás [africanos]” (Badián 75).

Amílcar Cabral cree, al igual que Seidú Badián, que este proceso de alienación cultural crea un vacío social entre las élites nativas y las masas populares ya que la pequeña burguesía campesina o urbana asimila su mentalidad a la mentalidad del colonizador, se considera a sí misma culturalmente superior a su propia gente y desdeña sus valores culturales (57). Esto ocurre en *Devil on the Cross* con los tíos de la protagonista Wariinga, quienes se avergüenzan de ver a Wariinga vestida al modo tradicional gikuyu el día de la fiesta de compromiso en casa de los padres de Gatuiria, donde se habían reunido todos los miembros de la burguesía de la zona (incluidos los participantes en el concurso de ladrones de la cueva):

The guests had lined up on either side, and they clapped as Gatuiria and Warĩinga passed by.

The men had on dark suits, white frilled shirts and bow ties. The women wore very expensive clothes of different colours. But they all wore hats and white gloves. . . .

Warĩinga glanced at her aunt and uncle to dispel the doubts she now felt. She saw them hide their faces; she assumed that they were ashamed of the way she was dressed (*Devil* 247)

Esta asimilación europea en los modos de vestir por parte de la clase burguesa africana también revela un síntoma más de la globalización cultural que vivimos. Este fragmento refleja la pérdida de una parte de la cultura nacional: el vestido tradicional, en favor de las modas globales occidentales.

Cabral además piensa que la infravaloración de los valores culturales africanos por parte de los colonizadores blancos se basa en dos causas: sentimientos racistas de los blancos y su intención de perpetuar la explotación extranjera de los africanos. En realidad, la segunda es una consecuencia directa de la primera porque el racismo de los blancos hacia los negros a lo largo de la historia ha producido en los últimos un complejo de inferioridad o un desequilibrio psicológico que les hace más vulnerables y más manipulables. Si son más fáciles de manipular, serán más fáciles de engañar por el explotador extranjero y serán también más fáciles de asimilar a la cultura extranjera.

Volviendo a la clase media gobernante, con la independencia y la marcha de los colonos británicos se espera del dirigente africano una preocupación mayor por las necesidades de los ciudadanos africanos y también se espera que su política vaya enfocada a beneficiarles a ellos y a recompensarles por tantas injusticias sufridas durante la época colonial. Pero, con frecuencia, los dirigentes kenianos, o bien sucumben a sus ambiciones e intereses individuales, como ya vimos que ocurrió con Jomo Kenyatta, o bien se limitan a imponer la política para la que han sido educados en las instituciones educativas británicas. Una vez que estos líderes africanos se han impregnado de la cultura occidental, impondrán los

valores y políticas de esa cultura y así llegamos al caso que Ngugi denuncia en *Devil on the Cross*: el apoyo que la clase media keniana, educada en el seno de una cultura capitalista occidental, brinda a las potencias extranjeras que buscan prolongar el capitalismo y la explotación de los trabajadores kenianos.

Fanon en su libro *The Wretched of the Earth* considera a esta clase media africana como la intermediaria entre el mundo occidental y África. Además, cree que es una clase incapaz de transformar la nación, tal y como ha hecho la burguesía en las culturas occidentales, porque no tiene los recursos materiales ni intelectuales (médicos, ingenieros, técnicos, profesores) necesarios para ello. Si a esto añadimos que a esta clase social le falta ambición de cambio, su papel en la sociedad africana está vacío de significado. Fanon lo explica muy claramente:

[I]ts mission [de la burguesía africana] has nothing to do with transforming the nation; it consists, prosaically, of being the transmission line between the nation and a capitalism, rampant though camouflaged, which today puts on the mask of neo-colonialism. The national bourgeoisie will be quite content with the role of the Western bourgeoisie's business agent, and it will play its part without any complexes in a most dignified manner. But . . . this meanness of outlook and this absence of all ambition symbolize the incapability of the national middle class to fulfill its historic role of bourgeoisie. (*Wretched* 152-3)

La burguesía occidental, por su parte, ayuda a la clase media keniana en su camino hacia la decadencia, como lo llama Fanon, ya que los turistas occidentales visitan África ávidos de encontrar aventuras exóticas, caza mayor y casinos. De esta manera se construyen grandes complejos hoteleros que buscan satisfacer las necesidades del turista occidental.

El aumento del turismo occidental en los países africanos ha repercutido en el incremento del turismo sexual en Kenia que se focaliza principalmente en la prostitución infantil. Como ya anticipábamos en el Capítulo I, el avance que ha provocado la

globalización en los transportes y las comunicaciones, también ha originado una globalización de las redes de crimen organizado. La prostitución infantil ya se estaba produciendo en los años 80 – cuando Ngugi escribe su libro – como él mismo pone de manifiesto en *Devil on the Cross*. Además, ha ido en aumento con el paso de los años, hasta el punto de que el turismo sexual infantil es hoy uno de los mayores problemas de Kenia.

Sólo por ilustrar esta situación con algunos datos, diremos que según un informe presentado por UNICEF y el gobierno de Kenia el 19 de diciembre de 2006, un 62% de las personas que tienen relaciones sexuales con menores en Kenia son extranjeros, la gran mayoría de Europa – sobre todo de Suiza, Alemania e Italia –, perteneciendo el resto de turistas sexuales a Estados Unidos y otros países de África y Asia. Otra organización llamada ECPAT con estatus consultivo ante el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) señala no sólo el incremento de turistas como causante del aumento del turismo sexual infantil en Kenia, sino que también acusa a las agencias de turismo, tanto locales como extranjeras, de estar involucradas en ese negocio:

Tourist agents, both local and foreign are reported to direct and guide tourists to specific areas to find child prostitutes. For example, many Italian tour operators and tourists are attracted to Malindi. It has been reported that the large expatriate community has very close contacts with local Kenyans and these contacts are used to procure children for tourists who come to the area. In Malindi and Mombasa, organisers of tourist-oriented traditional dances use children in their shows. It is claimed that that tourists often request the sexual services of performers. (www.ecpat.net)

En *Devil on the Cross* vemos reflejados estos hechos cuando Mwaura, el conductor del *matatu* taxi cuenta la historia del turista americano con la niña keniana:

On another day an American tourist hired this car. This American was really old. . . . But he had with him an African girl, so tiny she could have been a schoolgirl. They sat in the back. . . . All he did was to keep and pinching the little girl's thighs, and the girl massaged his face – sometimes her fingers got completely lost in the folds of his

skin. . . . When I dropped them outside the *New Stanley Hotel*, the American took out a 100-shilling note and gave it to the girl, who walked away. (70-1)

Otro dato que refleja el informe presentado por UNICEF y el gobierno de Kenia es que los responsables de que los niños se introduzcan en el turismo sexual y la prostitución son en primer lugar los amigos de la misma edad (87,6%), en segundo lugar ellos mismos por auto-motivación (53,1%), y en tercer lugar y esto es lo más grave, los padres (33,6%). Otros responsables de la introducción al mundo de la prostitución infantil que también incluye el informe son los tíos y los primos. Y es que en el caso de nuestra novela, la protagonista de *Devil on the Cross*, Wariinga, fue vendida por su tío al Viejo Hombre Rico a cambio de favores económicos. Su tío aparece caracterizado como una persona capaz de arrastrarse y humillarse ante los colonizadores, con tal de recibir algo a cambio. Antes de la independencia el tío de Wariinga había servido fielmente a los blancos por propio interés, y después de la independencia se vio favorecido por ellos y pasó a formar parte de la clase media o burguesía dirigente:

Uncle was one of those who had served the whites faithfully to save their own skins. After Independence, these same people became heirs to the whites, especially when it came to land and business. . . . A wealthy man from Ngorika got him a house on *hire purchase* . . . and then introduced him to a bank manager, who loaned him money for the initial deposit. The same wealthy man from Ngorika got him a piece of land near the *Samburgo Scheme*.

You give, I give, so goes the saying. . . . Uncle did not simply pick up good fortune from the ground for free. Oh, no. He promised his wealthy friend from Ngorika some 'veal' or a 'spring chicken'. Wariinga was going to be the chicken whose feathers would be plucked one by one, leaving the flesh naked and unhampered, soft food for a toothless old man. (*Devil* 142)

Por lo que se observa en este fragmento y por lo que podemos contemplar a lo largo de la novela de Ngugi en las exposiciones que los participantes en el concurso de robo de la cueva hacen de sus vidas, deducimos que el robo, las amantes, la comida y los coches son

las principales prioridades y preocupaciones de la clase media nativa. No se avergüenzan de que esto sea así. Más bien al contrario, presumen de su barriga, de sus amantes, de los coches que poseen, de su riqueza y del dominio que tienen en el *arte* de robar. Es interesante recoger aquí los casos que muestra el crítico James Ogude de la arrogancia de algunos políticos de la vida real keniana en los que probablemente se basó Ngugi para hacer los discursos de sus personajes. El primer caso es el del primer presidente de Kenia, Jomo Kenyatta. En los primeros días de la independencia de Kenia, Kenyatta ridiculizó a su oponente nacionalista radical, Bildad Kaggia, por no acumular riquezas para sí mismo: “Look at Kungu Karumba”, le decía Kenyatta a Kaggia, “[h]e has invested in buses and has earned money, but what have you done for yourself since independence?” (citado en Ogude 61). Veinte años más tarde, el señor Oloiptip, uno de los ministros de Moi presumió delante de sus oponentes políticos en el parlamento en términos muy parecidos a los de Kenyatta y a los de los ladrones de la cueva de *Devil on the Cross*: “I’ve got money. I don’t sell chickens . . . I am able to spend 150 million shillings from my own pocket for the marriage of my son . . . I have six cars, two big houses, twelve wives and sixty-seven children”, y girándose a sus oponentes, les recordó que ellos “are not small men; they are men of big bellies like Oloiptip” (citado en Ogude 61). Comparando el fragmento anterior con las palabras del primer concursante de la cueva en la novela de Ngugi, Gitutu wa Gataanguru, podemos comprobar que los discursos de la clase media de *Devil on the Cross* y los de los políticos de la vida real keniana son muy parecidos:

... I am an elder with one wife and five children. . . . All of them go to very expensive schools, the kind that used to be for Europeans.

‘As for my address, my real home is here at the Golden Heights, Ilmorog. . . . But I’ve got many other houses in Nairobi, Nakuru and Mombasa.

‘And as for my car, I normally go in a chauffeur-driven Mercedes Benz 280. But in addition I have a Peugeot 604 and a Range Rover. . . . (Devil 99-100)

Realidad y ficción se unen para mostrar la codicia y la vanidad de algunos seres humanos. Los esfuerzos de Ngugi con *Devil on the Cross* se centran en proteger a la clase obrera africana de esta clase social que para él no es más que un parásito de la sociedad keniana y una consecuencia del capitalismo global. La mejor protección que Ngugi puede ofrecer a sus compatriotas es la de hacerles tomar conciencia a través de su novela de los abusos a los que son sometidos por parte de la clase media nativa africana para que se rebelen contra tales injusticias.

2. UNA MUJER COMO HEROÍNA DE LA NOVELA: EL COMPROMISO DE NGUGI CON LA MUJER KENIANA

En un mundo globalizado en el que la brecha de la desigualdad entre hombres y mujeres es aún muy profunda – sobre todo en los países en vías de desarrollo – emerge con fuerza el activismo de algunos intelectuales como Ngugi, que luchan a través de la literatura por conseguir una mayor igualdad de derechos entre ambos sexos. Como ya anticipábamos en el Capítulo I, la sociedad keniana ha estado marcada desde muy antiguo por un fuerte carácter patriarcal. Este hecho ha impedido la evolución y emancipación de la mujer como ser humano independiente. Además la globalización de los medios de comunicación contribuye a difundir un ideal de belleza occidental que crea una crisis de identidad en la mujer africana.

Para Florence Stratton, *Devil on the Cross* es un *bildungsroman*⁶ que nos muestra la evolución de Wariinga desde su infancia hasta su edad adulta. Mientras que al principio de la novela Wariinga aparece como un personaje inocente y débil que está a punto de suicidarse, al final de la novela nos encontramos con una mujer fuerte, independiente, revolucionaria y comprometida que ha encontrado su identidad y su papel en el mundo. Las conversaciones con sus compañeros de viaje en el *matatu* taxi (especialmente las enseñanzas transmitidas por Wangari y Muturi), la experiencia vivida en la cueva con el concurso de los ladrones, la finalización de su carrera universitaria y la obtención de su primer trabajo como ingeniera la convierten en una mujer nueva y segura de sí misma.

No obstante, aunque la novela se centra en la historia de Wariinga y ella tiene un protagonismo especial, *Devil on the Cross* es una obra coral en la que Ngugi presenta un grupo de personajes que viajan juntos en un *matatu* taxi y viven una experiencia que le sirve a Ngugi para presentar la realidad postcolonial desde diferentes perspectivas: la perspectiva de la mujer que trabaja en la ciudad (Wariinga), la de la mujer campesina (Wangari), la del trabajador de una constructora (Muturi), la del delincuente mafioso (Mwaura) y la de las élites nativas corruptas (los ladrones de la cueva).

La historia de Wariinga es una metáfora de la historia de la clase trabajadora oprimida desde la época colonial. Lejos de ser una víctima, Wariinga, según el estudioso Oliver Lovesey, representa el intento de Ngugi de incorporar a la mujer en la lucha contra el colonialismo y el neocolonialismo. Nuestra heroína simboliza el sufrimiento y la

⁶ *Bildungsroman* es un término alemán utilizado para referirse a una novela de aprendizaje o formación del protagonista, normalmente desde la infancia hasta la madurez. Generalmente estas novelas cuentan la historia de crecimiento y desarrollo de un individuo dentro de un orden social definido. El proceso de crecimiento se ha descrito como un aprendizaje de la vida y una búsqueda por una existencia significativa dentro de la sociedad y esto es precisamente lo que observamos en Wariinga.

explotación que las clases obrera y campesina sufren por parte de la clase dirigente y las élites kenianas, así como por parte de las potencias extranjeras que arremeten contra Kenia con su sistema capitalista globalizador.

Algunos críticos como Christine Loflin y Oliver Lovesey consideran que Ngugi se sitúa al frente de la lucha por los derechos de las mujeres en Kenia y observan en él actitudes feministas. Esto vendría justificado por el hecho de que la protagonista de *Devil on the Cross* es una mujer, una heroína, un modelo a seguir para el resto de mujeres kenianas que como ella se ven asediadas por problemas derivados de la estructura patriarcal. No obstante, a pesar de las buenas intenciones de Ngugi, son algunos los críticos, como Florence Stratton, que lanzan duras críticas contra Ngugi y su novela.

En primer lugar, Stratton acusa a Ngugi de tener interés en preservar las relaciones patriarcales. Stratton cree que Ngugi sólo tiene en cuenta la cuestión del género para utilizarlo como metáfora contra la lucha de clases (160). Según Stratton, el compromiso de Ngugi por resolver el conflicto de clases en Kenia que veíamos en el apartado anterior, le lleva a fusionar la estructura patriarcal y el neocolonialismo. Por un lado, continúa Stratton, Wariinga simboliza la clase explotada, es la mujer de la que han abusado sexualmente y a la que han explotado los hombres de la nueva clase gobernante. Por otro lado, Wariinga es el símbolo del degradado estado neocolonial keniano. Este símbolo viene marcado por la asociación explícita en *Devil on the Cross* de la mujer como madre con la nación keniana que veremos más adelante pero que ya anticipamos aquí:

Wariinga spoke to herself out loud: ‘*Local and international* thieves gathered in the same lair, debating ways and means of depriving the whole nation of its rights – that’s a wonder that has never seen before! That’s like a child planning rob its mother and inviting others to join in the crime! It has certainly been said that there are two worlds....’ (*Devil* 184)

Desde mi punto de vista, no considero que Ngugi quiera preservar el sistema patriarcal. Es cierto que Wariinga, como tantas mujeres se ha visto afectada por este sistema, pero es ella misma quien decide romper con él y reniega de ser mantenida por un hombre: “Gatuĩria had offered to help with her fees and rent, but Warĩinga refused. She did not want to bind herself to Gatuĩria or to anyone else with strings of gratitude for charity. Self-reliance was self-reliance” (*Devil* 219). Si Ngugi quisiera mantener las relaciones patriarcales habría presentado a Wariinga aceptando la ayuda de Gatuĩria, pero el hecho de que no quiera recibir ayuda de nadie y quiera salir adelante por ella misma, refleja la intención de Ngugi de presentar a una mujer autosuficiente que no necesita de hombres que la ayuden a sobrevivir.

En segundo lugar, Stratton critica la atribución de características masculinas a Wariinga, como por ejemplo sus buenas aptitudes para la mecánica y la ingeniería o su agresividad y dominio de las artes marciales. Esto lo vemos en el pasaje en que un hombre en el taller le toca los pechos y las piernas:

[T]he lesson Warĩinga taught that man, wherever he might be, he has probably never forgotten. For Warĩinga turned like lightning, and in a twinkling of an eye, she had assaulted him with so many judo kicks and karate chops that for a time he saw stars. When he was finally felled by her judo kicks, he beseeched her to stop: ‘I’m *sorry*.’ (*Devil* 221)

El hecho de que estas habilidades en la defensa personal, o las profesiones de mecánico o ingeniero las hayan practicado con más frecuencia los hombres, no significa que sean exclusivamente masculinas. Así, Ngugi lo que pretende es romper esa brecha de sexismo existente en el ámbito profesional en Kenia y lo demuestra con la siguiente cita, puesta en boca del narrador, en la que precisamente rechaza aquellas ideas de que existen trabajos de hombres y trabajos de mujeres, como cree Stratton:

People love to denigrate the intelligence and intellectual capacity of our women by saying that the only jobs a woman can do are to cook, to make beds and to spread their legs in the market of love. The Wariinga of today has rejected all that, reasoning that because her thighs are hers, her brain is hers, her hands are hers, and her body is hers, she must accord all her faculties their proper role and proper time and place and not let any one part be sole ruler of her life, as if it had devoured all the others. (*Devil* 218)

Lo que propone Ngugi, según la estudiosa Christine Lofflin, es promulgar los deseos de educación entre las mujeres, especialmente una educación práctica, ya que la educación es la mejor herramienta para alcanzar la libertad de decisión.

Las actitudes violentas tampoco son exclusivas de los hombres, como afirma Stratton. Si nos ceñimos a la historia de Kenia, descubrimos que hubo muchas mujeres que participaron en la guerra de los Mau Mau. En la novela, la campesina revolucionaria Wangari recuerda: “I, the Wangari you see before you, was a small girl then. But these legs have carried many bullets and many guns to our fighters in the forest ... and I was never afraid, even when I slipped through the lines of the enemy and their home guard allies” (*Devil* 40). Otro ejemplo lo tenemos cuando Wariinga recuerda la participación de las mujeres en la lucha por la liberación: “Why have people forgotten how Kenyan women used to make guns during the Mau Mau war against the British? Can’t people recall the different tasks carried out by women in the villages once the men had been sent to detention camps?” (*Devil* 245). Como se ve en estas citas, el valor no sólo es cosa de hombres, y por el hecho de que Ngugi atribuya cualidades como el valor o la fuerza a las mujeres, no las está subyugando a un papel exclusivamente masculino.

En tercer lugar, Stratton denuncia la tendencia de Ngugi a presentar a la mujer como un objeto por su forma de describirla:

Her voice was as smooth as perfume oil. Her eyes shone like stars in the night. Her body was a feast for the eyes. Often, when she walked along the road without self-consciousness, her breasts swaying jauntily like two ripe fruits in a breeze, Wariinga stopped men in their tracks. (*Devil 11*)

En este punto Stratton acusa a Ngugi de estar adoptando una postura contradictoria que él mismo ataca: por un lado Ngugi denuncia que las clases trabajadoras sean objeto de deseo de las grandes compañías multinacionales, pero no se da cuenta, según Stratton, de que él está convirtiendo a Wariinga en objeto de deseo sexual al describirla como una mujer muy bella y atractiva. Desde mi punto de vista, las intenciones de Ngugi están muy lejos de convertir a la mujer en un objeto. Ngugi está muy por encima de esta visión y lo que quiere es infundir dosis de autoestima a la mujer negra y acabar con la belleza antinatural que buscan muchas mujeres africanas aplicándose cremas blanqueantes para la piel y otros productos para parecerse más a las mujeres blancas occidentales.

El ideal de belleza difundido en prensa, televisión y cine en la era de la globalización, ha llevado a muchas mujeres africanas a aclarar el color de su piel, renegando así de una característica propia de su raza. Wariinga hace lo mismo al principio de la novela:

Wariinga was convinced that her appearance was the root cause of all her problems. Whenever she looked at herself in the mirror she thought herself very ugly. What she hated most was her blackness, so she would disfigure her body with skin-lightening creams like *Ambi* and *Snowfire*, forgetting the saying: That which is born black will never be white. Now her body was covered with light and dark spots like the guineafowl. Her hair was splitting, and it had browned to the colour of moleskin because it had been straightened with red-hot iron combs. (*Devil 11*)

La intención de Ngugi es manifestar la belleza que la mujer de raza negra tiene por sí misma y rechazar cualquier intento de parecerse a otra raza. Christine Lofflin señala que Ngugi celebra la belleza de las mujeres africanas, consideradas personas fuertes e independientes, y al mismo tiempo detesta que las mujeres africanas se aclaren la piel, se

estiren el pelo o sigan las modas occidentales. No sólo en *Devil on the Cross*, sino también en el relato “Minutes of Glory”, Ngugi hace la misma denuncia del uso de productos blanqueantes:

By that time, Ambi [una marca de cremas aclarantes] had reached Ilmorog, and Beatrice thought that this would be the answer. Had she not, in Limuru, seen girls blacker than herself transformed overnight from ugly sins into white stars by a touch of skinlightening creams? . . . She had to rob out her black shame” (73)

Con estas críticas, Ngugi rechaza cualquier imposición de modelos occidentales impulsado por la globalización cultural que difunde sus modelos de belleza a través de los medios de comunicación y pretende realzar la belleza de la mujer africana.

En definitiva, creo que las críticas que Stratton hace a Ngugi son excesivas y están fuera de lugar. Las intenciones de Ngugi están muy lejos de cualquier intento por preservar las relaciones patriarcales, masculinizar a la mujer, o presentarla como un objeto. Más bien al contrario, yo creo que Wariinga, hacia el final de la novela, se nos presenta como una mujer que ha roto con las cadenas de la sociedad patriarcal al ser autosuficiente. Es una mujer nueva e independiente, y su belleza es una celebración de la raza negra y la mujer africana.

Para otros críticos, como Oliver Lovesey, aunque la belleza de Wariinga es un atributo convencional de una protagonista femenina, acentúa su representación como víctima, como “a fallen object of pity” (*Ngugi wa Thiong’o* 67). Lovesey también cree que el uso de productos blanqueantes para la piel, no sólo refleja la crisis de identidad de la mujer africana, sometida por un lado a la opresión del sistema patriarcal, y por otro al ideal de belleza occidental, sino que esa crisis de la mujer se extrapola a un nivel más amplio y representa la corrupción de la identidad de la nación (“Accommodation and Revolt” 154).

Otro aspecto que podemos apreciar en *Devil on the Cross* es la identificación del cuerpo de la mujer con la tierra de Kenia. Algunos críticos equiparan el cuerpo de la mujer a la tierra conquistada. Kenia sería la tierra virgen e inexplorada que el hombre blanco conquistó y modeló a su antojo. En consonancia con esta imagen de invasión o dominación está la imagen muy recurrente en *Devil on the Cross* de la violación. En esta novela, tanto los ladrones de la cueva como el resto de personajes, a menudo se refieren a Kenia como su madre que ha sido violada por los capitalistas occidentales y se han aprovechado de su fertilidad y su riqueza. Como ejemplo basta este comentario de Mwireri wa Mukiraai, uno de los participantes en el concurso de la cueva: “You foreigners will have to go back home and rape your own mothers, and leave me to toy with my mother’s thighs!” (*Devil* 168). Mwireri está pidiendo a las potencias occidentales que abandonen Kenia para que sean los propios kenianos y no los extranjeros los que la exploten y saquen provecho de ella.

En relación a la imagen anterior de Kenia como tierra virgen conquistada, podemos establecer un paralelismo entre la explotación sexual de Wariinga y la explotación neocolonial de Kenia. Wariinga era una niña inocente e inexperta que sin saberlo fue vendida por su tío a un viejo rico que la sedujo y la dejó embarazada. Esa relación dio como fruto una niña. Del mismo modo, Kenia era una tierra virgen hasta que llegaron los británicos y la conquistaron. A la partida de los británicos, les sustituyeron en el poder la clase media nativa africana que continuó con el sistema político y económico occidental, aunque oficialmente Kenia era un país independiente. A esta nueva modalidad de colonización se la llamó neocolonialismo. El fruto de la relación del neocolonialismo (representado en el personaje del Viejo Hombre Rico) y el país keniano virgen

(representado en el personaje de Wariinga) es la explotación de las masas africanas. Esta explotación es consentida por la clase media, representada en la figura del tío de Wariinga.

Otros críticos como Elleke Boehmer señalan el simbolismo existente entre el concepto de nación y la idea de la mujer como madre. Con frecuencia, en *Devil on the Cross* Kenia es vista como una madre. A este respecto, el personaje de Gaturia, el intelectual de *Devil on the Cross*, comenta: “We are all children of one mother. Our mother is Kenya, the mother of all Kenyan people” (*Devil* 235); por su parte, Muturi, el representante de los trabajadores en la novela, afirma: “[M]odern thieves are worse, for they invite foreigners to rob their own mothers and in return receive a few hand-outs” (*Devil* 156). También los ladrones de la novela comparan el país africano con la figura de la madre, como es el caso de Mwireri wa Mukiraai, quien declara: “[E]very robber should go home and rob his own mother” (*Devil* 171). Boehmer también manifiesta las connotaciones que conlleva la imagen de madre:

The image of the mother invites connotations of origins – birth, hearth, home, roots, the umbilical root – and rests upon the frequent, and some might say ‘natural’, identification of the mother with the beloved earth, the national territory, and the first-spoken language, the national tongue. (232)

A pesar de todas estas implicaciones tan positivas, Boehmer critica la excesiva idealización de tales valores. En el plano simbólico, la mujer es situada por encima de los hombres puesto que representa el territorio nacional y los valores nacionales. Sin embargo, en el mundo real, la mujer está por debajo de ellos, siendo marginada y subordinada. Boehmer cita estas palabras del escritor de Ghana, Kofi Awoonor: “the mother is idealised but man is the social actor” (238). Además, añade Boehmer, si una mujer interpreta un papel importante dentro de la novela, es vista como *superhumana* en el sentido de que

ninguna otra mujer se podría comportar de esta manera, está fuera de la vida real, está idealizada.

Estas teorías de la idealización de la mujer que nos presenta Elleke Boehmer se cumplen de manera general en la literatura africana, ya que como ella misma argumenta, existen excepciones como el caso de Wariinga: “In some special cases, when for example she takes the androgynous form of woman fighter or soldier (the latter-day Wariinga, the early Gladys), a woman character may be ranked together with her nationalist brothers” (233). Aunque la protagonista Wariinga sí puede salirse de lo habitual en una mujer por lo que a su profesión como mecánico se refiere, no es un personaje idealizado en absoluto. Es su fuerza y su deseo de salir adelante lo que predomina en ella, más que una idealización de su comportamiento.

La marginación que sufre la mujer africana no se corresponde con el valioso trabajo que desempeña dentro de su comunidad, pues es ella la que saca la economía adelante cuando los hombres por presiones socio-económicas tienen que emigrar en busca de trabajo. En estos casos, son ellas las que trabajan la tierra y sacan la familia adelante, como veíamos en el Capítulo I.

Algunos estudiosos consideran que la causa de la marginación de la mujer africana hay que buscarla en la colonización. Bajo el dominio colonial británico lo que ocurrió fue que “las mujeres perdieron sus privilegios y sus derechos sociales, religiosos, constitucionales y políticos, a medida que se intensificaba la explotación económica de que eran objeto” (Rodney 272). Esta explotación se refiere a que se rompió la división del trabajo según el sexo. Tradicionalmente, los hombres eran los encargados de los trabajos pesados (tala de árboles, limpieza de los campos para los cultivos, construcción de viviendas, caza,

guerra...); pero cuando los hombres tuvieron que emigrar para conseguir un empleo, fueron las mujeres las encargadas de desempeñar las tareas de los hombres para sobrevivir tanto ellas como sus hijos, e incluso para poder proporcionar alimento a los hombres. La colonización también llevó a Kenia un nuevo sistema de valores: la economía monetaria, lo que contribuyó a la devaluación del trabajo femenino que se consideró *atrasado* y *tradicional*, frente al trabajo del hombre que se consideró *moderno* (Rodney 272).

A modo de conclusión de este capítulo cabe recordar el compromiso social y de género de Ngugi con la sociedad de Kenia a través de la literatura. Sus esfuerzos se centran en defender los intereses de la clase obrera y de la mujer, a quienes considera dos clases oprimidas por distintos motivos. Por un lado, la clase obrera se siente oprimida por la explotación de las multinacionales extranjeras. El capitalismo que se desarrolla con la globalización económica provoca los deseos de expansión de las multinacionales occidentales de instalarse en los países en vías de desarrollo como Kenia. La instalación de estas empresas se ve favorecida por el apoyo que recibe de la clase media nativa que es una intermediaria entre Kenia y Occidente. Por otro lado, Ngugi quiere apoyar a la mujer keniana a romper con el sistema patriarcal que la ha envuelto durante mucho tiempo y para ello propone a una mujer como heroína de su novela. Wariinga es una mujer valiente, revolucionaria y luchadora que ha conseguido su independencia como mujer a costa de muchas dosis de esfuerzo y sacrificio.

CAPÍTULO III

EL COMPROMISO LITERARIO DE NGUGI: ESTILO NARRATIVO Y SIMBOLOGÍA COMO REIVINDICACIÓN CULTURAL Y SOCIAL

Ngugi manifiesta en su libro de ensayos *Moving the Centre* la relevancia del escritor a la hora de hacer literatura, ya que tiene dos opciones: sembrar el miedo y la duda en los oprimidos, o bien aportar claridad, fuerza y esperanza a las luchas de los explotados para transmitirles la fe en un nuevo mañana (54-5). El objetivo de Ngugi en *Devil on the Cross* viene marcado por esta segunda opción. Para conseguirlo, Ngugi se sirve de recursos como la tradición oral, el lenguaje nativo de su comunidad, la simbología de los personajes o el recurso del viaje. Ngugi reivindica la cultura africana como parte integrante de la cultura mundial y cree que la riqueza de una cultura global está definida por las particularidades de nuestras diferentes lenguas y culturas como un jardín universal repleto de flores de colores distintos (*Moving the Centre* 24).

El objetivo primordial de Ngugi en *Devil on the Cross* es concienciar a las masas populares de la explotación a la que son sometidas por parte de los países occidentales. Los elementos formales recién mencionados crean una literatura que representa los intereses de las masas y al mismo tiempo una literatura de combate que es nacional y antiimperialista, según palabras de Alamin Mazrui y Lupenga Mphande (247), a la vez que antiglobalización si lo observamos desde una perspectiva más actual. Esta literatura de combate se plasma en el uso de las técnicas de la tradición oral, Ngugi transmite su mensaje de denuncia de forma que puede ser más fácilmente asimilado por su audiencia, puesto que sus lectores u

oyentes⁷ están más familiarizados con la tradición oral africana que con la literatura escrita occidental.

De la misma manera, el empleo de personajes simbólicos que representan la depravación del sistema económico de la globalización (el capitalismo) y que forman parte de la tradición cultural africana, permite identificar el problema del neocolonialismo con más claridad. Todo esto se une a la reivindicación de Ngugi de la cultura africana frente a la cultura occidental que se viene imponiendo en África desde los tiempos de la colonia. El uso de la lengua gikuyu permite entender mejor la obra a todos aquellos que no hablan el idioma de la globalización – el inglés – al tiempo que sirve para reivindicar una lengua nativa africana como elemento de transmisión cultural.

1. LA REVALORIZACIÓN DE LA IDENTIDAD AFRICANA A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN ORAL Y LA LENGUA GIKUYU

Frente a la tendencia a la homogeneización que lleva aparejada la globalización, nos encontramos a un mismo tiempo el efecto contrario: la desglobalización. Este efecto simultáneo a la globalización actual tiene su explicación en la necesidad de cada sociedad de autoafirmarse y defenderse de influencias culturales extranjeras. El antropólogo Gunther Dietz señala que

[f]rente a “la tendencia hacia la integración “planetaria”, centrada hasta la fecha sobre todo en los ámbitos tecnológico y económico, los movimientos antiglobalizadores o “fragmentadores” (Bahador, 1999) se centran en la esfera cultural y en la política de identidad (Castells, 1998). El panorama resultante de la coexistencia de ambas tendencias es sumamente paradójico. . . (Introducción 15)

⁷ Incluimos a los oyentes aquí porque *Devil on the Cross* aparte de poder leerse de manera individual, también era leída en voz alta en bares y otros lugares públicos para todas aquellas personas que no sabían leer.

La paradoja a la que alude Dietz se explica por la necesidad de mantener las culturas individuales de cada país o región para que no se pierdan y no desaparezcan en el universo de una cultura global y única. La toma de conciencia sobre esta materia por parte de intelectuales como Ngugi es decisiva, ya que él ha incorporado la tradición oral africana y la lengua gikuyu de su comunidad a la literatura escrita de tradición occidental que había escrito durante diecisiete años. De esta forma Ngugi quiere reivindicar la importancia de la identidad africana a través de la literatura.

1.1. La tradición oral como parte esencial de la cultura africana

El hecho de incorporar las técnicas narrativas de la tradición oral a una novela escrita no es arbitrario. Ngugi recurre a la tradición oral por dos razones fundamentales: mantener la pervivencia de esta tradición oral – que existía en África antes de la llegada de los europeos– y acercarse a las masas, puesto que éstas están más familiarizadas con las técnicas narrativas de la tradición oral africana (proverbios, canciones, leyendas, mitos, cuentos, etc.) que con las técnicas occidentales (tendencia al realismo en la novela, personajes psicológicos no simbólicos, individualismo de los personajes, tratamiento individual de los personajes, etc.).

La novela es un género exportado a África desde Europa. Este género no existía como forma literaria en África antes de la llegada de los europeos. Los escritores africanos copiaron la tradición novelística europea que conocían bien por la enseñanza recibida en las instituciones educativas occidentales, donde se educaron la mayoría de estos intelectuales. Las formas literarias existentes en África con anterioridad a la novela eran las relativas a la

palabra hablada, es decir, la tradición oral. Esta tradición se nutría de cuentos, mitos, leyendas, rituales, canciones y bailes. Estas formas pasaban de forma hablada de generación en generación y sólo tenían sentido dentro de la comunidad. Si la vida en comunidad se desvanecía (como ocurrió con la llegada de los europeos), la tradición oral perdería su función de transmisión cultural y moriría.

Para evitar la muerte definitiva de la tradición oral, Ngugi decide conservar las características de esta tradición ancestral por escrito. La tradición oral se caracteriza por nutrirse de las siguientes fuentes: proverbios, canciones, cuentos, leyendas y mitos. Además, la tradición oral lleva asociada la figura del *storyteller* o cuentacuentos. *Devil on the Cross* recoge todas estas características y algunas más como apunta Oliver Lovesey:

Much of the novel [*Devil on the Cross*] has a performative, theatrical quality, with speakers usually addressing groups of five or more and occasionally breaking into choral song. Similarly, the novel as a whole implies a reception that is collective and communal, like that of the Gĩkũyũ theater in which Ngũgĩ was involved. (*Ngugi wa Thiong'o* 61)

Efectivamente, *Devil on the Cross* tiene mucho de teatro. Más bien se diría que es una novela teatralizada: abundan los diálogos entre varios personajes, hay muchos monólogos dirigidos a una audiencia, los personajes cantan canciones. Es una novela muy fácil de imaginar sobre un escenario. En relación al tema del teatro, no podemos hablar de *Devil on the Cross* sin aludir a la experiencia mencionada en la cita anterior sobre la convivencia de Ngugi con un grupo de teatro que hacía representaciones utilizando la lengua gikuyu. Ngugi dirigió este grupo de su localidad natal, Kamiriithu, y allí estrenaron la obra *I Will Marry when I Want*. Ngugi fue detenido y encarcelado durante un año por dicha representación y fue en la cárcel donde escribió *Devil on the Cross*.

En 1976 Ngugi empezó a trabajar en el Centro Cultural y Educativo de la Comunidad de Kamiriithu. La experiencia vivida en este centro marca claramente un antes y un después en la trayectoria personal y literaria del escritor. Tanto es así que decide cambiar su nombre inglés, James Ngugi, por su nombre africano, Ngugi wa Thiong'o. Este es sin duda uno de los capítulos que más va a marcar su producción literaria. Ngugi, consciente de la alienación que producía la educación colonial, decidió escribir una obra de teatro en lengua gikuyu que denunciara esta situación. Para escribir la obra se sirvió de las experiencias de los propios habitantes de Kamiriithu y gracias a sus aportaciones y discusiones de la trama, compusieron la obra entre todos.

El resultado fue *I Will Marry when I Want*, una obra de teatro que gira en torno a dos conflictos. El primero es el desacuerdo entre Wangeci y Kiguunda sobre la relación de su hija Gathoni con John Muhuuni, hijo del acaudalado jefe de Kiguunda, Kioi, quien planea construir una fábrica de insecticidas sobre una tierra de Kiguunda. El segundo conflicto viene dado por el deseo de Kioi de introducir a Kiguunda en el cristianismo para que acepte todas las imposiciones que le sean exigidas como si vinieran por ordenación divina. En definitiva, *I Will Marry when I Want* denuncia el abuso de los africanos que poseen riquezas y poder contra las clases más humildes, al tiempo que critica el efecto negativo del cristianismo empleado como forma de sometimiento. Un ejemplo representativo de la situación de explotación y alienación de los trabajadores es la de los empleados de la empresa de zapatos Bata de Kamiriithu, mencionado en el Capítulo I⁸. Una vez más, Ngugi

⁸ En el Capítulo I recogíamos el caso de estos trabajadores quienes explicaban a Ngugi cómo ellos en un solo día fabricaban zapatos que creaban unos beneficios suficientes como para pagar a tres mil empleados el sueldo de un mes. Estas acciones llevaban a Ngugi a preguntarse: si ellos trabajan para sí mismos un día del mes, ¿para quién trabajan los otros veintinueve días? (*Decolonising* 55)

pone el capitalismo, sistema económico por excelencia en la era de la globalización, en el centro de sus críticas. El cristianismo es también un tema que aparece en varias de sus obras.

I Will Marry when I Want fue un éxito rotundo. Se estrenó el 2 de octubre de 1977 y no dejó de representarse hasta el 16 de noviembre del mismo año. Acudían gentes de todos los lugares de Kenia, algunas desde muy lejos, para ver la obra. Los espectadores disfrutaban de una forma espectacular con los diálogos en gikuyu de los actores porque se veían representados a sí mismos, y porque la obra la compusieron entre todas las gentes del Centro de Kamiriithu dirigidos por Ngugi wa Thiong'o y Ngugi wa Mirii. El propio Ngugi describe en su libro *Decolonising the Mind* algunos momentos de este tremendo éxito:

Some people knew the lines as well as the actors and their joy was in seeing the variations by the actors on different occasions to different audiences. There was an identification with the characters. . . . I remember one Sunday when it rained and people rushed to the nearest shelters under the trees or under the roofs. When it stopped, and all the actors resumed, the auditorium was as full as before. The performance was interrupted about three times on that afternoon but the audience would not go away. (57-8)

Sin embargo, tanto éxito tuvo un final abrupto cuando el 16 de noviembre el gobierno de Kenia detuvo su representación en un intento de acabar con la emergencia de un teatro keniano en lengua nativa⁹. El 31 de diciembre de 1977 Ngugi fue arrestado en su casa bajo

⁹ La detención de Ngugi no apagó el deseo de los campesinos y trabajadores del Centro Cultural de Kamiriithu de seguir en busca de un teatro nacional keniano. En 1981 se reagruparon, bajo la dirección de Ngugi, para la creación de un drama musical en el que mostraban la lucha heroica de los trabajadores kenianos contra la primera fase del imperialismo capitalista, contra la apropiación de la tierra, los trabajos forzados, y los altos impuestos para financiar la conversión de esas tierras en plantaciones para los colonizadores. Después de diez semanas de trabajo y la participación de gentes de más de ocho nacionalidades de Kenia, el grupo de teatro quiso llevar esta obra, *Mother Sing for Me*, al Teatro Nacional de Kenia en Nairobi para demostrar a las autoridades que la intención de crear un teatro auténticamente africano iba en serio. Sin embargo el gobierno no les permitió su representación en Nairobi. El grupo siguió con sus ensayos en un teatro de la universidad y unas 10.000 personas vieron los ensayos. Ante tales circunstancias, el gobierno keniano, que sentía que esta situación se le iba de las manos, actuó siguiendo los mismos pasos que sus predecesores coloniales, es decir, usando la fuerza, la imposición, la autoridad y el poder de una forma

una orden de detención firmada por el entonces vicepresidente y ministro de asuntos interiores de Kenia, Daniel arap Moi. Ngugi fue encarcelado durante la mayor parte de 1978 en la prisión de máxima seguridad de Kamiti sin cargos y sin el dudoso beneficio de un juicio.

Esta situación de verse encarcelado sin razón alguna, privado de su libertad de expresión y del derecho a usar su lengua nativa, alienado por el abuso de poder de los gobernantes, e irritado por el rechazo del gobierno keniano a su propia cultura africana fueron los detonantes para la creación de su segunda obra en lengua gikuyu: *Caitani Mutharaba-ini* o *Devil on the Cross*. La escribió mientras estaba en prisión y puesto que no tenía grandes medios materiales disponibles, utilizó el áspero papel higiénico de su celda como cuaderno de escritura. Tras un tiempo en que Ngugi ya había avanzado bastante en la novela, los guardias confiscaron los rollos de papel higiénico sobre los que la había escrito. En relación a este momento Ngugi escribió:

It is only a writer who can possibly understand the pain of losing a manuscript, any manuscript. With this novel [*Devil on the Cross*] I had struggled with language, with images, with prison, with bitter memories, with moments of despair, with all the mentally and emotionally adverse circumstances in which one is forced to operate while in custody –and now it had gone¹⁰.

Estos sentimientos de pérdida no son aliviados hasta que el nuevo superintendente de la prisión finalmente le devuelve el manuscrito. “Thank you” fue todo lo que dijo Ngugi, “but he [el superintendente] will probably never know the depth of the emotion behind those

dictatorial, y así el 12 de marzo de 1982 tres camiones llenos de policías armados llegaron al Centro Cultural y Educativo de Kamiriithu para arrasar y demoler el teatro al aire libre de esta comunidad.

¹⁰ Texto citado en la obra *Ngugi wa Thiong'o* del escritor Simon Gikandi, página 209, y extraído del libro de Ngugi *Detained: A Writer's Prison Diary*. Londres: Heinemann, 1981, página 164. En este libro Ngugi escribe sus memorias del arresto y el encarcelamiento tras su vivencia con el grupo de teatro de Kamiriithu.

words. Nor perhaps what his action meant for the birth of a new literature in Kenia's language."¹¹

Tras su salida de prisión, Ngugi siguió escribiendo y denunciando la represión y hostilidad política de su país en una colección de ensayos titulada *Barrel of a Pen* (1983). Exiliado a Londres en 1982, Ngugi trabajó por la liberación de presos políticos de Kenia. En 1987 Ngugi presidió Umoja, una organización antiimperialista comprometida con la restauración de la soberanía nacional, la democracia y la reestructuración de la economía para el progreso social de Kenia. *Matigari* (1986) es el último trabajo de ficción en lengua gikuyu de Ngugi que sigue la línea de denuncia de *Devil on the Cross*. Desde entonces él ha seguido publicando colecciones de ensayos y enseñando en diferentes universidades británicas y americanas. En agosto de 2004 y tras 22 años de exilio, Ngugi regresó a Kenia acompañado de su esposa. La vuelta a su país natal fue muy trágica ya que Ngugi y su esposa Njeeri fueron víctimas de un brutal ataque en el apartamento en que se hospedaban. Ngugi fue duramente golpeado y quemado con cigarrillos, y Njeeri fue violada. Varias personas fueron detenidas en relación con este ataque. Parece claro que este incidente contra un intelectual de fama internacional y su esposa fue motivado por razones políticas.

Quizá no sólo razones políticas sino también religiosas motivaron el ataque contra Ngugi y su esposa. Ngugi en sus últimas novelas y obras de teatro se ha mostrado crítico con el cristianismo. La obra de teatro *I Will Marry when I Want* señala a la alianza del capitalismo y el cristianismo como el enemigo de la integridad cultural y la cooperación nacional (Lovesey, *Ngugi wa Thiong'o* 94). En *Devil on the Cross*, en concreto, el

¹¹ Texto citado en la obra *Ngugi wa Thiong'o* del escritor Simon Gikandi, y extraído del libro de Ngugi *Detained: A Writer's Prison Diary*. Londres: Heinemann, 1981, página 165.

cristianismo aparece en forma de mitos, parábolas y continuas alusiones a la Biblia. En el título podemos apreciar el simbolismo cristiano que va a estar presente a lo largo de toda la novela. El estudioso Simon Gikandi establece un paralelismo entre las tradiciones orales de la cultura gikuyu y las tradiciones bíblicas impuestas por la colonia. Así, las visiones y conjuros del profeta que toca el *gicaandi*¹² del comienzo de la novela son similares a los de los profetas de la Biblia; los proverbios y dichos que con frecuencia se dicen en *Devil on the Cross* para evocar la autoridad de la sabiduría tradicional tienen su forma análoga en la Biblia; y finalmente, de la misma manera que los rituales y las ceremonias son importantes para Ngugi por su búsqueda de un nuevo lenguaje que represente la realidad postcolonial, los rituales católicos también persiguen transformar la realidad postcolonial en el sentido de que se usan las enseñanzas de la Biblia que interesan en cada momento:

Voice [del diablo]: . . . Isn't it that same religion that argues that the slave can never be equal to his master? Isn't it that same religion that tells the oppressed not to observe the law of an eye for an eye and a tooth for a tooth?

Warĩnga: An eye for an eye and a tooth for a tooth? What would the world come to if there were so much violence?

Voice: Oh, it becomes violence only when a poor man demands the return of his eye or his tooth. . . . What about when they knock a worker's tooth out with a rifle butt? Isn't that violence? . . . And you people will continue going to church or to the mosque every week to listen to the catechism of slavery.

I say unto you

That you resist not evil.

But whosoever shall smite thee on thy right cheek,

Turn to him the other also.

And if any man will sue thee at the law,

¹² Según la definición que Gitahi Gititi, investigador de la función de la oralidad en la novela, toma del diccionario gikuyu-inglés, el *gicaandi* es un instrumento musical hecho con una calabaza en la que se meten semillas para que suenen, es como una especie de carraca. También, *gicaandi* puede designar una danza o la canción para la que dicha carraca sirve de acompañamiento. Para Vittorio Merlo Pick el *gicaandi* es un poema y lo define así: "It is made up of elegantly elaborated enigmas which were sung by two people in competition. The song was accompanied by the shaking of a kind of rattle, itself called *gicandĩ*, which was prepared specially and blessed by a medicine-man who had inherited the secret. This instrument is particularly interesting, because it bears, carved on its side, writings in the mnemonic-pictorial system, the only specimen of this kind, as far as I know, to be found among Bantu tribes. (Merlo Pick, 1973: 18)" (citado en Gititi 222).

And take away thy coat,
Let him have thy cloak also. (*Devil* 191)

En esta cita Ngugi critica claramente la doctrina cristiana en cuanto que deja desamparados a los pobres, a quienes se exige poner la otra mejilla cuando alguien comete una injusticia contra ellos.

Otro interesante paralelismo que podemos encontrar entre la Biblia y *Devil on the Cross* es la historia contada por el maestro de ceremonias sobre el hombre rico que se va de Kenia (es decir, cuando los británicos conceden la independencia a Kenia y se retiran del país), pero reparte sus riquezas entre sus esclavos y sirvientes (los llamados *loyalists* que le habían apoyado durante el periodo colonial) con la intención de que cuiden e incluso multipliquen sus riquezas y propiedades. Esta historia es una versión de la parábola de las monedas o los millones que están en la Biblia en el Evangelio de San Lucas (19, 11-28) y en el Evangelio de San Mateo, respectivamente (25, 14-29). Otra alusión a la Biblia es la parábola del hijo pródigo que viene dada por la vuelta de Gatuiria, el intelectual africano y prometido de Wariinga, a casa de sus padres después de haber rechazado su ayuda económica para financiar sus estudios (*Devil* 225).

Simon Gikandi apunta otros pasajes en los que hay un marcado tono bíblico como es el pasaje del comienzo de la novela (*Ngugi wa Thiong'o* 212). Las palabras del Profeta de la Justicia o el músico del *gicaandi* – como a sí mismo se llama el narrador de la novela – se identifican como fuente de luz y verdad que algunos quieren esconder:

And then Wariinga's mother came to me when dawn was breaking, and in tears she beseeched me: Gĩcaandĩ Player, tell the story of the child I loved so dearly. Cast light upon all that happened, so that each may pass judgement only when he knows the whole truth. Gĩcaandĩ Player, reveal all that is hidden. (*Devil* 7-8).

En la Biblia encontramos un tono similar en una epístola de Pablo a Tito donde Pablo se presenta como el transmisor de la verdad sobre la religión católica:

Saludo. Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo para dar a los elegidos de Dios la fe y el conocimiento de la verdad de nuestra religión, basada en la esperanza de la vida eterna. Dios, que no puede mentir, prometió esa vida desde la eternidad; y ahora a su debido tiempo, ha manifestado su palabra mediante la predicación que me ha sido confiada por disposición de Dios, nuestro Salvador. (Tito 1, 1-3)

Algunas frases sentenciosas del Profeta de la Justicia (“Happy is the man who is able to discern the pitfalls in his path, for he can avoid them. Happy is the traveller who is able to see the tree stumps in his way, for he can pull them up or walk around them so that they do not make him stumble” (*Devil 7*)) recuerdan el Sermón en el Monte de Jesucristo: “Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de Dios. Dichosos los afables, porque ellos heredarán la tierra. Dichosos los afligidos porque ellos serán consolados” (Mateo 5, 3-5).

La llamada a la crucifixión del demonio (“The Devil, who would lead us into the blindness of the heart and into the deafness of the mind, should be crucified, and care should be taken that his acolytes do not lift him down from the Cross to pursue the task of building Hell for the people on Earth....” (*Devil 7*)) recuerda las epístolas del evangelio de San Pablo: “¡Sed sobrios y estad en guardia! Vuestro enemigo, el diablo, como león rugiente, da vueltas y busca a quien devorar. Resistidlo firmes en la fe, sabiendo que vuestros hermanos, esparcidos por el mundo, soportan los mismos sufrimientos” (1 Pedro 5, 8-9).

Otra semejanza más entre el pasaje introductorio de la novela y los hechos bíblicos es el ayuno del músico del *gicaandi* y el ayuno de Jesucristo en el desierto. Jesucristo ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches en el desierto donde fue llevado por el Espíritu

Santo para ser tentado por el diablo tras ser bautizado por Juan en el río Jordan (Mateo 4, 1-2). De la misma manera, el músico del *gĩcaandi* también pasa por un periodo de ayuno e introspección antes de dirigirse a su público con el tono de un profeta bíblico:

And after seven days had passed, the Earth trembled, and lightning scoured the sky with its brightness, and I was lifted up, and I was borne up to the rooftop of the house, and I was shown many things, and I heard a voice, like a great clap of thunder, admonishing me: Who has told you that prophecy is yours alone, to keep to yourself? Why are you furnishing yourself with empty excuses? If you do that, you will never be free of tears and pleading cries. (*Devil* 8)

Después de este pasaje introductorio donde Ngugi nos presenta al narrador que nos va a contar la historia de Wariinga, comienza el relato propiamente dicho que el músico del *gĩcaandi* quiere transmitir. Este relato, según palabras de Gitahi Gititi, sigue las convenciones del *gĩcaandi* como género poético, aunque revela una compleja mezcla de géneros adicionales (adivanzas, proverbios, información biográfica, historia, comentarios) y una calidad en la representación dramática que confiere voz, gesto y atención a la audiencia. Gititi añade: “The narrative tenor of *Devil on the Cross* is saturated with a ‘conversational,’ oral/aural dimension that demonstrates the dramatic sequence of challenge, response, conflict/tension, and reconciliation typical of *gĩcaandi* performances” (223). Como podemos comprobar a lo largo de toda la novela y de los diálogos de los personajes, las referencias a la Biblia son muy numerosas. Ngugi utiliza todas estas referencias religiosas porque estaban muy extendidas y eran muy conocidas por el público a quien iba destinada su novela.

Aparte de mitos bíblicos, también encontramos en *Devil on the Cross* mitos paganos de la tradición occidental como es el mito del Fausto que está presente a lo largo de toda la obra. Este mito consiste en que un hombre vende su alma al diablo para obtener riquezas

terrenales, inteligencia y poder. Ngugi explica en *Decolonising the Mind* su interés por este mito que aparece mucho en la literatura europea: *Faustus* de Marlowe, *Faustus* de Goethe, *Dr. Faustus* de Thomas Mann, o *Master and Margarita* de Bulgakov. Sin embargo, Ngugi cree en el carácter universal – global – de este mito y añade que dicho mito está enraizado en el saber popular del campesinado keniano (80-1). Por ejemplo, en *Devil on the Cross* Gatuiria cuenta un cuento que le había contado un señor anciano de Nakuru en el que un hombre ofrece su alma a un espíritu maligno a cambio de riquezas (62-66). Ngugi creyó que este mito sería perfecto para representar alegóricamente la historia de unos hombres que venden su alma y la de su nación al diablo extranjero del imperialismo o neocolonialismo a cambio de propiedades, dinero y favores económicos. Wariinga, mujer luchadora que había sido abandonada por el Viejo Hombre Rico cuando estaba embarazada y despedida de su trabajo, es tentada por el diablo que se le aparece en una pesadilla, pero ella no sucumbe a sus tentaciones (*Devil* 184-94). Son sus paisanos de clase media quienes sí venden su alma al capitalismo occidental a cambio de riquezas. Esto lo anticipa claramente Wariinga en una pesadilla recurrente que tenía de pequeña porque veía en las pinturas de la iglesia que el diablo era negro, mientras que la Virgen María, Jesús y los ángeles eran blancos¹³:

The Virgin Mary, Jesus and God's angels were white, like Europeans, but the Devil and his angels were black. At night Wariinga would have a recurrent nightmare. Instead of Jesus on the Cross, she would see the Devil, with skin as white as that of a very fat European she once saw near the *Rift Valley Sports Club*, being crucified by people in tattered clothes – like the ones she used to see in Bondeni – and after three days, when he was in the throes of death, he would be taken down from the Cross by

¹³ Esta asociación, por parte de los colonos occidentales, de los colores blanco y negro con las cualidades bondad y maldad, respectivamente, era muy frecuente en la época colonial. En relación a este racismo en tiempos de la colonia, y aún en la etapa postcolonial, en que los *buenos* eran los blancos y los *malos*, los negros, véase el Capítulo I, páginas 26-28.

black people in suits and ties, and, thus restored to life, he would mock Warĩnga.
(139)

Los que sacrifican al capitalismo, representado por el hombre blanco en la cruz, son los kenianos pobres – los campesinos y trabajadores – que quieren deshacerse de su influencia. Pero, a los tres días de su crucifixión, la clase media nativa –“black people in suits and ties” – rescata de la muerte al diablo capitalista moribundo para darle nueva vida.

El retrato que hace Ngugi del diablo y la clase media nativa procede de la tradición oral keniana, según el propio autor relata en *Decolonising the Mind*. En concreto, proviene de la fusión de las rocas con formas humanas de Idakho, al oeste de Kenia, con las imágenes de los ogros que comen hombres de la tradición oral gikuyu, llamados Marimu (81). Los Marimu tienen dos bocas, una delante y una detrás. La de detrás está cubierta por el pelo largo. En *Devil on the Cross*, el diablo es retratado en términos muy similares a los Marimu: “The Devil had two mouths, one on his forehead and the other at the back of his head. His belly sagged, as if it were about to give birth to all the evils in the world” (13). También se aplica este retrato en uno de los tres cuentos que el anciano de Nakuru cuenta a Gaturia y que incluye la siguiente descripción del ogro: “He had two mouths, one on his forehead and the other at the back of his head. The one at the back of his head was covered by his long hair, and it was visible only when the wind blew the hair aside” (64). Estos ogros de la tradición oral gikuyu son crueles, codiciosos, glotones y viven del trabajo de los humanos. De la misma manera, los explotadores nativos africanos de *Devil on the Cross* son también perversos, avariciosos, voraces y viven del trabajo de los campesinos y obreros de Kenia. Su apariencia física tiene mucho que ver con la de estos ogros en cuanto que aparecen deformados y con una gran barriga, resultado de su glotonería. Algunos retratos

de este tipo que encontramos en la novela son los de los participantes en el concurso de ladrones de la cueva. Gitutu wa Gataanguru, uno de los participantes en el concurso de la cueva, dice de sí mismo: “[M]y belly is larger and larger because it is constanly overworked!” (100); Kihaahu wa Gatheeca, otro participante en el concurso, aparece descrito como “a 6-foot praying mantis or mosquito” (108); Nditika wa Nguunji, otro ladrón de la cueva, también se vanagloria de su voracidad: “I can never get enough of that [sex] or of food” (176); y Kimeenderi wa Kanyuanjii, otro ladrón, aparece caracterizado como un ser deforme: “His legs are huge and shapeless, like giant banana stems or the legs of someone who is suffering from elephantiasis. But his disease is simply the grossness that comes from over-eating. His neck is formed from rolls of fat, like the skin of the hairy maggot” (186).

Para James Ogude, el retrato grotesco que Ngugi hace de esta clase media no hace sino exagerar la caricatura negativa y antihumana de la clase media burguesa (64) que, según sugiere Ngugi, no es más que un parásito de la nación keniana. Esta clase social nunca colaboró en la lucha por la independencia y sin embargo prosperó con ella a través de la astucia y el engaño (Ogude 64). Debido a esta prosperidad, la burguesía nativa africana quiere prolongar la dependencia neocolonial para seguir progresando económicamente aunque sea a costa de la explotación de los obreros y campesinos. Esta clase social no podría sobrevivir sin el patrocinio de las potencias occidentales, que en *Devil on the Cross* son equiparadas a los ogros Marimu que comen hombres. Lo podemos comprobar en el discurso que el líder estadounidense de la delegación extranjera de la *International Organization of Thieves and Robbers* pronuncia durante la competición:

I think there is no one who does not know that theft and robbery are the cornerstones of America and Western civilization. Money is the heart that beats to keep the Western world on the move. If you people want to build a great civilization like ours, then kneel down before the god of money. Ignore the beautiful faces of your children, of your parents, of your brothers and sisters. Look only on the splendid face of money, and you'll never, never go wrong. It's far better to drink the blood of your people and to eat their flesh than to retreat a step. (89)

Sólo una revolución acabaría con esta clase burguesa a la que Ngugi considera una lacra, y con ese objetivo escribe esta novela.

Además de estos retratos grotescos que han sido extraídos por Ngugi de la tradición oral, Ngugi también incorpora en su novela otros rasgos propios de la oralidad: los proverbios y las canciones. *Devil on the Cross* es una novela repleta de proverbios. Los personajes usan los proverbios en sus disertaciones de la misma manera que los pueden usar los kenianos en sus conversaciones diarias. El personaje de Mwaura, el conductor corrupto del *matatu* taxi, se reconforta a sí mismo con proverbios: “Despite his humiliation, Mwaũra did not lose heart. He bolstered his spirits with three proverbs: to a beggar, a rich man’s fart has no smell; he who loves beauty does not complain while he is pursuing it; he whose stomach is upset is the one who goes to the forest” (164). Puesto que *Devil on the Cross* es una novela dirigida a las masas campesinas y obreras, los proverbios hacen referencia a la flora, la fauna y otros elementos de la naturaleza que son más propios de un ambiente rural y campesino que de un ambiente urbano. De hecho, los personajes de Wangari y Muturi, la mujer campesina revolucionaria y el representante de los trabajadores, son los que más utilizan los proverbios ya que son los que representan a las masas populares y la intención de Ngugi es que el público rápidamente se sienta identificado con ellos y entienda su mensaje en su mismo estilo coloquial. No obstante, en algunas ocasiones, Ngugi pone en boca de personajes que tienen una alta formación académica este tipo de lenguaje,

rompiendo así la correspondencia entre la condición social del personaje y su forma de hablar. Me refiero, en concreto, al caso de uno de los participantes en el concurso de la cueva, Mwireri wa Mukiraai, que tiene dos carreras y dos másters, y utiliza este lenguaje tan coloquial:

The following is the testimony of Mwĩreri wa Mũkĩraaĩ B.Sc., B. Comm., MA, MRSocIBM.

‘I’ll pick up the tale where I let off. We shouldn’t mind too much how many cars a man owns. What’s important is the make of a car. We know a bee does not begin with the honeycomb. A bedbug grows fat even it is living in a crack in a piece of wood. . . . (164)

El hecho de que incluso las personas con mayor formación académica hablen utilizando proverbios en la novela de Ngugi justifica su intención de escribir con un lenguaje sencillo y comprensible para su audiencia.

Normalmente los proverbios son introducidos con la frase “Gĩkũyũ said” o “he who...” y los elementos recurrentes son los animales: “aping others cost the frog its buttocks” (12); “when a bird gets tired, it will land on any tree” (33); “[t]he leopard did not know how to scratch; it was taught” (54); “[t]he antelope hates the man who sees him less than him who betrays its presence” (215). Las plantas también aparecen con frecuencia: “the forest of the heart is never cleared of all its trees” (7); “the seeds in the gourd are not all of one kind” (52). Así como otros elementos de la naturaleza: “the sun does not rise the way it sets” (56); “he who used to jump over the river can now only manage to wade through it” (79). Otros son más sentenciosos y tienen que ver con las personas: “he who keeps something in reserve never goes hungry” (99); “he who used to dance can now only watch others doing it” (79); “no one can cook two pots of food simultaneously without burning the contents of one of them” (47). Otros proverbios, como apunta Christine Lofflin, están sacados de la

experiencia contemporánea: “Money can flatten mountains” (117). Todos los proverbios tienen una finalidad didáctica y moralizante enfocada a la audiencia africana, a la vez que sirven para enlazar el hilo narrativo de la novela con la tradición oral.

Otro elemento propio de la oralidad que Ngugi incorpora a su novela son las canciones. En *Devil on the Cross*, Muturi, representante de los trabajadores, defiende constantemente sus ideales con canciones:

The organization of patriots used to sing these words:

Great love I found there

Among women and children

A bean fell to the ground –

We split it among ourselves.

The organization of home guards and imperialists used to sing the song like this:

Self-love and the love of selling out

Among the traitors of the land.

The bean we steal from the people –

We struggle to see who can grab it al. (39)

Wariinga también canta en la descripción autobiográfica (aunque bajo el nombre de Kareendi) del principio de la novela:

Yes, for from today she'll never be able to distinguish between

The crooked and the upright,

The foolish and the wise,

Darkness and light,

Laughter and tears,

Hell and Heaven,

Satan's kingdom and God's. (25)

A veces se establece una relación dialógica entre los personajes por medio de canciones, como es el caso de Wariinga y Gatuiria:

They walked slowly and silently towards the main road. Then they began to talk. It was not really a conversation. It was more a kind of incantation, as if both were taking part in a verse-chanting competition, citing verses remembered in dreams.

Gatuiria: Hail, our land!

Hail, Mount Kenya!

Hail, our land,

Never without water or food or green fields!
Wariinga: Hail, the splendour of this land!
Hail, the land ringed round with deep lakes,
Turkana to Naivasha,
Nam-Lolwe to Mombasa!
Hail, this necklace of blue waters! (128)

En este pasaje Wariinga y Gaturia bien podrían estar representando una competición de *gicaandi* que como ya vimos más arriba se trata de un poema elaborado a base de elegantes enigmas que era cantado por dos personas en una especie de competición.

Gikandi señala la importancia de estas canciones en cuanto que son familiares para los lectores gikuyu, quienes son invitados a cantar junto a los personajes ficticios y a formar parte de su universo, a la vez que estas canciones les hacen reflexionar sobre su significado (*Ngugi wa Thiong'o* 215). Para Alamin Mazrui y Lupenga Mphande, la intención fundamental de Ngugi con la incorporación de canciones a su narrativa no es sólo entretener, sino también presentar ideas (238).

Para finalizar con este análisis de la tradición oral como parte integrante de la cultura tradicional africana sólo nos resta extraer las siguientes conclusiones: al insertar su novela dentro de una tradición ya conocida por los kenianos, Ngugi quiere recuperar el vigor que la tradición oral ha tenido a lo largo de toda la historia africana, y de esta manera reivindicar una parte de su cultura que se estaba viendo amenazada por el exceso de atención prestado a las literaturas europeas, especialmente a la literatura en inglés. Es por esto que en la era de la globalización, en que existe una tendencia a la homogeneización cultural, algunos intelectuales como Ngugi están alzando sus voces a favor de un alejamiento de la cultura global y en beneficio de las culturas locales o nacionales.

1.2. El valor del gikuyu como lengua de transmisión cultural en Kenia

La globalización a través de sus piedras angulares – las nuevas tecnologías y los medios de comunicación – y a través de las reminiscencias de la época colonial ha contribuido al uso del inglés como lengua predominante en Kenia, dejando a un lado las lenguas nativas como el gikuyu. Ngugi se propone revitalizar el uso de esta lengua usándola para escribir sus novelas y ensayos a partir de *Devil on the Cross*. Ngugi abandona el inglés en 1977 – tras diecisiete años escribiendo en esa lengua – y comienza a escribir en gikuyu. Él mismo se encarga de traducir sus obras del gikuyu al inglés. Sobre todo las traduce para que las puedan leer los estudiantes universitarios y los profesores africanos cuyo nivel de desconocimiento de las lenguas nativas suele ser elevado.

Durante el periodo colonial en Kenia, la lengua gikuyu quedó relegada a un segundo plano. Su lugar lo ocupó la lengua inglesa. Los británicos se opusieron al uso de las lenguas africanas, llegando incluso al castigo corporal contra aquellos que las utilizaran. Ngugi describe en *Decolonising the Mind* cómo los niños eran castigados por hablar en gikuyu con tres o cinco golpes de bastón en las nalgas desnudas, con multas de dinero que no podían pagar, o incluso les humillaban obligándoles a llevar carteles que ponían “Soy estúpido” o “Soy un mono” (11). Se dejó de enseñar literatura oral en lenguas africanas en las escuelas, y fue sustituida por la enseñanza de la literatura inglesa. De este modo, los niños kenianos leían lecturas adaptadas de Dickens y Stevenson ya desde la enseñanza primaria, leían a Scott y G. B. Shaw en la escuela secundaria, y a Chaucer, T.S. Eliot o Graham Greene en la universidad. Esta situación provocaba en los estudiantes kenianos un alejamiento cada vez mayor de su lengua y su cultura, porque según Ngugi:

Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. How people perceive themselves affects how they look at their culture, at their politics and at the social production of wealth, at their entire relationship to nature and to other beings. Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world. (*Decolonising* 16)

Esta alienación que vivió Ngugi en su infancia le lleva a reaccionar en contra del inglés en su madurez, y va a posicionarse en favor del uso del gikuyu en sus obras literarias y ensayos a partir de *Devil on the Cross*.

A medida que los estudiantes kenianos ascendían en su formación educativa, iban pasando de ser instruidos en su propia lengua a ser instruidos en inglés. Los pocos africanos que tenían acceso a esta educación en inglés, solían acabar hablando ese idioma perfectamente en detrimento de sus propias lenguas, por lo que acababan alienados de las masas africanas. Zaline M. Roy-Campbell señala que esta sección privilegiada de estudiantes africanos que acceden a la universidad se convirtió en la élite educada que sustituyó a los británicos en el poder al final de la lucha anticolonial (87). Añade Roy-Campbell que estos nuevos líderes africanos continuaron la política colonial de usar el inglés como lengua nacional/oficial¹⁴ y como lengua de educación. La razón fue que, dada la pluralidad de lenguas que hay en Kenia – unas cuarenta lenguas diferentes – los líderes políticos optaron por una lengua *neutral* como lengua unificadora, ya que la elección de una lengua indígena sobre otra habría creado problemas. Roy-Campbell observa: “This decision perpetuated and helped to naturalize the linkage between high-status knowledge,

¹⁴ Zaline M. Roy-Campbell distingue entre lengua nacional y lengua oficial. La lengua nacional es la lengua de una entidad política o social – normalmente un país o un estado nación – y además, es un factor unificador de la integración nacional. La lengua oficial es la que se usa para la mayoría de las áreas de la administración del gobierno, incluyendo la educación (85).

education, and the European language” (88). Por el contrario, las lenguas africanas quedaron desprestigiadas y se asociaron a la falta de educación.

Las lenguas nativas de las comunidades africanas no sólo se ven amenazadas por la imposición del inglés como lengua nacional y oficial desde los tiempos de la colonia. Actualmente, la gran influencia que ejerce el inglés como lengua global está contribuyendo a que desaparezcan muchas lenguas indígenas en Kenia. Como ya avanzábamos en el Capítulo I, la globalización está contribuyendo a la creciente difusión del inglés como principal lengua de comunicación a nivel mundial. Más de 800 millones de personas la utilizan como primera o segunda lengua y es la segunda lengua más hablada en el mundo, sólo precedida por el chino mandarín (mil millones de hablantes), y seguida por el español (con 450 millones de hablantes). Esta situación de dominio del inglés en la esfera global que ya vimos en el Capítulo I, es el responsable de que dieciséis de las cuarenta y dos lenguas habladas en Kenia estén en peligro de extinción, según un informe realizado por la UNESCO en febrero de 2002 (www.artmatters.info). El desuso de las lenguas nativas africanas se debe a que sus hablantes las consideran poco prestigiosas y las desprecian hasta el punto de que no sólo las dejan de hablar, sino que evitan transmitirles a sus hijos. Según la página de internet www.artmatters.info, ésta es la predicción para los próximos años:

By 2100, over 90 per cent of the languages could be extinct. The dominance of English, the language of the computer and urbanisation, is to blame for this. The computer and the Internet, born in the USA, is dependant on English. People are adopting English not out of brotherly love but necessity. TIME estimates that 80 per cent of the online messages and three quarters of the world’s mail are written in English today. The use of other languages, says Awake! magazine, is slowed because of the difficulty in adapting them to the English-based keyboard.

En este mismo artículo se señala otra situación en la que el inglés se perfila como lengua dominante. Se trata de la situación del campo de refugiados de Kakuma en el distrito del

lago Turkana de Kenia. El inglés es la lengua de comunicación de 86.000 refugiados de nueve nacionalidades diferentes que la usan para comunicarse entre ellos y con las agencias de ayuda y las organizaciones no gubernamentales. El inglés les ayuda a comunicarse para pedir ayuda en los hospitales del campo de refugiados, pero también les sirve para entretenerse en las horas de ocio. Los refugiados necesitan saber inglés para entender las noticias de la British Broadcasting Corporation (BBC), de la Cable News Network (CNN) o para ver los vídeos disponibles en el campo de refugiados. Como ya quedó demostrado en el Capítulo I, los medios de comunicación – considerados el cuarto poder – tienen una capacidad inmensa para influir en la población, y si estos medios utilizan el inglés como lengua de transmisión de la información, a sus audiencias no les quedará otro remedio que aprender esa lengua.

Ngugi elige escribir en gikuyu por varias razones. En primer lugar, adopta el gikuyu como una forma de rechazo al imperialismo europeo que había impuesto el inglés como lengua de comunicación. En segundo lugar, el uso del gikuyu le sirve para reivindicar la creación de una literatura nacional que puede abrir la puerta a otras áreas de conocimiento en esa lengua. Por último, el uso de una lengua nativa le sirve para llegar a las masas y ayudarlas en su lucha contra el capitalismo globalizador. La siguiente cita, aunque un poco larga, recoge perfectamente la idiosincrasia de Ngugi:

I believe that my writing in Gĩkũyũ language, a Kenyan language, an African language, is part and parcel of the anti-imperialist struggles of Kenyan and African peoples. In schools and universities our Kenyan languages – that is the language of the many nationalities which make up Kenya – were associated with negative qualities of backwardness, underdevelopment, humiliation and punishment. . . . I do not want to see Kenyan children growing up in that imperialist-imposed tradition of contempt for the tools of communication developed by their communities and their history. I want them to transcend colonial alienation. . . .

We African writers are bound by our calling to do for our languages what Spencer, Milton and Shakespeare did for English; what Pushkin and Tolstoi did for Russian; indeed what all writers in world history have done for their languages by meeting the challenge of creating a literature in them, which process later opens the languages for philosophy, science, technology and all the other areas of human creative endeavours. But writing in our languages per se – although a necessary first step in the correct direction – will not itself bring about the renaissance in African cultures if that literature does not carry the content of our people’s anti-imperialist struggles to liberate their productive forces from foreign control; the content of the need for unity among the workers and peasants of all the nationalities in their struggle to control the wealth they produce and to free it from internal and external parasites. (*Decolonising* 28-9)

Esta cita recoge muy claramente el pensamiento anticapitalista, nacionalista y socialista de Ngugi, cuyos esfuerzos siempre han estado enfocados a luchar por los derechos de las clases más humildes a quienes dedica su novela *Devil on the Cross*, escribiéndola para ellos en gikuyu con un triple objetivo: la revalorización de la identidad africana, la reivindicación cultural y la reacción social.

2. SIMBOLISMO EN LOS PERSONAJES Y EN EL RECURSO DEL VIAJE CONTRA LA GLOBALIZACIÓN

No sólo la forma de la novela es importante a la hora de hacer reaccionar a las masas kenianas en contra de la explotación occidental y la opresión de la clase media keniana. El contenido es, según Ngugi, fundamental para que los kenianos decidan de qué lado están: del postcolonizador o del africano. Así describe Ngugi su preocupación por encontrar un contenido adecuado para su obra *Devil on the Cross*:

Language; plot; realism of social and physical detail; features of oral narratives: all these were elements of form and I knew that form by itself, no matter how familiar and interesting, could never hold the attention of my new kind of reader for long. They have more important things to do that indulge in pretty rearrangements of familiar features of orature or of the urban and rural landscape. Content with which the people could identify or which would force them to take sides was necessary.

Content is ultimately the arbiter of form. A proper marriage of content and form would decide the reception accorded the novel. So the most important thing was to go for a subject matter, for a content, which had the weight and the complexity and the challenge of their everyday struggles. (*Decolonising* 78)

El contenido de *Devil on the Cross* viene marcado por el carácter coral de la novela. Aunque Ngugi le da un protagonismo especial a la historia de Wariinga, *Devil on the Cross* es una obra coral en la que Ngugi utiliza el recurso del viaje en un *matatu* taxi para recoger los problemas y preocupaciones de un grupo de personajes con los que su audiencia –las masas populares– pueda sentirse identificada. Precisamente para que los kenianos pudieran comprender mejor el contenido de la obra, Ngugi recurre a personajes simbólicos cuyo mensaje pueda ser fácilmente perceptible por las masas. Además de simbólicos, los personajes de Ngugi son personajes tipo, que se oponen a los personajes que muestran un desarrollo psicológico típico de la novela realista occidental. Según Mazrui y Mphande, el uso de personajes tipo, que normalmente son personajes planos, es característico de la tradición oral y supone una manera de reforzar la voz colectiva y social de un grupo en clara oposición a los personajes individuales que describen las novelas occidentales (242).

En el capítulo anterior ya hemos analizado la simbología del personaje más destacado, Wariinga – que representa la opresión de la mujer africana y las clases trabajadoras – y de la simbología de la clase media nativa – que encarna la explotación de las masas kenianas y es la intermediaria entre el mundo occidental y África (grupo al que pertenece el conductor del *matatu* taxi Mwaura). Otros protagonistas simbólicos de la novela son: Wangari, símbolo de la clase campesina y superviviente de la lucha Mau Mau; Muturi, representante de la clase trabajadora; y Gatuiria, encarnación de la pequeña burguesía intelectual. Todos ellos tienen nombres alegóricos: Wariinga significa mujer encadenada; Mwaura

literalmente significa el que se apropia de las cosas de otras personas, es decir, un ladrón; Wangari significa madre y es el nombre de una de las hijas de Gikuyu y Mumbi (los padres míticos de la comunidad gikuyu); Muturi significa artesano, trabajador; Gaturia significa buscador de la verdad (Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o* 216).

Otros nombres simbólicos son los de los participantes en el concurso de la cueva. Por ejemplo, el nombre de uno de ellos, Gitutu wa Gataanguru, remite a barriga infestada de tenias que produce un efecto de hinchazón (Ogude 59). El hecho de que los personajes tengan nombres simbólicos en lengua gikuyu, facilita al público la identificación de cada personaje con la personalidad y las características que lo definen. Además, los nombres simbólicos son más fáciles de recordar y permiten exagerar ciertas características que el autor quiere enfatizar (Mazrui y Mphande 239). Para un lector que no sepa gikuyu esta apreciación pasa totalmente desapercibida, pero las masas populares kenianas la captan rápidamente y provoca rápidamente reacciones de risa o desprecio entre el público hacia esos personajes.

Gaturia, cuyo nombre significa *el buscador*, representa al intelectual que es incapaz de decidir de qué lado está en la sociedad de Kenia: del de los explotadores – la burguesía nativa – o del de las víctimas – los trabajadores. Con este personaje Ngugi pone de manifiesto la pasividad de muchos intelectuales africanos que, o bien optan por la vía del silencio ante las injusticias que sufre el continente, o bien no se decantan por una posición concreta a la hora de defender la nación.

Gaturia trabaja en el departamento de música de la Universidad de Nairobi y es también compositor. Está en permanente búsqueda de la melodía perfecta que no acaba de encontrar:

[W]hat can I do to compose truly national music for our Kenyan, music played by an orchestra made up of the instruments of all the nationalities that make up the Kenyan nation, music that we, the children of Kenya, can sing in one voice rooted in many voices – *harmony in poliphony?* (*Devil* 60)

Atrapado en una búsqueda sin fin, no se sentirá realizado hasta que no encuentre el tono, el tema y el ritmo de la música que persigue. Se siente incompleto y sufre por ello: “You can’t know the pain I carry about in my heart” (*Devil* 59). En este sentido, Gaturia es un personaje muy idealista, pues busca una música perfecta que sólo existe en su mente.

Al igual que la mayoría de los intelectuales africanos, Gaturia ha estudiado quince años en el extranjero. Es por ello que a veces pronuncia sin querer palabras en inglés. Oliver Lovesey relaciona el hecho de que Gaturia no pueda hablar correctamente en gikuyu sin decir alguna palabra en inglés con el problema que Ngugi tenía con la ortografía del gikuyu. Lovesey considera la falta de fluidez en gikuyu de Gaturia un símbolo de su mentalidad colonizada, “the slavery of the mind” (*Devil* 56), aparte de un handicap que debilita su ambición de ser un artista de la nación. El padre de Gaturia, un adinerado hombre de negocios, quería que su hijo estudiara una carrera de marketing para que le relevara en la administración de sus propiedades y riquezas. Sin embargo, Gaturia elige la música inteligentemente: “I chose music so that money should never rule my life” (*Devil* 134). Gaturia se rebela contra la obsesión material de su padre a quien considera un explotador y un maltratador de sus empleados.

Ogude recoge muy bien la situación que vive Gaturia y la doble opresión que siente entre “the values steeped in African heritage that he aspires to and the values acquired through his elitist education which are steeped in Western values” (84). Por un lado, Gaturia busca una melodía puramente nacional que restaure el valor de la cultura nativa de

Kenia, pero por otro, él proviene de una familia rica que se puede permitir la educación de los hijos en el extranjero. Gaturia no puede desprenderse de su educación occidental, una educación que le pone obstáculos a la hora de comunicarse en su lengua materna y supone un freno para su persistente búsqueda.

La pasividad e inactividad de Gaturia se hace más presente en la última escena. Cuando Wariinga mata al padre de Gaturia, éste no sabe qué hacer, no reacciona: “Gatuĩria did not know what to do: to deal with his father’s body, to comfort his mother or to follow Warĩinga. So he just stood in the courtyard, hearing in his mind music that lead him nowhere” (*Devil* 254). Esta falta de decisión y de compromiso es, según Ogude, “a tragic expression of a vacillating and ambiguous attitude of intellectuals in Africa towards a system in which they are both pawns and beneficiaries” (85). Si los escritores no reaccionan contra los problemas de África y no los dan a conocer a través de la literatura a las masas para que se rebelen, estarán contribuyendo a perpetuar el sistema social injusto en el que viven. Algunos estudiosos como Gitahu Gititi han considerado a Gaturia, en parte, el alter ego de Ngugi (218). Es cierto que hay algunos parecidos entre personaje y autor, por ejemplo, ambos han recibido una educación occidental en el extranjero; Ngugi, igual que Gaturia, trabajó en la Universidad de Nairobi¹⁵; y ambos persiguen la instauración de una cultura nacional keniana libre de influencias extranjeras. No obstante, mientras que Gaturia es un personaje pasivo e indeciso, Ngugi es una persona activa, decidida y comprometida con la lucha por los derechos de los más desfavorecidos de Kenia.

¹⁵ En 1967, Ngugi fue el primer africano en formar parte del departamento de inglés del University College en Nairobi, y en 1973 se convirtió en director de este departamento. Durante sus años en Nairobi, la estructura del departamento y el currículum se cambiaron para centrarse más en las lenguas y literaturas africanas puesto que hasta ese momento primaba la enseñanza de la literatura y cultura inglesas y apenas se prestaba atención a las africanas.

En clara oposición a la falta de compromiso de Gaturia está el activismo en defensa de los intereses de los trabajadores por parte de Muturi. Muturi era el capataz de una constructora hasta que decidió apoyar una huelga en la que los trabajadores de la constructora pedían un aumento de sueldo. Su jefe le despidió. Muturi se sentía indignado porque la constructora a menudo hacía contratos para construir edificios por decenas de millones de chelines, mientras que a los trabajadores sólo les pagaban 300 chelines al mes, lo que no les daba para vivir. Muturi no puede quedarse parado ante tales injusticias y por eso decide ir a la Fiesta del Diablo que se organiza en Ilmorog. Esta fiesta como ya hemos visto en capítulos anteriores consiste en una competición para seleccionar siete expertos en el robo moderno. Él sabe que allí estarán los explotadores más despiadados de Kenia y quiere estar presente para estropearles la fiesta. Es por esto que participa en el linchamiento de los participantes en el concurso de la cueva y acaba arrestado.

Muturi se muestra como un personaje luchador y generoso, no en vano él es quien le salva la vida a Wariinga por dos veces. La generosidad y sencillez que desprende Muturi hacen que los lectores u oyentes le sientan como una persona muy cercana y casi como un líder cuyas palabras merecen ser tenidas en cuenta. Los discursos de este personaje en contra del imperialismo, en defensa de los derechos de los trabajadores y a favor de la unión de los trabajadores y campesinos para luchar contra los explotadores son clave para despertar en los lectores u oyentes la conciencia de que deben involucrarse por el futuro de Kenia:

I'm sure that the system of theft and robbery will never end in this country as long as people are scared of guns and clubs. We must struggle and fight against the culture of fear. And there is only one cure: a strong organization of the workers and peasants of the land, together with those whose eyes and ears are now open and alert. (*Devil* 205)

En consonancia con el discurso antiimperialista y pronacionalista de Muturi está el personaje de Wangari. Wangari representa la clase campesina y es una superviviente de los Mau Mau. Menciona constantemente su implicación en la lucha de los Mau Mau en contra de las fuerzas coloniales y el amor a su patria: “[W]hen we fought for independence, it was not money that did the fighting: it was love. Love for Kenya, our country, was what gave our young men courage to face the prospect of being mowed down by enemy bullets — and they would not let go of the soil” (*Devil* 40-1). El personaje de Wangari lleva al destinatario de la novela a retroceder en el tiempo hasta la época de la colonia, época en la que 11.000 gikuyus fueron expulsados de sus tierras y se inició una cruenta guerra civil por recuperarlas. Los grandes perjudicados de esta guerra fueron los campesinos y los trabajadores. Los que salieron ganando fueron los kenianos que habían apoyado a los británicos porque las tierras sustraídas a los rebeldes fueron a parar a manos de los colaboradores del régimen colonial, lo que dio lugar al surgimiento de una clase media africana formada por la clase media nativa.

Dado que esta lucha estaba aún muy reciente en las mentes de los kenianos cuando Ngugi escribe *Devil on the Cross*, era muy fácil que su principal audiencia – las masas populares – se sintieran identificadas con la vida de Wangari y sus experiencias durante la guerra de los Mau Mau. De esta forma, Ngugi pretende que el sentimiento de unión entre los trabajadores y los campesinos que lucharon por sus tierras en la época colonial, sirva como modelo para luchar en la era del neocolonialismo y de la globalización contra otra usurpación – la de sus derechos como trabajadores – por parte de las potencias occidentales.

La presentación que Ngugi muestra en sus novelas de los grupos oprimidos es criticada por algunos estudiosos como Ogude, quien cree que Ngugi hace una caracterización demasiado romántica de los trabajadores y campesinos. Ogude opina que los trabajadores de *Devil on the Cross* son gentes sin rostro, y afirma:

We do not have a visible representation of workers other than the mass of people chanting anti-imperialist slogans. The management is known simply as imperialist exploiters and the workers as the producers. . . . Ngugi's workers do not seem to go through tangible experiences which affect their lives directly. They experience capitalism and imperialism, two concepts that they do not appear to be fully capable of conceptualising. (146)

Ogude añade que el único personaje de *Devil on the Cross* que se aproxima a la caracterización real de un trabajador es Muturi, pero Ngugi pronto abandona la línea de la representación personal e individualizada de este personaje y cae en la composición abstracta (146). Por último, Ogude trata de buscar una explicación para lo que él llama “Ngugi's inability to dramatise the working-class struggle” (150). Por un lado, piensa que puede deberse a la inexistencia en Kenia de una conciencia de clase y una clase obrera organizada. Por ello, Ngugi crea una clase trabajadora ideal que cubra ese vacío. Por otro lado, Ogude opina que Ngugi ha creado una clase obrera revolucionaria e imaginaria que lleve a cabo la revolución socialista que a él le gustaría que ocurriera en Kenia para acabar con el sistema capitalista (150).

Para que esa revolución a la que aspira Ngugi se produzca, hay que empezar por mentalizar a las clases campesinas y obreras de su inminente necesidad. Es por ello que Ngugi localiza su novela en un ambiente rural. Si un autor elige una determinada ubicación para su novela es porque piensa que el escenario físico de la narración juega un papel fundamental en la historia narrada en su obra. Ogude señala la siguiente reflexión:

I believe Ngugi chose the village of Ilmorog as the centre-stage to re-enact Kenya's history and to show how imperialist domination has ravaged colonial and postcolonial Kenya. Ilmorog is therefore a microcosm of Kenya; it is supposed to represent the larger Kenyan setting. Within the context of the African narrative where the rural peasants are often marginalised or simply ignored, Ngugi's choice of a rural village signals an attempt to place Kenyan peasants at the centre of his narrative. (141)

El hecho de poner a los campesinos de Ilmorog en el centro de *Devil on the Cross*, facilita la identificación de los campesinos de toda la nación de Kenia con la problemática de los personajes de la novela. Ilmorog es un microcosmos de Kenia, lo que ocurre en Ilmorog, ocurre también en otros lugares de Kenia y en el resto de África. Podríamos decir que la problemática que se presenta en *Devil on the Cross* tiene un carácter global.

No sólo Ilmorog es un lugar destacado en la novela, también lo son otros lugares como Nairobi y Nakuru. Ambas ciudades cobran importancia por el recurso del viaje, empleado por Ngugi para hacer más familiar su novela a los campesinos. Así lo manifiesta el autor en *Decolonising the Mind*: "The journey, the means of transport and the actual places mentioned in Nairobi and Nakuru would be familiar to many ordinary Kenyans" (77). El peso narrativo de la obra descansa sobre la estructura de un doble viaje: en el primer viaje Wariinga viaja en un *matatu* taxi desde Nairobi hasta el pueblo ficticio de Ilmorog; en el segundo, dos años después, Wariinga viaja en coche desde Nairobi hasta Ilmorog y luego hasta Nakuru.

Simon Gikandi hace una interpretación muy interesante de los dos viajes en su libro *Ngugi wa Thiong'o*. El primero lo relaciona con una peregrinación laica a través del paisaje desolador de la postcolonia (215). El motivo del viaje parece, según Gikandi, una parodia de la obra *Pilgrim's Progress* de John Bunyan en cuanto que los personajes van en busca de la salvación y del autoconocimiento. Una vez que entran en la cueva en la que tiene lugar la

competición de ladrones, el escenario paradisíaco de la obra de Bunyan se sustituye por las imágenes de la cueva de Dante. Estaríamos “in a hell without any redemptive qualities, a world of disembodied voices and social cannibalization” (216). El personaje de Gaturia describe muy bien el ambiente oscuro y caníbal de la cueva en la siguiente cita:

‘I wish it were a dream,’ Gatuñria replied. ‘Kĩmeendeeri wa Kanyuanjii was certainly there, but it was difficult to tell whether he was a human being or a fat, hairy worm with a beak. *Anyway*, Kĩmeendeeri had just finished his monologue (monologue or verbal diarrhoea? you might ask). He started by giving us details of his wealth, then he bragged about how he wanted to set up an experimental *farm* to investigate the feasibility of exporting the labour of our workers to foreign countries through pipelines, and to discover whether their bodies could eventually be made into fertilizer to ensure the continued productivity of rich people’s farms here and abroad. And suddenly I saw all the people in the cave open their mouths, and they looked at me with eyes that seemed hungry and thirsty for human blood and human flesh, and fear seized me, and I desperately started looking for an escape route....’ (*Devil* 196)

Tras salir de este infierno, y dos años después, se produce el segundo viaje, en el que se produce un cambio en la narrativa. Para Gikandi el cambio más obvio es la ausencia de Wangari y Muturi a quienes él considera la fuente de conocimiento sobre el nacimiento de la postcolonia y la conciencia moral de la novela (*Ngugi wa Thiong’o* 217). De este modo, se produce un relevo generacional. Si en el primer viaje Wariinga y Gaturia son como meros espectadores de un mundo del que ellos no se sienten parte, al final del mismo y gracias a Muturi, aprenden a tomar partido en las decisiones importantes de la vida. Muturi es quien les enseña a implicarse en la lucha por sus derechos como trabajadores, y así se nos narra en *Devil on the Cross*:

A while before, though both [Wariinga y Gaturia] were nauseated by the talk in the cave, they were inclined to view those things as happening in a world quite unrelated to their own lives. But now the voice of a worker [Muturi] was calling to them, telling them that nobody could walk along two roads at the same time.

A while ago, they regarded themselves as spectators of a dance danced by others. But now the voice of a worker was urging them to enter the arena, not to stand on the edge and watch now that the dance of the people was being danced. (205)

Para Gikandi, la narrativa nacionalista representada por Muturi y Wangari es la que les hace ser conscientes a Wariinga y Gaturia de su alienación en el espacio colonial (*Ngugi wa Thiong'o* 218). Alcanzar ese estado de conciencia es, según James Ogude, la función principal de la técnica narrativa oral y tradicional del viaje, ya que el viaje transporta a Wariinga y a Gaturia de un estado de ignorancia hasta un nivel más alto de entendimiento y claridad de visión social (100). Hacia el final de la novela y al comienzo del segundo viaje podemos observar los efectos positivos de los discursos de Muturi y Wangari, puesto que las experiencias de Wariinga y Gaturia vividas con ellos primero en el *matatu* taxi y después en la cueva les ha transformado en dos jóvenes luchadores y exitosos: Wariinga acaba sus estudios universitarios y se convierte en una excelente ingeniera, y Gaturia consigue terminar su anhelada composición musical.

Para concluir este capítulo sólo resta añadir que el objetivo de Ngugi de incorporar las técnicas de la tradición oral a la tradición escrita ha sido logrado perfectamente como ya ha quedado demostrado. Su reivindicación de la cultura y las lenguas kenianas como elementos integrantes de la identidad africana es perceptible a lo largo de toda la novela. Por último, su deseo de que *Devil on the Cross* se enmarcara en la tradición oral y pudiera ser leído y comprendido por las masas populares se cumplió, tal y como él mismo escribe en su libro *Decolonising the Mind*:

It [*Devil on the Cross*] was read in families. A family would get together every evening and one of their literate members would read it for them. Workers would also gather in groups, particularly during the lunchbreak, and they would get one of them to read the book. It was read in buses; it was read in taxis; it was read in public bars. (83)

Devil on the Cross se incorporó a la tradición oral al más puro estilo de los *storytellers*. Tuvo una aceptación que desbordó incluso a los editores del libro. Se vendieron 15.000 copias en ocho meses en Kenia, un éxito que no había logrado ni siquiera una novela en inglés en ese mismo tiempo. Si gracias a la voluntad y el empeño de Ngugi de escribir en una lengua africana se logró tal éxito dentro de la literatura keniana, lo mismo podría ocurrir en el resto del continente africano para evitar así la desaparición de lenguas y culturas nacionales o locales arrastradas por el torrente de la globalización y su tendencia hacia una cultura global.

CONCLUSIÓN

Como se ha podido ver a lo largo de este trabajo, la globalización produce efectos destructivos en los países en vías de desarrollo como Kenia. La literatura, como parte esencial de la cultura de un país, no puede mostrarse ajena a los problemas económicos, políticos, culturales y sociales que la globalización causa. El escritor keniano Ngugi wa Thiong'o señala la importancia de la literatura como proceso revelador de la realidad histórica, siendo bastante más precisa en muchos casos que algunos documentos políticos o históricos. De hecho, una de las últimas tendencias en el campo de la antropología se centra en la literatura como fuente de la que nutrirse para las investigaciones en este campo. Por ello, la literatura nos sirve como reflejo de la realidad económica, política, social y cultural de un país.

Ngugi, nos presenta en *Devil on the Cross* el estado en el que se encuentra una Kenia herida por la daga de la globalización, fenómeno que se venía gestando desde finales de los años 40 y que empieza a expandirse a un ritmo acelerado en los años en que Ngugi escribe su novela, esto es, finales de la década de los 70 y principios de los 80.

El panorama que nos presenta Ngugi es el de una sociedad dividida entre explotadores y explotados. Los explotadores suelen ser los miembros de las élites kenianas y las clases dirigentes que gobiernan el país, y los explotados, las masas de campesinos y obreros. El doble objetivo de los primeros es robar a los más pobres para enriquecerse, y aliarse con las potencias occidentales, a través de cuyas multinacionales, estas potencias controlan los flujos de capitales, y por ende, la economía, de Kenia.

El control de la economía por parte de las potencias occidentales facilita a las mismas el control de la vida política keniana. El sistema político de la globalización es el de las democracias neoliberales cuya doctrina se basa en el crecimiento económico como solución a las carencias humanas y en el libre mercado donde las relaciones económicas son de carácter privado y deben estar libres de intervención estatal. Como reacción a esta ideología política, Ngugi propone en *Devil on the Cross* el socialismo y el nacionalismo africanos como movimientos de ruptura contra la globalización occidental, en un intento por reivindicar una cultura y una identidad propias y auténticamente africanas, no occidentales.

Otros efectos negativos de la globalización que observamos en *Devil on the Cross* son el éxodo rural y el crimen organizado. El establecimiento de las compañías multinacionales en el ambiente urbano provoca el éxodo, sobre todo masculino, del campesinado a la urbe, con el consiguiente despoblamiento rural y hacinamiento urbano. Por otro lado, el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y de los transportes facilita la expansión del crimen organizado a través de sus múltiples manifestaciones (tráfico de drogas, prostitución, pornografía infantil, turismo sexual, etc., es este último el delito que Ngugi denuncia en *Devil on the Cross*). Los medios de información (o desinformación, como mejor se los podría llamar, a juzgar por el episodio de la revuelta de la cueva transmitido por la radio en *Devil on the Cross*) están controlados por unas pocas agencias, en su mayoría estadounidenses, que divulgan las noticias previamente pasadas por un filtro, lo que hace que las noticias no sean siempre del todo fieles a la realidad.

Todos estos efectos negativos que nos presenta Ngugi en su novela están magníficamente hilvanados a través de las técnicas de la tradición oral, una tradición que Ngugi no está dispuesto a perder por la influencia de los medios de comunicación (cine,

radio, televisión, Internet). Mediante el fomento de la tradición oral típicamente africana, Ngugi lucha contra la homogeneización cultural que se viene produciendo con la globalización. De la misma manera, Ngugi escribió su obra primero en su lengua materna, el gikuyu (alcanzando un tremendo éxito entre las masas populares), y después la tradujo él mismo al inglés. Con este hecho Ngugi demuestra que escribir en lenguas africanas es absolutamente necesario para transmitir los efectos de la globalización a las masas populares, a la vez que defiende su idioma ante la amenaza que el inglés – idioma de la globalización – supone para las lenguas indígenas africanas.

En definitiva y como conclusión a este trabajo sólo cabe añadir que el compromiso de Ngugi con los ciudadanos de Kenia le lleva a conseguir una fusión perfecta entre realidad y literatura de combate en *Devil on the Cross*, una realidad que critica los efectos destructivos que la globalización produce en Kenia, y una literatura de combate que pretende ayudar a mitigar esos efectos.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Achebe, Chinua. *Anthills of the Savannah*. Oxford: Heinemann, 1988.
- . *Things Fall Apart*. 1959. Nueva York: Anchor-Doubleday, 1994.
- Achebe, Chinua, y C.L. Innes, eds. *African Short Stories*. Londres: Heinemann, 1987.
- Maraire, Nozipo J. *Zenzele. A Letter for my Daughter*. Londres: Phoenix, 1996.
- Ngugi wa Thiong'o. *Devil on the Cross*. Oxford: Heinemann, 1982.
- . *Weep Not, Child*. Oxford: Heinemann, 1987.
- . "Minutes of Glory". *African Short Stories*. Eds. Chinua Achebe y C.L. Innes. Londres: Heinemann, 1987. 71-84.

FUENTES SECUNDARIAS

- Achebe, Chinua. "Colonialist Criticism." *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 57-61.
- . "What Has Literature Got to Do with It?" *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures*. Ed. John Thieme. Londres: Arnold, 1996. 21-26.
- "African Socialism." *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. 17 enero 2007. Wikimedia Foundation Inc. 28 enero 2007. <http://en.wikipedia.org/wiki/African_socialism>
- Amuta, Chidi. "Fanon, Cabral and Ngugi on National Liberation." *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 158-63.

- Appiah, Kwame Anthony. "The Postcolonial and the Postmodern." *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 119-24.
- Armmatters.info. *Flaunting Arts and Culture in Africa*. 2002. ComMattersKenya Ltd. 30 abril 2007. <<http://www.artmatters.info/culture/articles/worrier.php>>
- Ashcroft, Bill, ed. *The Postcolonial Studies Reader*. Londres: Routledge, 1999.
- Badián, Seidú. *Las Vías del Socialismo Africano*. Trad. Angel Abad. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular. 1967.
- Bartels, C.M.J. *Senghor y el Socialismo Africano*. Algorta: Zero, 1970.
- Benson, Eugene, y L.W. Conolly, eds. *Encyclopedia of Postcolonial Literatures in English*. Vol. 1. Londres: Routledge, 2001.
- Bhabha, Homi. "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition." *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams y Laura Chrisman. Nueva York: Columbia University Press, 1994. 112-23.
- . *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- . "The Location of Culture." *Literary Theory: An Anthology*. Eds. Julie Rivkin y Michael Ryan. Malden: Blackwell: 1999. 936-44.
- Boehmer, Elleke. "Motherlands, Mothers and Nationalist Sons: Representations of Nationalism and Women in African Literature." *From Commonwealth to Post-Colonial*. Ed. Anna Rutherford. Sidney: Dangaroo Press, 1992. 229-47.
- Cabral, Amílcar. "National Liberation and Culture." *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams y Laura Chrisman. Nueva York: Columbia University Press, 1994. 53-65.

- Césaire, Aimé. "From *Discourse on Colonialism*." *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams y Laura Chrisman. Nueva York: Columbia University Press, 1994. 172-80.
- Comité Científico Internacional para la Redacción de una Historia General de África (UNESCO). *Historia General de África. África bajo el Dominio Colonial (1880-1935)*. Vol. VII. Trad. Olga Azancot Caum et al. Madrid: Tecnos-UNESCO, 1987.
- Cortés López, José Luis. *La Organización para la Unidad Africana: Un Sueño Político para un Continente Dividido*. Madrid: C.I.D.AF., 1982.
- "Daniel arap Moi." *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. 25 enero 2007. Wikimedia Foundation Inc. 28 enero 2007. <http://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_arap_Moi>
- Dash, Michael. "Marvellous Realism. The Way out of Négritude." *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 199-201.
- "Datos del País." *Ikuska Libros*. 12 enero 2007. 28 enero 2007. <<http://www.ikuska.com/Africa/Paises/Kenya.htm#DATOS>>
- Davies, Carole Boyce. "Migratory Subjectivities." *Literary Theory: An Anthology*. Eds. Julie Rivkin y Michael Ryan. Malden: Blackwell: 1999. 996-1015.
- Dia, Mamadou. "African Socialism." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford UP, 1967. 248-49.
- Dietz, Gunther. Introducción. *Globalización, Resistencia y Negociación en América Latina*. Eds. Beatriz Pérez Galán y Gunther Dietz. Madrid: Catarata, 2003. 9-39.
- Dupas, Gilberto. *Economía Global y Exclusión Social*. Trad. Marisa Mas Greño. Madrid: Fundación Mapfre Tavera, 2001.

“Educación en Kenia.” *Enciclopedia Microsoft Encarta Online*. 28 enero 2005.

<http://es.encarta.msn.com/media_121644068/Educaci%C3%B3n_en_Kenia.html>

Egejuru, Phaniel Akubueze. *Towards African Literary Independence. A Dialogue with Contemporary African Writers*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1980.

“Estadísticas.” *UNICEF*. 28 enero 2007.

<http://www.unicef.org/spanish/infobycountry/kenya_statistics.html>

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lann Markmann. Londres: Pluto Press, 1986.

---. “On National Culture.” *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 153-57.

---. “The Fact of Blackness.” *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 323-26.

---. *The Wretched of the Earth*. Trad. Constance Farrington. Nueva York: Grove Press, 1963.

Friedland, William H., y Carl G. Rosberg, eds. *African Socialism*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

Friedland, William H., y Carl G. Rosberg. Introducción. “The Anatomy of African Socialism.” *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 1-11.

Friedland, William H. “Basic Social Trends.” *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 15-34.

García Ramírez, Paula. *Introducción al Estudio de la Literatura Africana en Lengua Inglesa*. Jaén: Universidad de Jaén, 1999.

- Gibaldi, Joseph. *MLA Handbook for Writers of Research Papers*. Nueva York: The Modern Language Association of America, 2003.
- Gikandi, Simon. *Ngugi wa Thiong'o*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . "The Politics and Poetics of National Formation: Recent African Writing." *From Commonwealth to Post-Colonial*. Ed. Anna Rutherford. Sidney: Dangaroo Press, 1992. 377-89.
- Gilbert, Helen, y Joanne Tompkins. *Postcolonial Drama: Theory, Practice, Politics*. Londres: Routledge, 1996.
- Gititi, Gitahi. "Recuperating a "Disappearing" Art Form: Resonances of "Gicaandi" in Ngugi wa Thiong'o's *Devil on the Cross*." *Critical Essays on Ngugi wa Thiongo*. Ed. Peter Nazareth. Nueva York: Twayne Publishers, 2000. 213-27.
- Gordon, Lewis R., T. Denean Sharpley-Whiting, y René T. White. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Huband, Mark. *África después de la Guerra Fría. La Promesa Rota de un Continente*. Trad. Marta Pino Moreno. Barcelona: Paidós, 2004.
- Iniesta, Ferrán, y Albert Roca, eds. *África en la Frontera Occidental*. Madrid: Sial, 2002.
- Joyfe. Temario de la Escala Básica de la Policía Nacional de la Academia Darwin de Salamanca. Ciencias Sociales. Tema 14: "Globalización y Antoglobalización. Conceptos y Características. Consecuencias de la Globalización. Reacciones a la Globalización." 2006.
- Judy, Ronald A.T. "Fanon's Body of Black Experience." *Fanon: A Critical Reader*. Eds. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White. Oxford: Blackwell, 1996. 53-73.

Kabunda Badi, Mbuyi. "África en la globalización neoliberal: verdades y contraverdades."

Casa Árabe. 5 de junio de 2007. 1-24.

<http://www.casaarabe-ieam.es/~archivos/textos/20070605kabunda_ES.pdf>

Kenyalogy. 2000. Guía de safari de Kenia. 6 septiembre 2006.

<<http://www.kenyalogy.com/esp/info/histo14.html>>

Kincaid, Jamaica. "A Small Place." *Literary Theory: An Anthology*. Eds. Julie Rivkin y Michael Ryan. Malden: Blackwell: 1999. 1016-22.

King, Bruce. "The Commonwealth Writer in Exile." *From Commonwealth to Post-Colonial*. Ed. Anna Rutherford. Sidney: Dangaroo Press, 1992. 39-43.

Kopytoff, Igor. "Socialism and Traditional African Societies." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 53-62.

Kruks, Sonia. "Fanon, Sartre, and Identity Politics." *Fanon: A Critical Reader*. Eds. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White. Oxford: Blackwell, 1996. 122-33.

La Dehesa, Guillermo de. *Globalización, Desigualdad y Pobreza*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

---. *Comprender la Globalización*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

La Santa Biblia. Evaristo Martín Nieto, dir. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.

Loflin, Christine. "Ngũgĩ wa Thiong'o's Visions of Africa." *Critical Essays on Ngugi wa Thiongo*. Ed. Peter Nazareth. Nueva York: Twayne Publishers, 2000. 261-280.

Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Londres: Routledge, 1998.

- Lovesey, Oliver. "Accommodation and Revolt: Ngugi wa Thiong'o's *Devil on the Cross*." *From Commonwealth to Post-Colonial*. Ed. Anna Rutherford. Sidney: Dangaroo Press, 1992. 151-59.
- . *Ngugi wa Thiong'o*. Nueva York: Twayne Publishers, 2000.
- Makoni, Sinfree, Geneva Smitherman, Arnetha F. Ball, y Arthur K. Spears, eds. *Black Linguistics. Language, Society, and Politics in Africa and the Americas*. Londres: Routledge, 2003.
- Martínez Carreras, José U. *Historia de la Descolonización. 1919-1986. Las Independencias de Asia y África*. Madrid: Istmo, 1987.
- Martínez Real, Francisco J. *La Globalización Asimétrica*. Madrid: Acción Verapaz, 2002.
- "Matatu." *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. 29 abril 2007. Wikimedia Foundation Inc. 30 abril 2007. <http://en.wikipedia.org/wiki/Share_taxi#Matatu_.28Kenya.29>
- Mazrui, Alamin, y Lupenga Mphande. "Orality and the Literature of Combat: The Legacy of Fanon." *Critical Essays on Ngugi wa Thiongo*. Ed. Peter Nazareth. Nueva York: Twayne Publishers, 2000. 228-248.
- Mboya, Tom. "African Socialism." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 250-58.
- Minh-ha, Trinh T. "No Master Territories." *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 215-18.
- Moor, J. A. de, y H. L. Wesseling. *Imperialism and War : Essays on Colonial Wars in Asia and Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1989.
- Morse, Chandler. "The Economics of African Socialism." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 35-52.

- Nazareth, Peter, ed. *Critical Essays on Ngugi wa Thiongo*. Nueva York: Twayne Publishers, 2000.
- Nelkin, Dorothy. "Socialist Sources of Pan-African Ideology." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 63-79.
- Nesbit, Scott. "Myths of the Native." 2001. *Postcolonial Studies at Emory*. 28 enero 2007. <<http://www.english.emory.edu/Bahri/myths.html>>
- Ngugi wa Thiong'o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Oxford: James Currey, 1997.
- . *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*. Londres: James Currey, 1993.
- . "The Language of African Literature." *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft. Londres: Routledge, 1999. 285-90.
- . *Writers in Politics: A Re-engagement with Issues of Literature & Society*. Oxford: James Currey, 1997.
- Nkrumah, Kwame. "Some Aspects of Socialism in Africa." *African Socialism*. Ed. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 259-63.
- Nyerere, Julius K. "Ujamaa." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 238-47.
- Ogude, James. *Ngugi's Novels and African History: Narrating the Nation*. Londres: Pluto Press, 1999.
- Padmore, George. "A Guide to Pan-African Socialism." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 223-37.

- Pérez Galán, Beatriz, y Gunther Dietz, eds. *Globalización, Resistencia y Negociación en América Latina*. Madrid: Catarata, 2003.
- Ponce Asencio, Pedro J. “La Globalización.” *Página de Historia de Juana Sáiz Juárez*. 28 enero 2007. <<http://mural.uv.es/juasajua/laglobalizacion.htm>>
- Potekhin, I. I. “On African Socialism: A Soviet View.” *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 97-112.
- Rivkin, Julie, y Michael Ryan, eds. *Literary Theory: An Anthology*. Malden: Blackwell: 1999.
- Roberts, Margaret. “A Socialist Looks at African Socialism.” *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 80-96.
- Rodney, Walter. *De Cómo Europa Subdesarrolló a África*. Trad. Pablo González Casanova Henríquez. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- Roitman Rosenmann, Marcos. “La Falsa Neutralidad de la Globalización.” 18 octubre 2001. *Rebelión Lucha Antiglobalización*. 28 enero 2005. <<http://www.rebellion.org/antiglob.htm>>
- Roy-Campbell, Zaline M. “Promoting African Languages as Conveyors of Knowledge in Educational Institutions.” Eds. Sinfree Makoni, Geneva Smitherman, Arnetha F. Ball y Arthur K. Spears. *Black Linguistics. Language, Society, and Politics in Africa and the Americas*. Londres: Routledge, 2003. 83-102.
- Rutherford, Anna, ed. *From Commonwealth to Post-Colonial*. Sidney: Dangaroo Press, 1992.

Sala-i-Martín, Xavier. "Globofobia (IV): El Retorno de Nyerere." *La Vanguardia*, 17 septiembre 2000. *Textos Selectos de Economía*. 19 diciembre 2005.

<<http://www.eumed.net/coursecon/textos/Sala-i-Martin-Globofobia.htm>>

Senghor, Léopold Sédar. "Negritude: A Humanism of the Twentieth Century." *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams y Laura Chrisman. Nueva York: Columbia University Press, 1994. 27-35.

---. "African-Style Socialism." *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 264-66.

---. "Socialismo Africano." *Observatorio de Conflictos*. Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Ed. Luis César Bou. 19 diciembre 2005.

<<http://ar.geocities.com/obserflictos/senghor.html>>

Sicherman, Carol. "Ngugi's Colonial Education: "The Subversion... of the African *Mind*."" *Critical Essays on Ngugi wa Thiongo*. Ed. Peter Nazareth. Nueva York: Twayne Publishers, 2000. 17-47.

---. "Ngugi wa Thiong'o and the Writing of Kenyan History." *Critical Essays on Ngugi wa Thiongo*. Ed. Peter Nazareth. Nueva York: Twayne Publishers, 2000. 299-320.

---. "Ngugi wa Thiong'o as Mythologizer and Mythologized." *From Commonwealth to Post-Colonial*. Ed. Anna Rutherford. Sidney: Dangaroo Press, 1992. 259-75.

"Socialismo." *La Segunda Guerra Mundial*. 19 diciembre 2005.

<<http://usuarios.lycos.es/christianlr/01d51a93b410e5819/01d51a94560bd0413.html>>

Soyinka, Wole. *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Stratton, Florence. *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. Londres: Routledge, 1994.

Thieme, John, ed. *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures*. Londres: Arnold, 1996.

UNICEF. “La Explotación Sexual de Menores en Kenia Alcanza una Dimensión Horrible.”

17 enero 2007. *UNICEF*. 28 enero 2007.

<<http://www.unicef.es/contenidos/582/index.htm?idtemplate=1>>

UNICEF y Gobierno de Kenia. “The Extent and Effect of Sex Tourism and Sexual Exploitation of Children on the Kenyan Coast.” 19 diciembre 2006. *UNICEF*. 28 enero 2007. <http://www.unicef.es/contenidos/582/Kenia_Tourism_exploitation.pdf>

Varela Zapata, Jesús. *V.S. Naipaul. Sociedad Postcolonial y Literatura de la Commonwealth*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998.

Williams, Patrick, y Laura Chrisman, eds. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Nueva York: Columbia University Press, 1994.

Zolberg, Aristide R. “The Dakar Colloquium: The Search for a Doctrine.” *African Socialism*. Eds. William Friedland y Carl G. Rosberg. Stanford: Stanford University Press, 1967. 113-27.