

**Un escritor de vanguardia en la Guinea española.
Relativismo cultural y otros *ismos* en *Cartas
de la Guinea* de Agustín Miranda Junco**

**An Avant-Garde Writer in the Spanish Guinea.
Cultural Relativism and other *Isms* in *Cartas
de la Guinea* by Agustín Miranda Junco**

RECIBIDO: 30-01-2021 // ACEPTADO: 12-10-2021

Roberto Gil Hernández
Universidad de La Laguna

Resumen

Acabada la Guerra Civil española, Agustín Miranda Junco publica una obra desconocida pero indispensable para comprender la deriva intelectual del país a principios del siglo xx. Se trata de *Cartas de la Guinea*, un texto literario cuyas pretensiones etnográficas permiten constatar el papel que juegan, en las representaciones occidentales del África negra, paradigmas novedosos como el vanguardismo y el relativismo cultural. En este artículo se acreditan, desde el punto de vista del pensamiento decolonial, los vínculos que existen entre tales planteamientos y el patrón de poder mundial que justifica la presencia de Europa en dicho territorio: la colonialidad. A modo de conclusión, se pretende demostrar que la modernidad radical que abrigan este tipo de propuestas académicas y estéticas, no es

Abstract

After the Spanish Civil War, Agustín Miranda Junco publishes an unknown but indispensable work to understand the intellectual field of the country at the beginning of the 20th century. This is *Cartas de la Guinea*, a literary text whose ethnographic pretensions confirm the role those novel paradigms play, such as Avant-Garde and Cultural Relativism, in Western representations of Black Africa. This article accredits, from the point of view of Decolonial Thought, the links between such approaches and the pattern of world power that justifies the presence of Europe in this territory: Coloniality. To conclude, it is shown that the radical Modernity of this type of academic and aesthetic proposals is not enough for their projections of European Otherness to leave behind the Racism, Sexism, Clas-

suficiente para que sus respectivas proyecciones de la otredad europea se desprendan del racismo, el sexismo, el clasismo y el eurocentrismo que hacen posible la supremacía imperial de Occidente en el continente africano.

sism and Eurocentrism that makes possible the imperial supremacy of the West in the African continent.

Keywords: Avant-Garde; Relativism; Racism; Coloniality; Africa

Palabras clave: vanguardia; relativismo; racismo; colonialidad; África

Un poco de sentido histórico es lo que reclamamos para las ideas sobre nuestros indígenas. Con ello ganaríamos muchas cosas. La primera, perder ese aire irremediable de anacronismo que nos dan nuestras actuales opiniones.

Agustín Miranda, *Cartas de la Guinea*

En plena Guerra Civil española, un integrante del bando golpista que termina derrocando a la II República es destinado a las posesiones coloniales en el Golfo de Guinea. Se trata del abogado y escritor de origen canario Agustín Miranda Junco. Este es nombrado secretario general de la Guinea española entre 1937 y 1939, un cargo sometido únicamente al mando del gobernador del territorio, lo que lo lleva a ejercer *de facto* la “suprema autoridad colonial” (Ndongo, 2019, p. 75).¹ No obstante, la estancia africana de este funcionario, considerado también “uno de los mejores representantes de la estética creacionista en la vanguardia insular” (Martín, 2009, I: 291),² desborda ampliamente las labores administrativas que se le encomiendan.

Legatario de la cosmovisión que dio origen al colonialismo hispano, Miranda construye durante su experiencia ultramarina un pasaje narrativo colmado de pretensiones etnográficas. Se trata del libro *Cartas de la Guinea* (1940), un texto literario de carácter propagandístico que insiste en simbolizar África como un espacio todavía inexplorado para el imperialismo hispano. Además de esta obra, el autor firma otro trabajo mucho más conocido que también se detiene en la excolonia de Guinea Ecuatorial: *Leyes Coloniales: legislación de los Territorios*

1 Según recoge el estatuto orgánico de 13 de abril de 1935, de administración colonial, ratificado por la ordenanza general de los territorios españoles del golfo de Guinea, decretada el 27 de agosto de 1938, corresponde al cargo de secretario general la asistencia al Gobernador de la colonia como “Jefe de todos los Servicios administrativos” (Miranda, 1945, pp. 1375 y 1699), incluyendo entre sus competencias la capacidad de otorgar licencias de caza, armas, municiones y para la venta de bebidas alcohólicas, la imposición de sanciones gubernativas, la expedición de pasaportes y visados para contratos de trabajo y también la autorización de trámites y despacho de carga oficial, reuniones públicas, espectáculos, apertura de factorías, etc. (véase más en Miranda, 1945, p. 1565).

2 Véase más en Martinón, 1992, pp. 89-94; Fernández, 1994, p. 7; Pérez y Becerra, 2012, p. 1; Pérez, 2017, p. 4.

españoles del Golfo de Guinea (1945), el cual comparte con *Cartas* sus pretensiones de interlocución con la población europea interesada en temas africanos, pero en este caso desde una perspectiva netamente jurídica.

Sobre su obra literaria, que es la que aquí me interesa, se han publicado algunos estudios en los que me detendré a lo largo de este texto. El filólogo Miguel Martínón, por ejemplo, es pionero al reivindicar su papel como escritor de vanguardia en *Alrededores de una literatura* (1992). En 1994, otro filólogo, Rafael Fernández Hernández, edita una extensa antología de su obra en la que, sin embargo, solo figuran dos capítulos de *Cartas de la Guinea*, quizás los menos polémicos. El también filólogo José Manuel Martín Fumero otorga a su trayectoria como crítico y poeta, tanto en Canarias como en Madrid, un amplio protagonismo en su tesis doctoral *Las otras voces de la lírica insular de vanguardia* (2009). Y, más recientemente se han acercado a su trabajo desde una perspectiva comparada los filólogos Nayra Pérez Hernández y Antonio Becerra Bolaños en *Creación vanguardista de espacios dislocados: Canarias y Guinea, de Agustín Espinosa a Agustín Miranda* (2012). Aunque es cierto que el estudio más singular sobre su figura literaria realizado hasta ahora es *Viaje y espacio en la isla integral. Apuntes en torno a De Fuerteventura a París, Lancelot 28°-7° y Cartas de la Guinea* (2017, inédito), del escritor Miguel Pérez Alvarado.

A diferencia de todas estas lecturas, el presente artículo pretende evaluar el modo en que una propuesta literaria como *Cartas de la Guinea* toma ciertos rudimentos del campo de la antropología con el fin de blanquear el racismo inherente a la presencia hispana en el territorio. Desde el punto de vista del pensamiento descolonial, una perspectiva que en la academia española todavía posee un “desarrollo escaso y tardío” (Fernández, 2018, p. 231), trataré de esclarecer las conexiones entre la colonialidad histórica padecida por Guinea Ecuatorial y las pautas que definen el surgimiento en España del relativismo cultural y también de otros *ismos* que, siguiendo al escritor contemporáneo de Miranda, Ramón Gómez de la Serna (1943), definen “las nuevas formas del arte y la literatura” (pp. 9 y 11). Mi objetivo es demostrar cómo este tipo de paradigmas, supuestamente imbuidos de la modernidad más radical, reproducen buena parte de los arquetipos que hicieron posible, mediante el recurso a la *ley de la raza*, la supremacía imperial de Europa en el continente africano.

El África negra, fetiche de las vanguardias

A principios del siglo XX tiene lugar una circulación insólita de artefactos culturales producidos en el “África negra” hacia Europa, causando un impacto enorme en sus principales espacios de pensamiento. Esta región, que había

sido definida hasta entonces desde los países del Norte como un escenario “intrínsecamente impenetrable” (Perrot y Preiswerk, 1979, p. 372), parece jugar un nuevo papel cuando se empieza a considerar que “el negro no sólo es alteridad pigmentada” (González, 1989a, p. 134). El interés europeo por el territorio se materializa en su esfuerzo por conocerlo y dominarlo, fruto de sus deseos de culminar la “conquista semiótica” de su “vida social y cultural” (Escobar 2007, p. 341) que había sido iniciada en el siglo XIX. De ahí que puedan calificarse como fetichistas³ las ansias que impregnan el primitivismo con que los etnólogos ensamblan sus investigaciones y colecciones museísticas, así como la estética que impera en la escultura, la pintura o la literatura vinculada a dicha región geográfica.

Toda una generación de artistas, escritores e investigadores europeos demuestran así su fascinación hacia objetos “representativos” de lo africano, como máscaras, amuletos, ídolos y también hacia las prácticas culturales que les dan sentido. Irónicamente se podría afirmar, junto al escritor José María Benítez Toledo, que durante esta etapa se produce un “triunfo negro, genuinamente negro, en los países blancos”, a juzgar por la popularidad creciente del “arte indígena”, del “jazz-band”, del “charlestón” o de las “revistas negras”, cuyas “imágenes detonantes, de pura vanguardia literaria”, acaban siendo emuladas por “muchos poetas parisinos” (Benítez 14/11/1926, p. 7).

Esta visión del territorio, que no había existido “en la mente del europeo” de los siglos anteriores más que “circunscrita a su costa” y “como proveedora de esclavos” (González, 1989a, p. 129), hace emerger una suerte de negrofilia que no renuncia a describir África como un lugar “oscuro, misterioso, amenazante y salvaje” (Perrot y Preiswerk, 1979, p. 32). Haciendo una transposición desde la jerga freudiana, tan en boga durante la época, estas colonias tropicales encarnan algo así como el “continente negro” (Freud, 1992, XX, p. 199) de la alta cultura europea, actuando como emblema de la contingencia que legitima la “estabilidad sincrónica” con que se concibe África “frente a la diacronía occidental” (González, 1989a, p. 169). Así lo atestiguan obras muy populares en estos años, como los poemas y cuentos de Rudyard Kipling, las novelas de Julio Verne y Joseph Conrad, la escritura autoetnográfica de André Gide y Michel Leiris o la

3 Como una forma de perversión, el fetichismo es descrito desde el punto de vista del psicoanálisis como la construcción de un *objeto sustitutivo* que permite desmentir una falta y, al mismo tiempo, reconocerla. La coexistencia de estas dos actitudes, una “acorde al deseo” y la otra “acorde a la realidad”, provoca una “escisión” que “se muestra en lo que el fetichista hace [...] con su fetiche” (Freud, 1992, XXI, pp. 148 y 151). Considero que este ejercicio se repite en el modo en que, desde Occidente se niega y se afirma, simultáneamente, la existencia de África y sus moradores mediante la fetichización de una serie de tópicos que intentan encarnar su *esencia*, pero no lo consiguen.

etnología de Maurice Delafosse y Leo Frobenius, entre otros. Ninguno de ellos, de hecho, duda al promover una mirada sobre el territorio en que se impone “su vida difícil”, sus “paisajes [...] ásperos y austeros” y sus “problemas políticos y económicos” (Laude, 1968, pp. 532-533).⁴

Haciendo uso de una noción que el filósofo Slavoj Žižek importa de la astronomía, podría decirse que las representaciones del África colonial elaboradas desde la Europa imperial están atravesadas por una *visión de paralaje*. Ello es debido a que estas desmienten la ilusión trascendental de poder usar el mismo lenguaje para dos realidades que se muestran mutuamente intraducibles. Así pues, dicho término denota la inexistencia de una relación o espacio compartido entre los discursos articulados desde el Occidente moderno sobre el continente, dando origen a “la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común”, puesto que “la posición de las palabras lo decide todo” (Žižek, 2006, pp. 11-12).

Impregnada en esta visión, *Cartas de la Guinea* demuestra que en España tiene lugar un proceso similar de fetichización del África negra. Es más, a su extensa tradición literaria de caballerías, cuya narrativa refuerza la figura del “héroe cristiano” frente al “salvaje satánico” (Subirats, 1994, p. 83), usualmente de origen africano, hay que sumar los trabajos más recientes que acumulan su “tendencia misionera” en el Sur de este continente, donde su discurso y su praxis *hispanotropicalista* ayudan a entender cómo se articula la superioridad española sobre la ‘raza’ negra, a pesar de su “supuesto antrirracismo” (Nerín, 1998, p. 12).

El historiador Víctor Morales Lezcano describe, *grosso modo*, este deseo imperial de España como la “voluntad de estudio y reconocimiento del vecino continente con vistas a intervenir en él” (Morales, 1988, p. 18). Aunque, si se da por cierto que el colonialismo hispano “tiene en África tanto su prólogo como su largo [...] epílogo” (Epps, 2010, p. 128), también se puede detallar su presencia en el territorio como expresión de sus ansias de transformarlo en “un objeto cultural, una *civilisation*, acerca de la cual se podían hacer enunciados sintéticos” (Clifford, 2001, p. 84).

Es este deseo el que hace posible que África sea reducida en la obra de Miranda a lo que el filósofo Achille Mbembe denomina “una biblioteca colonial”, la cual “se inmiscuye [...] en todas partes” (Mbembe, 2016, p. 176), incluidos los cuerpos de sus habitantes. Solo así puede imponerse en sus coordenadas la ley de la raza como una manera de pensar, clasificar e imaginar el continente que

4 Entre la prolija acción creadora de los autores citados, se pueden destacar títulos como el poema *El Colono* (1902), de Kipling; *Un capitán de quince años* (1878), de Verne; *El corazón de las tinieblas* (1902) de Conrad; *Viaje al Congo* (1927) de Guide y *El África fantasmal* (1934), de Leiris.

hace posible la degradación de *lo negro* a una cuestión de apariencia y perspectiva. Dicho de otra manera, al otorgar al color de la piel un estatus ficcional que, sin embargo, produce efectos reales, la población africana puede ser constreñida bajo la impronta de un ser inferior. La “humanidad superflua” imputada entonces a los africanos disuelve a “la persona [...] en la cosa, el objeto” que luego se ofrece “como mercancía intercambiable” (Mbembe, 2016, pp. 24, 38 y 25). Por eso, para el fetichismo de la vanguardia literaria y antropológica, África supone, a la vez que “una reserva de otras formas y otras creencias”, “un objeto crucial para la investigación moderna” (Clifford, 2001, p. 152).

El relativismo, vanguardia de la antropología social y cultural

El relativismo cultural cambia por completo la manera en que se piensa el mundo desde Occidente. Como vanguardia del pensamiento antropológico de principios del siglo xx, este paradigma logra que la representación de la diversidad humana “como un todo disperso, compuesto de culturas distintas, en funcionamiento e interrelacionadas”, se imponga como “totalidad social y moral” (Clifford, 2001, p. 88). En otras palabras, con el relativismo emerge una visión de la diversidad cultural que admite que “es ciertamente concebible que pueda haber otras civilizaciones, basadas quizás en tradiciones diferentes, (...) que no tengan menos valor que la nuestra” (Boas, 1964, pp. 226-227).⁵ Aunque ello no es óbice para que, desde el conocimiento occidental, se reniegue del eurocentrismo que todavía alude a la colonialidad para reproducir el orden social moderno, tal como ocurre en la obra de Agustín Miranda Junco.⁶

5 Esto supuso, según el antropólogo George W. Stocking, que en dicha disciplina se empezaran a rechazar “los modelos simplistas del determinismo biológico o racial” y “los estándares etnocéntricos de evaluación cultural”, e “implicó una nueva concepción del papel de los procesos sociales inconscientes en la determinación del comportamiento humano”, además de “una concepción del hombre no como un ser racional, sino como un ser racionalizador”. En suma, fue posible el reconocimiento de “una definición antropológica de ‘cultura’” en la que “todos los hombres son igualmente ‘cultos’” (Stocking, 1982, pp. 9 y 10).

6 El relativismo cultural de principios del siglo xx, al que trata de adscribirse Miranda, tiene sus límites. Tal como sostiene el antropólogo Franz Boas, “la diferencia en el modo de pensar del hombre primitivo y el hombre civilizado parece consistir más bien en la diferencia de carácter del material tradicional con que la nueva percepción se asocia”. Así pues, “mientras en la civilización primitiva el material tradicional en muy pocos individuos suscita dudas y exámenes, el número de pensadores que trata de liberarse de las cadenas de la tradición aumenta a medida que la civilización avanza” (Boas, 1964, pp. 223 y 225), siendo esta la causa de la *superioridad* de Occidente sobre el resto del planeta. Lourdes Méndez detalla que en este nuevo entramado teórico “se inscriben las aportaciones de Boas al estudio del arte primitivo”, quien era defensor de la idea de que “todo fenómeno cultural es el resultado de acontecimientos históricos” y, también, de que “todos los seres humanos gozan del placer estético” (Méndez, 2009, p. 58).

El sociólogo Aníbal Quijano define la colonialidad como “la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista”, establecida a partir de “la clasificación ‘racial’ de la población” que esta impone y sus implicaciones en “la construcción del género”, “la división del trabajo” y la legitimación del conocimiento desde una “perspectiva eurocéntrica” (Quijano, 2017, pp. 18, 20 nota al pie, 23 y 24). Así pues, la “relación de intersección” que la colonialidad imprime a estas categorías, *a priori* “inseparables” (Lugones, 2008, p. 76, nota al pie), esparce la “lógica de dominación, explotación o exterminio de los no europeos” (Robinson, 2000, p. 50) en que se reproduce el colonialismo. Sin embargo, este sistema histórico debe distinguirse de la colonialidad como un fenómeno “más complejo que se extiende hasta nuestro presente” mediante la “naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas [...] a escala mundial” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15).⁷

La colonialidad instrumentaliza, especialmente en los dominios hispanos, “manifestaciones previas sobre la ‘raza’ con significados históricos variables e independientes, que permitieron la aparición de procesos de racialización”, como “la limpieza de sangre” y su obstinación con “la pureza, la casta, el color y la calidad” (Torres 2011, p. 35). Ahora bien, durante el tiempo que Miranda reside en las posesiones españolas del África Ecuatorial ya empiezan a superarse los preceptos del evolucionismo en el ámbito científico y, con ellos, su “clasificación de las razas y variedades de la especie” (Delgado y Fernández, 1869, p. 9). Esta es la razón por la cual la colonialidad que Miranda prodiga se aleja deliberadamente de los debates que protagonizan instituciones como la Sociedad Española de Antropología a finales del siglo XIX. Me refiero, por ejemplo, a la contienda mantenida entre monogenistas y poligenistas sobre “la distinción de las ‘razas humanas’ como verdaderas *especies*” (Sánchez, 2006, p. 115, cursivas originales), discutiendo acerca del papel asignado a las sociedades africanas al interior de unas teorías que, para los primeros, representan la prueba palpable de su “degradación” y, para los segundos, de su “evolución ralentizada” (Sánchez, 2008, pp. 148 y 112-114).⁸

⁷ El pensamiento descolonial plantea que la raza es una ficción que, sin embargo, escenifica el poder como “una malla de relaciones de explotación / dominación / conflicto”. “Las ‘razas’ colonizadas de ese modo, fueron forzadas a mirarse con el ojo del dominador ‘blanco’ y a admitir como propias las nuevas identidades negativas impuestas por la colonialidad” (Quijano, 2014, pp. 289 y 613). Como señala el semiólogo Walter Mignolo, “las diferencias coloniales” fueron entonces “enmascaradas y vendidas como ‘diferencias culturales’ para ocultar el diferencial de poder”, de modo que, “entre las muchas cosas de las que los pueblos no europeos fueron privados estaba la posibilidad de crear pensamiento” (Mignolo, 2003, p. 27).

⁸ Varios decenios antes de la publicación de *Cartas de la Guinea*, aparecen en España dos instituciones fundamentales para entender la implantación del racismo científico en el país y sus colonias. En 1865 se funda la Sociedad Antropológica Española y, tan solo diez años después, se crea

Frente a estos planteamientos, Miranda exhibe su gusto por los temas coloniales alejado de los postulados del racismo científico, abrazando en su lugar el relativismo cultural. Esta es la causa de que su descripción del “progreso [...] de pueblos y sociedades distintos de los europeos”, estime que la “pluralidad de culturas no excluye el que sean valoradas de distinta manera” (Miranda, 1940, pp. 93-94 y 96). Ello equivale a admitir la validez de la otredad cultural siempre que se utilicen métodos de “exploración seria y consciente” que, “reconociendo la superioridad de la nuestra”, acierten “a entreabrirnos el arcano de estas almas milenarias” (Miranda, 1940, pp. 44 y 72). Por aquel entonces, el “trabajo de campo intensivo” se convierte en la principal “fuente de datos sobre los pueblos exóticos”, mientras que la “ciencia etnográfica” se muestra, de la mano del relativismo, como el resultado de la “fusión nueva de teoría general e investigación empírica” (Clifford, 2001, pp. 40 y 42), siguiendo las pautas de antropólogos tan relevantes como Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Franz Boas y Marcel Griaule.⁹

Miranda asume estos principios a través de la interpretación que realiza de ellos en España el grupo de intelectuales formado en torno a *Revista de Occidente*, del cual forma parte. Durante esta etapa el autor, que no posee formación específica al respecto, se familiariza con los planteamientos en boga en el ámbito de la antropología social y cultural gracias a los textos recogidos por dicha publicación, que edita la obra de intelectuales con gran presencia en sus *Cartas*, como su director, el filósofo José Ortega y Gasset, los etnólogos Leo Frobenius, Maurice Delafosse y Fritz Graebner, los historiadores Oswald Spengler y Wilhelm Worringer, y también el escritor Albert Londres.¹⁰

Como sostiene el antropólogo James Clifford, “las conexiones entre la investigación antropológica y la investigación en literatura y artes” son “fuertes en

el Museo Antropológico del doctor Pedro González y Velazco en Madrid hoy Museo Nacional de Antropología. Ambas entidades se muestran, desde su instauración, “deseosas [...] de acrecentar los conocimientos científicos de nuestra patria” (Sociedad Antropológica Española, 1874, p. 160), mediante el estudio de las “diferentes razas” de las “provincias de España y del extranjero” (Pulido en Arquíola, 1981, p. 10), enfatizando lo “tocante a la Etnografía de nuestras provincias ultramarinas” (Sociedad Antropológica Española, 1874, p. 393). Es determinante para su desarrollo la relación que las mismas mantienen con entidades análogas como la Sociedad de Antropología de París, fundada en 1859, o el Museo de Etnografía del Trocadero, creado en la misma ciudad en 1878, por eminentes promotores del racismo científico como Armand de Quatrefages, Paul Broca o Ernest-Théodore Hamy.

9 El antropólogo James Clifford afirma que es durante los años 1900 y 1960 que se establece “una nueva concepción del trabajo de campo como la norma de la antropología europea y norteamericana. El trabajo de campo intensivo, llevado a cabo por especialistas entrenados en la universidad, emergió como una fuente de datos sobre los pueblos exóticos privilegiada y sancionada”. Ya a mediados de la década de 1930, coincidiendo con la estancia de Miranda en Guinea, se puede hablar “de un consenso internacional” en torno a lo que significa “la ciencia etnográfica” (Clifford, 2001, p. 42).

10 Véase más en López, 1972, p. 143; Martín, 2009, p. 287.

este siglo” (Clifford, 2001, p. 154). Esta es la causa por la que *Cartas de la Guinea*, además de ser un relato vanguardista, se propone como meta dejar atrás algunos de los “tópicos intencionados y tendenciosos” que, hasta ese momento, impiden comprender la “vida colonial” (Miranda, 1940, p. 78). Es más, el autor blindó su descripción del África ecuatorial mediante la autoridad atribuida a ciertos “estándares normativos” derivados “de la sofisticación científica y de la simpatía relativista”, los cuales le permiten distanciarse de su propia labor como secretario general, amén de otras ocupaciones típicamente coloniales, como la “de misioneros, administradores y otros cuya visión de los nativos era, presumiblemente, menos desapasionada” (Clifford, 2001, p. 48).

Citando *Las Atlántidas* (1924), de José Ortega y Gasset, Miranda incorpora en este trabajo los preceptos del relativismo cultural cuando apela a lo que este filósofo denomina *sentido histórico*. A través de dicha perspectiva, afirma Ortega (1966), se habilita al “etnólogo [...] a penetrar en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos”, con el fin de encontrar en sus “usos ‘bárbaros’ y aun ‘salvajes’” una “exquisita cohesión” (p. 296). Y es esta meta la que Miranda persigue en *Cartas de la Guinea* al remedar, desde la literatura, el cambio de paradigma que hace posible en el ámbito de las ciencias sociales “el derrumbe de las narrativas maestras evolucionistas” para, en su lugar, asumir “los conceptos de una cultura plural, antropológica, que privilegia el orden y el sistema sobre el desorden y el conflicto” (Clifford, 2001, p. 133). Solo así, como se puede ver, el autor es capaz de emular en su obra los novedosos imperativos teóricos del relativismo:

Cambiada la angosta y provinciana escala de valoración actual [de la humanidad] por otra más universal y justa, los actos, los dichos, las costumbres, las virtudes y los defectos de estos hombres oscuros con los que convivimos cobrarían un sentido distinto y serían apreciados de otra forma, en muchos casos diametralmente opuesta. Aun lo más extraño a nuestra sensibilidad encontraría en nosotros una comprensión que hoy en vano demanda. (Miranda, 1940, p. 95)

El compromiso de Miranda con el relativismo cultural lo lleva a reproducir en sus *Cartas* las tesis de antropólogos de cierto renombre en el campo africanista, como los ya mencionados Maurice Delafosse y Leo Frobenius. De la obra de Delafosse replica su ambivalencia a la hora de aseverar que “el fetichismo se encuentra en todas las religiones”, no solo en “la religión de los negros”, desde “la creencia en los amuletos confeccionados por el [...] Islamismo” a “las medallas benditas del Cristianismo” (Delafosse en Miranda, 1940, pp. 82 y 83). Mientras que, de los trabajos de Frobenius rescata la idea de que “la única superioridad definitiva de [...] la cultura europea” consiste en reconocer “la pluralidad de

ámbitos culturales” (Frobenius en Miranda, 1940, p. 93), afirmación que constituye un eufemismo con que legitimar, desde el etnocentrismo, las clasificaciones del mundo que promueve la colonialidad.¹¹

En síntesis, para Agustín Miranda Junco, reducir la cultura de los indígenas de la Guinea española a “cosas de negro”, no es más que el reverso de la misma “incomprensión” a la que aluden los nativos “de nuestra cultura y de nuestra civilización” (Miranda, 1940, p. 98). Para que prevalezca, por tanto, la autoridad de “Occidente (...) como el único proveedor de conocimiento sobre los otros” (Clifford, 2001, pp. 40 y 41), es imprescindible reconocer, según sus propias palabras, “la radical diferencia que nos separa de ellos”, la cual “no es una diferencia de técnica o de moral”, sino que “consiste precisamente en que, así como para nuestra cultura existe la de ellos, para ellos no existe otra cultura que la suya” (Miranda, 1940, p. 98).

Un escritor de vanguardia en la Guinea española

Miranda se familiariza con los principios de las vanguardias históricas cuando aún reside en el Archipiélago canario, donde dicho paradigma adquiere una relevancia notable. La participación isleña en tales corrientes puede describirse a partir de una temprana “apropiación de estéticas cubistas-creacionistas”, “un importante interés por el postexpresionismo” y una simpatía evidente por “el movimiento surrealista” (Palenzuela, 1992, p. 246). Esta es la razón por la que el conjunto de su obra participa de los “afanes de sorpresa y metaforización lúdica [...] de sus compañeros generacionales”, entre los que se cuenta a los escritores Agustín Espinosa, Pedro García Cabrera y José Antonio Rojas.

Tales influencias afloran en la producción literaria de este autor desde la aparición de su primer poemario, *Tiovivo para las vacaciones* (1928),¹² y también en sus publicaciones como comentarista cultural en medios insulares como *El País* o *El Liberal*. Miranda está vinculado, además, a la redacción en el Archipiélago del *Primer Manifiesto de La Rosa de los Vientos* (1928), donde asume “tendencias fundamentalmente racionalistas y centroeuropeas”, como el “universalismo”

11 Delafosse contribuye a la consolidación de la etnografía moderna como docente en el Institut d’Ethnologie de París, pero también como investigador, publicando trabajos como *Las civilizaciones negro-africanas* (1927), que ve la luz en España el mismo año de su edición. Por su parte, Frobenius, “especializado en etnología africana”, publica en *Revista de Occidente* “La cultura de la Atlántida y el extracto de una epopeya africana, *El Decamerón negro*” (López, 1972, p. 143).

12 *Tiovivo para las vacaciones*, todavía inédito pero fechado en 1928, año en que fue leído por el propio Agustín Miranda en el Círculo de Bellas Artes de Santa Cruz de Tenerife, se encuentra, junto a otras creaciones literarias del autor, en “paradero desconocido” (Fernández, 1994, p. 9).

(Pérez, 1999, p. 15), las cuales, lejos de distanciarlo de las posiciones relativistas que defenderá más tarde, refuerzan su apego a “la tradición romano-cristiano-renacentista” con que la colonialidad se arroga “el derecho racista de uniformizar el mundo” (Pérez, 1999, p. 15).

En la década de los treinta, el autor se traslada a Madrid para cursar estudios de derecho. Allí empieza a ejercer “como colaborador [...] en el círculo” de *Revista de Occidente*, donde publica “casi una docena de reseñas y artículos críticos de variada orientación conceptual entre 1931 y 1935”, además de otros trabajos que, “ya de forma menos prolífica” (Martín, 2009, I, pp. 287-288), son editados poco antes del inicio de la guerra en medios como *Acción* o *El Sol*. No obstante, Miranda es “un explorador sin *hinterland*” (Miranda, 1935, p. 331) hasta que no firma su “aportación literaria fundamental” (Pérez, 2017, p. 4): *Cartas de la Guinea*, la única publicación que hasta ahora he podido encontrar que relata la presencia de un escritor vanguardista en el África negra bajo dominio español.¹³

Se puede afirmar, llegado a este punto, que esta obra literaria trasladada a la Guinea española su experiencia previa con las vanguardias, lo que confiere una enorme singularidad a su “variopinto conjunto de estilos y ejes narrativos”, que combinan “desde el diario de viaje al análisis histórico, pasando por la prosa poética, al panfleto imperialista y la descripción antropológica de costumbres” (Pérez, 2017, p. 10). Además, sus planteamientos logran ir más allá de la herencia legada por la tradición africanista, lo que no implica que el autor abandone “la estrategia franquista de recuperación del control de las posesiones españolas” (Pérez, 2017, p. 4). No en balde, sus *Cartas* intentan mantener a toda costa una “ilusión de coherencia y control” que solo se alcanza con la “desidentificación criminal” (Foster, 2001, p. 207) que su figura autoral promueve en relación con los nativos.¹⁴

¹³ En otro lugar sostengo que *Cartas de la Guinea* supone una “respuesta posterior al drama emocional de la experiencia que significa la Guerra”, después de la cual este autor “decide poner fin a su aventura literaria para dedicarse a la abogacía” (Gil, 2020, p. 15). Por otra parte, la falta de documentación específica para acreditar los motivos del nombramiento de Miranda como secretario general de la Guinea española, no impiden especular con que su condición de canario haya sido determinante. Dadas las escasas menciones al Archipiélago en sus *Cartas*, se puede afirmar que con este autor sucede lo mismo que con otros vanguardistas insulares: que observan con malestar la ubicación africana del Archipiélago y su colonialidad histórica, abusando de “posiciones modernizantes con el objetivo último de reafirmarse como parte del viejo continente” (Santa Ana, 2005, p. 33; véase más en Gil, 2022).

¹⁴ Tal como se puede apreciar, el impacto que la performance colonial deja en la población indígena de Guinea Ecuatorial es un asunto que excede el alcance de este artículo. Para profundizar en este tema considero imprescindibles los trabajos: *Guinea Ecuatorial: historia en blanco y negro (1843-1968)* (1988), del historiador Gustau Nerín; *Rethinking the archive and the colonial library: Equatorial Guinea* (2008), de la filóloga Benita Sampedro Vizcaya; *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial* (2013), de los antropólogos Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliú;

Miranda, en el ejercicio de sus funciones como delegado de los sublevados en la colonia, enmascara así la forma en que su prosa propagandística justifica el racismo, condenando, como diría Frantz Fanon, a los indígenas al “plano del no ser, de lo imponderable” (Fanon, 2009, pp. 146 y 160):

nos encontramos en estas tierras en misión cultural, portadores de una enseña civilizadora. Y no acierto a comprender cómo puede el éxito acompañar nuestra empresa si, antes que nada, no nos planteamos como un problema el problema de esta raza, y abiertos los poros del alma en amorosa y generosa distensión, no nos adentramos en el mundo ignoto en que estas almas están sumidas. (Miranda, 1940, p. 72)

Esta alineación del autor con respecto al mandato de la ley de la raza también legitima sus recurrentes alusiones a escritores de prestigio en el ámbito de la literatura colonial europea. Así sucede, por ejemplo, cuando cita a Henri Fauconnier, autor de la novela *Malaise* (1930), con el fin de erigir una comparación entre “la guerra y la vida colonial”, vinculadas entre sí a través de un sentimiento de “monstruosa nostalgia del frente” cuya tensión inmutable recuerda, de nuevo en la prosa de Miranda, a “la vida acorralada de las colonias” (Miranda, 1940, p. 101). Y ello a pesar de que, según el escritor Albert Londres, para los occidentales esta *Tierra de ébano* (1929) no es más que “un inmenso campo de fútbol” en el que los equipos están formados por colonos y funcionarios, mientras “el balón es el negro” (Londres en Miranda, 1940, p. 76).

En este sentido, la subalternidad a la que el autor somete a los habitantes de la Guinea española permite vislumbrar la intersección entre racismo y otros *ismos* trasplantados desde el Occidente, pese a no referirse ya a ninguna corriente de vanguardia. Estoy hablando del sexismo que reina en las concepciones del género en la colonia, del clasismo que determina el papel de los nativos en la división internacional del trabajo y, cómo no, del eurocentrismo que condena las subjetividades indígenas al *epistemicidio colonial*. De hecho, este último concepto, acuñado por el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, encaja a la perfección con la experiencia española en Guinea Ecuatorial en la medida en que refiere “la extrema opresión a la que ha estado sometida durante largos periodos (...) una determinada cultura” tras padecer “el unilateralismo imperial” (Sousa, 2017, pp. 280 y 263).

En lo que tiene que ver con el sexismo, resulta impactante la forma en que Miranda se refiere a las mujeres ecuatoguineanas, descubriendo “la brutalización, el abuso y la deshumanización que la colonialidad del género implica” (Lugones,

Discursos coloniales y resistencias nativas. La evangelización de la isla de Bioko a principios del siglo XX (2015), de la antropóloga Nuria Fernández Moreno y, el más reciente, *Colonial Spain in Africa: Building a shared History from Memories of the Spanish Protectorate and Spanish Guinea* (2020), de la también antropóloga Yolanda Aixelà-Cabré.

2008, p. 82).¹⁵ Es más, sus *Cartas* revelan escenas en que la agencia de las indígenas es reducida a la libido de los colonizadores europeos, un gesto tan común en la literatura que acompaña al imperialismo español que hasta el autor desdeña tal tradición al calificarlas de “novelitas ‘típicas’ en que una negra con el alma más o menos blanca desfallece de amor por un blanco apuesto” (Miranda, 1940, p. 158). Ello no impide, sin embargo, que Miranda reproduzca tales arquetipos al describir, por ejemplo, la capital de la colonia personificada en las nativas. “Santa Isabel es”, asegura el autor, “como una de esas negritas, ataviadas a la europea” cuyo “moreno imperturbable” no merma “su belleza, su novedad y su carencia de historia”, propia de una “‘midinette’ inquieta” (Miranda, 1940, pp. 26-27).¹⁶

Este recurso a los roles de género en clave despectiva, demasiado habituales en la literatura y la ciencia de la época, vuelve a ser visible cuando Miranda describe alegóricamente el “bosque ecuatorial” como una “orgía vegetal” (Miranda, 1940, pp. 67 y 54). Se adelanta así a las intenciones del régimen franquista de someter a la colonia, junto a la metrópoli, a un proceso inflexible de “regeneración moral” (Nerín, 1998, p. 113), sin lugar a dudas inspirado por sus obsesiones higienistas. Por eso el autor no duda, como colofón a tales planteamientos, en utilizar la ironía para preguntarse: “¿y este apelativo virgen con que calificamos la selva inexplorada no rezuma remembranzas estrictamente sensoriales?” (Miranda, 1940, p. 115).

La alegoría racista y patriarcal que promueve *Cartas de la Guinea* alcanza su punto culminante en otra escena. Se trata del momento en que su autor feminiza, a través de una cita parafraseada del etnólogo Fritz Graebner, a toda la población del África negra utilizando como sinónimo de su “atraso” el apelativo de “culturas hembras” (Miranda, 1940, p. 89):

15 María Lugones amplía el alcance del concepto de colonialidad, acuñado por Aníbal Quijano, cuando describe la colonialidad del género como una noción que identifica la incidencia constitutiva de “ámbitos básicos de la existencia humana” en dicho patrón de poder capitalista, incluyendo “el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado”. De este modo, “la producción cognitiva de la modernidad (...) ha conceptualizado la raza como ‘engenerizada’ y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambos son ficciones poderosas” (Lugones, 2008, pp. 78 y 93-94).

16 En oposición a esta visión subalterna de las nativas, la “imagen icónica del conquistador español” se sostiene en la hiperbolización de “los arquetipos, los valores y el cuerpo masculino”, exacerbada con el fin de “emular la retórica de la superioridad civilizatoria propia del imaginario europeo” (Torres, 2017, pp. 67 y 81; véase más en Aresti, Peters y Brühne, 2016). Asimismo, no se debe obviar que las posiciones defendidas durante el franquismo, como afirma el historiador Ismael Saz Campos, son fruto de un dilatado proceso decimonónico de reflexión sobre “el problema nacional español” en que toman parte “diversos discursos nacionalistas” (Saz, 2003, p. 41; véase más en Álvarez y Fuente, 2017; Martín-Márquez, 2011; Gil, 2019). Aunque es cierto que, tras la Guerra Civil confluyen en el país y sus colonias dos grandes proyectos de exaltación nacional: el “nacionalcatólico desarrollado en lo fundamental desde Acción Española y el fascista de Falange Española de las JONS” (Saz, 2003, p. 51). Agustín Miranda fue militante de Acción Popular y de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA).

las razas de nuestra zona se reparten entre las culturas más antiguas matriarcales y las culturas más jóvenes también matriarcales. En sus gráficos, donde las rayas ubicuas en una dirección representan las primeras, mientras las rayas oblicuas de dirección contraria representan las segundas, se dibuja sobre nuestro territorio un cuadrículado perfecto. (Miranda, 1940, p. 91)

En términos de raza y clase, Miranda atribuye a “los paralelos que limitan la zona ecuatorial” (Miranda, 1940, pp. 26 y 27) una realidad sesgada para especificar las causas de los altos niveles de desigualdad que allí imperan. Haciendo uso de la relación dialéctica que Oswald Spengler avanza en *La decadencia de Occidente* (1918) y confirma en *La revolución mundial del color* (1934), el autor devela el malestar generado por la “amenaza” que sufre “la civilización occidental” a causa de la “lucha de clases y lucha de razas” (Spengler, 1934, pp. 187 y 204). De ahí que Miranda parafrasee a este historiador cuando anuncia la “extinción del instinto de perduración” de “los pueblos blancos” frente a “los de color” (Spengler, 1934, p. 204), afirmando, frente a la “enemistad [...] natural” entre “el negro y el colono” (Miranda, 1940, p. 74), el rol preceptor que, en todo momento, deben cumplir estos últimos:

El indígena no conoce la previsión, tiene pocas necesidades y no experimenta decididamente el deseo de cambiar de vida. Para designar esta forma de ser empleamos una serie de palabras despectivas que surgen —cuando surgen de buena fe— del error, por otra parte natural, de imaginar en el indígena una mentalidad análoga a la de nuestras clases trabajadoras. Nuestros obreros aspiran a incrementar y regularizar sus salarios lo más posible con vistas a su mantenimiento y el de sus familiares, para la satisfacción de las múltiples necesidades de sus almas occidentales, para elevarse en la jerarquía social. Estas incitaciones carecen de fuerza para el indígena. (Miranda, 1940, pp. 133-134 y 146)

Así pues, para garantizar “la dignificación del indígena”, continúa Miranda, “la jerarquía por sí misma es un alto valor deseable”, sobre todo “si se comprende la necesidad de que ofrezcamos una, la que fuere, al indígena, para sustituir adecuada y progresivamente la de sus propias sociedades” (Miranda, 1940, pp. 146-147). Tal como se puede apreciar, todo vale para que el nativo adquiera “el lugar de colaborador en la obra de España en sus territorios”, incluida la imposición de una estructura social capitalista sostenida en “la opresión [...] de una raza por otra” (Cabanellas, 1933, p. 6).¹⁷

¹⁷ Junto al abogado Guillermo Cabanellas, secretario general de la colonia durante la II República y autor del libro *¡Eslavos! Notas sobre el África Negra* (1933), otros escritores españoles describen la vida en el territorio poco antes de la aparición de *Cartas de la Guinea* desde distintas perspec-

A partir del tratamiento eurocéntrico que Miranda da a las formas de conocimiento indígenas, se puede inferir también el modo en que su percepción de las subjetividades nativas intersecciona con su racismo. De hecho, el autor vuelve a recurrir a los trabajos de Graebner para mencionar “la concepción animista” que, como sostiene el etnólogo en *El mundo del hombre primitivo* (1924), abunda en “las culturas matriarcales” (Graebner en Miranda, 1940, p. 92), planteando la tesis de que estas poblaciones construyen algunos de sus objetos mágico-religiosos para que estos encarnen las características de sus enemigos. Miranda extrapola este modelo, que Graebner atribuye a los aborígenes australianos, para explicar también la creencia de los africanos en que el destino de dicho fetiche se repite en quien lo personifica. De modo que, cuando el objeto se “tuesta al fuego o ahoga en el agua”, se expresa el deseo “de producirle” a alguien “la enfermedad o la muerte”, pues “el indígena, al emplear el hechizo, lo ha elegido como sustituto o representante de su enemigo” (Graebner en Miranda, 1940, p. 92).

Estas costumbres, precisa Miranda, si bien no pueden explicarse atendiendo a una “escala de valoración (...) universal” (Miranda, 1940, p. 95), sí que deben, al menos, ser contempladas desde un enfoque relativista que, como sostiene Franz Boas en *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (1911), dé valor a “la creencia en lo sobrenatural” como rasgo común a toda “alma humana” (Boas, 1964, pp. 172 y 171). Aunque es cierto que, para Miranda, este “terror del mundo primitivo (...), con su secuela de tabús, ritos mágicos, medicinales y magos”, posee “una prodigiosa supervivencia (...) en determinados lugares del globo” (Miranda, 1940, pp. 95 y 88-89):

El negro centroafricano vive inmerso en un mundo de terror. (...) A nuestros indígenas todas las cosas sobre que dirigen su atención se le transmutan mágicamente en espíritu, soplo, divinidad indomeñables. El pasmo del negro, su falta de atención, su impasibilidad, derivan de esa terrible facultad de su espíritu, de ese su alojamiento en un mundo mágico y tenebroso. El negro está siempre en trance y deliquio místicos. En su mirada, no ya animal, sino casi mineral, se ha cuajado sin remedio su terror pánico, su asombro y su tragedia. (Miranda, 1940, p. 88)

Para señalar un último caso de inferiorización cognitiva en el texto de Miranda, conviene acudir a la cita que este reproduce de *Abstracción y naturaleza* (1908), del historiador del arte Wilhelm Worringer. A través de ella el autor insiste en

tivas. Me refiero, fundamentalmente, a las obras *En el país de los bubis* (1920), de José Más; *La danza de los puñales* (1925), de Buenaventura Vidal; *Mobbe, un negro de Fernando Póo* (1931), de Joaquín Rodríguez Barreda; *Misioneros, negreros y esclavos* (1932), de Emilio Carles; *Estupendos misterios de la Guinea Española* (1933), de Eladio Antonio Rebollo y *La Guinea incógnita* (1933), de Francisco Madrid (véase más en Ndongo, 1984; González, 1989b; Bolekia, 2005; Arroyo y Landry-Wilfrid, 2010; Castro, 2020).

cómo el “hombre primitivo” conjura el “devenir del mundo” (Miranda, 1940, p. 89) mediante “la más alta abstracción”, una característica asociada a “los pueblos en su más primitivo nivel cultural” (Worringer, 1953, p. 32).¹⁸ No en vano, tal conclusión le anima a describir el paisaje de la colonia como una pintura “postexpresionista”, en la cual “ni un solo centímetro de tierra existe (...) sin que la vegetación lo ornamente” (Miranda, 1940, pp. 53 y 54). Como se puede observar, este proceso se repite insistentemente en *Cartas de la Guinea*, pues la presencia colonial española en África asume el mandato civilizatorio de “eliminar la cultura de los colonizados, denigrándola, impidiéndola y expulsándola” (Galceran, 2016, p. 343) por medio de la violencia física y también epistémica.

En definitiva, además de su identificación temprana con el vanguardismo, entre los otros *ismos* que habitan la obra de Miranda se pueden enumerar también el racismo, el sexismo, el clasismo y el eurocentrismo. Todos ellos actúan como sostenes de una colonialidad que, paradójicamente, no impide al autor asumir desde la literatura las posiciones supuestamente plurales que promueve el relativismo cultural. El resultado de este ejercicio es un texto ambivalente cuya radicalidad estética actúa como vehículo para la reproducción de una semiosis colonial cuya vigencia hace posible, en palabras del propio Miranda, “traerla a virtual presente, resucitarla en cálida vivencia, otra vez, en la Historia” (Miranda, 1940, p. 41).

Conclusiones

Poco antes de que *Cartas de la Guinea* fuera escrita, otro autor afín a las vanguardias, Michel Leiris, publicaba en Francia *El África fantasmal* (1936), obra con la que Agustín Miranda Junco comparte la vocación de componer una “autoetnografía” (Clifford, 2002, p. 30). De hecho, ambas narraciones se alejan de lo meramente autobiográfico para relatar, dentro los límites de la literatura y en sintonía con los preceptos de la antropología social y cultural, sus respectivas experiencias coloniales “en un presente de recuerdos, sueños, política y vida cotidiana” (Clifford, 2001, p. 30). En ambos casos, sin embargo, queda patente el problema ontológico que entraña simbolizar *lo primitivo*, por más que Leiris desde su enfoque progresista “se sobreidentifique con el otro como víctima”,

¹⁸ Worringer expone en este texto su tesis sobre la existencia de “una tendencia abstracta” revelada en “la voluntad de arte de los pueblos en estado de naturaleza”. Hace extensible, además, tal empeño a “todas las épocas primitivas” e, incluso, al “arte de ciertos pueblos orientales de cultura desarrollada”, sugiriendo que, en términos esencialistas, “el afán de abstracción” puede ser el “principio de todo arte”, de ahí que este continúe “reinando en algunos pueblos de alto nivel cultural” (Worringer, 1953, p. 29).

mientras Miranda, en su posición reaccionaria, lo que emprenda es su “desidentificación criminal” (Foster, 2001, p. 188). Parafraseando a Walter Benjamin, se puede afirmar que representar al otro es siempre “un lugar imposible” (Benjamin, 2004, p. 37).¹⁹

Pese a todo, el ejercicio planteado por Miranda resulta de extrema habilidad, pues trata de blanquear, armado con las retóricas modernizantes de la época, el discurso y la praxis que España pone en marcha en África durante la Guerra Civil y los inicios de la dictadura franquista. Y ello con el fin de eludir la crítica política e intelectual que, ya en ese momento, empieza a denunciar el racismo implícito en las formas de conocimiento occidental. Este libro se queda, no obstante, en un mero intento de consumir dichos objetivos, dado que, las estrategias que emplea su autor para enmascarar su apego a la colonialidad, como el recurso a una prosa de vanguardia o la adhesión al relativismo cultural, solo consiguen hacerlo aún más evidente. El retrato de la población africana que ofrecen las *Cartas* debe considerarse, entonces, como una proyección, una fantasía que obedece a la brecha de paralaje a la que está también sometida la visión de Miranda. Por eso, su voz autoral, lejos de incorporar a los indígenas de la Guinea española, lo que hace es obliterar su alteridad como parte de un ejercicio de ventrilocuismo imperial que opera “en el campo del otro, y en su nombre” (Foster, 2006, p. 188).

Existen fórmulas para demarcar el alcance de este tipo de fantasías primitivistas que condenan a la otredad europea al epistemicidio, aun cuando estas se muestran envueltas de radicalidad estética o académica. Para descolonizar los signos que les dan sentido y abrir “camino hacia la construcción y consolidación de historias compartidas más plurales” (Aixelà-Cabré, 2020, p. 2), se pueden articular mecanismos de *traducción intercultural* que propicien alternativas, “tanto al universalismo abstracto en que se asientan las teorías generales centradas en Occidente, como a la idea de inconmensurabilidad entre las culturas”, promoviendo alianzas entre quienes, “en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social” (Sousa, 2017, pp. 280 y 263-264). Exhumando una cita del propio Miranda que retorna al presente cargada de ironía, aún es posible reclamar algo de “sentido histórico” para que las ideas proyectadas sobre la población del África negra pierdan, al fin, “ese aire irremediable de anacronismo” (Miranda, 1940, p. 95).

¹⁹ Walter Benjamin se refiere a este “lugar imposible”, cuando trata de explicar “el lugar del intelectual en la lucha de clases”, negando la posibilidad de que este se ubique en un espacio distinto de “su posición dentro del proceso de producción”, a todas luces distinto de quienes se dedican al trabajo manual (Benjamin, 2004, p. 37). Hal Foster define ese lugar imposible, ligado al concepto psicoanalítico de fantasía, como la “ocupación común de no pocos antropólogos, artistas, críticos e historiadores” (Foster, 2001, p. 188).

Bibliografía

- Aixelà-Cabré, Y. (2020). Colonial Spain in Africa: Building a shared History from Memories of the Spanish Protectorate and Spanish Guinea. *Culture & History Digital Journal*, 9(2), 1-13.
- Álvarez Junco, J. y Fuente Monte, G. de la (2017). *El relato nacional. Historia de la historia de España*. Taurus.
- Aranzadi, J. y Moreno Feliú, P. (Coords.) (2013). *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Aresti Esteban, N., Peters, K. y Brühne, J. (2016). *¿La España invertibrada? Masculinidad y nación a comienzos del siglo xx*. Comares.
- Arquiola, E. (1981). Anatomía y antropología física en el positivismo español. *Asclepio*, 33, 3-22.
- Arroyo, P. y Landry-Wilfrid, M. (2010). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispano-africanas*. Verbum.
- Benítez Toledo, J. M. (14/11/1926). La moda negra y los negros de moda. *Hespérides*, p. 7.
- Benjamin, W. (2004 [1934]). *El autor como productor*. Traducción e introducción Bólibar Echeverría. Ítaca.
- Boas, F. (1964 [1911]). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Solar/Hachette.
- Bolekia Bolek, J. (2005). Panorama de la literatura en español en Guinea Ecuatorial, en C. A. Molina (Coord.). *El Español en el Mundo* (pp. 97-152). Instituto cervantes.
- Cabanellas, G. (1933). *¡Esclavos! Notas sobre el África Negra*. Cuadernos de Cultura.
- Castro Rodríguez, M. de (2020). *Empatía y violencia. Perspectivas transdisciplinares para 'leer' el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial durante el siglo xx*. Tesis doctoral dirigida por Antonio Ortega Santos. Universidad de Granada.
- Clifford, J. (2001 [1998]). *Dilemas de cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.
- Delafosse, M. (1927 [1925]). *Las civilizaciones desaparecidas. Las civilizaciones negro-africanas*. Traducción de Miguel López Atocha. Librería y Casa Edit. Hernando.
- Delgado Lugo, F. de A. y Fernández González, F. (1869). *Discursos leídos en la sesión inaugural de la Sociedad Antropológica Española*.
- Epps, B. (2010). Al sur y al este: la vertiente africana de los estudios transatlánticos postcoloniales. En I. Rodríguez y J. Martínez Gutiérrez (Coords.). *Estudios transatlánticos postcoloniales 1. Narrativas comando / sistemas mundos: colonialidad / modernidad* (pp. 121-160). Anthropos.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial el perro y la rana.

- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fernández Hernández, R. (1994). Introducción. En A. Miranda Junco (1994). *Poemas y ensayos* (pp. 7-17). Instituto de Estudios Canarios.
- Fernández Moreno, N. (2015). Discursos coloniales y resistencias nativas. La evangelización de la isla de Bioko a principios del siglo xx (Guinea Ecuatorial). En *Tras las huellas del colonialismo en Marruecos y Guinea Ecuatorial* (pp. 54-87). CSIC.
- Fernández Parrilla, G. (2018). Disoriented Postcolonialities: With Edward Said in (the Labyrinth of) Al-Andalus. *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, 20(2), 229-242.
- Foster, H. (2001 [1996]). *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Akal.
- Freud, S. (1992 [1927]). Fetichismo. En *Obras completas*. Vol. XXI (pp. 141-152). Amorrortu.
- Freud, S. (1992 [1959]). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926). *Obras completas*. Vol. XX (pp. 65-242). Amorrortu.
- Galceran Huguet, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Traficantes de Sueños.
- Gil Hernández, R. (2019). El lado oscuro de la nación. ¿Se puede descolonizar la identidad española?. *Kamchatka*, 13, 535-560.
- Gil Hernández, R. (2020). Fantasmas negros. Guerra y colonialidad en la obra de vanguardia de Felo Monzón y Agustín Miranda. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 66, pp. 1-21.
- Gil Hernández, Roberto (2022). *En el nombre de Canarias. Representar la sociedad del Archipiélago más allá de su imposibilidad*. TEA (Tenerife Espacio de las Artes).
- Gómez de la Serna, R. (1943 [1931]). *Ismos*. Editorial Poseidón.
- González Alcantud, J. A. (1989a). *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*. Anthropos.
- González Echegaray, C. (1989b). La novela en lengua española sobre Guinea Ecuatorial. *África 2000*, 9, 40-45.
- Homer, S. (2016 [2005]). *Jacques Lacan. Una introducción*. Plaza y Valdés.
- Iradier y Bulfy, M. (1994 [1887]). África: viajes y trabajos de la Asociación Eúskara “La Exploradora”. *Reconocimiento de la zona ecuatorial de África en las costas de occidente: sus montañas, sus ríos, sus habitantes, clima, producciones y porvenir de estos países tropicales*. Miraguano.
- Laude, J. (1968). *La peinture française et l'art nègre*. Klincksieck.
- López Campillo, E. (1972). *La «Revista de Occidente» y la formación de minorías (1923-1936)*. Taurus.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, 9, 73-101.

- Martin-Márquez, S. (2011 [2008]). *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad*. Bellaterra.
- Martín Fumero, J. M. (2009). *Las otras voces de la lírica insular de vanguardia (Julio de la Rosa, José Rodríguez Batllori, Josefina de la Torre, Félix Delgado, Agustín Miranda Junco e Ismael Domínguez)*. Tomo I. La Laguna: Tesis Doctoral. Universidad de La Laguna.
- Martinón, Miguel (1992). Alrededores de una literatura. En A. Sánchez Robayna (Ed.). *Canarias: las vanguardias históricas* (pp. 73-97). Centro Atlántico de Arte Moderno y Gobierno de Canarias.
- Mbembe, A. (2016 [2013]). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Futuro Anterior Ediciones.
- Méndez, Lourdes (2009). *Antropología del campo artístico. Del arte primitivo [...] al contemporáneo*. Síntesis.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales; diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Miranda Junco, A. (1935). El libro de las banderas de los campeones. *Revista de Occidente*, 141, 331-335.
- Miranda Junco, A. (1940). *Cartas de la Guinea*. Espasa-Calpe.
- Miranda Junco, A. (1945). *Leyes Coloniales: legislación de los Territorios españoles del Golfo de Guinea*. Rivadeneyra.
- Morales Lezcano, V. (1988). *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. UNED.
- Nerín, G. (1998). *Guinea Ecuatorial: historia en blanco y negro (1843-1968)*. Península.
- Ndongo, D. (1984). *Antología de la literatura guineana*. Editora Nacional.
- Ndongo, D. (2019). *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial. Nueva edición ampliada*. Ediciones Bellaterra.
- Ortega y Gasset, J. (1966 [1924]). Las Atlántidas. En *Obras completas*. Tomo III (1917-1928) (pp. 281-316). Revista de Occidente.
- Palenzuela, N. (1992). Avatares de la crítica: E. Pestana, J. M. Trujillo, E. Westerdahl y D. Pérez Minik. En A. Sánchez Robayna (Ed.). *Canarias: las vanguardias históricas* (pp. 243-264). Centro Atlántico de Arte Moderno y Gobierno de Canarias.
- Pérez Alvarado, M. (2017). *Viaje y espacio en la isla integral. Apuntes en torno a De Fuerteventura a París, Lancelot 28°-7°, y Cartas de la Guinea* (pp. 1-12). Inédito.
- Pérez Corrales, M. (1999). *Entre islas anda el juego. Nueva literatura y surrealismo en Canarias, 1927-1936*. Museo de Teruel.
- Pérez Hernández, N. y Becerra Bolaños, A. (2012). Creación vanguardista de espacios dislocados: Canarias y Guinea, de Agustín Espinosa a Agustín Miranda. *Iberoromania*, 73-74 (1), 1-14.

- Perrot, D. y Preiswerk, R. (1979). *Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. Nueva Imagen.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). CLACSO.
- Quijano, A. (2017 [2011]). ¡Qué tal raza!. En R. Campoalegre Septien y K. Bidaseca (Coords.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 17-41). CLACSO.
- Restrepo, E. y A. Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca.
- Robinson, C. J. (2000 [1983]). Racial Capitalism: The Nonobjective Character of Capitalist Development. En *Black Marxism: the making of the Black Tradition* (pp. 9-28). University of North Carolina Press.
- Sampedro Vizcaya, B. (2008). Rethinking the archive and the colonial library: Equatorial Guinea. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 9(3), 341-363.
- Sánchez Arteaga, J. M. (2006). Antropología física y racismo científico en España durante la segunda mitad del siglo XIX. *LLULL*, 29, 143-166.
- Sánchez Arteaga, J. M. (2008). La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación. *Theoría* 61, 107-124.
- Santa Ana, M. de (2005). El espejo negro. *Acto*, 2-3, 29-43.
- Saz Campos, I. (2003). *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Marcial Pons.
- Sociedad Antropológica Española (1874). Circular a los señores en las provincias. *Revista de Antropología*, 2(1), 160.
- Sociedad Antropológica Española (1874). Extractos de sus actas. *Revista de Antropología*, 5(1), 391-400.
- Sousa Santos, B. de (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.
- Spengler, O. (1927). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Espasa-Calpe.
- Spengler, O. (1934). La revolución mundial de color. *Revista de Occidente*, 128, 187-214.
- Stocking, G. W. (1982). Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. En *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology* (pp. 195-233). University of Chicago Press.
- Subirats, E. (1994). La Conquista un libro de caballerías. En *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna* (pp. 83-109). Anaya y Mario Mchnik.
- Torres, G. (2017). La reivindicación de la nación civilizada: masculinidad española en el discurso colonial sobre Marruecos (1900-1927). *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39, 59-81.

Torres, M. S. H. (2011). La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, 45, 32–55.

Worringer, W. (1953 [1908]). *Abstracción y naturaleza*. Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica.



© Roberto Gil Hernández, 2021

© *Quaderns de l'ICA*, 2022

Fitxa bibliogràfica

Gil Hernández, R. (2021). Un escritor de vanguardia en la Guinea española. Relativismo cultural y otros *ismos* en *Cartas de la Guinea* de Agustín Miranda Junco. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(2), 435-456. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].