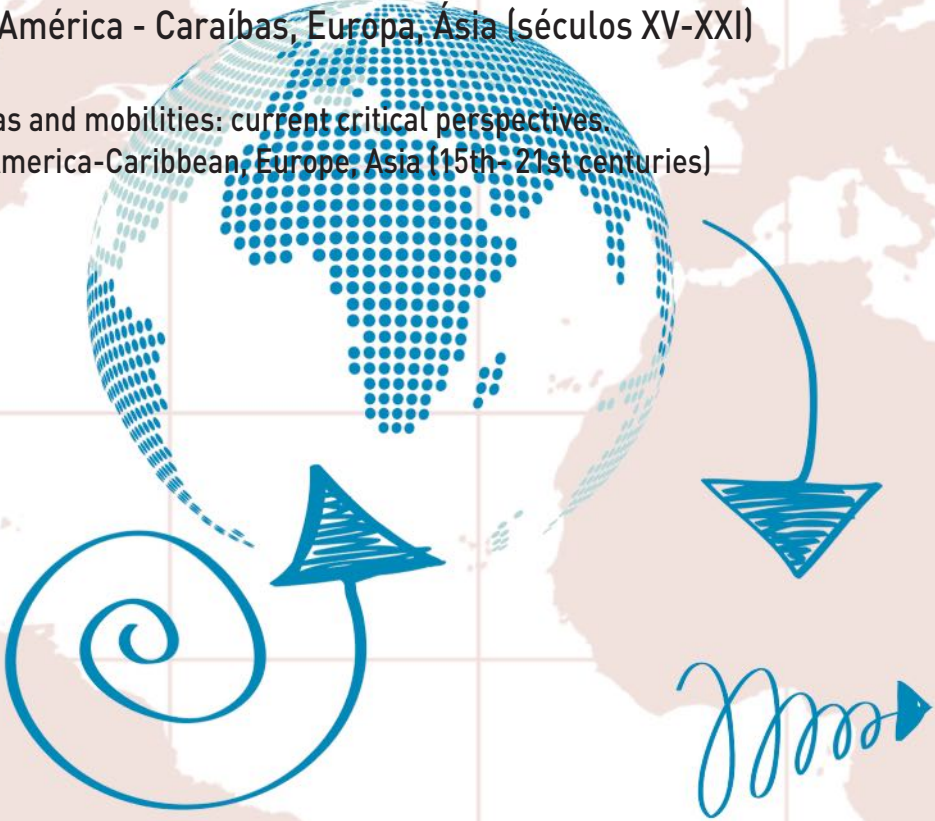


Diásporas y movilidades: perspectivas críticas actuales. África, América-Caribe, Europa, Asia (siglos XV-XXI)

Diasporas et mobilités : perspectives critiques actuelles. Afrique, Amérique-Caraïbe, Europe, sie (XVè-XXIè siècles)

Diásporas e mobilidades: perspectivas críticas actuals. África, América - Caraïbas, Europa, Àsia (séculos XV-XXI)

Diasporas and mobilities: current critical perspectives. Africa, America-Caribbean, Europe, Asia (15th-21st centuries)



**Diásporas y movilidades: perspectivas
críticas actuales. África, América-
Caribe, Europa, Asia (siglos XV-XXI)**

**Diasporas et mobilités : perspectives critiques
actuelles. Afrique, Amérique-Caraïbe, Europe,
sie (XVè-XXIè siècles)**

**Diásporas e mobilidades: perspectivas críticas actuais.
África, América - Caraíbas, Europa, Ásia (séculos XV-XXI)**

**Diasporas and mobilities: current critical perspectives.
Africa, America-Caribbean, Europe, Asia (15th- 21st centuries)**

Comité asesor

Carmen Bernand (Université Paris X-Nanterre, France); Jean-Pierre Tardieu (Université de la Réunion, France); Marie Ramos Rosado (Universidad de Rio Piedras, Porto Rico); Mayra Santos Febres (Universidad Nacional, Puerto Rico); Théophile Kouï (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire); Nancy Morejón (Academia Cubana de la Lengua, Cuba); Agustin Loa-Montes (Massachusetts University, USA); Mara Viveros Vigoya (Universidad Nacional de Bogota, Colombia); Quince Duncan Moodie (Universidad Nacional, Costa Rica); Joseania Freitas (Universidade Federal do Bahia, Brasil); Jean-Godefroy Bidima (Tulane University, USA); Hanetha Vété Congolo (Bowdoin University, USA); María Elisa Velázquez (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México); Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega (Universidad de Alcalá, España); Claudia Mosquera-Labbe (Universidad Nacional de Colombia, Colombia); M'baré N'gom (Morgan State University, EEUU); John Antón Sánchez (Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador); Justo Bolekia Boleka (Universidad de Salamanca, España); Frédéric Lefrançois (Université des Antilles, Martinique, France)

Comité científico

Kouakou Jean-Marie Gaudouh (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire) Kiénon Kaboré Timpoko Hélène (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire); Jean-Arsène Yao (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire); Victorien Lavou Zoungbo (Université de Perpignan, France); Luis Mancha San Esteban (Universidad de Alcalá, España); Alain Pascal Kaly (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil); Aurelia Martín Casares (Universidad de Málaga, España); Georges Moukouti Onguedou (Université de Bertoua, Cameroun); Véronique Solange Okome-Beka (École Normale Supérieure, Gabon); Begong-Bodoli Betina (Université Gaston Berger, Saint-Louis, Sénégal); Clotilde Chantal Allela-Kwevi (Université Omar Bongo, Gabon); Ferdinand Kpohoué (Université Abomey-Calavi, Bénin); Clément Akassi Animán (Howard University, USA); Ismael Sarmiento Ramírez (Universidad de Oviedo, España); Jean Bosco Kakozi Kashindi (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Gwada Jean Moomou (Université des Antilles, Martinique, France); Silvana Gardie (Universidad Nacional del Sur, Argentina); Ferdulis Zita Odome Angone (Université Cheikh Anta Diop, Sénégal); Roméo Gbaguidi (LemAfriQ, España); Iolanda Évora (Universidade de Lisboa, Portugal); Cossi Basile Médénou (Université Abomey-Calavi, Bénin)

Editores

Jean-Arsène Yao (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire)
Victorien Lavou Zoungbo (Université de Perpignan Via Domitia, France)
Luis Mancha San Esteban (Universidad de Alcalá, España)

Diásporas y movilidades: perspectivas críticas actuales. África, América-Caribe, Europa, Asia (siglos XV-XXI)

Diasporas et mobilités : perspectives critiques actuelles. Afrique, Amérique-Caraïbe, Europe, sie (XVè-XXIè siècles)


Diásporas e mobilidades: perspectivas críticas actuais. África, América - Caraíbas, Europa, Ásia (séculos XV-XXI)

Diasporas and mobilities: current critical perspectives.
Africa, America-Caribbean, Europe, Asia (15th- 21st centuries)

Edición a cargo de
Jean-Arsène Yao
Victorien Lavou Zoungbo
Luis Mancha San Esteban



El contenido de este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados.

© De los textos: sus autores.
© Jean-Arsène Yao, Victorien Lavou Zoungbo, Luis Mancha San Esteban
© De las imágenes: sus autores.
© De la ilustración de portada: Roberto Misas.
© Editorial Universidad de Alcalá, 2024
Plaza de San Diego, s/n
28801 Alcalá de Henares
www.uah.es 

I.S.B.N.: 978-84-10432-54-3

Composición: Solana e Hijos, A. G., S.A.U.
Impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.
Impreso en España

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

MIGUEL ÁNGEL SOTELO VÁZQUEZ, *Universidad de Alcalá*..... 13

INTRODUCCIÓN

JEAN-ARSÈNE YAO, *Université Félix Houphouët-Boigny* 15

CONFERENCIAS

THÉOPHILE KOUI, *Université Félix Houphouët-Boigny*

Le pays du miel et du lait : la diaspora intellectuelle noire africaine en Côte d'Ivoire après les indépendances..... 17

MWALIMU EKOBIO VICTORIEN LAVOU ZOUNGBO, *Université de Perpignan via domitia*

Provincialiser l'Afrique : diasporas noires cha, cha, cha. Une intervention politique 35

CAPACIDAD DE ACCIÓN Y NUEVAS IDENTIDADES IMAGINADAS

JEAN DENIS NASSALANG, *Université Cheikh Anta Diop de Dakar*

Enjeux littéraires et implications culturelles dans *Un billet d'avion pour l'Afrique* (1986) de Maya Angelou : de l'affirmation identitaire à l'humanisme communautaire 49

VIVIANE ASSEMIEN épouse ADIKO *Université Félix Houphouët-Boigny*

San Basilio de Palenque: un pedazo de África en Colombia 71

YACOUBA COULIBALY, *Université Félix Houphouët-Boigny*

Maaya Blon et le combat pour la reconnexion spirituelle des africains et de la diaspora noire des Amériques/caraïbes/Europe..... 85

SARAH MARJIE, <i>University of Ghana</i> Linguistic choices in conceptualizing women in Kenya colonial letters ...	101
N'GUESSAN ANATOLE N'DRI, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> La representación del poder político en <i>El recurso del método</i> de Alejo Carpentier.....	121
FRÉJUSS YAFESSOU KOUAMÉ, <i>Université Alassane Ouattara</i> Adaptación sociolingüística de los lectores en su práctica docente: casos de algunos centros universitarios	135
SICKO MARTINIEN ÉHOU, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> La poesía cantada en la obra poética de Federico García Lorca, Léopold Sédar Senghor y David Diop: perspectivas de una reivindicación cultural e identitaria	147
CHANCELVIE EMBINGA-MPIGA, <i>Université Omar Bongo</i> Candombe afro-uruguayen : mémoire de résistance et de reconstruction identitaire.....	165
INTEGRACIÓN, ACOGIDAY RECHAZO	
JEAN-PIERRE TARDIEU, <i>Université de la Réunion</i> Affranchissement des marrons des Caraïbes réfugiés en territoire espagnol	179
DJIBRIL MBAYE, <i>Université Cheikh Anta Diop de Dakar</i> Las “dahiras” como resiliencia migratoria: caso de los senegaleses en Argentina	197
KOUAKOU LAURENT LALÉKOU, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> ¿Afro-argentinos? No, africanos. Una raza: identidades múltiples	209
CARLOS DÍAZ SANTOS, <i>Universidad de Oviedo</i> La “sangre impura”, limitante social que restringe a los grupos étnicos en la Monarquía Hispánica. El caso de las universidades y los colegios mayores en América.....	219
TÉNON KONÉ / OZOUKOUO LÉA N'DRIN, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> La integración o la médula de las migraciones contemporáneas como voz narrativa en <i>Los inmigrantes</i> de Rómulo Gallegos y <i>Nostalgia de un emigrante</i> de Inocencio Engon	231

FATIME SAMB / MARK SÉRAPHIN DIOMPY, <i>Université Cheikh Anta Diop de Dakar</i> Entre silenciamentos e estereótipos: a representação da mulher negra na literatura brasileira por autores brancos	245
N'GUESSAN ESTELLE KOUAME ESTELLE, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> La pandemia de la Covid 19: de la integración a la marginación de los africanos en España	263
KASSOUM SORO , <i>Université Alassane Ouattara</i> Estudio comparado de la integración de los menores inmigrantes no acompañados en Cataluña y en el País Vasco	279
GOHI JONAS TA BI, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Traitement emblématique du paysage naturel chez Édouard Glissant .	293
ANGE NICOLE GNABAH DAKOURI épouse ZAKRA, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> L'utopie multi-culturelle dans le roman postcolonial : l'exemple de 53 cm et cueillez-moi Joli Messieurs de Bessora	309
KOUAMÉ JUNIOR YAO, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Conditions de vie des diasporas africaines en Europe : le rejet, l'accueil et l'intégration des nouveaux arrivants	323
SALIDA, RETORNO, ARTE	
FERDINAND KPOHOUÉ, <i>Université d'Abomey-Calavi</i> Africa American art and heritage as seen through <i>A Piano Lesson</i> by August Wilson	335
FRANÇOISE SYLVOS, <i>Université de La Réunion</i> Reggae, de l'exil à l'utopie	351
GEORGES MOUKOUTI ONGUEDOU, <i>Université de Bertoua</i> <i>El Rey de La Habana</i> de Pedro Juan Gutiérrez: rastreando la vida lumpen de un afrocubano durante la Década negra	361
KARIDJATOU DIALLO, <i>Université Alassane Ouattara</i> La retórica de la movilidad en la poesía de Concha Méndez: entre transgresión, resistencia femenina y autocontemplación	375

FRANCK WILSON GERIEL KOUYÉ, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Regards croisés sur la problématique du retour de la diaspora d’Afrique subsaharienne à l’ère de l’émergence : Le cas des étudiants ivoiriens du programme Erasmus en Espagne	389
ADJÉRA OUATTARA, <i>Université Alassane Ouattara</i> Danses et musiques africaines dans la poésie de Nicolás Guillén	403
DIÁSPORA Y MEMORIAS	
MARCOS FERNÁNDEZ GARCÍA, <i>Universidad de Oriente Santiago de Cuba</i> Presencia negra en las Actas capitulares de la Habana (segunda mitad del siglo XVI)	411
COSSI BASILE MÉDÉNOU, <i>Universidad de Abomey-Calavi</i> Intemporalidad y universalidad de la pedagogía iniciática de las as morales de Félix María de Samaniego	433
RAOUL NGOUNA LENDIRA, <i>Université Omar Bongo</i> Rendre visible l’invisible : la femme noire africaine dans <i>Manzanas,</i> <i>Pollos y Quimeras</i> d’Ines Paris	461
KOUASSI ABRAHAM PALANGUE, <i>Université Alassane Ouattara</i> Diáspora, exilio y mal social en <i>La diáspora y Moronga</i> de Horacio Castellanos Moya	477
CHAMBI BIAOU ÉDOUARD BIAOU, <i>Université de Parakou</i> La herencia africana en la música mexicana	491
LUCA FAZZINI, <i>Universidade de Lisboa</i> Repensar a polis, reescrever a urbe: Lisboa e Roma em perspectiva afrodescendente	505
CLARA SILVA, <i>Universita di Firenze</i> Cabo-verdianas imigrantes em Itália, entre a submissão e a emancipação	519
MAHAMADOU DIAKHITÉ, <i>Université Cheikh Anta Diop de Dakar</i> A e/imigração senegalesa em Portugal de 1974 até 2023: entre ensinamentos da História e realidades novas	533

FERNANDO BATISTA DOS SANTOS, <i>Universidade Federal da Bahia, Salvador</i> Entre imanentes e transcendentales: Versões afro-diaspóricas de São Jorge no Brasil	543
ZANNI ZIE TRAORÉ dit MAMADOU, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Diasporic heterogeneity: A malady of ideality in <i>Second-Class Citizen</i> by Buchi Emecheta	557
FRONTERAS, CIRCULACIONES E INTERACCIONES	
EL HADJI OMAR THIAM, <i>Université Cheikh Anta Diop de Dakar</i> A comunidade cabo verdiana no Senegal: origem, integração e perspectiva	571
BI DROMBÉ DJANDUÉ / ANOUGBA SIMPLICE KUMON, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> El Charmingo: una escenificación en la frontera del español y del francés en la comedia en vivo marfileña	585
KOFFI SYNTOR KONAN, <i>Université Alassane Ouattara</i> La question des frontières et migrations dans <i>Señas de identidad</i> de Juan Goytisolo et <i>El metro</i> de Donato Ndongo-Bidyogo	599
DOCHIENME MATHIEU BAMBA, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Traduction et développement culturel : pour une vision polysystémique des relations entre l’Afrique noire et l’Occident	611
GÉLASE KOUMBA, <i>Université Omar Bongo</i> La diaspora cubaine dans <i>Las criadas de la Havana</i> (2000) de Pérez Sarduy et dans <i>El año que viene estamos en Cuba</i> (1997) de Pérez Firmat : un état de lieu de la Révolution cubaine et de la cubanité	625
KHADY GAYE, <i>Université Cheikh Anta Diop de Dakar</i> Victor Hugo et l’effacement des frontières en Europe : représenter le concept de l’Union Européenne démocratique et républicaine	643
AMALAN ELLIANE PRUDENCE KOUAMÉ, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> La cuestión de la diáspora entre Madrid y Malabo	651

ZINIÉ ELLA DIOMANDÉ, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Africanos y afro descendientes en el marco de la política migratoria de España tras el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular	671
IBRAHIM KONÉ, <i>Université Alassane Ouattara</i> La interculturalidad africana como modelo de alianza contra el racismo: facilitando las movilidades transnacionales	687
GÉNERO Y DIÁSPORAS	
KOUASSI MICHEL YAPI, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Conquête espagnole et violence du genre dans la rencontre des trois mondes .	697
ANA MARIA DJE épouse COULIBALY, <i>Université Félix Houphouët-Boigny</i> Promoción de la igualdad de género en manuales de ELE en Costa de Marfil	715
ABOKÉ OLIVIA RUFINE AKÉ, <i>Université Alassane Ouattara</i> Réflexion sur le rôle de la femme rurale au sein du pouvoir traditionnel Atchan	731

PRESENTACIÓN

Este libro de actas compendia el resultado del quinto Congreso celebrado en la Universidad Félix Houphouët-Boigny (Abiyán, Costa de Marfil) en 2023, y auspiciado por la Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos de la Universidad de Alcalá, bajo el título «Diásporas y movilidades: perspectivas críticas actuales – África, América-Caribe, Europa, Asia (siglos XV-XXI)». Una vez más, este encuentro ha reunido a investigadores procedentes de Europa, América y África en un número y variedad de procedencia que de nuevo supera las cifras registradas en encuentros anteriores. Ello ha permitido ahondar en el debate y el análisis del fenómeno mundial de las migraciones desde una perspectiva reflexiva y multidisciplinar, algo que, en mi opinión, constituye la característica esencial e identitaria de este coloquio.

Esta quinta edición del congreso se enmarca en el convenio existente entre la Universidad Félix Houphouët-Boigny y la Universidad de Alcalá, como parte de la Cátedra UNESCO de estudios Afroamericanos de la Universidad de Alcalá, creada en 1994. Como antiguo Vicerrector de Relaciones Internacionales de la Universidad de Alcalá, tuve el placer y el honor de contribuir a la firma del mencionado convenio con la Universidad Félix Houphouët-Boigny en el año 2015. El objetivo de dicho convenio persigue el fortalecimiento de las relaciones entre ambas universidades con una vocación internacional e integradora que establece un horizonte de actuación que transgrede el ámbito de actuación de las universidades firmantes del mismo. De ahí que una de las primeras decisiones adoptadas en el marco de este convenio fue la puesta en marcha del congreso cuya quinta edición celebramos en noviembre de 2023 en Abiyán.

El congreso fue testigo de numerosos debates de profundo calado intelectual en los que se desarrollaron interesantes intercambios de opiniones en relación con los diferentes sistemas de lógica y pensamiento empleados en el actual mundo multipolar. Cuestión, esta, que tanto cuesta comprender desde la perspectiva occidental en el marco de la cual muchos de nosotros desarrollamos nuestra actividad profesional y nuestras vidas personales. Espero y deseo que el congreso haya dejado en todos

los participantes el poso de enriquecimiento intelectual y apertura de mente que tan necesario resulta para avanzar en el conocimiento y el entendimiento mutuo entre África, Europa y las Américas.

Finalmente, me gustaría expresar mi profundo agradecimiento a todas las personas que han hecho posible el desarrollo de este congreso. En este aspecto, merecen una mención especial el profesor de la Universidad Félix Houphouët-Boigny, Jean-Arsène Yao, editor de estas actas y organizador general del Congreso, y el profesor de la Universidad de Alcalá, Luis Mancha San Esteban, Director de la Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos. Sin su entusiasmo y entrega, este espacio de debate y diálogo no sería posible. Mi agradecimiento igualmente a todo el equipo local del profesor Yao por su generosa y cálida acogida. Espero que podamos reunirnos de nuevo en Benín, en Noviembre de 2025, en la sexta edición de este Congreso.

Miguel Ángel SOTELO VÁZQUEZ

Universidad de Alcalá

Miembro de la Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos

INTRODUCCIÓN

El gran dinamismo de la investigación sobre el concepto de diáspora en las últimas décadas es indicativo de un cambio de paradigma en diversas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, como la historia, la crítica literaria, los estudios culturales, la antropología, la sociología y la ciencia política. Ahora tienden a utilizarla para revisar e interrogar las nociones de nación, Estado, ciudadanía, pertenencia, cultura y lengua que tradicionalmente han dominado los debates sobre las movilidades humanas, los intercambios, las redes y las zonas de contacto. De ahí el énfasis que los organizadores de este Coloquio han decidido poner en la noción conceptual de diáspora, a menudo asociada a las movilidades/circulaciones en sus diversas formas.

En efecto, las movilidades y circulaciones múltiples generan profundas mutaciones; hacen estallar matrices estructurantes, redibujan territorios, paisajes imaginarios y producen nuevas alteridades, fuente de temores, antagonismos, pero también de innovaciones personales y sociales y de nuevas reivindicaciones políticas.

En este contexto, los textos recogidos en este libro exploran esta dinámica de movilidad humana, por un lado, a través de la experiencia de los africanos y afrodescendientes y, por otro, cruzan los temas de las fronteras, las circulaciones, las interacciones hombre-entorno, las memorias, la competencia para actuar y las interculturalidades o creolisaciones no sólo en el continente africano, sino también más ampliamente en las Américas-Caribe, sin excluir Europa y Asia.

Asimismo, los autores prestan especial atención al arte africano examinado desde la perspectiva de la diáspora, como objeto en movimiento, en un proceso similar a la historia de la dispersión y posterior “absorción” de las diásporas africanas.

No quisiera cerrar estas líneas sin agradecer a todos los miembros del Comité de organización por su disponibilidad constante y colaboración prestada en la organización del Congreso internacional que se celebró en la Universidad Félix Houphouët-Boigny en noviembre de 2023 y que constituyó el germen de este volumen. Vaya también por delante, mis sinceros agradecimientos a todos los miembros del Comité

Asesor y del Comité Científico, especialistas en cuestiones relacionadas con la temática del Congreso. Todos ellos desarrollaron la paciente labor de evaluar y seleccionar las comunicaciones presentadas.

Jean-Arsène YAO
Université Félix Houphouët-Boigny
Coordinador de la edición

CONFERENCIAS

**LE PAYS DU MIEL ET DU LAIT : LA DIASPORA
INTELLECTUELLE NOIRE AFRICAINE EN CÔTE D'IVOIRE
APRÈS LES INDÉPENDANCES**

***THE LAND OF HONEY AND MILK: THE BLACK AFRICAN
INTELLECTUAL DIASPORA IN CÔTE D'IVOIRE AFTER THE
INDEPENDENCE***

THÉOPHILE KOUI
Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Le pays du miel et du lait ! Le pays de l'émergence ! Des mirages érigés par la bourgeoisie nationale en promesse de vie. Et pourtant, la Côte d'Ivoire est un pays riche, aux potentialités économiques immenses mais prise dans l'étau des multinationales et des organisations de Bretton Wood qui gèrent les finances au niveau international.

Mots-clés : diaspora, Côte d'Ivoire, indépendance

Abstract:

The land of honey and milk! The land of emergence! These are the mirages that the national bourgeoisie has erected as a promise of life. And yet Côte d'Ivoire is a rich country, with immense economic potential, but caught in the stranglehold of the multinationals and the Bretton Wood organisations that manage international finance.

Keywords: diaspora, Côte d'Ivoire, independence

Les répressions loin de briser l'élan scandent les
les progrès de la conscience nationale.

Aux colonies, les hécatombes, à partir d'un
certain stade de développement embryonnaire
de la conscience, renforcent cette conscience,
car elles indiquent qu'entre oppresseurs et
opprimés tout se résout par la force.

Frantz-Fanon, *Les damnés de la terre*,
Éditions Gallimard, 1991, p. 109.

I. INTRODUCTION

Le pays du miel et du lait: les diasporas intellectuelles noires africaines en Côte d'Ivoire de l'après les indépendances. Tel est le sujet sur lequel porteront mes réflexions dans cette conférence. Mais auparavant je souhaiterais indiquer que le système colonial a duré en Afrique et plus spécifiquement en Côte d'Ivoire de 1813 à 1960 soit soixante-sept ans. En 2023, cela fait soixante-trois ans que la Côte d'Ivoire est indépendante. Nous savons que, notre société, comme l'ensemble des sociétés africaines décolonisées, est plongée dans une crise multidimensionnelle, car elle est à la fois politique, économique, sociale, morale, culturelle, spirituelle. Mais cette crise n'est pas le produit d'une génération spontanée. Elle est étroitement liée à la résistance acharnée du système colonial qui n'entendait pas perdre son empire.

A cet égard, le général de Gaulle, le chef de la résistance française avertissait à la conférence de Brazzaville qu'il n'acceptait même pas le principe des autonomies dans les colonies françaises. L'objectif assigné à cette conférence était la suppression de l'indigénat qui faisait des populations des colonies des sous-hommes taillables et corvéables à merci. Citoyens français de seconde zone, ils avaient le droit de prendre part à la gestion de leur territoire. Mais la suppression de l'indigénat n'était qu'une reconnaissance du statut d'hommes des peuples colonisés. Les deux guerres mondiales avaient révélé, s'il en était besoin, l'intelligence et les capacités des jeunes africains recrutés pour servir de chair à canon mais dont la contribution à la libération de la France s'est avérée essentielle. Nous savons que malgré leur tribut de sang et de larmes, ils étaient discriminés. La séquence du camp de Tiaroye est là pour attester du refus de la hiérarchie de l'armée française du général de Gaulle de payer les droits de ces jeunes africains avant leur libération. Face à ce refus, ces militaires africains s'étaient rebellés et ils ont été massacrés. Mais au-delà de cet épisode le régime du général de Gaulle a livré une série de guerres coloniales contre les nationalistes Africains qui revendiquaient le droit de leurs peuples à la liberté et à l'autodétermination. Au Cameroun, à Madagascar, en la Côte d'Ivoire, en l'Algérie... Mais ces guerres coloniales n'auraient pas été possibles si elles n'étaient pas soutenues par des Africains qui avaient choisi de soutenir le système colonial contre les nationalistes africains. Dans les deux camps, ce sont les évolués qui tiennent les directions des mouvements de lutte. Dans le cas particulier de la Côte d'Ivoire, le mouvement nationaliste est né d'un embryon syndical, le Syndicat Agricole Africain (SAA) donnera à son tour naissance à un parti politique, le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire.

Les deux organisations sont dirigées par Houphouët Djaha, médecin et chef de canton. C'est un évolué. Ce concept désigne l'Africain ayant appris à lire et à écrire, celui-ci dispose désormais de la langue et de la culture européenne. En conséquence, il a tendance à mépriser sa propre culture jugée inférieure à la culture européenne. Dans le même élan, il aspire aux mêmes droits que les colons européens. Évidemment ceux-ci considèrent ces aspirations des évolués comme des prétentions

inacceptables. Quelles que soient son intelligence et l'étendue de ses connaissances, l'indigène est frappé d'une tare congénitale : il appartient à une race inférieure dont l'horizon se limite à recevoir des ordres et à les exécuter. Cette condition correspond précisément au statut de l'indigène et l'indigène est astreint au travail forcé. En d'autres termes, il s'agit d'un esclavage déguisé. Autant dire que c'est la source principale des humiliations, des mauvais traitements.

L'évolué Houphouët Djaha, politiquement formé par le représentant du parti communiste français en Côte d'Ivoire était particulièrement sensible à la question du travail forcé au point qu'il en a fait une des raisons de l'appareil au groupe communiste à l'Assemblée Nationale française en 1946. Grâce à l'appui de ce groupe, la loi Félix Houphouët-Boigny portant suppression du travail forcé était adoptée par une majorité écrasante. Auréolé par le prestige qu'engendre cette loi, le député Houphouët-Boigny, acquiert un statut d'homme politique respectable non seulement en Côte d'Ivoire mais aussi dans plusieurs territoires. Sa popularité à l'échelle du continent africain était telle que, à l'heure de la création du Rassemblement Démocratique Africain (RDA), il apparut comme le meilleur candidat pour le diriger. En dépit de puissantes oppositions, il fut élu président du Rassemblement Démocratique Africain. Ainsi le RDA est non seulement majoritaire en Côte d'Ivoire, mais aussi au Cameroun, au Congo Brazzaville, au Niger, en Haute Volta (Burkina Faso), au Soudan (Mali), Dahomey (Bénin). C'était au congrès de Bamako organisé en 1946. Mais dans cette phase de transition vers l'indépendance, les syndicats et les partis politiques sont d'abord et avant tout l'affaire des évolués, des intellectuels et des ouvriers dont la plupart ont fait leur formation dans les syndicats et les partis de la métropole. Ainsi, la Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO) s'était implantée dans les colonies françaises d'Afrique. Quant au parti communiste français, il était l'inspirateur et le tuteur du PDCI et du RDA. Ces informations ont une importance capitale dans l'évolution politique du Rassemblement Démocratique Africain dont les députés étaient précisément apparentés au groupe communiste à l'Assemblée Nationale Française.

La victoire des Alliés contre le nazisme et le fascisme des puissances de l'Axe était une promesse de vie pour l'humanité qui voyait ainsi s'achever une ère de ténèbres. Mais la belle perspective d'un monde désormais en paix n'a pas résisté aux contradictions liées aux systèmes économiques et sociaux qui prétendaient s'imposer à l'ensemble du monde : le capitalisme que l'Europe occidentale et les États-Unis d'Amérique incarnent d'une part, le socialisme ou le communisme que l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (URSS) et les démocraties populaires entendaient ériger en système économique et social mondial. Ce n'était pas une contradiction nouvelle, mais l'URSS et les démocraties populaires posaient le problème de l'urgence de la libération des empires coloniaux, sources des richesses et de la puissance des démocraties occidentales. Or la France, le Royaume-Uni de Grande-Bretagne, les Pays-Bas, le Portugal, le Danemark n'entendaient pas du tout se débarrasser de leurs colonies. Du coup, les colonies se sont transformées en un

enjeu vital pour les pays colonisateurs. Aussi, dès 1946 éclatait la guerre froide dont l'enjeu est le changement du statut politique des empires coloniaux. Dans les colonies, les colons sont des défenseurs forcenés du système colonial et des empires. Au sein de la population africaine, les évolués se divisent en deux catégories : les plus avancés sur le plan idéologique posaient déjà le problème de l'autodétermination et se situaient dans le sillage des doctrines communistes. Mais la deuxième catégorie entendait partager les privilèges des colons et luttait pour le maintien du système.

Entre autres conséquences de la guerre froide, le parti communiste français, le premier parti de France sur la base du nombre de ses députés et membres de la coalition gouvernementale, a été exclu du gouvernement par la droite. En Côte d'Ivoire, le gouverneur André Latrille a été remplacé par le gouverneur Péchou avec mission de détruire le PDCI RDA taxé de communiste. A cet égard, le témoignage de Samba Diarra est accablant.

Dès sa création, le RDA est l'objet de tentatives d'étouffement de la part de l'administration coloniale sur ordre du gouvernement français, à cause de l'option anti-colonialiste du mouvement, que soutient le Parti Communiste Français (PCF). Brimades, vexations, humiliations, licenciements, emprisonnements sont mis en œuvre pour briser les sections territoriales du RDA, ou amener les dirigeants de celles-ci à renier le mouvement¹.

En Côte d'Ivoire, pays du président du RDA et de sa section la plus dynamique, la répression s'était radicalisée avec l'arrestation de tous les membres du Comité Directeur du PDCI RDA. Le président du mouvement, le député Félix Houphouët-Boigny était lui-même activement recherché. L'objet de cette répression était le détachement du mouvement nationaliste du parti communiste.

En d'autres termes, le desapparetement du groupe RDA du groupe communiste à l'Assemblée Nationale. Face à la menace d'une arrestation, synonyme d'humiliations et même de mort, Félix Houphouët-Boigny se rend en France et prend langue avec le président du conseil, René Pleven, chef du gouvernement de la droite colonialiste, partisan zélé de la conservation de l'empire colonial. Celui-ci exige du président du RDA non seulement le desapparetement de son mouvement avec le parti communiste, mais aussi et surtout une collaboration active avec l'administration coloniale. Ce qui lui est demandé, c'est tout simplement l'abandon de la ligne nationaliste du mouvement.

Contre toute attente, Houphouët-Boigny accepte sans procéder à la moindre consultation de la base du parti ; l'objectif étant de donner un peu de répit au mouvement pris dans La bourrasque d'une répression sauvage et brutale. Pour justifier cette trahison, Houphouët-Boigny parlait d'un recul tactique. Mais l'histoire se chargera de démontrer qu'il n'en était rien. Ce choix délibéré fera l'objet d'une proclamation le 6 mars 1951 au stade Géo André. Houphouët-Boigny enterrait de

¹ DIARRA, 1997, p. 29-30.

fait le PDCI RDA et créait un parti de collaboration ouvert à tous les opposants qui avaient permis les répressions coloniales contre le RDA. Dès lors, on a assisté à une collaboration entre ce nouveau parti et l'administration coloniale. Le produit de cette collaboration est la Loi Cadre qui a institué les républiques autonomes et la suppression des fédérations africaines (AOF et AEF) Houphouët-Boigny et son nouveau PDCI RDA seront les principaux soutiens de la communauté franco-africaine conçue par le général de Gaulle pour conserver l'empire colonial de la France. Même si le "non" de la Guinée au référendum de 1958 a fait échouer en partie le projet, avec l'avènement des indépendances, nous observons que tous les projets de création de fédération ont été mis en échec ; ce fut le cas notamment de la fédération du Mali entre le Sénégal et le Soudan français. La question cruciale de l'unité qui devait garantir l'indépendance de l'ensemble des peuples africains et assurer le développement humain, social et économique de ces peuples est combattu avec acharnement par Félix Houphouët-Boigny et par ceux qui le suivent. Aussi, six ans après sa reddition, Félix Houphouët-Boigny dont le parti venait de gagner les élections législatives de 1956 est promu ministre.

Désormais nanti de pouvoir, Félix Houphouët-Boigny exerce une influence importante dans l'ensemble des territoires africains. Il a profité de son immense influence pour résoudre les problèmes qui lui tenaient à cœur. L'autonomie interne de chaque territoire avec un exécutif qui n'a pas de compétences en matière de politique étrangère et en matière de défense. Cela veut dire précisément qu'on refusait au peuple africain l'autodétermination. Le cadre institutionnel restant l'Union française, les deux fédérations l'AOF et l'AEF créées en 1903 sont formellement maintenues mais désormais, elles sont privées d'exécutif. Pour les militants de l'autodétermination, les nations africaines et leur unité, le message est clair. Le système colonial prépare activement un cadre qui assurera l'assimilation. Ce fut la communauté franco-africaine que la V^{ème} République du général de Gaulle proposait aux peuples africains en lieu et place de leur autodétermination. Là encore Félix Houphouët-Boigny a engagé le RDA au soutien d'une politique ouvertement coloniale. Il avait appelé à voter oui au référendum qui devait valider l'intégration de l'ensemble des colonies africaines dans l'état français.

Si le vote négatif de la Guinée de Sékou Touré a permis au peuple africain d'échapper à la honte de s'enfermer volontairement dans un statut d'esclave, l'indépendance de la Guinée n'a pas permis de faire face aux nombreux autres problèmes et notamment à celui de l'unité. Bien au contraire une rivalité pour le leadership avait fait échouer tous les projets de fédération. Voilà pourquoi chacun des territoires autonomes est allé à l'indépendance. Léopold Sédar Senghor, Modibo Keita, Félix Houphouët-Boigny n'avaient pas hésité à se lancer des défis sur la base des choix politiques opérés après les indépendances. D'aucuns mettaient en avant les atouts majeurs du pays et les qualités de son dirigeant suprême. C'est dans le contexte de ces discours élogieux, que Félix Houphouët-Boigny a été amené à parler de la Côte d'Ivoire comme le pays du miel et du lait. C'était un appel aux intellectuels africains, persuadés que la

Côte d'Ivoire leur offrira de meilleures conditions de vie et du travail. Au début des indépendances, les besoins en matière de compétence administrative et technique étaient immenses. La coopération française apportait une contribution majeure, mais ce n'était pas suffisant pour couvrir tous ces besoins, notamment en matière d'éducation. Le recours à la diaspora noire africaine s'imposait.

II. LE PAYS DU MIEL ET DU LAIT

En désignant la Côte d'Ivoire comme le pays du miel et du lait, Félix Houphouët-Boigny alors objet de critiques acerbes pour sa collaboration avec le système colonial ayant abouti à des indépendances tronquées, s'évertuait à montrer qu'il avait un plan meilleur pour la construction de l'unité. Il lui était surtout reproché le sabotage de l'unité africaine, parce que l'unité politique et économique de l'Afrique contrariait les plans de conservation des empires coloniaux. Lancé dans une entreprise de création d'un imaginaire visant à ériger la Côte d'Ivoire en une sorte d'Eden, Houphouët-Boigny inscrit son discours dans une rhétorique d'auto célébration. Autoproclamé visionnaire et clairvoyant en raison des choix politiques qui placent désormais les nations africaines en situation de néo-colonies, son discours vise à donner à la Côte d'Ivoire un statut de pays nanti de meilleurs atouts pour son développement précisément parce que ce pays était placé sous sa houlette qui a ses yeux constitue son meilleur atout. La comparaison avec les autres pays africains est implicite. Elle concerne notamment les pays qui essaient de collaborer avec l'Union des Républiques Socialistes Soviétique et les démocraties populaires, par ailleurs en première ligne de la lutte pour l'autodétermination engagée par plusieurs nations aux prises avec les guerres coloniales. C'était le cas de toutes les colonies portugaises : l'Angola, le Mozambique, la Guinée-Bissau et les îles du Cap Vert. Le système scandaleux de l'apartheid, soutenu par l'Occident, opprimait les peuples africains d'Afrique du Sud. Ceux-ci avaient pris les armes pour se libérer de ce régime odieux. Ce même régime avait la mainmise sur la Namibie une ancienne colonie allemande dont l'administration avait été confiée à la République Sud-africaine au lendemain de la première guerre mondiale. Quand le peuple Namibien a réclamé son auto-détermination, la République Sud-africaine lui avait déclaré la guerre. Là encore il faut rendre hommage à l'URSS et aux démocraties populaires qui ont aidé la Namibie à se défaire de l'état de l'Afrique du Sud. Il convient d'ajouter à ces cas, celui du Zimbabwe, colonie anglaise que le Royaume-Uni de Grande-Bretagne ne voulait pas libérer. Là aussi il a fallu une guerre coloniale et c'est grâce à l'aide des pays socialistes que le conflit a connu une issue favorable pour le peuple du Zimbabwe.

Mais Félix Houphouët-Boigny avait résolument opté pour le capitalisme, l'économie du marché. Ce faisant, il prenait position dans la guerre froide pour l'Occident, s'opposant ainsi au système socialiste ; c'est une contradiction majeure

avec presque l'ensemble des mouvements de libération africains à commencer par le FLN et le PAIGC.

Félix Houphouët-Boigny fermait pudiquement les yeux sur les luttes des peuples opprimés d'Afrique, son mentor étant le général de Gaulle, l'un des soutiens zélés du régime odieux de l'apartheid.

Dans le contexte historique que je viens de décrire, le pays du miel et du lait doit être interprété comme le pays unique où l'on trouve du miel et du lait. C'est celui de Félix Houphouët-Boigny, un personnage unique, un génie dont le double n'existe pas sur terre. En compétition avec des pays comme le Ghana, la Guinée, le Mali, le Sénégal, la Côte d'Ivoire de Houphouët-Boigny était déjà vainqueur parce qu'en raison du génie de celui qui la dirige, elle était déjà pétrie d'atouts qui rendent un pays prospère. En conséquence, il tend la main aux hauts cadres de tous ces pays concurrents, car en matière de bien-être, ils ne seront pas déçus. Le miel et le lait incarnent des denrées dont la présence rappelle des moments où les peuples vivaient de chasse et de cueillette. Le miel et le lait rappellent la période bucolique où la population n'avait pas besoin de travailler pour vivre. En fait le discours de Houphouët-Boigny n'était pas très loin d'une invitation à l'assimilation et les cadres supérieurs et moyens de cette époque y étaient très sensibles. Ils voulaient profiter des privilèges attachés au statut des colons. Ce sont ces privilèges qui continuent à être affectés aux agents envoyés en coopération qui étaient proposés aux Africains noirs qui acceptaient d'émigrer en Côte d'Ivoire. Logés dans des maisons entièrement équipées, ils avaient droit à des vacances chaque année dans leur pays. Evidemment, ils avaient des salaires conséquents incomparables avec les salaires des agents nationaux de même catégorie. Certains membres de ces diasporas intellectuelles africaines étaient des évolués attardés, c'est-à-dire des Africains qui pendant l'apogée du système colonial ayant assimilé la culture occidentale, en avaient fait leur repère culturel absolu. Reniant ainsi leur propre culture, assimilée par les colons à la sauvagerie. Évidemment, la négritude ayant démontré le contraire, l'époque qui nous intéresse ici, les prétentions de supériorité des intellectuels africains par rapport aux masses paysannes analphabètes s'étaient quelque peu atténuées. Néanmoins le culte de la culture occidentale était encore une arme redoutable, vecteur de préjugés. Mais déjà une prise de conscience était amorcée y compris chez les évolués comme Félix Houphouët-Boigny, le mentor.

Néanmoins dans l'inconscient collectif de ces intellectuels, ils méritaient de jouir des mêmes privilèges que les colons qui les justifiaient au nom de la supériorité de leur race. La culture occidentale comme source de puissance et de maîtrise des mystères de l'existence joue un rôle indéniable dans les stratégies de conquête du leadership. On peut l'observer dans le culte de la personnalité pratiquée par le président du Rassemblement démocratique africain (RDA). Riche planteur, chef de canton, médecin, Houphouët-Boigny était le prototype du bourgeois africain et ce statut explique en dernière analyse les positions idéologiques et politiques à travers lesquelles s'exprime une quête de stabilité dans cette période du début

des indépendances. La bourgeoisie nationale africaine dont Félix Houphouët-Boigny est le représentant emblématique, désormais assuré de prendre la place du colon depuis la Loi Cadre de 1956 faisant de chaque territoire colonial une république autonome. Félix Houphouët-Boigny, la cheville ouvrière de cette loi, atteignait un de ses objectifs majeurs avec le choix opéré de la collaboration avec l'administration coloniale. L'optimisme euphorique du discours qu'il tient sur la Côte d'Ivoire est le signe d'un engagement sans réserve sur la voie du néocolonialisme débridé. En s'engageant dès 1950 dans des négociations avec les colonialistes par le canal du desapparentement, il savait clairement où il allait. Persuadé que la collaboration avec le système colonial allait apporter des réformes dans le système colonial, Houphouët-Boigny abandonnait le projet nationaliste initial de la libération des peuples africains de l'esclavagisme. Son engagement aux côtés du général de Gaulle dans la construction du projet assimilationniste de la communauté franco-africaine, indique clairement sa volonté d'alliance avec la bourgeoisie colonialiste.

Le triomphe de la stratégie de la bourgeoisie néo-colonialiste pour sauvegarder son empire est la cause principale du sous-développement des sociétés africaines indépendantes. Ce qui caractérise la démarche de Félix Houphouët-Boigny c'est ce que Frantz Fanon présente comme le choix conscient de l'intellectuel colonisé. Si au départ de ses activités politiques, il avait créé un parti qui se voulait proche de la mouvance socialiste, son parti n'était pas en réalité très différent des autres formations politiques, d'abord et avant tout nationalistes.

La clientèle des partis nationalistes est une clientèle urbaine. Ces ouvriers, ces instituteurs, ces petits artisans et commerçants qui ont commencé - au rabais s'entend - à profiter de la situation coloniale ont des intérêts particuliers.

[...] L'intellectuel colonisé a investi son agressivité dans sa volonté à peine voilée de s'assimiler au monde colonial. Il a mis son agressivité au service de ses intérêts propres, de ses intérêts d'individus. Ainsi prend facilement naissance une sorte de classes d'esclaves libérés individuellement, d'esclaves affranchis².

Il est fondamental que soient rappelées ces données pour mieux comprendre le mouvement de balancier du président du Rassemblement Démocratique Africain (RDA). Le fameux discours du stade Géo-André qui marque la fusion avec les autres partis nationalistes, se veut pragmatique : il s'agit désormais de se mettre ensemble pour mener à bien le développement du pays. Aux oubliettes l'émancipation des peuples africains, l'unité du continent comme gage de la sécurité des peuples dans un monde ou individuellement, l'indépendance de ces nations africaines sera perpétuellement menacée par les impérialismes angoissés des perspectives d'émancipation de leurs empires coloniaux.

² FANON, 1991, p. 90-91.

De nombreux intellectuels de la diaspora africaine, bien que beaucoup plus jeunes pour la plupart, partagent néanmoins cette idéologie individualiste. Ils n'ont pas hésité à rejoindre le pays du miel et du lait. Des professeurs des lycées et collèges, des professeurs d'université, des médecins etc. Ces intellectuels africains qui ont répondu à l'appel du président Félix Houphouët-Boigny venaient dans leur grande majorité des pays de l'Afrique de l'Ouest, mais aussi des pays de l'Afrique Centrale et notamment du Cameroun. À cet égard, je voudrais signaler le rôle spécifique joué par la section camerounaise du RDA, l'Union des Peuples Camerounais l'UPC. Dans l'histoire de la lutte anti-coloniale en Afrique noire, l'UPC-RDA que dirigeait Ruben Nyobé s'était desolidarisé de la direction centrale du mouvement lorsque celle-ci a accepté le desapparement. En 1958, au moment où Houphouët-Boigny battait la campagne pour l'intégration des territoires africains dans la communauté franco-africaine, la section camerounaise du RDA était soumise à une répression barbare dont les masses paysannes mobilisées au sein du parti étaient victimes, obligeant la direction à entreprendre la lutte armée. En effet, contrairement à la direction centrale du RDA, celle de l'UPC-RDA avait maintenu le cap de la lutte pour l'autodétermination des peuples africains et pour l'unité du continent. Contre le territoire camerounais, le système colonial français s'est lancé dans une guerre sanglante à partir de 1958 Ruben Nyobé de l'UPC RDA, vainqueur des élections législatives de 1956 est chassé en tant que chef du gouvernement autonome et remplacé par Amadou Ahidjo, défenseur zélé de la communauté franco-africaine. Pourchassé par l'armée française Ruben Nyobé est tué dans le maquis en 1958. Tous ses successeurs à la tête du parti ont été assassinés par le système colonial. Le dernier, Ernest Ouandié avait été arrêté et détenu par le régime d'Ahidjo. Malgré les interventions multiformes venues du monde entier, Ernest Ouandié a été exécuté par le gouvernement Ahidjo en 1973. Ces sacrifices du peuple camerounais méritaient d'être rappelés pour dire que tous les intellectuels colonisés n'ont pas trahi la cause de leur peuple. Il y avait des exceptions. Quant à la diaspora, les deux hauts cadres venus du Cameroun, Fabien Eboussi Boulaga, professeur titulaire de philosophie et Joseph Tchundjang Pouemi, professeur titulaire d'économie ont formé plusieurs générations d'étudiants à l'Université d'Abidjan. Ces deux grands intellectuels auteurs tous les deux de plusieurs ouvrages importants sur l'Afrique avaient d'abord enseigné dans leur pays, le Cameroun. A travers leurs ouvrages, on note leur engagement dans la lutte pour l'émancipation des peuples africains. Dans cette perspective, leur contribution à la formation de la jeunesse s'inscrit dans leur engagement politique et idéologique pour une Afrique libérée et unie pour échapper aux manœuvres des prédateurs. On aura compris que ces deux enseignants entre autres n'ont pas répondu à l'appel de pied d'Houphouët-Boigny. Néanmoins, cette exception confirme la règle. Dans une période où en dehors du Sénégal qui disposait d'une université, l'avènement de l'Université d'Abidjan était également une avancée dans le champ de l'éducation et la recherche en Afrique de l'Ouest.

III. LA QUESTION CENTRALE DE L'UNITÉ AFRICAINE

L'idée de l'unité africaine a germé au sein de la diaspora africaine des Amériques aux prises avec une oppression raciale et déterminée à associer les peuples africains à leur lutte, sachant que ceux-ci souffraient de l'exploitation et de l'oppression coloniale. L'union de ces peuples est apparue aux leaders de la lutte contre la ségrégation raciale comme la solution imparable. Ils avaient découvert qu'ils n'étaient pas seuls au monde. Les échos de cette pensée sont arrivés aux oreilles des intellectuels africains comme Kwame Nkrumah, déjà en lutte contre le système colonial. La fin de la deuxième guerre mondiale ayant ouvert quelques brèches dans la muraille coloniale, l'idée a fait du chemin sur le continent. Au sein des formations politiques nationalistes l'idée s'était enracinée notamment dans celles dont les leaders avaient compris les enjeux historiques de cette unité. Mais dans d'autres, elle s'est heurtée à un rejet catégorique. Frantz Fanon analyse les raisons profondes de cette attitude des bourgeoisies nationales qui avaient pourtant pris l'initiative d'organiser la lutte anti-coloniale.

Les bourgeoisies nationales parfaitement éclairées sur leurs objectifs sont décidées à barrer la route à cette unité, à cet effort coordonné de deux-cent cinquante millions d'hommes pour triompher à la fois de la bêtise, de la faim et de l'inhumanité. C'est pourquoi, il nous faut savoir que l'unité africaine ne peut se faire que sous la poussée et sous la direction des peuples, c'est-à-dire au mépris des intérêts de la bourgeoisie³.

Félix Houphouët-Boigny est l'incarnation de cette bourgeoisie qui torpille l'unité africaine au nom de ses intérêts de classe. Son discours sur le pays du miel et du lait, est l'illustration de son refus obstiné de l'unité africaine. Plutôt que d'être solidaire de la lutte continentale, il privilégie les intérêts économiques du pays qu'il dirige, prêt à débaucher les cadres des pays frères au profit du sien. Comme je l'avais déjà indiqué, Houphouët-Boigny avait combattu les fédérations créées par le système colonial (AOF et AEF) et était entré dans un conflit frontal avec Léopold Sédar Senghor. Dans la mesure où la capitale de l'AOF était Dakar et que la Côte d'Ivoire était le territoire le plus riche appelé à soutenir l'économie de la fédération, Houphouët-Boigny avait déclaré qu'il ne voulait pas que son pays serve de vache à lait. C'était le motif avancé pour refuser l'AOF que la Loi Cadre a supprimée. Il s'était également farouchement opposé à la fédération du Mali initialement composé du Sénégal et du Soudan. Le montage final incluait la Côte d'Ivoire, le Bénin et le Togo si le projet avait abouti, cette fédération aurait constitué une base très solide pour la constitution de l'unité continentale si chère à Kwame Nkrumah.

Mis en échec, le projet assimilationniste du général de Gaulle, la communauté franco-africaine, qui garantissait la pérennité de l'Empire, la France a mis en

³ FANON, 1991, p. 206.

application la Loi Cadre avec la création effective des républiques autonomes dotées d'un exécutif. Il s'agissait de créer les conditions d'un néo-colonialisme dont les républiques autonomes sont des instruments indiqués. Elles sont en effet une étape fondamentale à l'octroi des indépendances sans souveraineté. Les exécutifs des républiques autonomes ne géraient pas la défense et les affaires étrangères de leur pays. Elles étaient donc tenues en laisse par le système colonial dont les agents occupaient des postes sensibles dans le gouvernement et dans l'administration. L'enjeu était de gagner du temps pour penser un système de subordination des pays à travers les fameux accords de coopération.

Pris dans le tourbillon des critiques pour son rôle dans la mise en échec de la Fédération du Mali, le premier ministre de la Côte d'Ivoire entendait montrer qu'il avait son idée de l'unité. Le 29 mai 1959 il annonçait la création du Conseil de l'Entente composée du Dahomey, de la Haute-Volta, du Niger et de la Côte d'Ivoire. Dotée de secrétariat permanent, elle a une présidence tournante. Le Conseil de l'Entente était surtout focalisé sur la coopération économique. Le groupe initial sera rejoint en 1966 par le Togo du général Étienne Eyadema. Le Conseil de l'Entente n'a jusqu'à présent historiquement posé aucun acte dans le sens d'étendre le groupe à d'autres états africains. Un autre épisode de la quête de l'unité africaine fut la création de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) en 1963. Celle-ci regroupait tous les états africains indépendants du moment. L'avènement de l'OUA avait suscité beaucoup d'espoir au sein des masses africaines. Après de multiples péripéties inhérentes aux contradictions idéologiques et politiques qui traversent le continent, portées notamment par deux groupes de chef d'État, celui de Casablanca est celui de Monrovia. Les deux groupes se retrouvent à Addis-Abeba, capitale de l'Éthiopie pour donner naissance à l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA). En tant qu'embryon du futur État continental, l'OUA devrait s'évertuer à imprimer une dynamique à la construction de l'unité politique et à l'intégration économique du continent. Mais voilà soixante ans que l'organisation a été créée et force est de constater qu'il n'y a aucun progrès significatif dans la quête d'une unité politique susceptible de créer un état continental qui donne aux populations africaines fierté et dignité et garantisse en tant que puissance militaire respectée leur sécurité. L'OUA devenue l'Union africaine fonctionnait plutôt comme une structure bureaucratique ayant très peu d'impact sur la vie des peuples africains rien n'a été entrepris pour combattre le micro nationaliste ou un nationalisme étriqué qui éloigne encore un peu plus les chances de l'intégration des populations africaines. La dépendance de chaque micro état des puissances étrangères dont les grandes sociétés multinationales ont la mainmise sur l'économie du pays accroît la misère des masses populaires d'autant plus que les ajustements structurels imposés par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International (FMI) ont réduit de façon drastique les budgets destinés à la santé, à l'éducation et aux services sociaux. Aujourd'hui l'UA assiste impuissante au fléau de l'émigration clandestine de la jeunesse africaine à la quête d'un avenir meilleur sur le continent européen. La traversée de la Méditerranée sur des bateaux

de fortune génère chaque année des centaines de milliers de morts. Ces drames auraient pu être évités si l'unité de l'Afrique et l'intégration économique permettent de lutter efficacement contre le chômage et son cortège de drames humains.

La bourgeoisie africaine arc-boutée sur la défense de ses intérêts de classe, mettant tout en œuvre pour empêcher toute avancée significative dans la construction de l'unité politique et l'intégration économique à la grande satisfaction des puissances tutélaires qui renforcent leur mainmise sur les nations africaines devenues l'enjeu principal des rivalités géopolitiques entre la Chine alliée à la Russie et l'Occident.

Il est évident que le salut des peuples africains ne réside pas dans le choix d'un impérialisme contre un autre. Les peuples africains doivent lutter résolument pour se libérer de toutes les formes d'impérialisme. La principale arme de cette lutte c'est l'unité politique et l'intégration économique du continent.

IV. LES MIRAGES IDÉOLOGIQUES DE LA BOURGEOISIE NATIONALE: HIER LE LAIT ET LE MIEL, AUJOURD'HUI L'ÉMERGENCE

Pour l'ensemble des sociétés africaines, la lutte émancipatrice avait pour enjeu fondamental, la libération des peuples alors pris dans l'étau d'un système d'esclavage. Il s'agissait de se libérer de toutes les formes de carcan en prenant en main leur destin, en s'appropriant définitivement l'initiative historique. Cela devait se traduire par l'avènement d'une société démocratique, dotée d'un régime politique résolument tourné vers les masses populaires, guidé par le principe selon lequel l'homme est le bien le plus précieux. Le développement sera d'abord et avant tout celui de l'homme. Mais en lieu et place de cette société humaine, aspiration ardente des peuples africains, la bourgeoisie nationale, de connivence avec le système colonial, déterminé à perpétuer les empires coloniaux, sources des richesses et de la puissance des états colonialistes, nous a installés dans une caricature de société où une minorité en liaison avec les multinationales dont elle défend les intérêts, détient l'ensemble des pouvoirs économiques et politiques au mépris de la totalité nationale. En conséquence, le miel et le lait promis par la bourgeoisie nationale ne sont qu'un mirage. Pire, dans ce cas spécifique de la Côte d'Ivoire, ils se transformeront en un véritable cauchemar avec les violences politiques consécutives aux faux complots de 1962 à 1963. Arrestations, tortures, prisons confiscations des biens, tel était le sort subi par des députés, des ministres, de hauts fonctionnaires de l'administration que le président Houphouët-Boigny savait innocents. Mais l'enjeu était de pacifier le pays en vue de créer les conditions de l'instauration d'un régime autoritaire à travers un parti unique qui ne devait souffrir aucune forme de contestation. La Côte d'Ivoire a vécu dans ce régime jusqu'en 1990, date de la remise en cause de cet état de fait. Entre temps, toute tentative de revendication des libertés démocratiques était assimilée à un délit et punie par la loi. En 1970, pour avoir voulu créer un parti d'opposition, Kragbé Gnagbé et ses partisans dans le Guebié ont été sévèrement réprimés.

L'ère du parti unique était caractérisée par la pensée unique. Certes, de nombreux actes de développement étaient posés, mais la gestion économique et sociale du pays était tributaire de la dépendance et des directives du FMI et de la banque mondiale dont les ajustements structurels empêchaient toute politique sociale et rendaient impossible l'existence de systèmes éducatifs et sanitaires. Livrées à elles-mêmes en matière de santé, la population ivoirienne avait fait preuve de résilience en pensant toujours à la Loi Félix Houphouët-Boigny qui a aboli le travail forcé en 1946. L'abolition du travail forcé est un acte d'une portée historique dans la mesure où elle met fin à une des pratiques les plus humiliantes du système colonial. Il est donc normal que l'on se souvienne de son initiateur même si celui-ci a trahi son engagement en faveur des masses populaires. Houphouët-Boigny a finalement assumé son statut d'évolué. C'est par rapport à ce statut qu'il faut apprécier son itinéraire politique à partir du désappareillement du groupe RDA d'avec le Parti communiste français. L'assimilation dont rêvaient la plupart des évolués africains explique leur proximité avec le système colonial et le choix du régime néo-colonial pour gouverner les pays africains indépendants. La guerre froide qui opposait les démocraties occidentales à l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques et aux démocraties populaires a eu une incidence décisive sur le choix idéologique de nombreux évolués africains dont les aspirations majeures étaient de prendre la place du blanc dans une société coloniale où ils auront désormais les mêmes privilèges que les colons. Le culte lettré, de l'Africain qui maîtrise le secret du blanc est toujours vivant dans les sociétés africaines des indépendances. C'est notamment dans la bourgeoisie africaine que l'on retrouve les adeptes de ce culte. Partie intégrante de l'idéologie de la classe dominante, ce culte se perpétue au sein des nouvelles générations.

Après la parenthèse de la refondation, l'oligarchie qui gouverne la Côte d'Ivoire aujourd'hui se revendique de l'houphouëtisme même si pendant longtemps le Rassemblement Des Républicains (RDR) s'est évertué à combattre l'héritier légitime de Félix Houphouët-Boigny. Du reste, en matière de politique économique et sociale, le RDR, adepte du néolibéralisme a rompu avec les doctrines de Houphouët-Boigny. Aujourd'hui, cela se traduit par la privatisation effective de tous les secteurs d'activité y compris le secteur sanitaire et l'éducation, transformant la Côte d'Ivoire en paradis des trusts et multinationales qui pressent le peuple de Côte d'Ivoire comme un citron. L'énergie électrique produite par les barrages hydrauliques construits avec l'argent du contribuable dont la distribution est privatisée et revendue aux citoyens ivoiriens à un coût exorbitant.

La construction de quelques routes et ponts, par ailleurs commercialisés avec le système des péages est présentée comme des réalisations justifiant le pillage du pays par les multinationales et la perpétuation de la confiscation de certaines libertés démocratiques. Dans sa propagande politique, les routes et ponts sont présentés comme les signes de l'émergence.

Tout comme le miel et le lait symbolisaient la réussite économique, l'émergence incarnée par les routes et les ponts est la révélation éclatante d'une politique

d'aménagement du territoire en vue de faciliter le développement. Mais en réalité, l'émergence ne saurait être décrétée par des slogans publicitaires. Elle se matérialise par son impact sur les populations. Elle est le fruit d'un système de sécurité sociale qui protège les populations contre le chômage d'une part et d'autre part, par le canal de l'assurance maladie, constitue un véritable bouclier contre les maladies et ceci à l'échelle nationale dans la mesure où elle prend en charge les populations rurales. Grâce à l'assurance maladie, les populations ont accès à tous les niveaux de soins y compris les plus sophistiqués et les plus coûteux. Il est possible de faire un bilan de santé sans se ruiner. En Côte d'Ivoire, avec l'AMU, on n'a même pas accès à l'imagerie médicale qui coûte très chère. On ne peut pas aller se soigner dans une structure sanitaire performante. Seuls certains agents privilégiés ont droit à des assurances qui les autorisent à se rendre dans des structures privées ou même à l'étranger. Ce n'est pas cela l'émergence. Ces pratiques où les membres de l'oligarchie peuvent à loisir prendre l'argent du contribuable pour aller se soigner à l'étranger donnent plutôt l'image d'une société compartimentée dans laquelle une minorité jouit comme au temps colonial de tous les privilèges pendant que la grande majorité croupit dans la misère, la faim. Mais nous sommes toujours dans le schéma de la bourgeoisie nationale inaugurée par Félix Houphouët-Boigny. Pour faire accepter ses turpitudes, elle tend toujours un appât. C'était le miel et le lait, aujourd'hui c'est l'émergence.

V. CONCLUSION

Le pays du miel et du lait ! Le pays de l'émergence ! Des mirages érigés par la bourgeoisie nationale en promesse de vie. Et pourtant, la Côte d'Ivoire est un pays riche, aux potentialités économiques immenses mais prise dans l'étau des multinationales et des organisations de Bretton Wood qui gèrent les finances au niveau international. Elle est, comme tout le Tiers-monde, soumise à une exploitation sauvage dont sont objet son peuple et ses ressources. Pour occulter sa connaissance avec les exploiters, la bourgeoisie nationale crée des mirages en présentant son pays comme un espace exceptionnel dans une Afrique aux prises avec la faim, les épidémies, la misère endémique, une terre damnée dont la jeunesse brave tous les jours la mort sur des embarcations de fortune en quête d'un avenir possible en Europe.

Loin de nous l'idée de nier l'importance des infrastructures créées, mais celles-ci ne sauraient à elles seules constituer le développement. Le développement et donc l'émergence est d'abord celui de l'homme. Cela concerne un système éducatif performant en termes de structures d'accueil des apprenants et de la qualité de l'encadrement pédagogique. Le développement, c'est également un système de santé adossé à une véritable sécurité sociale qui prend en charge l'ensemble du peuple ivoirien dans sa diversité sociale et non seulement les membres de l'oligarchie qui monopolisent le pouvoir économique et le pouvoir politique.

Pour parler d'émergence, la première condition c'est la démocratie économique, ce qui suppose une répartition équitable des ressources économiques du pays entre tous les citoyens. Or la Côte d'Ivoire d'aujourd'hui est très loin de ces conditions minimales de l'émergence, c'est pourquoi le concept est ici un slogan de propagande politique c'est-à-dire un mirage.

REFERENCES

- BENOT, Yves (1991). *Les idéologies des indépendances africaines*. Paris, éditions François Maspéro.
- DIANÉ, Charles (1990). *La FEANF, les grandes heures du mouvement syndical étudiant noir*. Paris, éditions Chaca.
- DIARRA, Samba (1997). *Les faux complots d'Houphouët-Boigny*. Paris, éditions Karthala.
- FANON, Frantz (1992). *Les damnés de la terre*. Paris, éditions Gallimard.
- MANA, Kä (1992). *L'Afrique va-t-elle mourir ?* Paris, éditions Karthala.
- STEINER, George (1972). *La culture contre l'homme*. Paris, éditions du Seuil.

PROVINCIALISER L'AFRIQUE : DIASPORAS NOIRES CHA, CHA, CHA. UNE INTERVENTION POLITIQUE

PROVINCIALIZING AFRICA : BLACK DIASPORAS CHA, CHA, CHA. A POLITICAL TALK

MWALIMU EKOBIO VICTORIEN LAVOU ZOUNGBO
Université de Perpignan via domitia

Résumé :

La labilité croissante dans l'usage du concept de « diaspora », en Afrique, Europe, Amérique, exigerait qu'une attention critique lui soit constamment portée pour interroger et garantir son opérativité. Cela permet d'éviter un usage passéiste de ce concept.

Mots-clés : Diasporas, Afro-Amérique, Afrique, GRENAL, Indépendances africaines

Abstract:

The lability caused by the increasing use of the concept of diaspora, in Africa, Europe, America, Asia, requires a constant and critical caution in order to question and reinforce its viability.

Keywords: Diasporas, AfroAmerica, Africa, GRENAL, African independences

I. INTRODUCTION

...Le souci d'échapper au soupçon du parti pris conduit à un effort pour disparaître en tant que sujet « intéressé », « prévenu », d'avance soupçonné de mettre les armes de la science au service des intérêts particuliers, pour s'abolir soi-même en tant que sujet connaissant en recourant aux procédures les plus impersonnelles, les plus automatiques, donc, dans cette logique au moins, qui est celle de la « science normale », les plus indiscutables. (Où l'on voit l'attitude de démission qui soutient si souvent le choix de l'hyperempirisme ; et aussi l'ambition proprement politique _au sens spécifique_ que cache ce neutralisme scientifique, celle de trancher, par le travail scientifique et au nom de la science, des débats confus, de se poser en arbitre ou en juge, de s'annuler en tant que sujet

engagé dans le champ, mais pour resurgir « au-dessus de la mêlée », avec les apparences irréfutables du sujet objectif, transcendant.)

Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, 1984, p. 16-17.

Je voudrais tout d'abord vous remercier d'avoir pris le temps et surtout la peine, après déjà deux journées riches en travaux, en échanges et émotions, de venir m'écouter, le temps de cette conférence inaugurale. Avant de commencer, permettez-moi de redire publiquement combien je suis enchanté, malgré un réel pincement au cœur, d'être à nouveau ici, parmi vous, pour partager des inquiétudes communes en ces temps agités que traverse notre commune humanité, notre « Tout-Monde » (E. Glissant). Comment ne pas remercier et féliciter l'équipe organisatrice de la cinquième édition de ce Colloque international car je sais le travail qu'il en coûte, en temps, énergie, inquiétudes, impatiences et crispations pour organiser un tel événement. Pour veiller à ce que tout se passe bien, à tout le moins, pour que cela se passe le moins mal possible.

Mon dire, dans ce deuxième moment du Colloque, comme c'est le cas pour d'autres communications retenues et réunies dans ces Actes, est en français. Une langue coloniale héritée que nombre de sujets africains post-coloniaux et post esclavagistes, des deux côtés de l'Atlantique, ont en partage et qu'ils déclinent nécessairement dans différentes formes de « bilanguaging » (W. Mignolo) qui, malgré quelques égarements, contestent fondamentalement l'originarité, la primauté, les « privilèges » de la « langue source » ici en question. De telles réappropriations ne participent pas moins finalement à la provincialisation de la langue française et, partant, du pays-France auquel elle est associée comme fondatrice et exclusive. C'est du moins ce que je voudrais croire.

II. PROPOS CRITIQUES LIMINAIRES

Le sujet de ma communication n'a pas changé ; il porte, pour le dire vite, sur la préhension et la compréhension de ce que c'est qu'étant « diasporas noires » et les questions que pose, à mon avis, la catégorie de « diaspora » quand elle simplement comprise et répercutée comme un principe descriptif des relations indéfectibles et univoques qui unissent l'Afrique aux Amériques et Caraïbes noires. Généralement, on pense que cet ensemble hautement complexe trouve son articulation incontestable dans l'existence et la permanence d'un foyer originel, d'une ancestralité commune, d'une « race » commune ou encore d'une unité culturelle partagée et ce, bien au-delà de l'Histoire et des historicités, des régimes d'historicité.

Qu'il me soit permis, le temps de ce ti-causer écrit, et sans céder, du moins je l'espère, à « la manie du petit bourgeois propriétaire qui encadre souvent nos

énoncés »¹, de vous inviter à prendre un peu de distance vis-à-vis d'une telle aperception de « diasporas noires » encore très populaire sur le marché universitaire et dans les mondes associatifs noirs ou afro-descendants. Pourquoi ?

J'ai des fois l'impression qu'il se passe avec la catégorie ou le concept de « diaspora », la même chose qu'avec des catégories comme l'« idéologie » ou le « shift ou tournant linguistique ». Tout serait idéologique et l'« idéologie » serait dans tout. De même il n'y aurait rien qui vaille sans le passage impératif par la linguistique.

A ces notions et leurs usages désormais démultipliés, à l'Université et en dehors d'elle, s'ajoutent celles de « postcolonialité », de « postmodernité » et, depuis peu, celles de décolonialité, d'« intersectionnalité », de « *empoderamiento* », d'« afro-futurisme », de « *wokisme* », de *Surglobal* et j'en passe.

En citant à comparaître, en quelque sorte, ces concepts, j'espère ne pas froisser les susceptibilités des collègues qui les emploient comme une boussole herméneutique et critique dans leurs cours, conférences, travaux, centres de Recherche. On peut néanmoins s'interroger ensemble sur une telle profusion conceptuelle, sur ce que cela dit de notre marché universitaire désormais amplement interconnecté.

Commençons donc par nous demander si ces notions conceptuelles se recouvrent ou se déplacent mutuellement. En principe, peut-être qu'on sera d'accord avec moi, elles ne désignent pas la même chose, pas plus qu'elles n'ont les mêmes desseins ou objectifs critiques. On peut aussi soutenir l'idée qu'elles n'ont pas la même trame de parcours herméneutique et critique, pas plus qu'elles n'ont émergé dans les mêmes lieux-Monde, dans les mêmes contextes d'énonciation.

Doit-on faire fi de cela au seul motif de leur opérativité critique avérée ou présumée ? A mon avis, une prudence élémentaire devrait présider à leur usage. En disant cela, je ne me place pas dans la position que Pierre Bourdieu objective, à savoir celle de celui qui s'inscrit dans une perspective critique située, voire datée, mais qui l'ignore pour pouvoir faire, dans son propre intérêt, science, la vraie en somme. Pour être tout à fait franc, je ne suis pas sûr ni certain, tout au long de mon parcours critique universitaire, d'avoir échappé aux effets de lexique ou de nomenclature, à l'usage précipité de certains concepts ou notions conceptuelles.

Malgré tout, on partagera sans doute avec moi le souci d'une veille épistémologique qui devrait être au cœur de nos champs d'études respectifs ou croisés, au cœur du champ intellectuel et de la science. Or, on constate que certains concepts circulant à l'université voire en dehors d'elle (le sens inverse est aussi à prendre en compte dans un rapport dynamique, d'interfécondation) donnent bien souvent lieu à un emploi ou réactivation tous azimuts et hasardeux. Il est le fait souvent, mais pas exclusivement, de ceux et celles que l'on pourrait désigner comme les « nouveaux convertis-*cristianos nuevos* » pressés ou soucieux de donner des signes extérieurs de scientificité, des gages de radicalité ou de contre discours impératifs.

¹ BIDIMA et LAVOU, 2015.

Cela, malheureusement, a pour conséquence, lorsqu'il s'agit des épistémès assaillis (M. Foucault), de pourvoir du grain à moudre aux défenseurs patentés (bien souvent autoproclamés) de l'épistémologie « universelle », de la « pure et vraie science » qui, tels des « Vieux chrétiens-*cristianos viejos* », ont alors beau jeu de les disqualifier et discréditer parce qu'elles ne seraient que des « bavardages » vindicatifs, inutiles et paresseux, en somme un « carnaval des sciences ».

Au vrai, il est difficile de ne pas remarquer que les différentes catégories ou notions conceptuelles dont il a été partiellement question, sont devenues, ou tendent à le devenir, du fait de leur grande labilité, un passage théorique et critique obligé, un slogan, un prêt-à-penser, une mode universitaire et extra-universitaire. Du fait de cette même labilité, on peut se demander si ces notions gardent encore le pouvoir critique qu'on voudrait leur reconnaître ou sont-elles par là même épuisées, devenues inopérantes.

En tous cas, cette mode universitaire est à tous points de vue profitable et bénéfique parce qu'elle est supposée désigner et ratifier d'emblée un positionnement éthique et politique marqué à gauche, ou ce qu'il en est et, de ce point de vue, apparaît comme une dissidence épistémologique par rapport au statut quo socio-politique ou par rapport à critique *mainstream* et aux sujets qui la portent ou défendent.

Cela dispense ainsi des efforts nécessaires et constants qu'il convient toujours de faire pour mieux comprendre la genèse des notions conceptuelles, des champs de connaissance ou de réflexion d'où elles émanent, les nouveaux usages qu'on en fait et pour quelles raisons ; cela dispense aussi d'instruire les limites de ces catégories, leur Mal de voir et par conséquent leur fragilité.

III. PARCOURS CRITIQUE PARTIEL

Pour en revenir à mon inquiétude initiale, dès lors qu'il s'agit de Noire ou d'Afro, le moindre déplacement, individuel ou massif, la moindre errance et les retours ou aspirations au retour au pays natal suffisent à convoquer, comme principe d'intellection, la catégorie de « diaspora », souvent dans un rapport simple, univoque et unilatéral qui conjoint irrévocablement une « matrice culturelle » originelle imaginée, des fois sacralisée ou sanctifiée, à des lieux nouveaux.

Il me semble qu'une telle appréhension perd de vue les détours ou les rapports médiés à la « matrice culturelle originelle » supposée et, par exemple, les rapports de diasporas à diasporas, comme c'est souvent le cas dans les Caraïbes, tout au long du XIXe siècle, avant et après la seconde guerre mondiale et dans la période mondialisée actuelle.

Pour avoir coordonné, avec le Professeur Théophile Kouï, un dossier spécial dédié aux diasporas/diasporisations noires dans la Revue en ligne, *Sociocriticism* XXXVI (2021) et pour échanger souvent autour de cette catégorie avec les collègues des Amériques/Caraïbes, je sais combien « diaspora » comme cadre d'intellection

critique est opératoire et fécond. Au-delà, comment, par exemple, appréhender et penser la littérature moderne écrite guinéo-équatorienne sans prendre en compte ses diasporas, notamment en Espagne ? Une partie des littératures cubaine, portoricaine, dominicaine, pour ne prendre que ces exemples, est écrite et publiée en diasporas et des fois en anglais.

Plus largement, bien plus que l'« aide au développement » prévue par les instances internationales, les diasporas caribéennes et africaines, sont désormais devenues, quant à elles, depuis des décennies, les bailleurs de fonds, de leurs régions respectives, à travers les « *remesas* », les « *Western Union* » et autres « *MoneyGram* ». Des locutions ou expressions verbales significatives, dans différentes Régions du monde, désignent ces transactions et leurs effets matérialisés. En pays-France, par exemple, ces retours financiers, qui sont perçues par les sujets des diasporas contemporaines comme des impôts indirects, constituent désormais un enjeu politique, un objet de chantage à l'encontre des pays africains qui refuseraient de récupérer leurs ressortissants, « sans papiers », *indocumentados* ou autres damnés de la terre, dans le cadre du refus de souscrire à l'obligation à quitter le territoire français, le fameux *OQTF*. C'est dire !

Ceci étant, si la catégorie de « diaspora » est féconde et productive, elle ne l'est cependant pas mécaniquement, ni d'emblée encore moins par pétition de principe ou par effet magique. Privilégier un cadre d'analyse rigoureusement fondé sur « diaspora » oblige, comme l'ont démontré des études sérieuses à ce propos. Ce cadre permet de dévoiler, de déchiffrer et de mettre en évidence ou de nouvelles temporalités, de nouveaux questionnements identitaires, de nouveaux agendas politiques, des accommodements, des hybridations créatrices, une « révolution de l'être » (A. Césaire) qui interrogent fatalement le mythe des origines ou le « lien » supposé unilatéral, monologique et indéfectible entre un lieu supposé originel et d'autres lieux vécus ou représentés comme des lieux de chute ou de déréliction.

Cha, cha, cha rappellera, aux plus anciens.nes ou aux jeunes branchés.es des réseaux sociaux, l'une des nombreuses chansons qui célébraient l'avènement des Indépendances en Afrique noire dans les années 1960-1970. Cette chanson invitait aussi, en sous texte, dans le même balan, à prendre garde à la danse sur le volcan, d'après la Colonie, qui pouvait emporter tout sur son passage tant les espoirs suscités étaient aussi immenses que les réalités vécues étaient précaires. A cela il convient d'ajouter un ordre du monde foncièrement asymétrique et injuste, au plan militaire, épistémologique, politique et économique.

Parler de « Provincialiser l'Afrique », un détour par Dipesh Chakrabarty et son ouvrage mondialement salué, à savoir *Provincialiser l'Europe*, ne revient pas à endosser un discours colonial ou colonialiste pesant toujours sur l'Afrique. C'est, je le conçois ainsi, avant tout une provocation doublée d'une invitation à mettre sous tension le référent-Afrique (noire) et l'usage traditionnel, *yougo yougo, mbra mbra savon*, bon marché qu'on fait du concept de « diaspora ».

Provocation parce que, nous le savons toutes et tous, l'Afrique (noire) n'a jamais eu un dessein impérial et colonial, pas plus qu'elle n'a essayé, par exemple, d'imposer

au reste du monde ses récits, ses modes de délimitation, de présentation, d'encodage et de décodage de l'Histoire, ses visions du monde enracinées, ses « valeurs », bref, ses « nègreries ».

L'invitation vise quant à elle à sortir de la grande nuit, pour paraphraser Achille Mbembé, de la « diaspora cha, cha, cha » fondée sur une vision passive et paresseuse, surtout quand d'Afrique noire il s'agit. Cela veut dire que nous devrions nous persuader qu'il n'existe pas une idée ou appréhension culturelle, cognitive et politique de l'Afrique (noire) qui ne soit pas toujours et déjà transformée, traduite ou modulée par des histoires et expériences singulières. Je tiens pour moi que c'est résolument le cas dans les Amériques et Caraïbes².

Que penser alors de tous ces efforts visant à reconstruire les identités caribéennes en revenant à leurs sources originaires ? Ces luttes pour cette redécouverte culturelle ont-elles été inutiles ? Loin de là. La recreation de l'Afrique dans le tissu caribéen fut l'élément le plus puissant et le plus subversif de nos politiques culturelles au XXe. Et la capacité de cette « Afrique » à perturber les constructions nationalistes ayant suivis l'indépendance n'est certainement pas épuisé. Ce qui ne signifie pas pour autant que nous serions liés à notre passé et à notre héritage africain par une chaîne incassable le long de laquelle une culture africaine unique se serait immuablement déroulée au fil des générations -ni que nous portions quelque code génétique africain inaltérable dans notre mélanine. Sa centralité est due à la manière dont nous avons entrepris de produire à nouveau l'« Afrique » dans le récit caribéen. A chaque point de rencontre -songeons au garveyisme, à Hibbert, au rastafarisme, à la nouvelle culture populaire urbaine-, il s'agissait d'interpréter, de relire, de traduire l'« Afrique »- ou ce que l'« Afrique » pouvait désormais signifier, *après la diaspora*.

De ce fait, et si l'on accepte cette prémisse largement éprouvée par les initiateurs des *Cultural Studies* (version plutôt Birmingham, Angleterre) dont le regretté Stuart Hall en était l'un des co-fondateurs, un prépuce coupé (on dit ici circoncision, je crois), des cheveux crépus, un son de tam-tam, les plats de tripes-*mondongo*, le port d'un pagne chatoyant, des *dreadlocks*, les coiffures-Afro, un jeu poétique onomatopéique (comme chez Palès Matos dans son fameux poème « *Majestad negra* »), un *babalao* ou une *mamalorisha*, une mamiouatta, l'arbre flamboyant ou le fromager-*Ceiba*, les mangroves, le vert entêté de la végétation, l'identité chromatique noire, une famille bouki, le crépu d'un mont de venus, une odeur entêtée, envoutante des aisselles, des sexes noirs, la turgescence fascinante d'un bangala monumental type Saint-Phallus Jolibois ou Matalaché, l'« instabilité » des maris volages, les dérobes de jouissance foutraques et institués, etc. ne renvoient pas automatiquement et inexorablement à l'Afrique noire.

En effet, autant j'ai coutume de dire³ que l'Afrique noire n'est jamais pas là dans les Amériques/Caraïbes, sous de modes multiples y compris comme un refoulé ou

² HALL, 2007, pp. 257-258.

³ LAVOU, 2013.

des fantasmes obsédant, autant j'y ajoute aussi que l'on n'est/naît pas Noir.e (vu que c'est la couleur qui est associée ou assignée à l'Afrique) de la même façon partout dans le « Tout-monde » (E. Glissant).

Voyons. Il y a, par exemple, plus de cent cinquante déclinaisons raciales dérivées de « noir » au Brésil ; en Afrique, les Africains qui n'ont pas été confrontés à l'apartheid n'ont certainement pas développé la même appréhension politique de « noir » ou « nègre ». Même si, dans certains de ses fragments, l'Afrique recèle une mémoire pigmentocratique liée aux colonisations européennes, la force performative et illocutoire de « noir » comme catégorie coloniale ou stigmatée retournée n'y est pas la même que dans les Amériques/Caraïbes ; les Afro-descendants goûtent peu voire pas du tout la polygamie pourtant, largement et populairement représentée, sur le continent africain, comme une « tradition ancestrale et séculière » à défendre coûte que coûte, pour ne pas dire bite que bite ; sauf en cas de pathologie, la mémoire culturelle noire dans les Amériques/Caraïbes et, des fois en Europe, n'a pas retenue la circoncision comme un rite de passage obligé vers la masculinité, vers la *hombria* ; les familles en Afrique noire ne sont pas, comme les familles afro-brésiliennes ou usa-méricaines, soumis à la pratique du *Talk* ; les Noirs.es en Afrique, dans leur ensemble, ne sont pas confrontés dans leurs vies de tous les jours, et dans les représentations collectives, au stigmaté l'esclavisation transatlantique, convertie idéologiquement, depuis l'avènement des nouvelles Républiques en Amériques/Caraïbes, en gêne spécifique de Noir.e.

En Afrique, les nationalités postcoloniales, les langues maternelles, celles héritées de la Colonie, la foi religieuse, l'ethno-géographie, les mémoires de la tribu, etc. déplacent ou interrogent constamment l'identité chromatique noire pourtant censée « nous » réunir ou rassembler partout dans le monde ; le *Murambi* ou la « saison des machettes » dramatiquement vécue en 1994 au Rwanda et toujours à l'horizon dans tel ou tel autre pays d'Afrique noire ne va pas non plus dans le sens d'une « unité raciale » indéfectible ; les pratiques religieuses afro qui, dans les Amériques/Caraïbes, sont vécues comme la permanence d'un esprit de résistance noir en même temps que la preuve d'un lien d'attachement indéfectible à l'Afrique (noire) sont, des fois, à l'instar du « discours blanc », perçues en Afrique noire comme la marque d'un paganisme néfaste ou celle de la permanence d'une arriération culturelle invétérée dont il convient de se départir absolument pour « évoluer » et pouvoir ainsi atteindre la « majorité » culturelle et civilisationnelle. Que pensent lesdits « Albinos » de la catégorie de Noir.e ; n'est-ce pas le nom même de ce qui les construit en « monstres », en étrange ou inquiétante étrangeté dont il faille se prémunir ou qu'il faille « *manducar* », des fois littéralement, pour ainsi, croit-on fermement, s'approprier leur force mystique ?

Tout ce qui précède, auquel on pourrait certainement opposer des contre-exemples supposément empiriques, montre à l'encontre que le Signe Afrique-Noir.e est mouvant, changeant, déroutant car il est fondamentalement hétérogène. Dit autrement, Noires, Africains, Afro-descendants, ne sommes pas dotés d'une mémoire cognitive intégrée

(« chaîne génétique incassable », *sic intra* Stuart Hall) qui nous permettrait, à chaque instant de nos vies et parcours historiques, de retrouver nos pas perdus, sans coup férir et sans ambages. L'histoire, les historicités, les régimes de temporalités sont passés par là. Ainsi donc, les sujets du Black Atlantique (P. Gilroy) ne partagent-ils pas littéralement les mêmes structures d'émotion et d'affect, même s'il est des brutalismes et des mépris surmédiatisés qui les affectent et génèrent parfois en eux des réactions de colère, de tristesse ou d'effroi.

Les « simulacres » d'africanité, que l'on s'échine à décrypter dans les musiques, l'hexis corporelle, les biais comportementaux, les conduites verbales, les littératures, les religions, les cinémas, les arts plastiques, l'alimentation, la médication, les contes, l'oralité, les coiffures, le sens magique de la vie, les *cimarronajes*, etc. rendent compte, avant tout, des vécus et des pâtirs dans les Amériques/Caraïbes. De ce fait, ils rendent compte des luttes visant à déterminer la légitimité onto-politique des héritages devant servir de socle identitaire et de modèles légitimes à suivre et à chérir dans ces régions du monde ; ces luttes, comme le projet d'écriture critique et éthique du GRENAL l'a moult fois souligné, achoppent sur la place et l'importance à accorder au Signe Afrique-Noir.e dans ces régions du monde.

En ce sens, ces « simulacres d'africanité » en viendraient à constituer un puissant analyseur permettant d'interroger et de questionner continuellement les fondements politiques et idéologiques du discours des « origines » jugées non seulement légitimes mais fondatrices des Amériques/Caraïbes. C'est à l'aune de cela qu'il nous faut comprendre les débats identitaires, dans ces Régions du monde, entre les « créolistes », les « acriollad@s », les « négrologues ». Les uns mettant l'accent sur la « nouveauté », les transformations et hybridations créatrices, sur les syncrétismes déroutants mais néanmoins constitutifs ; les autres dénonçant la célébration enchanteresse des mélanges comme une ruse de l'eurocentrisme, comme une manipulation idéologique dont l'un des buts principaux (ou le seul but) est de minorer ou nier l'importance de la co-présence noire africaine, sa centralité incontestable, son irradiation mais aussi son statut de *cuna* et de *impronta* qu'il faut absolument défendre et illustrer.

Ainsi en est-il, du Brésil, en de l'Argentine, de l'Uruguay, de Porto Rico et du Venezuela, avec les débats autour des identités chromatiques assignées et revendiquées de « *moren@* », « *trigueñ@* », « *pard@* » et de « *negr@* » ou autour des aperceptions de « *umbanda* », « *quibamda* », « *Africanismo* », « *batuque* », « *camdoblé* », pour prendre ces exemples, qui ne finissent pas d'interroger, de diviser et d'opposer chercheurs, activistes, pratiquants.es, les administrations et leurs nomenclatures de « reconnaissance » et d'identification.

Au regard de tout ce qui a été dit, il convient donc de ne pas perdre de vue que l'Afrique est à la fois une catégorie de représentation (mimétique) et une catégorie de mobilisation politique. L'arrière-pays culturel Afrique en vient ainsi à être opposer à la fiction identitaire d'un certain sujet culturel colonial hégémonique américain et caribéen qui se représente encore, en dépit des discours sur les métissages, les

créolisations ou les miscégénations, comme blanc, *white-like*, *blanco-mestizo*. La coprésence euro-occidentale, pour ce sujet colonial, devait servir de socle indiscutable des américanités.

Si, ce sujet peut, malgré tout, s'accommoder de la coprésence et tracées culturelles indiennes, en raison de leur autochtonie et priméité, il en va cependant tout autrement du regard qu'il porte sur la « *impronta* » noire africaine pourtant également fondatrice des Amériques/Caraïbes. Manuel Zapata Olivella, el ekobio Mayor, l'a si bien senti lorsqu'en épigraphe de son roman phare *Chango el gran putas* il rappelait à ce sujet culturel colonial hégémonique, je le cite de mémoire, que « *tarde o temprano te tienes que convencer que esta historia es tan tuya como la historia de los blancos y de los indios* »

Pour qu'il n'y ait pas de malentendus, je me vois obligé de préciser certaines choses. Tout d'abord, nos « *parientes* » Afro-descendantes et Afro-descendants ont absolument le droit de se réclamer de l'Afrique, de se représenter comme Africains.es, de ressentir une puissante émotion lorsqu'ils sont en contact des Africaines ou Africains noirs. Je rappelle que lors de l'agression colonialiste de l'Ethiopie par l'Italie fasciste de Mussolini dans les années 1920-30, nombre d'Aframéricains ont sacrifié littéralement leurs vies en allant défendre l'indépendance et la liberté de ce pays.

Certains d'entre nous avons vécu l'expression non feinte ni calculée de ces émotions lorsque nous avons eu l'occasion ou la chance de nous rendre, de vivre, même temporairement, en Amériques/Caraïbes, ou lorsqu'on a partagé des espaces de convivence et de luttes en Europe. Tout cela, bien entendu, ne se fait pas non plus sans malentendus, sans interrogations ni tensions. Je dirai aussi que les Africaines et les Africains ont tout aussi bien le droit de revendiquer un « cousinage » ou une « ancestralité commune » avec leurs « sœurs » et leurs « frères » de l'autre rive. Et enfin, je ne cherche pas à convertir artificiellement l'Afrique noire en altérité radicale par rapport aux diasporas noires des Amériques/Caraïbes et d'Europes.

Ce qui m'intéresse ici en premier lieu ce sont les registres imaginaires et les régimes discursifs qui président à nos perceptions des « diasporas noires » dans ces régions du monde. Pour ma part, même si cela devrait brusquer certains schèmes de perception ancrés ou privilégiés, il faudrait accepter l'idée que, malgré son importance, l'Afrique est désormais perçue, dans les Amériques/Caraïbes noires, non pas comme un signifiant absolu au regard de quoi toute tracée noire/africaine dans les régions du monde dont il est question devrait être jaugée, mesurée et appréciée, mais comme faisant désormais partie d'un réseau global de diasporisations noires ou du *global blackness* (J-M. Rahier). C'est d'ailleurs à ce titre qu'elle est de plus en plus désignée et considérée comme la « *diaspora mayor* ».

Un tel décentrement ontologique obligerait à s'affranchir du « syndrome des sirènes » (A. Kwame Appiah) quand d'Afrique noire il s'agit. En effet, il n'y a rien ici qui relève d'un stock ou un puits où l'on viendrait puiser ou assouvir quelque fantasme de régénération, pour se conforter dans sa projection personnelle ou collective en africanité. Rien qui soit donc figé une fois pour toutes dans le marbre

noir. Je dis et répète avec d'autres que l'Afrique est conflictuelle (V. Mudimbe) et, pour reprendre les termes de Mamadou Diouf, elle est plurielle, polymorphe. J'ajouterai, avec Françoise Vergès, qu'elle est constituée d'un « palimpseste cumulatif » :

La géographie de l'histoire africaine est l'épineuse question au départ de toute discussion sur l'historiographie du continent : sur quel espace et quelle population s'exerce l'activité historique lorsque l'Afrique est en cause ? Voilà une interrogation qui traverse la contestation de l'écriture de l'histoire telle exprimée par Sembene et Mafeje. La problématique géographique manifeste dans toute sa crudité une triple question : en premier lieu, celle de l'Etat, en tant que produit de territoires coloniaux et de leur prétention dans le moment postcolonial à contenir une nation ; en deuxième lieu, celle de l'unité culturelle de l'Afrique telle qu'elle est postulée para la narration égypto-pharaonique ou le panafricanisme afro-centriste ; et, enfin, celle des frontières supposées des Etats, ethnies et tribus précoloniales. Se demander quelle est la géographie de l'histoire, c'est rediscuter la question de l'invention de l'Afrique et de sa « révélation » par la bibliothèque coloniale en prenant en compte le fait que l'Afrique est une multiplicité de lieux qui se superposent, s'enchevêtrent et s'excluent par la convocation de dynamiques qui, le plus souvent, ne se recouvrent pas⁴.

... Au lieu de fournir un récit d'origine ou de l'évolution, le palimpseste cumulatif retrace les inscriptions et radiations de différentes cultures, qui à leur tour, entrent en concurrence et en conflit les unes avec les autres. Vu comme un continent palimpseste, l'Afrique met à jour les couches successives de langues, d'organisations sociales et culturelles, de systèmes de pensée, de croyances où les inscriptions de différentes cultures sont entrées en contact et en conflit, mais sans que jamais l'une ne réussisse à détruire complètement une autre. L'architecture de la bibliothèque à venir chercherai à mettre en scène cette notion de palimpseste cumulatif qui questionne le récit d'origine ou de l'évolution, dont nous savons combien ils ont constitué des impasses⁵.

Il est donc, de ce point de vue, normal et naturel qu'il y ait constamment une lutte symbolique et politique pour dire ce qu'est l'Afrique ou n'est pas ou encore ce qu'elle pourrait être ou devenir. Dans cette lutte de définition de la géographie politique de l'Afrique, entrent en ligne de compte, de manière concomitante et articulée, les expériences vécues, jamais cliniques ni chimiquement pures, mais aussi ce qui relève de ce que Valentin Mudimbe désigne comme la « gnose du discours africain » à laquelle il conviendrait d'ajouter la bibliothèque coloniale arabo-musulmane si peu connue, étudiée et débattue, par peur, méconnaissance, (auto)-censure et faute de traduction.

En tout cas, la question du polymorphisme, de la multi temporalité et de la multiplicité de l'Afrique entraîne fatalement celle de savoir, du point de vue des

⁴ DIA, 2023, p. 33.

⁵ VERGES, 2002, p. 687.

diasporas noires et de celles et ceux qui les instruisent, qu'elle est l'idée de l'Afrique qui est traduite par/dans les littératures, les Arts, les corporalités, les pratiques culturelles, culturelles, linguistiques, et autres, en Amériques et Caraïbes. Peut-on la réduire, comme c'est souvent encore trop souvent le cas, des deux côtés de l'Atlantique, à des dénominateurs communs, à la force des évidences, aux analogies, aux airs entêtants de famille ?

Faut-il, par exemple, oublier ou perdre de vue, qu'après le tremblement de terre de 2010, Ayiti a intégré l'Union Africaine en 2012 et que, quatre ans plus tard, il en a été éjecté parce que, précisément ce n'est pas un pays africain selon les textes fondateurs de l'OUA ?

Clairement, il semble loin le temps où Aimé Césaire pouvait gaillardement proclamer à la face du monde qu'Ayiti est le pays où la négritude se mit debout pour la première fois ; le pays où le mot « nègre » recouvrit pleinement son sens politique. Il semble tout aussi loin l'époque où certains leaders noirs africains (de l'Afrique dite francophone en l'occurrence) impliqués dans les luttes panafricaines indépendantistes considéraient Ayiti, dans un rapport politique imaginaire inversé, comme la « mère de l'Afrique », c'est-à-dire finalement comme le passé d'un présent qu'ils tentaient de reconstruire à travers les luttes politiques pour les décolonisations. Tout comme Ayiti a défait, par la propre force et détermination de ses enfants, le colonialisme français auquel ils étaient eux-mêmes confrontés ; ils espéraient en arriver au même résultat politique qu'en Ayiti. Cela eut lieu, moins par la révolution que par des arrangements réformistes dont l'Afrique noire et ses enfants payent encore le prix fort.

(Professeur Kouï, dont je salue l'engagement et la probité intellectuelle constants en a parlé dans sa magistrale conférence inaugurale d'il y a deux jours. Ce fut pour moi, comme toujours, un insigne honneur d'avoir suscité le sujet qu'il a éprouvé mais aussi de l'accompagner comme « relateur » et « passeur de pawol » davantage que « modérateur »).

Pour les nationalistes, patriotes ou panafricanistes engagés dans les luttes pour les indépendances africaines, Ayiti devenait ainsi idéalement, un modèle d'engagement sans faille, d'autodétermination et de souveraineté politique que les dirigeants africains devaient suivre. *La tragédie du roi Christophe* (1963) d'Aimé Césaire, par ailleurs joué au Sénégal en 1966, lors du 1^{er} festival des arts nègres organisé sous l'égide de Léopold Sédar Senghor, anticipait et attirait justement l'attention des leaders africains, partant de l'expérience d'Ayiti, sur le devenir libre, la fabrique d'un peuple ou d'une nation, le danger de la division, le néocolonialisme, le rôle du dirigeant politique postcolonial, le rapport qu'il devrait entretenir avec le peuple qu'il est censé représenter et au nom duquel il s'exprime ou prétend le faire.

Peut-on cependant absolument lire ou apprécier les expériences politiques africaines postcoloniales (et finalement leur échec ?) à l'aune de la coupure historique qui figure dans la pièce de Césaire entre l'idéal politique représenté par Pétion et celui qu'incarnait le Roi Christophe ?

A côté du « détour » imaginaire ou idéologique, des fois physiques, par Ayiti, il y a eu, au XIXe, au XXe et actuellement des retours physiques (collectifs et individuels), temporaires ou définitifs, des Noirs des Amériques/Caraïbes en Afrique. Je crois pouvoir dire que les raisons de ces retours sont désormais bien établies par les historiens. Certaines communications ont adressé la question passionnante des formes de détours/retours des Noirs.es des diasporas par/en Afrique. Pour ce qui est des retours physiques on peut mentionner les expériences des pères fondateurs du Panafricanisme, celle des Agoudas/Brésiliens au Dahomey, celle des *Returnees* noirs au Libéria, à Sierra Léone, en Ethiopie, après la visite de l'Empereur Ailé Sélassié dans les années 1960 à Kingston, en Jamaïque.

Pour moi, les statistiques ou les test ADN n'ont pas leur raison d'être ici, ils ne sont d'aucun secours probant. Il importe davantage de considérer les imaginaires à l'œuvre dans ces dé/retours et les effets qu'ils ont pu engendrer dans les formations sociales et culturelles africaines de *arribada* et de « re/territorialisation ».

Depuis quelques décennies, l'Afrique connaît un mouvement de déplacements important d'une partie de sa population jeune et adulte vers d'autres régions du monde ; ces migrations vers le « Nord » empruntent des chemins bifurqués. En effet, ils ne se fondent plus automatiquement ou uniquement sur certaines « loyautés » coloniales héritées (langues, éducation formelle, cultures, religions, etc.). On se retrouve ainsi avec des Congolais, des Centrafricains, des Sénégalais, des Ivoiriens et bien d'autres damnés de la terre ou de la mer au Brésil, en Colombie, au Costa Rica (à travers Darien, au Panama), au Guatemala et au Mexique.

J'en suis à me demander si les parcours d'errance liés à ces migrations, dans le cas des Africains noirs, engendrent, génèrent ou réactivent le « *re-membering Africa* » (Ngugi Wa Thiong'o), naguère au cœur d'une politique de diaspora portée par le Panafricanisme, dans des pays comme le Brésil, la Colombie ou les Etats Unis, par exemple. Pour d'autres pays, et peut-être aussi ceux précédemment cités, ces parcours d'errance semble plutôt réactiver le spectre tant redouté de l'« africanisation », à savoir la contamination de leurs pays par le signe Noir-Afrique.

Enfin, provisoirement, outre la fatigante recherche de financement ou les prêts pour répondre aux dépenses financières importantes (vols, hôtels, visas, inscription au Colloque, etc.) que nos collègues, nos frères et sœurs des diasporas noires ont dû consentir pour arriver ici à Abidjan, à quelles autres tracasseries administratives et bio pouvoir (vaccins), ont-elles/ils dû faire face des deux côtés de l'Atlantique ?

Si l'on prend au sérieux la question du « *re-membering Africa* », il me semble que nos dirigeants politiques devraient aussi politiquement veiller non seulement à réduire les distances géographiques entre l'Afrique et ses diasporas, entre l'Afrique et sa supposée « sixième Région ». Cela ne devrait pas uniquement consister à instaurer durablement des vols directs avec l'Afrique, ni à revoir les politiques actuelles des visas. Leurs actions devraient aussi conduire à mettre en place une politique de double ou de co-nationalité réciproque, d'un côté et de l'autre de l'Atlantique noir, pour qui le souhaite. Or, il n'y a pas, à ma connaissance, une telle chose. C'est

à l'élaboration politique d'une nouvelle citoyenneté que devraient s'atteler les différents dirigeants africains. Quels seraient alors les droits et devoirs rattachés à cette citoyenneté transcontinentale ?

En attendant, en Afrique noire, on tend encore, lorsque cela se produit, dans le cadre du mal nommé « tourisme mémoriel », à percevoir les sujets diasporiques noirs comme des Dollars ou des Euros sur pieds. Du côté des Etats africains, les dé/retours au pays natal n'ont qu'un objectif instrumental. Ils sont conçus comme un moyen de booster les économies régionales ou locales précaires ou fragilisées. On en vient même à inventer, de ce fait, des nationalités, des « lieux de mémoire ».

Pour finir et faire place nette aux *reasonings* et *groundings* à venir, je pense tout, comme Ngugi Wa Thiong'o, qu'un geste significatif allant dans le sens d'une politique de diasporas noires devrait consister à instaurer en Afrique continentale, un jour et pourquoi pas un mois consacré à la célébration des mémoires des traites et esclavages arabo-musulmane et transatlantique. Voici ce qu'il dit à ce propos :

Quand en 2016, dans mes cours à Harvard, j'appelais à un mois, une semaine -ne serait-ce qu'un jour- de deuil collectif pour les millions de personnes dont l'âme réclame encore à grands cris un enterrement et des rites funéraires dignes, j'ignorais que d'autres nourrissaient les mêmes pensées (...). Ce jour devrait être mondial, activement observé sur la terre entière, car la modernité, dans la mesure où elle a été façonnée par le capitalisme, est une conséquence de la traite des esclaves et des plantations esclavagistes (...) L'Afrique postcoloniale n'a pas non plus fait correctement le deuil de ce traumatisme, ni sur son propre continent ni dans sa diaspora antillaise et américaine. En Afrique, comme dans le reste du monde, la traite des esclaves et les plantations esclavagistes n'ont jamais été acceptées par le corps et l'esprit pour ce qu'elles étaient : des crimes contre l'humanité d'une magnitude historique et géographique sans précédent, un hitlérisme bien avant Hitler, pour emprunter la phraséologie du *Discours sur le colonialisme* (1950) d'Aimé Césaire. Les Africains peuvent vouloir oublier qu'une partie de leurs communautés a coopéré à la mise en esclavage de l'autre ; le Nord arabophone ou le Moyen-Orient peuvent vouloir oublier le rôle qu'ont joué les Arabes dans l'esclavage des Africains noirs⁶.

Quelles formes pourraient donc prendre cette ressouvenance ? Ce ne sont pas des initiatives qui manquent tant ce terrain semble vierge. On pourrait aussi s'inspirer du « *día del negro* » au Costa Rica, en Colombie, en Equateur ; du « *dia de la mae negra* » au Brésil, de la « *Loi Taubira* » en pays-France, du « *monthly Black history* » ou « *Black history month* » des Etats-Unis d'Amérique. Mais, avant d'en arriver là, il nous faudrait œuvrer toutes et tous ardemment pour mettre à la question l'Union Africaine (UA) à ce propos. A en juger par le « retour » des initiatives politiques tendant à demander des excuses et à exiger des réparations liées aux abominations

⁶ THIONG'O, 2017, pp. 101-110.

subies par l'Afrique noire, le moment est venu d'y participer activement, depuis nos universités respectives, depuis nos centres ou groupes de recherche respectifs, nos espaces cybernétiques (instagram, facebook, Tik-Toc, YouTube, LinkedIn, etc).

RÉFÉRENCES

- DIA, Mamadou (2023). *L'Afrique dans le temps du monde*. Sète, Rot. Bokrik.
- HALL, Stuart (2007). « Penser la diaspora : chez-soi de loin », in Stuart hall, *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*. Edition établie par Maxime Cervulle, Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Editions Amsterdam, Paris.
- LAVOU ZOUMGBO, Victorien (2013). *Les blancs de l'histoire. Afrodescendance : parcours de représentation et constructions hégémoniques*. Collection Etudes, Presses Universitaires de Perpignan.
- THIONG'O, Ngugi Wa (2017). « L'héritage de l'esclavage », in *Pour une Afrique libre*, Traduit de l'anglais par Samuel Sfez, Philippe Rey, Paris.
- VERGÈS, Françoise (2002). « Une bibliothèque à venir » : Une architecture palimpseste ? », in Mamadou Diawara, Mamadou Diouf, Jean-Bernard Ouedraogo (eds.), *Afrika N'Ko, La bibliothèque coloniale en débat*. Paris, Présence Africaine Editions.

**CAPACIDAD DE ACCIÓN Y NUEVAS IDENTIDADES
IMAGINADAS**

**ENJEUX LITTÉRAIRES ET IMPLICATIONS CULTURELLES
DANS *UN BILLET D'AVION POUR L'AFRIQUE* (1986)
DE MAYA ANGELOU : DE L’AFFIRMATION IDENTITAIRE
À L’HUMANISME COMMUNAUTAIRE**

***LITERARY ISSUES AND CULTURAL IMPLICATIONS IN
« UN BILLET D'AVION POUR L'AFRIQUE » (1986) BY MAYA ANGELOU:
FROM IDENTITY AFFIRMATION TO COMMUNITY HUMANISM***

JEAN DENIS NASSALANG
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé :

L’histoire mise en scène par Maya Angelou dans *Un billet d’avion pour l’Afrique* permet une méditation sur la complexe situation des noirs américains imbus d’idéologies afrocentristes. Contraints de donner sens à leur existence dans ces espaces où se développe la phobie de l’homme noir, la narratrice retrace ses expériences et les motivations de son engagement au service de la cause noire. Contre toute attente, cette expérience du retour aux sources offre des péripéties qui obligent cette «étrangère» en terre de ses ancêtres à confronter son statut de femme afro-américaine aux réalités du sujet noir, à l’Afrique ; car le passage dans les nouveaux espaces (le Ghana) révèle les failles des discours essentialistes. Cette Afrique, toujours à découvrir, lui offre des opportunités qui alimentent la trame narrative. L’objectif de notre étude est donc de montrer comment les expériences personnelles, imaginées à travers les personnages et les événements dans leurs soubresauts, inflexions et métissages permettent d’expérimenter des subjectivités qui s’enrichissent au contact des différentes conceptions du monde ? Inscrite en marge de la négritude, après son expérience du retour aux sources, Maya Angelou propose une mentalité qui récuse le naufrage psychologique et reconsidère certains mythes africains. Elle articule sa création littéraire autour du rapport étroit entre l’écrit et l’oral, à travers les différentes situations et convictions qui s’enchevêtrent dans un besoin profond d’affirmer la dignité personnelle, féminine et collective. De surcroît, cette hybridité du texte permet au narrateur d’exprimer les richesses culturelles, rituelles et civilisationnelles de l’homme noir malheureusement torpillées.

Mots clés : Afrique, culture, diaspora, écriture, enjeux, identité, noir

Abstract:

The story told by Maya Angelou in *A Plane Ticket to Africa* allows a meditation on the complex situation of black Americans imbued with Afrocentric ideologies. Forced to give meaning to their existence in these spaces where the phobia of the black man develops, the narrator retraces her experiences and the motivations for her commitment to the service of the black cause. Against all expectations, this experience of returning to her roots offers adventures which force this «foreigner» in the land of her ancestors to confront her status as an African-American woman with the realities of the black subject, of Africa; because the passage into new spaces (Ghana) reveals the flaws of essentialist discourses. This Africa, still to be discovered, offers him opportunities that feed the narrative. The objective of our study is therefore to show how personal experiences, imagined through characters and events in their jolts, inflections and mixes, allow us to experience subjectivities which are enriched through contact with different conceptions of the world? Situated on the fringes of negritude, after her experience of returning to her roots, Maya Angelou offers a mentality which rejects psychological shipwreck and reconsiders certain African myths. She articulates her literary creation around the close relationship between the written and the oral, through the different situations and convictions which are entangled in a deep need to affirm personal, feminine and collective dignity. Furthermore, this hybridity of the text allows the narrator to express the cultural, ritual and civilizational riches of the black man that have unfortunately been torpedoed.

Keywords: Africa, culture, diaspora, writing, issues, identity, black

I. INTRODUCTION

Figure emblématique de la lutte contre la ségrégation raciale en Amérique, Maya Angelou, de son vrai nom : Marguerite Annie Johnson, explore dans ses œuvres les possibilités d'une communion fraternelle entre les peuples. Dans son roman, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, elle retrace ses périples au service de la cause noire et l'ambition d'une réconciliation avec ses congénères africains. Ce projet de retour aux sources dont le point nodal reste l'immersion dans les profondeurs abyssales de la terre de ses ancêtres devrait lui permettre de se reconstruire et de définir une identité de l'homme noir. Ainsi, elle évoque dans l'œuvre une infinité d'expériences intimes, sociétales qui bousculent les frontières traditionnellement établies entre Blancs et Noirs. Imbue de théories évolutionnistes, elle confronte, par la même occasion, sa réalité de femme noire américaine aux valeurs de ses ancêtres dans une intention profonde de se redéfinir afin de mieux appréhender la vie.

Même si cette expérience du retour est nourrie de situations parfois peu réconfortantes, elle permet une compréhension de la déchirure et des horreurs subies par les déportés d'Afrique. Ce peuple victime d'une haine meurtrière en Amérique où il est déporté, n'est pas toujours compris par les autochtones africains. Leur présence en Afrique est émaillée d'une certaine indifférence qui les désoriente. C'est de cette ambivalence comportementale que surgit l'objet de notre réflexion. Aux yeux de Maya Angelou qui, avec certains de ses concitoyens, ont risqué une aventure sur les terres de leurs ancêtres, la problématique de la patrie devient une

question essentielle. La création littéraire nous permet de partager leur cri du cœur et d'écouter leurs gémissements. Ils se demandent : Qui sommes-nous ? Sur quelle terre pourrons-nous nous reconstruire aisément ? Notre histoire ne nous oblige-t-elle pas à être d'éternels combattants de la liberté et pour la survie du peuple noir ?

Il y a là une infinité de pensées et d'idéologies grouillantes entre les interstices discursives. Tout en assumant ces contrastes, l'auteure s'en inspire pour produire un texte qui se caractérise par des fluctuations, des jeux de sens et des réflexions qui soutiennent son engagement au service de la cause noire. Par son génie, elle choisit de re-localiser les discours sur la condition des Noirs, notamment en les ancrant dans les récits des vécus et des expériences des personnages indigènes. À l'initiative de Jean-Marc Moura, de Jean-Claude Laborie et de Sylvie Parizet, des réflexions ont déjà été agitées, en 2018, lors du colloque intitulé « Vers une histoire littéraire transatlantique »¹, sans prendre en compte cette dimension de la pensée de Maya Angelou.

Pour mener à bien notre réflexion, nous allons dans un premier temps chercher à comprendre le poids de la mémoire collective constamment évoquée dans le texte ; puis nous analyserons l'hybridité textuelle qui permet de signifier la complexe condition des Noirs, avant de terminer notre propos par les mobiles de résistances en vue de la survie du peuple et sa participation à la construction de la pensée universelle.

II. LES ÉVOCATIONS DE LA MÉMOIRE COLLECTIVE

En se présentant tout au long de son œuvre comme une noire américaine, Maya Angelou assume son appartenance à un peuple dont l'histoire bouscule les conformismes et les frontières. Dans une vision ontologique, on pourrait rattacher l'histoire de chaque peuple à un espace bien déterminé ; mais celle du peuple noir transcende certaines frontières pour des raisons peu reluisantes. Lorsque la narratrice évoque l'histoire de sa race, elle se confond avec les dures épreuves de la vie qui l'ont éparpillée hors de ses origines. Autrement dit, dans une conception diasporique, la mémoire des Noirs se caractérise par des fluctuations qui transcendent l'Afrique. En ce sens, les notions de limites s'estompent pour laisser libre cours à des espaces béants où se déploient des idéologies mal cernées sur la complexe et « fâcheuse situation »² de l'être indigène.

Dans une exploitation artistique de cette évanescence des frontières physiques qui renvoient à la fluctuation de la personnalité noire, les auteurs mettent en avant la dimension universelle de la présence africaine. Doués d'une culture et de valeurs que l'on retrouve dans les continents africain, américain, et même européen, les Noirs

¹ Ce colloque a été organisé à l'université Paris Ouest Nanterre La défense, du 28 au 30 mai 2015.

² ANGELOU, 1986, p. 131.

distillent, comme un ferment, leur sagesse dans tous les contrés. Maya Angelou conçoit cette présence comme un humus nécessaire à la fermentation du levain blanc, de *l'intelligentsia* universelle. Il faut cette existence transfrontalière de la pensée élaborée par des intellectuels de couleur pour tisser des relations humaines entre les peuples. À ce sujet, sa réflexion permet de comprendre la représentation que se fait Léonora Miano³ de la frontière dans son analyse :

La frontière, telle que je la définis et l'habite, est l'endroit où les mondes se touchent inlassablement. C'est le lieu de l'oscillation constante : d'un espace à l'autre, d'une sensibilité à l'autre, d'une vision du monde à l'autre [...]. Elle dit que les peuples se sont rencontrés, quelquefois dans la violence, la haine, le mépris et qu'en dépit de cela, ils ont enfanté du sens.

Ce pseudo principe selon lequel l'histoire est toujours à conquérir, à redéfinir, fonde la mentalité de tous les afro-descendants. Ils conçoivent la personnalité du Noir, corollaire à son histoire, au centre de plusieurs relations qui les définissent. Dans *Un billet d'avion pour l'Afrique*, Maya Angelou, en noire américaine parfaitement assumée, puise dans ce très fond ancestral pour alimenter sa trame narrative. Les images qu'elle déploie sur la page évoquent une « Amérique [qui] doit être dénoncée sur la scène mondiale comme une nation répressive, d'un racisme bestial »⁴, eu égard au passé douloureux de la traversée de l'Océan Atlantique. Ses personnages, dans leurs influences multidirectionnelles et leurs expériences divergentes, rappellent sans équivoque la déportation et l'asservissement dans ce qu'ils ont de plus ignominieux. Le lecteur comprend les stigmates de l'horreur à travers cette volonté manifeste de l'auteure d'inclure les expériences amères vécues par les Noirs au cœur d'une mémoire prétendument universelle. Par l'art, elle exhume les théories esclavagistes longtemps véhiculées pour déconstruire la pensée unique mise en place par le colon.

Ainsi, le voyage initiatique de Maya Angelou en Afrique ne se limite pas à lui fournir des preuves tangibles de l'existence d'une terre des ancêtres qui n'était qu'imaginaire ; mais il lui révèle aussi la richesse de sa diversité culturelle. Elle dira que « Ce second départ serait moins douloureux, car je savais à présent que mon peuple n'avait jamais tout à fait quitté l'Afrique »⁵.

Ces évocations symboliques du poids de l'histoire qui parsèment l'œuvre, suscitent des exégèses en lien avec les tumultes vécus par le peuple au cours des âges. Il ne s'agit, certes, pas pour les auteurs de retranscrire les événements tels qu'ils se sont déroulés, mais de faire sentir leurs impacts sur la vie collective. Ces faits transparaissent, dans leur entrecroisement, pour signaler des contextes historiques spécifiques aux hommes de couleur. Ils permettent, dans leurs réseaux

³ MIANO, 2012, p. 25.

⁴ ANGELOU, 1986, p. 167.

⁵ Ibid. p. 259.

de solidarité, d'expliquer des liens intrinsèques entre certains auteurs et leur arrière-pays. Cette Afrique, jadis contée par les ascendants aux jeunes générations de Noirs, permet de tisser des logiques de solidarité entre congénères ayant soufferts les mêmes épreuves. Dans leurs allusions, les terres africaines, avec leur folklore, offrent des opportunités et un cadre éthico-formel de référence et de refuge. Elles apparaissent dans le cadre de la littérature à travers un imaginaire et des thématiques se faisant écho les uns les autres. Cette référence aux décors africains a déjà été incitée par Jean Mars Price⁶, un des principaux théoriciens du mouvement dénommé "le retour aux sources" :

Il faudrait que la matière de nos œuvres fût tirée quelquefois de cette immense réserve qu'est notre folklore, où se condensent depuis des siècles les motifs de nos volitions, où s'élaborent les éléments de notre sensibilité, où s'édifie la trame de notre caractère de peuple.

À travers les faits historiques évoqués dans les textes de Maya Angelou, se lit aussi cette image de l'Afrique terre des muses. Les airs culturels adjoints aux convictions culturelles, permettent de développer une littérature inspirée des traditions authentiques africaines. Les personnages en scène rappellent soient des héroïnes historiques ou mythologiques africaines, soient des figures emblématiques de la diaspora noire. En exemple, en filigrane de l'audace qui anime la narratrice, transparait l'image de Reine Anaconda et tant d'autres figures féminines qu'elle vénère en pensée dans ses intentions de promotion des droits fondamentaux de son peuple assujetti. *Un billet d'avion pour l'Afrique* s'appréhende de ce fait, dans sa dimension polysémique, comme un espace où l'essentialisation des faits historiques est déconstruite, parce que narrés à partir de références subjectives par une narratrice dont la mission principale consiste à se défendre, et dont les ressources expliquent les affirmations des pouvoirs performatifs tout aussi bien de l'art que de l'intelligence des Noirs. Autrement dit, par le truchement de ces textes qui explorent la mémoire collective des Noirs, les auteurs participent tout aussi bien à la survie de leur identité qu'à l'expression de la fécondité spirituelle des civilisations africaines. Ils font revivre des personnalités condamnées par leurs agissements contre la conscience dominatrice à disparaître. Ces parcours héroïques, évincés par la mémoire collective européenne ou considérés comme des incultes, inspirent des fictions dont les destins se sont exercés dans les marges des archives. À propos de l'analyse des situations,

Cette histoire n'est pas une histoire, mais une tentative de glissement, là où il n'y a plus de témoins pour dire, là où l'homme, plongé dans l'obscur des mers, dans ce noir-bleu qui n'en finit pas, affronte la pire épreuve qui soit : la mort de la parole,

⁶ PRICE, 1998, p. 176.

l'aporie. Comme des ombres jadis enchainées le lecteur est dès lors condamné à ne plus bouger. Juste écouter, sans autres distractions, ce chœur de femmes. Entendre encore jusqu'au bout, au risque de s'étourdir, ces cœurs battants⁷.

Ces âpres réalités symbolisées par les images de la mer, des vies détruites, en sus d'évoquer les douloureuses conditions de traversée des esclaves, donnent un aperçu sur la déformation des événements. Les seuls témoins susceptibles de traduire par écrits la réalité des cales des négriers sont eux-mêmes les auteurs des faits. Dans leurs actes narratifs, ils inhibent la dimension critique du lecteur en choisissant eux-mêmes les péripéties à évoquer. En ancrant sa fiction dans les terres ghanéennes, Maya Angelou déconstruit ainsi le schéma hégémonique qui excluait les descendants d'esclaves du pouvoir de prise de parole. Par et à travers ce récit-témoignage caractéristique d'un parcours similaire à celui de l'auteure, la narratrice dénonce la condition des Noirs dont l'épreuve de la violence constitue une norme : « Nous survivons grâce à ces personnes et à leur succès, mais le puissant monde des Blancs n'éprouvait pas pour eux respect et vénération »⁸.

L'auteure s'inscrit ici dans le sillage des récits fournis par la première génération d'intellectuels de la négritude essentiellement basée en Amérique qui mythifiaient le continent africain pour la promotion d'une culture noire qui prime sur celle des Blancs ; alors que les idéologies européennes en vigueur ne convoquent l'Afrique que pour révéler ses insuffisances et/ou son caractère inculte. Dans les deux cas, le discours majoritairement répandu réifie l'Afrique afin qu'elle corresponde à leur imaginaire de table rase. Or l'illumination de la narratrice devant l'organisation institutionnelle et sociale instituée par le chef, Kwame Nkrumah, révèle à cette génération de noirs américains résidant sur cette partie du continent les revers de l'opacité du continent noir. Engluée dans ces contrariétés, l'auteure reconnaît, comme dirait Maryse Condé⁹, que « *L'Afrique était une complexe construction autarcique qu'il fallait accepter en bloc avec ses laideurs et ses trouvailles de splendeur. Accepter et même chérir.* » L'antithèse entre ses laideurs et ses trouvailles de splendeur expose l'ambivalence de l'Afrique que les discours eurocentristes oblitèrent en l'aliénant. Le lecteur décèle de cette analyse une indication que ces discours majoritaires ont motivé la déperdition du continent et permis d'expliquer la colonisation comme un acte de bienfaisance. Ces discours négationnistes relèvent d'une pure instrumentalisation de la pensée. Cette réification de l'Afrique par la minorité discrédite l'indépendance de ses territoires et de son éthique. Maya Angelou conteste ainsi l'ambition des panafricanistes et de certains intellectuels nègres qui provoquent la chute de l'Afrique traditionnelle en la transformant en un jouet de leurs désirs. Les expériences d'Angelou, en plus de lui permettre, comme à la critique d'ailleurs, de s'ériger en modèle de résistance contre

⁷ KANOR, 2006, p. 14.

⁸ ANGELOU, 1986, p. 159.

⁹ CONDÉ, 2012, p. 192.

les discours racistes ; proposent une perception de la diaspora qui se restreint à des enjeux identitaires. Comme le remarque Vincent Kaufmann¹⁰, « Faire passer des objets ou des personnes d'un point à l'autre, c'est impliquer en effet un vaste éventail d'activités humaines. Diverses logiques d'action nous amènent à nous interroger sur le fonctionnement des sociétés, sur leurs structures et leurs relations, sur les inégalités, sur les différenciations, sur les modes de vie et leur pluralisme ».

Telle qu'évoquée par Maya Angelou, le système de domination ayant prévalu à l'organisation esclavagiste permet alors de rendre compte dans sa globalité des motifs d'humiliation vécus par les Noirs. Il s'agit, entre autres faits, de la désolation qui accompagne la capture des esclaves dans les terres lointaines d'Afrique à leur vécu dans les plantations en passant par les hideuses conditions de traversée de l'Atlantique. Les résurgences historiques lui permettent d'affirmer l'enfermement dans les cales des navires négriers, « la peine d'emprisonnement à perpétuité »¹¹ qui désagrégeaient l'identité de ses congénères. Cette Afrique incrustée dans leur imaginaire comme un songe donne à l'auteure de déplacer les perspectives sur les identités et les cultures. Le texte littéraire s'offre, à cet effet, comme un support idéal pour raviver la mémoire des différentes injustices vécues par le peuple noir.

À tout circonscrire, dans la mesure où le projet de l'auteure n'est pas de faire une chronique historique, la critique se permet de tolérer ces évocations sans références authentiques. Ces événements offrent les possibilités de les faire passer au tamis de la rhétorique. Il s'agit pour la narratrice, à travers la stylistique des textes et des situations mentionnées, d'inciter une approche beaucoup plus sensible des réalités vécues par l'homme noir. Les figures historiques ainsi convoquées permettent un ancrage, mais davantage une immersion dans la vie des personnages. Par elles, les lecteurs partagent les âpres expériences et les questionnements intimes des sujets indigènes. Cette mise en intrigue souligne la mémoire tronquée et parsemée de doutes des noirs américains.

III. DE L'HYBRIDITÉ DES FORMES À L'AFFIRMATION IDENTITAIRE

En déroulant essentiellement les fastes de ses péripéties sur les terres africaines, Maya Angelou se propose de transfigurer aussi bien les angles d'analyse, les méthodes, que d'inciter la critique littéraire à repenser les formes d'expression. Par la relocalisation des faits, la narratrice offre une volonté d'imaginer de nouvelles conceptions artistiques : il s'agit de revisiter l'arrière-pays à partir d'expériences réellement vécues. Cette Afrique des mystères où se situe l'aventure des personnages implique un désir d'émancipation par rapport à plusieurs théories qui motivent l'écriture de Maya Angelou et lui permettent de déconstruire les vétustes

¹⁰ KAUFMANN, 2008, p. 14.

¹¹ ANGELOU, 1986, p. 154.

considérations sur l'essentialisme. En marge des réflexions avancées par Gilroy en 1993 qui utilise l'image du bateau des négriers comme chronotrope pour faire migrer les africains avec leurs biens entre l'Afrique, l'Amérique et l'Europe, l'auteure d'*Un billet d'avion pour l'Afrique* situe sa fiction au cœur du Ghana, une colonie nouvellement indépendante, pour permettre la réévaluation des mythes. Cette Afrique qu'elle évoque, telle une organisation rhizomique, cristallise à la fois la présence autochtone que celle de toutes les diasporas. Elle est tout aussi bien le point de départ des Noirs, leur bercaïl, que le berceau de toutes les civilisations. Pour cela, elle engendre les flux qui ont permis l'émergence de nouvelles identités en Amérique comme en Europe. Cette terre des ancêtres sert de référence, de refuge et même de lieu de réconciliation entre tous les hommes de couleur. Elle correspond à la genèse des machinations sociales, politiques, aux idéologies sur l'art africain comme au transfert des objets spoliés et aux réalités désarticulées. Par et à travers la prolixité de ces évocations protéiformes, l'auteure se fixe comme objet de

Donner une unité au peuple noir, en lui donnant une voix singulière, capable tout à la fois de revendiquer une place politique, sociale et économique, de dire le vrai et de chanter le beau. Pour cela, il entreprend (...) de rassembler la multiplicité des contes du peuple noir, de ses histoires, de ses récits, de ses mélodies et des paroles de ses chansons, en intégrant tous ses rythmes et ses harmonies, et d'en devenir à la fois le porte-parole, l'interprète et le compositeur¹².

À explorer davantage cette fiction, le lecteur s'aperçoit que l'évolution de la réflexion sur le rôle transcendantal du discours textuel semble très apparent eu égard au développement des techniques et angles d'approche. Inspirée par divers horizons culturels, la narratrice subordonne sa réflexion à un complexe discursif qui enchevêtre plusieurs théories. Elle déploie son imagination à l'écart des approches axées sur la narratologie structuraliste et néo positiviste des premières années mises en branle par les premiers romanciers noirs qui s'attachaient à établir des cloisons entre texte, récit et histoire. Autrement dit, à considérer par exemple la fiction de René Maran dans *Batouala*, on sent la volonté de témoigner de la littérarité des faits évoqués. Cette première génération de romanciers se garde, dans une certaine mesure, de critiquer ouvertement les atrocités de la pratique ségrégationniste. À son encontre, Maya Angelou altère cette astuce au profit d'une approche plus axée sur la poétique. Elle ne se limite pas à évoquer l'Afrique comme son cadre narratif principal et le fondement de sa vision du monde, mais excelle dans le témoignage sur la fertilité des cultures africaines. Elle ne murmure, ni ne biaise la réalité historique ; mais porte à la lumière les actes irrecevables de l'exploitation coloniale. La locutrice distille dans ses propos les paroles de l'ombre, les textes écoutés et narrés par les ancêtres dans le souci de former des consciences respectueuses : « *Kwame a déclaré*

¹² BESSONNE, 2007, p. 11.

que le Ghana devait utiliser ses légendes pour se guérir, dit-elle. J'ai modernisé des récits anciens pour montrer aux enfants que leur histoire est riche et noble »¹³.

Dans ce récit aux allures autobiographiques, la narratrice, telle une figure poétique, clame son obsession pour la terre de ses ancêtres. Sa voix résume celle de tout un peuple qui a recours à son patrimoine civilisationnel pour s'affirmer. Cet attachement aux origines motive l'insertion de récits légendaires dans le texte. Elle reconsidère certains mythes et assertions traditionnelles aux fins de les faire revivre dans un contexte contemporain. Cette stratégie narrative permet à la critique de décloisonner les cadres restrictifs de l'immanence du texte en faisant valoir plusieurs facteurs contextuels. La narratrice, par la multiplication de points de vue, insère des idées qui nous permettent de (re)situer le texte dans un contexte de crise vécue par l'homme noir, dans la veine de l'évolution des formes littéraires élaborées par les théoriciens de la doxologie nègre et dans le combat pour l'émancipation culturelle et culturelle du peuple noir. C'est à ce prélat qu'est subordonnée notre approche du discours que constitue le texte d'*Un billet d'avion pour l'Afrique*, son évolution vers une poétique du monde indigène qui ne considère plus le texte comme un combinatoire autonome, systématique et/ou mécanique. Cet énoncé prend davantage une dimension communicative que fictive. Il s'agit d'une forme de narrativisation de l'énonciation et qui entretient de flagrantes relations avec le dehors¹⁴, le monde ambiant. Cette fiction est « le fruit d'une invention générée par des inspirations, des trajectoires et des projets esthétiques individuels »¹⁵.

Pour donner davantage de poids à ses arguments, Maya Angelou confronte le statut des Noirs américains contraints de se forger de nouvelles identités sur leurs territoires d'arrivée aux réalités culturelles en vigueur sur le continent noir. Pour exprimer ses considérations, elle allie le local au global, les identités intrinsèques à celle de la collectivité dans un style protéiforme. Autrement dit, cette masse noire dont les réalités et les expériences sont tout aussi disparates qu'il n'y a d'ethnies, de langues et de cultures, ne peut être approchée qu'en convoquant tous les genres littéraires. Elle a compris que pour exprimer l'essence du Noir, il faut offrir au lecteur un cocktail de rythmes, de genres et d'émotions. En faisant chevaucher des espaces et des airs culturels assez dispersés, la narratrice tisse entre les pôles spatiaux et linguistiques des relations entre des individus qui n'ont pour dénominateur commun que « la déception et la douleur qui voilaient son visage »¹⁶ et la couleur noire. Ces diversités sont si hétérogènes qu'elles ne peuvent être traduites que par une

¹³ ANGELOU, 1986, p. 23.

¹⁴ Cette conceptualisation des stratégies narratives peut se comprendre à travers les opérations dont parle Umberto Eco dans *La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, Paris, Mercure de France, 1972, p. 38. Il exploite l'emploi, les objectifs et les effets de ces opérations à travers *l'inventio*, *l'elocutio* et *la dispositio*.

¹⁵ MOUDILENO, 2017, p. 166.

¹⁶ ANGELOU, 1986, p. 182.

structure hybride et “inter-médiale”. Comme nous le constatons avec Gilroy¹⁷: « le terme “noir” est certes le produit d’une expérience historique de la violence raciale subie par des groupes humains, mais il désigne également la production utopique d’un commun où les logiques de solidarité naissent de la reconnaissance active des diversités ».

Dans la fiction, cette aliénation de la race noire se perçoit à travers une constellation de lieux symboliques et de discours. Les images incarnées par les Noirs ayant subis les effets de l’asservissement s’organisent comme un ferment, une constellation de thèmes exprimés par un flux narratif. Ces discours s’entrecroisent dans le souci d’exprimer les disparités culturelles et linguistiques. Les convictions religieuses empruntées soient, aux pratiques du vodou, aux traditions chrétiennes, à l’Islam, soit au paganisme transparaissent à travers les affirmations des personnages. Ces appartenances sans heurts manifestes distillent le pacifisme indigène ; preuve d’une ouverture d’esprit que valorise la narratrice. L’œuvre dessine une complexe cartographie des réseaux de chants, de contes, de nouvelles et de récits intégrés. Si l’Afrique apparaît comme un espace de référence permanente dans l’œuvre, elle ne constitue pas pour autant un eldorado dont la narratrice ferait le plaidoyer pour le retour. Les affirmations emphatiques et répétitives de la locutrice ne permettent pas de fonder une solide analyse sur le retour définitif aux sources ; mais elles constituent, comme lors d’un pèlerinage, des fondamentaux pour soutenir certaines convictions raciales et conforter la richesse des valeurs noires.

C’est donc la proximité infuse avec la terre de ses ancêtres qui permet à la narratrice de surpasser les désillusions inhérentes à son aventure. « Purgée de toute passion et trop épuisée pour pleurer »¹⁸, elle s’identifie aux réalités qui saturent l’espace africain. L’organisation familiale, sociétale en place lui rappellent le mode de vie en Arkansas :

J’écoutais les hommes parler et, que je comprenne ou non ce qu’ils racontaient, je retrouvais une mélodie aussi familière que la tarte aux patates douces, songeais à tonton Tommy Baxter et Santa Monica, en Californie. J’étais donc enfin rentrée à la maison¹⁹.

Ce sentiment de condescendance procède d’un désir profond de se reconstruire à partir des origines africaines qui lui sont intrinsèques. L’arrière-pays devient dès lors un havre qui permet d’échapper aux violences physiques et symboliques dont le Noir a longuement fait l’objet. La proximité avec l’Afrique traduit alors un épanchement, une volonté de survie qui se concrétise dans un retour qui a tendance à essentialiser le pays des ancêtres. Elle fonde ses théories sur l’inamovible dignité culturelle de

¹⁷ GILROY, 2017, p. 22.

¹⁸ ANGELOU, 1986, p. 163.

¹⁹ Ibid. p. 32

l'homme noir qui « *Malgré de cruelles trahisons, l'amère traversée de l'océan et des siècles de misère, nous étions toujours reconnaissables* »²⁰.

Par ses voyages à travers les espaces, Maya Angelou propose une herméneutique du néant qu'il faut impérativement combler. Autrement dit, ses combats accompagnés de périple protéiformes visent une réécriture des faits obstrués par l'histoire. Il s'agit de réinterroger les absences-présences au monde de la personnalité noire peu ou odieusement représentée. Par ces relations assez expressives évoquées dans la fiction, la narratrice offre la possibilité de décloisonner les frontières entre soi et l'altérité. Le Noir, selon Maya Angelou, est un être de relations, un humain pétri de valeurs, un homme dont les empreintes font l'histoire. C'est en explorant ces périmètres autres, en l'occurrence l'Afrique ancestrale et l'Amérique après l'abolition de l'esclavage, que le lecteur comprend le poids de la mémoire. L'auteure déclenche, à l'image de certains de ses prédécesseurs, une conscience d'invalidation des informations jadis transmises par le colon. Elle use de tous les possibles narratifs pour sensibiliser la conscience populaire, convier, comme l'analyse Gilroy²¹, à « *l'inversion du rapport entre la marge et le centre qui est au cœur des discours magistraux de la race maîtresse* » ; car l'univers mis en scène représente un chaos-monde où la mémoire des tortures physiques et/ou morales n'est pas exprimée.

Dans l'œuvre de Maya Angelou, la conscience des douleurs transversales incite tous ces descendants d'esclaves à mener une vie d'hommes révoltés. Par les genres écrits comme oraux, ces intellectuels se servent des textes comme opérateurs de raccordement entre les positions. Ils travestissent les frontières entre les espaces, les sensibilités et les idéologies pour exprimer leurs expériences. Même si la diversité des épreuves vécues ne leur permet pas de faire corps dans cette lutte, ils sont tous contraints de s'affirmer dans un contexte où leur personnalité est peuplée de clichés dépréciatifs. Ces images négatives diffèrent d'un homme à l'autre selon son histoire. Ainsi, ces intellectuels proscrirent la noblesse classique du style pour épouser des formes d'expression hybrides. Celles-ci surgissent de la fragmentation inhérente aux fondements mitigés de leurs idéologies. Comme le signifie, Christine Chivallon²² la fiction évoque :

[...] une communauté liée par une expérience historique singulière, mais jamais réductible à la formation d'un projet collectif « central », donné comme élément fédérateur dans la construction communautaire. À la différence d'autres peuples diasporiques, et du peuple juif en particulier, les populations noires des Amériques déploient plusieurs registres identitaires ; dont aucun ne parvient en définitive à s'imposer sur les autres pour traduire les termes de l'appartenance communautaire.

²⁰ Ibid. p. 134.

²¹ GILROY, 2017, p. 98.

²² CHIVALLON, 2004, p. 160.

Dans cette terre ancestrale d'accueil, que constitue le pays de Nkrumah, se déploient ainsi une infinité d'énergies qui s'expriment à travers des formes artistiques imbriquant des influences indigènes, négro-américaines, et européennes. « Tel Sisyphe engagé dans son ascension sans fin »²³, ce peuple se débat par tous les moyens, contre toutes les oppressions physiques et psychiques qui défigurent son image. Son effort, dans la diversité, justifie le fait que toutes les situations mises en scène par les différents locuteurs empruntent à leurs aventures la configuration discontinue des événements. Ce palimpseste de récits permet une multitude de considérations identitaires et des interrogations sur les capacités émancipatrices que ces espaces proposent. L'Afrique, en tant qu'arrière-pays, représente un vaste lieu de culture que partagent les africains avec leurs congénères de la diaspora capturés dans divers espaces du continent africain. À l'encontre des considérations racistes des négriers qui phagocytent tous les Noirs dans des préjugés dépréciatifs, l'intrigue d'*Un billet d'avion pour l'Afrique* révèle que seules les formes entrecroisées permettent de transcrire cette réalité.

IV. LA RÉSISTANCE À L'OBLITÉRATION CULTURELLE

En se déportant sur le continent noir, Maya Angelou, propose une réinitialisation des données traduites dans les œuvres tout aussi bien historiques que littéraires. Par ce pèlerinage sur la terre de ses ancêtres, elle renoue avec cette Afrique matricielle qui lui sert désormais de limon intérieur pour dérouler ses idées. Jadis contraints de s'identifier à partir des stigmates que les maîtres blancs leur attribuaient, ces intellectuels subissaient leur histoire. Autrement dit, les noirs-américains se considéraient comme des victimes d'injustices, des êtres incapables de participer à l'écriture de leur propre histoire. Pour cela, la pérégrination sur le sol des ancêtres suscite une dynamique identitaire et permet des expériences qui dissipent les sentiments d'échec. Giulia Bonacci²⁴ dira que

Ce retour, qui recouvre aussi la notion d'un «avant», d'un ailleurs représentant un âge d'or, aurait le pouvoir de gommer les préjudices subis. En ce sens il s'agit d'une démarche idéologique, reconstructrice d'une origine, d'une trajectoire, des traces à suivre qui indiquent la route vers «chez soi».

Dans cette entreprise de requalification des essences identitaires, les actions entreprises par les Noirs en vue de se libérer de l'oppression de la race blanche prennent, dans le texte, des allures diverses. Ce retour à la terre-matrice opère comme un paradigme essentiel dans l'évolution du sujet-actant. La narratrice revient sur des

²³ ANGELOU, 1986, p. 160.

²⁴ BONACCI, 2013, p. 9.

scènes de marches organisées par des leaders d'opinion comme Martin Luther King, Malcom X, De surcroît, les interstices de l'écriture permettent d'exprimer les silences résistants et des situations décevantes qui doivent être surmontées. Dans *Un billet d'avion pour l'Afrique*, toutes les activités et pratiques auxquelles se livrent les individus et/ou la communauté tendent à la réalisation d'une catharsis salvatrice. Pour une meilleure conception du texte, il faut une double interprétation de la stratégie de l'implicite. À notre avis, en puisant de la sagesse africaine qui donne un sens pesant au silence, l'exégèse de l'implicite se fonde essentiellement sur les principes du sous-entendu et de l'insinuation. Pour inviter à des discussions sur la commodité des civilisations noires, la narratrice dessine en filigrane de ses propos des réalités du refoulement. Elle distille derrière le silence des mots, des signes d'interrogation qui ponctuent les attitudes incompréhensibles. Dans leurs dimensions rhétoriques, les non-dits textuels signalent des questions passées sous silence, les intentions inexprimées. Toutes ces « *modifications formelles et stylistiques, saisies comme « ruptures* », à l'intérieur du champ littéraire africain, nous placent au cœur d'une contradiction entre le "figé" et le "nouveau", entre le "continu" et le "discontinu" »²⁵.

Par ces péripéties surchargées, la narratrice redéfinit les paramètres, décloisonne les frontières et offre par le mélange des niveaux de langues, un flux d'informations qui poussent à la révolte. Elle travestit les rapports institués, reconsidère les époques et définit des circonstances de défense qui incitent à une révolution. Pour ces Noirs descendants d'hommes déportés, la figure du Blanc doit être confondue avec le danger, la mort. Dans leur for intérieur, ils se considèrent comme des êtres privés de plaisirs et de bonheur ; car ils font inlassablement l'expérience de violences intersectionnelles. Ces Noirs, tels que l'Europe les a construits au cours des siècles, ne furent que des ombres sans nom, sans visage et sans dignité. Ils ont toujours constitué cette masse anonyme entassée dans les entrepôts et les cales des navires, des sujets avec des appartenances variables selon les circonstances. Ils n'ont pas une individualité propre qui permet de les identifier. C'est cette profondeur de la blessure qui pousse les habitants de Kéta à confondre d'abord la narratrice avec une débitrice de leur quartier, puis, une fois l'équivoque levée, à pleurer sur son sort :

Les femmes pleurèrent et je pleurai. Car je pleurai moi aussi sur le peuple perdu dont étaient issus leurs ancêtres et les miens. Mais mes pleurs s'accompagnaient d'une drôle de joie. Malgré les meurtres, les viols et les suicides, nous avions survécu. Le passage du milieu et les ventes aux enchères ne nous avaient pas anéantis. Ni les humiliations, ni les lynchages, ni les cruautés individuelles, ni l'oppression collective n'étaient parvenus à nous effacer de la surface de la Terre. Nous nous en étions tirés malgré notre ignorance et notre incrédulité, malgré l'ignorance et l'avidité rapace de nos agresseurs²⁶.

²⁵ NGAL, 1994, p. 7.

²⁶ ANGELOU, 1986, p. 258.

Cette représentation dépréciative de la femme permet certes à l'auteure d'évoquer les faiblesses de la condition indigène, mais elle révèle davantage les monstruosité vécues par les femmes en ces périodes de crises. Elles sont beaucoup plus sensibles aux fléaux de tous genres que traverse leur peuple. La violence, qui est inhérente aux différentes traites, s'exerce en effet de façon exacerbée contre les figures féminines. D'où leur besoin d'« être des sœurs unies par des intérêts et des croyances partagés, unies dans notre appréciation de la diversité, unies dans la lutte que nous menons pour mettre fin à l'oppression sexiste, unies dans la solidarité politique »²⁷.

Cette entreprise d'asservissement, qui va de pair avec la brimade de la race noire, se décline ici comme une volonté de refus de la régénéscence. Les négriers, en représentant les Noirs sans distinction de traits de leurs altérités gommant leurs individualités au profit de la couleur de peau. Ils impriment dans la conscience universelle la négation des représentations essentialistes qui leur étaient rattachées. Ils suppriment toutes les strates hégémoniques pour confondre tous les esclaves dans une masse de sujets déportés. Ces agressions, qu'elles soient sexuelles, physiques et/ou verbales visent « la destruction de la dignité humaine, le retrait des noms et des statuts, le démantèlement des groupes afin qu'il n'existe plus de langue commune et la suppression de tout signe manifeste d'un quelconque héritage africain »²⁸.

Dans leurs situations d'individus réduits au silence, les Noirs ne surgissent dans les scènes littéraires et politiques qu'à travers les possibilités économiques qu'ils permettent ou offrent. Autrement dit, les différents pôles de la littérature coloniale ne les évoquent que pour signifier leur rang social de serviteurs ou d'ouvriers. Ces stratégies savamment orchestrées s'articulent dans le monde des textes littéraires et des lois qui organisent la Traite négrière autour d'un profond déni de la dignité et de la conscience noire. Ces hommes de couleur subissent des horreurs liées à leur race et à leur ignorance des écritures. Plusieurs textes et exégèses étaient réglementés à leur encontre. Maya Angelou²⁹ insistera elle-même sur ces délits que constitue « Le fardeau des préjugés [qui] embrouille le passé, menace l'avenir et empêche de vivre le présent ».

La narratrice s'acharnera de toutes ses forces contre ce discours majoritairement répandu par l'idéologie européenne en révélant ses failles et ses incohérences. Elle fournit, en insistant sur les actions et le regard malsains du colon, l'un des premiers éclairages littéraires sur la condition des Noirs, le statut de la femme noire américaine à l'intérieur et à l'extérieur des États-Unis. Ses preuves dévoilent, selon la terminologie de Pierre Bourdieu³⁰, la « violence symbolique » de la race blanche qui incite et/ou institue une prétendue norme communautaire à un groupe hétérogène

²⁷ HOOKS, 2008, p. 22.

²⁸ Ibid., 2015, p. 61.

²⁹ ANGELOU, 1986, p. 194.

³⁰ BOURDIEU, 2001, p. 207.

dont les membres ne partagent pas les mêmes “références identitaires” comme ceux de la langue et des pratiques culturelles. Elle subvertit cette hideuse violence symbolique en promouvant la vision d’une communauté hétéroclite qui repose non seulement sur « *l’idée d’une absence de centre répercutée en une démultiplication collective* », mais également sur « *la présence d’un “tout”, à savoir une disposition collective à produire une telle formation culturelle démultipliée* »³¹.

À l’opposé de la mentalité iconoclaste et raciste des auteurs du système colonial, Maya Angelou engage des activités pour le renforcement de l’individu noir. Elle participe, par ses textes, au projet de reconstruction identitaire. Pour rétablir les faits, elle s’investit à dénaturer tous les propos dévoyant la culture noire aux fins d’alimenter dans la conscience littéraire la richesse de la civilisation de l’homme de couleur. Dans un style fondamentalement empreint d’oralité, l’auteure distille de nouveaux signes d’affirmation identitaire. Son texte ouvre une infinité de possibilités d’émancipation des formes d’oppressions mentales auxquelles sont confrontées les sujets noirs. La narratrice s’émancipe et affranchit le récit des affirmations pessimistes et/ou eurocentristes. En plus, le texte lui-même impulse chez le lecteur une multitude d’interprétations qui toutes convergent vers l’affirmation et le développement de soi. Comme l’analyse Louis Bazinet :

Les virtualités de la narration une fois produites justifient la souveraineté du récit. L’auteur n’est plus maître du sens. Des sens nouveaux surgissent qu’à aucun moment, il n’aura prévu. Sa fonction aura été d’assumer, dans le secret des structures, les dispositions pour que l’éclatement textuel puisse se produire dans le prolongement de la logique de son imagerie de base³².

Le lecteur - à *fortiori* africain – imbu de ses expériences historiques laissera s’épancher son imagination à la lecture de ce texte de Maya Angelou. Par et dans un jeu de collaboration, il découvre une infinité de sens qui invitent à la prise de position. Des logiques de solidarité naissent de cette reconnaissance des malversations jadis véhiculées ; ce qui impulse un besoin de refonte des préjugés. Toute cette *intelligentsia* mentalement marquée par des images rustres sur la personnalité de l’homme noir, trouve ainsi, dans *Un billet d’avion pour l’Afrique* des motifs de reconsidération de leur perception sur les traditions africaines. L’intrigue, dans sa dimension génératrice de sens et “communicative”, pour reprendre les termes de Catherine Kerbrat-Orecchioni, suscite alors une infinité de tensions. Elle révèle dans ses formes proverbiales et suspensives que les Noirs déportés de l’Afrique ont su conserver leurs techniques d’expression et leurs coutumes. Par ces subterfuges, ils exposent toute leur amertume liée aux conditions insoutenables qu’ils traversent. La narration leur permet d’exprimer et de faire comprendre au lecteur que ces « *émotions*

³¹ CHIVALLON, 2004, p. 162.

³² BAZINET, 1990, p. 38.

sont envisagées avant tout dans leur dimension communicative, c'est-à-dire comme expérience à partager, qui se localisent dans un sujet, mais entre les sujets »³³.

Dans cette perspective communicative, l'héroïne se lance dans une réelle campagne de contestation des thèmes explicitant les raisons de la mission civilisatrice des colons. Elle indexe la douloureuse responsabilité de la race dominante dans le besoin d'engendrer une identité africaine digne d'être respectée. Il s'agit, dans un examen plus fouillé de cette fiction de Maya Angelou, de comprendre cette forme d'écriture qui se déploie dans un souci de fragmentation des idéologies connues. À partir du vide laissé, ou disons plutôt, en filigrane des fresques narrées sur la peau noire, émerge une affirmation certaine d'une identité individuelle, collective et institutionnelle qui englobe plusieurs espaces. La relation de domination que les écrivains européens avaient instituée s'est effritée avec le sursaut des intellectuels noirs. Il n'est certes pas question de dissoudre ces rapports, mais de les transformer, de prendre « à rebours le chemin de l'infinie violence »³⁴, pour considérer les maîtres d'hier comme des *alter ego*.

Au demeurant, dans les œuvres littéraires essentiellement caractérisées par la thématique de l'obsession du pays d'origine, les écrivains intègrent cette dimension de l'Afrique comme terre de leurs ancêtres dans la lutte pour la libération. Ils considèrent que leur épanouissement ne peut se faire sans une connaissance approfondie de leur patrie originelle. C'est ainsi que plusieurs noirs américains épris de liberté et d'affirmation identitaire répondent volontiers à l'appel lancé par le guide Kwame Nkrumah. Cette sensible conscience des origines s'allie au sens du combat chez tous les sujets afro-américains qui veulent retrouver une terre habitable, où leur intégrité est reconnue :

[...], mais les autres immigrants avaient choisi ce pays pour son attitude progressiste et son génial président, Nkwame Nkrumah. Celui-ci avait laissé entendre que les Noirs d'Amérique seraient les bienvenus au Ghana. Il offrait l'asile politique aux révolutionnaires de l'Afrique australe et de l'Afrique orientale qui combattaient le colonialisme dans leurs pays respectifs³⁵.

Pour mettre en exergue les changements de situations ainsi survenus, la narratrice, porte-étendard de l'auteure, reconfigure l'architecture taxinomique et structurelle du récit. Autrement dit, dans sa stratégie d'affirmation de son identité évoluée, de sa race en marche, son œuvre est conté en un seul bloc. Comme un long fleuve qui s'écoule, la narratrice dissout la structure du roman articulé en chapitres et en parties aux fins de signifier la dissolution des strates entre les peuples. Elle promeut une osmose entre les communautés, entre les individus. Par des images salvatrices de

³³ KERBRAT-ORECCHIONI, 2001, p. 25.

³⁴ NGANANG, 2017, p. 187.

³⁵ ANGELOU, 1986, p. 31.

renaissance végétale, elle solidifie le caractère universel de la sagesse africaine. Le lecteur peut entrevoir ainsi toute la ferveur qui anime Maya Angelou et comprendre que « l'acharnement avec lequel elle tisse les métaphores de sa survie, avec lequel elle fabrique le récit qui recoudra le tissu déchiré de sa vie, ne ressemble en rien à une acceptation fataliste. »³⁶. La locutrice, par et dans ses luttes, s'insurge contre toutes les formes, aspects et dimensions d'horreurs qui défigurent l'éthique indigène, s'engage dans ses fictions pour la restauration de la dignité humaine enfouie dans les préjugés alimentés par le choc des civilisations.

V. CONCLUSION

A tout prendre, la volonté de Maya Angelou de reconsidérer le vécu de l'homme noir dans l'espace-monde s'appuie sur des expériences personnelles, communautaires. Elle engage sa réflexion dans une visée de reconsidération d'un vécu iconoclaste d'après les fragments observés dans une société en perte de repères. Cette "restitution" n'est en réalité que l'expression d'un profond désir de l'auteure, à savoir ce rêve obscur d'une fraternité universelle qu'elle n'ose formuler tant elle a peur d'en faire chanceler les possibilités. Dans le creux de chaque phrase, de chaque occasion, le texte décrit la ruine des relations humaines dans le dessein ou le rêve d'une société œcuménique. Sinon à quoi servirait l'écriture, la critique et la lecture, si elles ne visent pas la réparation des erreurs et l'édification d'un nouvel ordre universel plus stable et susceptible d'offrir à tout être humain des conditions de vie reluisantes. Il s'agit, pour l'écrivaine – à notre sens – de « fonder un pays moderne tout en vénérant des coutumes et des dieux ancestraux »³⁷, d'amener le Blanc à réévaluer son discours surplombant, sa furie des critiques blessantes, son herméneutique esclavagiste pour se hisser ailleurs par des relations mélioratives, pour rétablir la continuité, jeter un pont entre hier et aujourd'hui, redonner aux faits une logique chronologique et retrouver l'épisode manquant à l'harmonie universelle. Les fréquentes évocations d'instant suspendus de ressassements impulsent aussi un sursaut libérateur des indigènes. Tous ces intellectuels épris de fraternité universelle « *construisent ainsi un espace transnational identitaire [...] en faisant de la littérature un lieu de rencontre et de synthèse des différentes cultures qui la traversent. Ces écritures métisses obligent ainsi à repenser les définitions identitaires et les catégories littéraires préétablies* »³⁸.

Par la reconfiguration des visées des événements évoqués, la narratrice se reconfigure elle-même et permet à la critique de comprendre le pouvoir transformateur

³⁶ ROSELLO, 1992, p. 57.

³⁷ ANGELOU, 1986, p. 33.

³⁸ ALBERT, 2005, p. 19.

de la littérature. La fiction devient un espace où la fragmentation initiale est muée en force de survie, en capacité à être soi dans un univers en perpétuelle mutation où les équilibres sont fragilisés par la perte de repères identitaires et culturels. Par cette centralité sur la race noire, la narratrice nourrit non seulement « l'irruption de la voix de l'esclave, inscrit sa présence sur la scène historique et universelle »³⁹, mais elle réhabilite aussi la dignité de l'homme noir que l'histoire a malencontreusement appris à ignorer et insiste sur la fécondité imaginative et intellectuelle de sa race. Inscrite dans la logique conceptuelle senhorienne (1957, p. 03) sur la négritude, pour Maya Angelou, « il n'a pas été question de s'isoler des autres civilisations, de les ignorer, de les haïr ou de les mépriser, mais plutôt, en symbiose avec elles, d'aider à la construction d'un humanisme qui fût authentiquement parce que totalement humain ».

À la lecture d'*Un billet d'avion pour l'Afrique*, nous comprenons que le retour correspond en fait à une politique de l'interaction et à une forme de réconciliation avec soi, parce que dans cette écriture du retour où retentissent encore les gémissements du passé, l'auteure s'efforce de construire de nouvelles « parcelles de l'existence »⁴⁰, entre les nations, les cultures et les identités humaines. Elle impulse dans toutes les consciences, une volonté de bâtir « de nouvelles structures d'autorité, de nouvelles initiatives politiques »⁴¹. Ainsi, elle partage avec son lecteur ses expériences en tant que descendante d'esclave en pèlerinage en Afrique, réinterroge l'idéal du retour en terre des ancêtres, les idéologies conçues par les théoriciens du panafricanisme, pour revendiquer l'harmonie raciale dans son hétérogénéité civilisationnelle et culturelle à la fois africaine et exotique.

RÉFÉRENCES

- ALBERT, Christiane (2005). *L'immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris, Karthala.
- ANGELOU, Maya (1986). *Un billet d'avion pour l'Afrique*, [publié sous le titre original de *All God's Children Need Traveling Shoes*, Ney York, Random House, 1986]. Traduction française Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Paris, Livre de poche.
- AURELIA, Dominique (2012). *Voix du sud : étude de trois autobiographies de femmes esclaves*. *Transatlantica*, <http://journals.openedition.org/transatlantica/6229>, (consulté le 2 décembre 2023).
- BAZINET, Louis (1990). *Le lecteur comme écrivain. Recherches systématiques en sémiologie et en pragmatique*. Québec, Novotexto.

³⁹ AURELIA, 2012, p. 2.

⁴⁰ KUNDERA, 1986, p. 25.

⁴¹ BHABHA, 2007, p. 99.

- BESSONE, Magali (2007). *W. E. Du Bois, The Souls of Black Folk* [1903], in *Writings* (The Library of America, New York, 1986), *Les âmes du peuple noir*, traduction française, Paris, Éditions La Découverte.
- BHABHA, Homi K. (2007). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Traduction de Bouillot, Françoise, Payot.
- BONACCI, Giulia (2013). « La fabrique du retour en Afrique. Politique et pratique de l'appartenance en Jamaïque (1920-1968), in *Migrations de retour et de rapatriement*, université de Poitiers, 2013, pp. 33 -54. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 29, n°3, 2013, <https://journals.openedition.org/remi/6499>, mis en ligne le 01 septembre 2016. (Consulté le 30 novembre 2023)
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Le Seuil, collection « Points ».
- CHIVALLON, Christine (2004). *La diaspora noire des Amériques. Expérience et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éditions.
- CONDÉ, Maryse (2012). *La Vie sans fard*. Paris, éditions Pocket.
- ECO, Umberto (1972). *La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*. Paris, Mercure de France.
- GILROY, Paul (2010). *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Amsterdam.
- HOOKS, Bell (2015). *Ne suis-je pas une femme ? Femme noire et féministe*. Traduction de Potot, O.), Cambourakis, coll. "Sorcières".
- KANOR, Fabienne (2006). *Humus*. Paris, Gallimard.
- KAUFMANN, Vincent (2008). *Les paradoxes de la mobilité. Bouger, s'enraciner*. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (2001). *Les actes de langage dans le discours. Théorie et fonctionnement*. Paris, Nathan.
- KUNDERA, Milan (1986). *L'Art du roman*. Paris, Éditions Gallimard.
- MIANO, Léonora (2012). *Habiter la frontière*. Paris, l'arche (coll. Tête à tête).
- MOUDILENO, Lydie (2017). « Qu'est-ce qu'un auteur postcolonial ? », in Achille Mbembe & Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Jimsaan.
- NGAL, Georges (1994). *Création et rupture en littérature africaine*. Paris, L'Harmattan.
- NGANANG, Patrice (2017). *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*. Limoges, Presses Universitaires de Limoges.
- PRICE, Jean Mars (1998). *Ainsi parla l'oncle*, [1928]. Port-au-Prince, Imprimerie II.
- ROSELLO, Mireille (1992). *Littérature et identité créole aux Antilles*. Paris, Karthala.
- SENGHOR, Léopold Sédar (1967). *Négritude, Arabisme et Francité*. Beyrouth, Editions Dar al-Kitab Allubnani.

SAN BASILIO DE PALENQUE: UN PEDAZO DE ÁFRICA EN COLOMBIA

SAN BASILIO DE PALENQUE: A PIECE OF AFRICA IN COLOMBIA

VIVIANE ASSEMIEN ÉPSE ADIKO
Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

Conocer y contribuir a la promoción de la cultura africana constituyen los motivos principales de este trabajo. Durante el periodo colonial en América latina, fue frecuente la huida de los esclavos a bosques y tierras de difíciles accesos en busca de libertad. Así es como nacieron apelaciones como palenques, quilombos, cumbes y otros tantos. En el norte de Colombia, precisamente en la región montañosa cerca de Cartagena, se hubieron establecido en 1713, esclavos africanos fugados que crearon el Palenque de San Basilio y una lengua, el palenquero. Hoy, sus descendientes siguen viviendo allí manteniendo vivas muchas de las tradiciones de sus antepasados. ¿Cuál es la importancia histórica de San Basilio de Palenque? Este estudio participa a la voluntad de hacer visibles prácticas sociales, así como tradiciones africanas que sobreviven a través de su lengua en Colombia a pesar del tiempo. Esta resiliencia nos fortalece en la idea de que toda libertad no solo es mental, sino que radica en el derecho de preservar, expresar y desarrollar nuestra propia identidad cultural, brújula que permite luchar contra la aculturación.

Palabras clave: Colonización, huida, palenque, resiliencia, África

Abstract:

Knowing and contributing to the promotion of African culture are the main reasons for this work. During the colonial period in Latin America, slaves frequently fled to forests and lands with difficult access in search of freedom. This is how names such as palenques, quilombos, cumbes and many others were born. In the north of Colombia, precisely in the mountainous region near Cartagena, escaped African slaves settled in 1713 and created the Palenque de San Basilio and a language, Palenquero. Today, their descendants continue to live there, keeping many of the traditions of their ancestors alive. What is the historical importance of San Basilio de Palenque? This study participates in the desire to make visible social practices, as well as African traditions that survive through their language in Colombia despite time. This

resilience strengthens us in the idea that all freedom is not only mental, but lies in the right to preserve, express and develop our own cultural identity, a compass that allows us to fight against acculturation.

Keywords: Colonization, escape, palenque, resilience, Africa

I. INTRODUCTION

Colombia, país de América latina ubicado en los Andes es pluricultural y multiétnico, por tener en su suelo poblaciones indígenas, negras o afrocolombianas, raizales¹, palenqueras y comunidades Rom. De esta época, conserva un rico patrimonio cultural y arquitectónico que le ha valido el codiciado sobrenombre de “Perla del Caribe”. Más de doscientos (200) años antes de que Colombia se independizara de España, negros esclavos huyeron a los puntos altos de las montañas. Se fundó Palenque de San Basilio en las faldas de los Montes de María en el norte del país. Procedían del Centro y del Sur de África: Guinea Bissau, Congo, Senegal o Nigeria y cuatro siglos después, sus descendientes no negaron nada de sus orígenes². Este pueblo, pequeño enclave africano en Colombia, es famoso no solo por su singularidad cultural sino también como lo significa Descamps por considerarse como “África de América latina”³. El último censo de 2005 declara que el 10,4% de la población es de origen africano⁴.

Según la historia de la fundación de este pueblo, el esclavo fugado Benkos Biohó también conocido como Domingo Biohó, fue el principal líder histórico, representando la unidad y la defensa histórica del territorio. Se convirtió en rey del pueblo libre de San Basilio de Palenque, considerado como población pionera de la libertad en América⁵. Hoy, sus descendientes siguen viviendo allí y mantienen vivas, en su vida diaria y en su imaginación, muchas de las tradiciones de sus antepasados como la espiritualidad, la medicina tradicional, los ritmos tradicionales palenqueros (el sexteto, el mapalé, el bullerengue, la chalupa y la chalusonga o el Festival de Tambores) y por supuesto la historia. Esta cultura de Palenque fue declarada Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO desde 2005⁶.

¿Cómo se explica la resistencia de los negros de San Basilio de Palenque a pesar del paso del tiempo? ¿Qué puede aportar este ejemplo de resiliencia cultural de

¹ El pueblo raizal es un grupo étnico afrocaribeño protestante originario del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, perteneciente a Colombia, que para evitar confusión con la denominación de “nativos” dada a los indígenas, se hacen llamar “raizales” (Mow, 2006) y son el producto del mestizaje entre indígenas, españoles, franceses, ingleses, holandeses y africanos.

² AFP, 2012.

³ DESCAMPS, 2020.

⁴ AFP, 2012.

⁵ OCHOA, 2021.

⁶ UNESCO, 2008.

los negros afrocolombianos a África en general y a Costa de Marfil en particular? ¿Cuáles son los retos y perspectivas actuales de la cultura en África, y en particular en Costa de Marfil, a la luz de los cambios actuales?

Este estudio, basado en la resiliencia de los afrocolombianos, pretende dar una nueva mirada al nivel de evolución o regresión de las culturas africanas, en particular en Costa de Marfil, desde una perspectiva geográfica, histórica y cultural. Radica en que toda libertad es no solo mental sino también que se funda en el derecho de preservar, expresar y desarrollar su identidad cultural para luchar contra toda forma de aculturación. El trabajo se quiere analítico, basado en un estudio documental y se articula en torno a tres apartados. Antes de sacar a luz las perspectivas que surgen de esta situación y cuestionar el estado de avance o degradación de nuestras culturas en Costa de Marfil, nos focalizaremos en el valor histórico de la ciudad y luego, en la importancia de la resiliencia en la preservación de la cultura.

II. DEL VALOR HISTÓRICO Y DE LA RESILIENCIA DE SAN BASILIO DE PALENQUE

El término cimarrón designa a todo esclavo rebelde que se escapa de la propiedad de su amo para refugiarse en rincones apartados y de difícil acceso, de ahí este nombre⁷. Se establecieron en lugares denominados palenques o quilombos. Así, en 1713, en el norte de Colombia, cerca de Cartagena⁸, crearon la Palenque⁹ de San Basilio, primer asentamiento de descendientes de africanos que rompió las cadenas de la esclavitud en América¹⁰. Cabe señalar que toda persona que llegaba a formar parte de un palenque era automáticamente libre, autónoma e independiente. El palenquero es un pueblo intransigente, símbolo de resistencia, de libertad, expresión de una sociedad diferente, marcada por las huellas indelebles del legado de las originales sociedades africanas¹¹.

El decreto del 21 de mayo de 1851 sancionado por el presidente José Hilario López (1849- 1853), abolía la esclavitud en Colombia, declarando libres a todos los esclavos que existieran en el territorio de la República. Eso reforzó el afán de este pueblo de rechazar la asimilación y la resistencia a la dominación española que esclaviza y destruye las culturas.

⁷ AMOR, 2017.

⁸ El primer puerto negro en América Latina. Desde allí distribuyeron los negros en el continente.

⁹ Palenque se define como aquel lugar que alberga gentes de diversos orígenes, cimarrones o esclavizados fugados del régimen esclavista durante el período colonial. Palenque es también el nombre de los asentamientos de los cimarrones, es la persona contratada por los propietarios de esclavos para rastrear y capturar a los esclavos fugitivos.

¹⁰ HABER, 2015.

¹¹ TORRES, 2023.

Este pueblo es una muestra de la herencia afro, el legado de un pueblo que lucha para proteger y conservar sus tradiciones. Un patrimonio siempre permanece bajo la amenaza del olvido ya que, de los aproximadamente 4.500 habitantes de San Basilio, sólo 1.390 dominan la lengua palenquera. Lo más preocupante es que entre los niños de 5 a 14 años, sólo 26 conocen palenquero, según un estudio del Ministerio de Cultura. A pesar de ser eje central de la cultura de Colombia, permanecieron olvidados por el Estado hasta el punto de que no cuentan con adecuados servicios públicos ni de salud. Además, no cuentan con agua potable, el servicio de energía eléctrica es deficiente y costoso y carecen de alcantarillado. La economía es precaria ya que sus habitantes no cuentan con fuentes de empleo y el trabajo se reduce a cultivar pequeñas huertas con productos para su sustento diario, como maíz, yuca y ñame, un tubérculo típico de la región¹².

La discriminación y el desinterés oficial desanimaron a muchos palenqueros y los llevaron a querer asimilarse a la población hispanohablante colombiana. Pero, la situación cambió en los años ochenta. Desde que Palenque de San Basilio, famoso por su cultura, su lengua, su gastronomía y su historia fuera declarado como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco en 2005, el gobierno empezó a invertir en el suministro de agua y de energía eléctrica de la región¹³. El número de visitantes aumentó.

Hoy, San Basilio de palenque tiene cerca de unos 3.500 habitantes, no obstante, con la alta población de palenqueros que se concentra en las ciudades colombianas de Cartagena y de Barranquilla, también en Venezuela, la población total alcanza los 30.000 habitantes¹⁴. Goza de una cultura rica que conserva las costumbres heredadas de sus ancestros africanos casi intactas. Lo cual les permitieron salvaguardar cada una de sus tradiciones, tales como la lengua Palenquera, el Lumbalú (ritos fúnebres), el kuagro (organización social), el festival de los tambores entre el 13 y el 15 de octubre de cada año, entre otros. Este último forma parte de las tradiciones de esta comunidad desde hace 38 años¹⁵.

El criollo palenquero o Palenquero data de finales del siglo XVI y comienzos del XVII y es un elemento esencial del Espacio Cultural de esta región. Es la única lengua criolla en América que combina una base léxica española o portugués y características gramaticales de las lenguas bantúes como el dialecto Ki-Kongo del oeste de África¹⁶. Eso, para no ser entendidos por los hispanohablantes. Constituye un factor vital de cohesión social entre los miembros de la comunidad.

En la década de 1980, surge el Programa de Etnoeducación en Palenque como una iniciativa de la comunidad para impedir que se perdieran los elementos fundamentales

¹² EL COLOMBIANO, 2024.

¹³ HABER, 2015.

¹⁴ WITTMANN, 2020.

¹⁵ Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano, (FNPI), 2009.

¹⁶ DIEK, 1998.

de la cultura palenquera y rescatar su identidad cultural. Estas nuevas técnicas de aprendizaje se acomodan mejor a su actualidad sin dejar de lado la esencia de la cultura y su identidad. El proyecto se instaló en Colombia en 1984 pero, fue hasta los años 1991 cuando, se aplicó con la reforma constitucional de 1991 que reconoce los afrocolombianos como grupo étnico¹⁷.

Este proyecto para personas que fracasan en la escuela o que son analfabetas es salvador, ya que se constituye como una propuesta que busca solucionar la necesidad de educar a las comunidades afrocolombianas. A este propósito, Edilberto Clevel, presidente del Consejo Comunitario Unión Río Rosario afirma: "...La única forma de salir de la extrema pobreza es educándonos. Si yo tengo cómo hacer plata, ¿para qué voy a perder mi tiempo para ir a la universidad o al colegio?"¹⁸. Como ejemplo, tenemos a Mercy Consuelo Torres, del Consejo Unión Río Rosario, a pesar de que no pude hacer estudios cuando niña, por razones económicas, logró estudiar con el proyecto desde quinto de primaria hasta llegar al bachillerato. Hoy, es tutora del mismo modelo para ayudar a los demás.

Este proceso se sigue desarrollando. Se extendió a las casas y a los centros de la comunidad donde se reunían niños, jóvenes, adultos y adultos mayores. «La lengua se ha recuperado e incluso en la escuela y en el bachillerato se habla palenquero», asegura Teresa Saldarriaga documentalista de este proyecto. Hoy tras muchos años de indiferencia oficial, esta parte de África en Colombia, cuna de grandes músicos y deportistas, sale del olvido. Todos los habitantes usan las dos lenguas a diario. La criolla en la familia, la calle y el campo. El castellano en las relaciones con el exterior¹⁹.

Además, dos proyectos de ley son radicados en la Cámara de Representantes para brindarle gobernanza, autonomía y la autodeterminación a la comunidad palenquera, como sinónimo de soberanía territorial y reivindicación histórica. El primero fue presentado por la Representante Cha Dorina Hernández, quien busca el reconocimiento de la identidad cultural de Palenque, autorizando la gestión autónoma de sus asuntos, según usos y costumbres ancestrales. El segundo por el Representante Gersel Pérez, quien busca elevar a Palenque como un municipio especial y Etnocultural en el Departamento de Bolívar.

Alfonso Cassiani, Palenquero, miembro del Proceso de Comunidades Negras (PCN – Colombia) declara que estos legados son también tesoros que van más allá de la comunidad y que constituyen un patrimonio de los esclavos cimarrones". Hoy el pueblo abre sus puertas a la industria del turismo con la inauguración de un parador turístico para mostrar la originalidad de Palenque, su gastronomía, los peinados y sobre todo tener una fuente sostenible de ingresos para echar atrás las

¹⁷ MARRON, 2018.

¹⁸ MARRON, 2018.

¹⁹ NAVARRETE, 2008.

cadenas de la pobreza. El ministro de Comercio, Industria y Turismo de Colombia, Sergio Díaz-Granados explica:

Queremos que el turista entienda cómo un espíritu africano sigue intacto dentro del corazón de América; es muy importante que los turistas que vienen hoy a Cartagena sepan que hay mucho más allá de la ciudad amurallada.²⁰

Así, luchar hoy para la preservación y protección de los valores ancestrales como por ejemplo el espíritu de comunidad, el respeto de la tradición, la promoción de la lengua es fundamental en San Basilio de palenque. La lengua, factor de unión, de reconocimiento, de identidad, transmite la visión del mundo, la filosofía de un pueblo. Por lo que nos preguntamos sobre el estado de avance o de degradación de nuestras lenguas africanas y singularmente marfileñas en el contexto actual de globalización cultural, nueva dinámica mundial, que favorece no solo la interpenetración de las culturas en toda su diversidad, sino también la aparición de una supra cultura globalizada.

III. SOBRE EL ESTADO DE NUESTROS VALORES TRADICIONALES AFRICANOS

Según la UNESCO, la cultura es el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales, materiales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social. La cultura engloba, las artes, letras, modos de vida, derechos fundamentales del ser humano, sistemas de valores, creencias y tradiciones²¹. Por eso, el africano no debe renunciar a su cultura en provecho de otra ya que como lo decía el filósofo y escritor Michel Montaigne, cada uno llama barbarie a lo que no es su costumbre²². La cultura africana siendo rica y diversa ofrece un panorama que la distingue de otras culturas del mundo. En pocas palabras, la cultura lleva y forma la identidad.

Aislado durante mucho tiempo del resto del mundo, el continente africano ha cultivado una profunda herencia cultural que se refleja en los rituales religiosos, la danza y la música²³. Al margen de estos elementos, África tiene valores culturales que son creencias profundamente arraigadas en las que confiamos para determinar qué es “bueno, correcto, aceptable y deseable” y qué es “malo, incorrecto, inaceptable e indeseable”. Se refieren a formas de ser, actuar y pensar que las personas o grupos sociales reconocen y transmiten a través de su lengua: Respeto, humildad, solidaridad, honor y obediencia son ejemplos de valores tradicionales africanas.

²⁰ EL COLOMBIANO, 2024.

²¹ UNESCO, 2001

²² CASALS, 2018.

²³ PEREZ, 2023.

Pero, estas tradiciones ancestrales africanas sufren gran cambio histórico debido a la colonización. Este choque cultural heredado de la colonización y de la trata de esclavos alteró las estructuras tradicionales, dado que, en su diversidad, las culturas se codean, se contagian²⁴. La cultura occidental considerada dominante tuvo prioridad en sus colonias e impuso su lengua a todos.

Costa de Marfil es un país de fuerte heterogeneidad lingüística que tiene una lengua oficial, el francés, y unas sesenta (60) lenguas locales, entre las cuales la dioula, la baoulé, la sénoufo, la abouré, la gouro, la beté y otras tantas²⁵. En este espacio, las lenguas locales o lenguas maternas están amenazadas de desaparición debido a su progresiva sustitución por el francés. Y eso, incluso en las ceremonias como los matrimonios tradicionales, donde, sin embargo, el uso de lenguas nacionales debe ser primordial²⁶. Estas lenguas maternas parten de la tradición y llevan consigo todo un patrimonio cultural e intelectual. Vehiculan valores imprescindibles en cada país por eso, uno se debe dominar primero.

Para justificar esta situación, el profesor Etienne Koukoua N’gatta de la Universidad Alassane Ouattara de Bouaké, menciona que, es el fenómeno de los matrimonios mixtos que imponen el francés como lengua de comunicación porque los protagonistas no proceden de la misma zona lingüística y, por tanto, no hablan la misma lengua materna. Las lenguas locales pierden así terreno frente al francés. Sin embargo, el país necesita estos idiomas que transmiten y traducen la cultura para desarrollarse.

A este propósito, el mismo Etienne Koukoua N’gatta afirma: “No es la lengua europea o extranjera la que permite el desarrollo; El desarrollo es cultural. Cuando dominas tu cultura, puedes desarrollarte fácilmente”²⁷. Para él, la sociedad marfileña hoy en día, es una sociedad sin puntos de referencia. Cabe señalar que, a pesar de ser un país multilingüe, la política lingüística de Costa de Marfil eligió el francés como única lengua vigente en todos los ámbitos de la sociedad, particularmente en las escuelas. Y eso, sin tener en cuenta, los artículos 67 y 68 de la ley del 18 de agosto de 1977-854, que reforma la educación, autorizando la introducción de las lenguas locales en la enseñanza con la creación del Proyecto Escuela Integrado (P.E.I) que aún se encuentra en etapa experimental después de más de dos décadas²⁸.

Touré Abdouloukadri, director regional de Cultura y Francofonía de Abiyán, deplora que la actual política lingüística en Costa de Marfil favorece el francés, en detrimento de las lenguas locales. Denuncia:

La preocupación del primer presidente de Costa de Marfil, Félix Houphouët-Boigny, por preservar y “mantener la unidad de una nación marfileña naciente,

²⁴ MATO, MALDONADO, 2007

²⁵ DRABO 2017/2018, pp. 75-94

²⁶ N’GUESSAN, 2024

²⁷ N’GUESSAN, 2024.

²⁸ KOUADIO, 2001.

joven y frágil” en un contexto en el que existen sesenta grupos étnicos, cada uno con su propia especificidad lingüística²⁹.

Otro problema que surge, es la falta de una lengua local que sirva de lenguaje unificador en el país. En los demás países de África occidental como Ghana, Malí, Senegal, además de la lengua oficial, la lengua del colono, existen lenguas habladas diariamente en todo el país que forman parte de su identidad cultural. Se reconocen entre sí, mediante esta lengua: el twi o chuí en Ghana, el wólof que constituye el grupo étnico mayoritario en Senegal y el Bambara en Malí. Lo que no es el caso de Costa de Marfil.

Recordamos que el Camerún, país de África central conocido también por su diversidad lingüística, tiene el francés y el inglés como lenguas oficiales, siendo una herencia del antiguo Camerún colonial. Al margen de este bilingüismo pocos cameruneses hablan tanto francés como inglés y la mayoría no habla ninguna de las dos lenguas³⁰. El país cuenta con aproximadamente 300 grupos étnicos con sus respectivas lenguas o dialectos³¹. Muchas de estas lenguas tienen alfabetos u otros sistemas de escritura desarrolladas por los misioneros cristianos del SIL International llamado en español, Instituto Lingüístico de Verano – ILV. Estos tradujeron en lenguas nativas del país, la Biblia, himnos litúrgicos y otros materiales. Además, a finales de la década de 1970 se desarrolló un Alfabeto general para las lenguas de Camerún como sistema válido para todas las lenguas del país³². Además, se ha desarrollado un idioma híbrido llamado Camfranglais, que combina el francés, el inglés y el pidgin camerunés. Todo eso para mostrar que la diversidad lingüística no es un freno a la elección de una lengua común de comunicación.

¿Qué podemos decir de Costa de Marfil? En este espacio no existe, como señalamos arriba, una lengua que funcione como único instrumento que nos distinga de otros pueblos africanos como Mali, Ghana, Senegal, etc. Al margen de esta situación, el Nouchi, habla popular marfileña, quiere imponerse como consenso entre todos estos idiomas. Este lenguaje popular nació de un proceso de transformación de las lenguas autóctonas marfileñas (Baoulé, Malinké -la más extendida-, Bété, etcétera) y de lenguas extranjeras como francés, Inglés, a imagen del spanglish en Estados Unidos o del criollo haitiano³³. Pero, hasta ahora, a pesar de que se habla cotidianamente en el país, el nouchi no logró imponerse como lengua local de comunicación.

Otro problema que se nota en la juventud marfileña es el fenómeno de moda³⁴. Según la UNESCO, el mundo tiene hoy la población más joven de su historia, con

²⁹ N’GUESSAN, 2024.

³⁰ ECHU, 2012, p.21.

³¹ MBA, 2013.

³² MBA, 2013.

³³ KOFFI, 2013.

³⁴ No existe una definición universalmente aceptada de juventud. Sin embargo, a efectos estadísticos, la Secretaría de las Naciones Unidas define “jóvenes” como personas entre 15 y 24 años.

1.200 millones de personas. Y, África siendo el continente más joven del mundo, se espera que el número de jóvenes alcance los 830 millones en 2050³⁵. Estos jóvenes sobre el cual descansa el porvenir de toda nación deben aprender el valor del patrimonio cultural e involucrarse en su protección y preservación.

Desgraciadamente, con la nueva generación marfileña (15-24 años), los valores ancestrales ya no se aplican correctamente o simplemente no hacen caso de eso. La tradición es marginalizada y pierde valor por la complicidad de los propios africanos en beneficio de la cultura occidental. Por eso, nuestras culturas se quedan dormidas hoy. Por ejemplo, el simple saludo acompañado de una sonrisa y contacto visual, primordial en las relaciones humanas africanas, ha desaparecido hoy. Las lenguas maternas escasamente se hablan. Son desconectadas a veces por culpa de los padres que emigran del pueblo, espacio de verdadera inmersión lingüística. El mismo Cheikh Anta Diop afirmaba que cuando el pasado ya no ilumina el futuro, la mente camina en la oscuridad³⁶. Por eso, debemos hacer de la preservación de nuestros valores ancestrales una prioridad. Esta lucha debe ser esencial para todas las generaciones.

IV. RETOS Y PERSPECTIVAS ACTUALES

A pesar de la descolonización formal que entre 1945 y 1960 puso fin al imperio colonial francés en África negra, hoy, después de varios años de independencia, este proceso parece incompleto dado la influencia continúa de la metrópoli sobre los pueblos de las antiguas colonias. Si la descolonización física ha sido imperfecta porque hasta ahora ciertos comportamientos valorizan lo occidental a través su lengua con respeto al local, la descolonización moral e intelectual debe ser posible. La construcción de un futuro común más justo para todos pasa también por el desarrollo, la visibilización y la valorización de las lenguas autóctonas.

Como San Basilio de Palenque que rechazó la asimilación, valorizando su propia lengua, el criollo palenquero, Costa de Marfil debe despertarse y hacerse cargo de su destino a nivel de su cultura. Este país que combina modernidad y tradición debe tener cuidado de la influencia exterior ya que ninguna cultura es superior a otra. Este llamado es ante todo una voluntad de descolonización mental que a menudo está formateada de manera inconsciente por el pueblo, él mismo. La nueva generación ciudadana marfileña vive con mentalidad ajena, estigmatizando todo lo que proviene de las culturas ancestrales y asumiendo lo moderno occidental como superior. Las hay que apenas hablan su lengua materna. Para ellos, el francés es la única lengua de comunicación tanto en casa como en la escuela a la que añaden el nouchi a veces una vez al exterior. Se complacen con esto porque para ellos, no es culpa suya.

³⁵ UNESCO, 2022.

³⁶ ANTA DIOP, 2012.

Como lo decía Abdoulaye Diallo, historiador y activista burkinés invitado al festival de cine FISAHARA³⁷, para conversar sobre descolonización cultural y panafricanismo: “hay varios grados de colonización y yo defiendo la más importante que es la colonización mental³⁸. Ponía a luz una cita de Cheik Anta Diop afirmando: “te matan culturalmente, te matan intelectualmente y te matan moralmente antes de matarte físicamente”³⁹. Para él, la alienación cultural precede a la desaparición física. Es la razón por la cual debemos luchar para la preservación de este legado fundamental.

La lengua materna es fundamental. Primera lengua que aprendemos, lengua útero, lengua de la cuna, no es solo una manera de expresarse, sino más bien una representación, una estructuración de nuestra cultura. En el país tenemos lenguas que dominan por el número de hablantes como el baoulé, el sénoufo y el bété. La lengua sénoufo (276.000 hablantes) es una lengua hablada en el norte. El malinké comúnmente llamado dioula sigue siendo la lengua más hablada en el país después del francés (6.000.000 de hablantes), mientras que el baoulé (300.000 hablantes) y el beté (250.000 hablantes)⁴⁰ ¿Cómo dejarla de lado y no elegir una, como soporte sobre el cual se construye nuestra identidad?

Por su importancia, el Día Internacional de la Lengua Materna fue declarado por la UNESCO, desde el 17 de febrero de 1999 y adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas con la resolución 61/266 el 8 de junio de 2007⁴¹. Además, desde el año 2000, cada 21 de febrero se celebra en todo el mundo. Para esta institución, la lengua es una herramienta crucial que debemos preservar y proteger ya que, como lo estipulan los promedios, “cada dos semanas, una lengua desaparece, llevándose con su desaparición todo un patrimonio cultural e intelectual”⁴².

Al margen de las lenguas maternas, la lengua popular “nouchi” es cada vez más utilizada. Hoy, esta jerga de Abiyán, compuesta de francés, inglés y palabras inventadas, se utiliza en todas partes, en la música, personas influyentes, en las calles y aparece en películas y publicidad. Tomando el francés como base, el nouchi añade palabras y expresiones extraídas de los numerosos idiomas que se hablan en Costa de Marfil. “Faut blè-blè”, que significa “calmarse”, combina el francés y el baoulé, lengua de una de las principales etnias del centro del país. Además, es posible recibir lecciones de nouchi por parte de profesores en Abiyán e incluso existe

³⁷ El Festival Internacional de cine del Sahara, también llamado FISAHARA, se celebró por primera vez en 2004. Actualmente es un evento anual que tiene lugar en los campamentos de refugiados saharauis cerca de la frontera con el Sáhara Occidental.

³⁸ BABIKER, 2022.

³⁹ Idem.

⁴⁰ OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, 2023.

⁴¹ UNESCO PRENSA, 2001.

⁴² NACIONES UNIDAS, 2024.

un Diccionario y antología de más de mil (1000) palabras y expresiones usuales⁴³. También, el Instituto Francés de Costa de Marfil, responsable de la promoción de la cultura francesa en el país, ofrece desde hace varios años programas en nouchi.

Una moda que anima a extranjeros y turistas a implicarse también. Hoy, los francófonos que viven en Costa de Marfil se están implicando, e incluso las palabras nouchi han hecho su entrada oficial en el diccionario francés⁴⁴. Consideradas en el pasado como neologismos, estas cuatro palabras del argot marfileño se unen en el *Petit Larousse Illustré*: “s’ençailler” (divertirse), “boucantier” (ensalzar) “brouteurs” (engañador) y “go” (novia)⁴⁵. Esta influencia más allá de las fronteras de Costa de Marfil exige que se reconsidere el estatuto del nouchi. En 2020, dos jóvenes marfileños tradujeron el evangelio al nouchi y cada vez más iniciativas, especialmente en los medios de comunicación, planean popularizar este idioma. Desde hace varios años, la BBC ofrece noticias en pidgin, la jerga nigeriana. El nouchi parece estar en camino de tener una trayectoria similar⁴⁶.

V. CONCLUSIÓN

Costa de Marfil debe ser promotora de su cultura, rica por su diversidad. Nadie podrá hacerlo si ella misma la trivializa y se inclina más a celebrar otras culturas. Este estudio es un llamado a la reflexión sobre la necesidad de tener una lengua de comunicación propia a los marfileños que servirá de puente entre los pueblos, ya que cada lengua lleva y traduce la cultura del pueblo. De esta forma, sacamos a luz la resiliencia del pueblo palenquero para más concientización de lo fundamental que representa la lengua al seno de la cultura de un pueblo. Por eso, es fundamental que Costa de Marfil elija entre el nouchi de moda hoy y una lengua materna que satisfaga a todos y sirva de lengua de comunicación cotidiana como el wolof, por ejemplo. Esta resiliencia de San Basilio y el palenquero como lengua fortalece en la idea de que toda libertad no solo es mental sino también que se funda en el derecho de preservar, expresar y desarrollar la identidad cultural para luchar contra la inculturación y la aculturación. Tenemos el desafío extremo de preservar nuestras tradiciones para nosotros mismos, para nuestra posteridad y nuestra diáspora.

⁴³ KADI, 2017.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ AHOUGNON, 2022.

⁴⁶ BBC MUNDO, 2016.

REFERENCIAS

- AHOUGNON, Servan (2022). « Costa de Marfil: deux nouveaux mots nouchi font leur entrée dans le dictionnaire français », <https://www.agenceecofin.com/communication/2906-99260-cote-d-ivoire-deux-nouveaux-mots-nouchi-font-leur-entree-dans-le-dictionnaire-francais>, [consulté le 15-07-2023].
- AMOR, Valerie (2017). *Palenque, un pedazo de África en Colombia*. Historias, Producción: Miguel Galezzo, Director de Fotografía: Luis Carlos Rincón, vidéo.
- APF (2012). *Colombie: la langue des esclaves, le “palenque”, un trésor toujours vivant*, <https://www.rtbef.be/article/colombie-la-langue-des-esclaves-le-palenque-un-tresor-toujours-vivant-7775671>, [consulté le 08/08/2023].
- BABIKER, Sarah (2022). “Racismo y opresión capitalista, Entrevista a Abdoulaye Diallo sobre descolonización cultural y panafricanismo”, <https://rebellion.org/la-descolonizacion-mental-es-la-que-precede-a-las-otras-descolonizaciones/>, [consulté le 05-07-2023].
- BBC Mundo (2016). “Crece el servicio mundial de la BBC: Igbo y tigrina, entre los 11 nuevos idiomas en que transmitirá”, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-38001815>, [consulté le 15-07-2023].
- ANTA DIOP, Cheikh (2012). *Naciones Negras y Cultura*. Barcelona, Bellaterra Ediciones.
- CASALS, Jaume (2018). *¿Qué sé yo?: La filosofía de Michel de Montaigne*. Barcelona, Arpa Editores; 1st edition, 320 P.
- DESCAMPS, Elodie (2020). « En Colombie, un village cultive la mémoire de ses ancêtres africains », disponible en : <https://www.jeuneafrique.com/924031/culture/en-colombie-un-village-cultive-la-memoire-de-ses-ancetres-africains/> [consulté le 08/08/2023].
- DRABO, Adama (2018). « Usages du marqueur dans le français en Costa de Marfil », *Revue Roumaine d'Études Francophones*, 2017/2018, p. 75-94
- DUMESTRE, Gérard (1971). *Atlas linguistique de Côte-d'Ivoire : les langues de la région lagunaire*. Abidjan, Institut de Linguistique Appliquée (ILA).
- EL COLOMBIANO (2024). “San Basilio de Palenque, entre el turismo y la pobreza”, https://www.elcolombiano.com/historico/san_basilio_de_palenque_entre_el_turismo_y_la_pobreza-DBec_244878, [consulté le 10-02-2024].
- ECHU, Georges (2012). *Bilinguisme officiel au Cameroun : Etude linguistique et Sociolinguistique*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- HABER, Laura (2015). “Una parte de África en Colombia – San Basilio de Palenque”, disponible sur: <https://www.goethe.de/ins/co/es/kul/sup/fot/20881518.html>, [consulté le 10/01/2024].
- KADI, Germain-Arsène (2017). *Le nouchi de côte d'ivoire, Dictionnaire et anthologie, Plus de 1000 mots et expressions usuels*. Abidjan, Broché.
- KOFFI, Y. (2013). “El nouchi: ¿argot, pidgin o criollo?” *Estudios de Asia y África*, 48(2(151)), 537–556. <http://www.jstor.org/stable/23608209>, [consulté le 10-09-2023].

- KOUADIO, Nguessan Jérémie (2001). *École et langues nationales en Côte d'Ivoire : dispositions légales et recherches. Les langues dans l'espace francophone : de la coexistence au partenariat* : 177-203, Langues et développement. Paris, L'Harmattan.
- MBA, Gabriel. (2013). “La diversidad cultural y lingüística en Camerún: un viaje al corazón de un triángulo babélico”, *Nova África*. <http://cort.as/-LakW>, [consulté le 0/08/2023].
- HERNÁNDEZ Rubén (2014). “Identidad cultural palenquera, movimiento social afrocolombiano y democracia”, *Reflexión Política*, 16(31),94-113, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11031312009> [Consulta 21-10-2023].
- NAVARRETE, María Cristina (2008). *San Basilio de Palenque: memoria y tradición*. Cali, Programa Editorial, Universidad del Valle.
- N'GUESSAN, Issiaka (2024). « Le recul des langues locales met la Côte d'Ivoire en Insécurité », <https://www.scidev.net/afrique-sub-saharienne/news/le-recul-des-langues-locales-met-la-cote-divoire-en-insecurite/>, [consulté le 10-02-2024].
- OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA (2023). Costa de Marfil, República de Costa de Marfil, https://www.exteriores.gob.es/Documents/FichasPais/COSTADEMARFIL_FICHA%20PAIS.pdf, [consulté le 11-08-2023].
- OCHOA Antonio (2021). “Benkos Biohó y el Palenque de San Basilio”, <https://www.senalmemoria.co/benkos-bioho-palenque-de-san-basilio>, [consulté le 11-08-2023]
- PÉREZ SANTANA, German (2023). *Patrimonio cultural africano Atlántico y de la Afrodescendencia: Patrimoine culturel de l'Atlantique africain et de l'Afrodescendance*. Paris, Editions L'Harmattan; Bilingual edition, 342p.
- TOURÉ, Abdou (1981). *La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire. Procès 'occidentalisation*. Paris, éd. Karthala.
- TORRES, Ladys Jiménez (2023). “Los palenques. Símbolo de resistencia y permanencia del pueblo negro”, <https://www.banrepultural.org/neiva/actividad/los-palenques-simbolo-de-resistencia-y-permanencia-del-pueblo-negro>, [consulté le 11-08-2023].
- UNESCO PRENSA (2001). “Dedicado al pluralismo lingüístico y la diversidad cultural: día internacional de la lengua materna”, <http://www.unesco.org/bpi/esp/unescoprensa/2000/01-06s.shtml>, [consulté le 10-02-2024].
- UNESCO (2008). “El espacio cultural de Palenque de San Basilio”, <https://ich.unesco.org/es/RL/el-espacio-cultural-de-palenque-de-san-basilio-00102>, [consulté le 05-07-2023].
- UNESCO (1984). “Lengua materna, política lingüística y educación”, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000059079_spa, [consulté le 08/08/2023]

MAAYA BLON ET LE COMBAT POUR LA RECONNEXION SPIRITUELLE DES AFRICAINS ET DE LA DIASPORA NOIRE DES AMÉRIQUES/CARAÏBES/EUROPE

MAAYA BLON AND THE FIGHT FOR THE SPIRITUAL RECONNECTION OF AFRICANS AND THE BLACK DIASPORA OF THE AMERICAS/ CARIBBEAN/EUROPE

YACOUBA COULIBALY

Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Depuis quelques années, on assiste à un regain de vitalité des pratiques spirituelles africaines connues sous le nom de kamitisme. Le rayonnement et la fécondité intellectuelle de certains de ses ardents défenseurs, notamment Jean Philippe Omotunde, Doumy fakoly, Mbog Bassong, ont sorti la spiritualité noire du carcan du mépris. Le Combat de Maaya Blon s'inscrit dans le même registre. Cette association fondée par le vénérable Blontigui (prêtre animiste) Sira-Missa Doumbia au Mali travaille à réconcilier les noirs de partout dans le monde avec l'authentique spiritualité africaine. Les pèlerinages animistes annuels qu'il organise au Mali et ailleurs enregistrent la participation très marquée de la diaspora noire. Cet article est une immersion dans l'antre de cette association et de la spiritualité africaine. Il cherche à comprendre le sens de ce réveil spirituel, les fondements de la spiritualité africaine et la contribution de la diaspora à la dynamique du réveil.

Mots-clés : kamitisme-diaspora-spiritualité-réveil-Maaya Blon.

Abstract:

In recent years, we have witnessed a renewed vitality in African spiritual practices known as kamitism. The influence and intellectual fecundity of some of its ardent defenders, notably Jean Philippe Omotunde, Doumy Fakoly, Mbog Bassong, have released black spirituality from the shackles of contempt. Le Combat de Maaya Blon fits into the same register. This association founded by the venerable Blontigui (animist priest) Sira-Missa Doumbia in Mali works to reconcile black people around the world with authentic African spirituality. The annual animist pilgrimages that he organizes in Mali and elsewhere record the very marked participation of the black diaspora. This article is an immersion into the lair of this associa-

tion and African spirituality. It seeks to understand the meaning of this spiritual awakening, the foundations of African spirituality and the contribution of the diaspora to the dynamics of the awakening.

Keywords: kamitism-diaspora-spirituality-awakening-Maaya Blon.

I. INTRODUCTION

Quand le jour de mon jour viendra, à mes funérailles pas l'ombre d'un seul verset, d'un seul imam, d'un seul pasteur. Je tiens à rencontrer mes ancêtres méritants avec le sourire de l'héritier méritant, du résistant inflexible, du missionnaire louable.

Modibo Fakoli Doumbia, Scribe parolier de Maaya Blon

Il y a quelques années, un ami imam m'a apporté quelques vidéos sur une clé USB et m'a prié de les regarder. Les vidéos étaient une sélection des interventions de Doumy Fakoly, écrivain d'origine malienne sur la spiritualité africaine. Ses interventions ont suscité en moi un intérêt pour les religions traditionnelles africaines. Je faisais alors partie jusque-là de cette grande masse d'africains qui ignorait que l'Afrique avait/a une spiritualité avec ses propres paradigmes, ses propres références. Après quelques recherches sur ledit écrivain, je m'étais rendu compte qu'il était à la tête d'une association appelée le Rassemblement pour la Réhabilitation de la Religion Négro-Africaine-Maaya (3RNA-Maaya).

Avec quelques amis, Doumy Fakoly se battait pour redorer le blason des religions traditionnelles africaines et encourageait les noirs à s'approprier cette spiritualité, dépoussiérée des charges négatives qui l'avaient disqualifié, sans honte. En 2013, l'association va connaître une scission. Certains membres dont Sira Missa Doumbia vont créer Maaya Blon. Cet Ingénieur électricien, diplômé de l'Institut Polytechnique de Leningrad en ex-Union Soviétique (1988) doublé d'un Master Spécialisé en Informatique industrielle en France s'investit depuis plusieurs années dans ce qu'il appelle le combat pour la réhabilitation, la conservation et la vulgarisation des valeurs culturelle, spirituelle et culturelle africaines.

Avec Maaya Blon, il mène beaucoup d'activités mystico-religieuses dans la pure tradition africaine à Bamako et ailleurs dans le monde et qui enregistre la participation des jeunes africains et de la diaspora d'Amérique/Caraïbes et Europe. Par quoi et comment l'association travaille-t-elle à réconcilier les noirs avec leur spiritualité ? Pourquoi est-il si important pour les noirs de revenir à cette spiritualité ? La littérature sur la spiritualité africaine est abondante. Pour Doumy Fakoly, le développement de l'Afrique sera spirituel ou jamais il ne sera. Cela résume le sens du combat qui est mené tous azimuts par les chantres du panafricanisme culturel.

De Ama Mazama¹ à Kalala Omotundé² en passant par Molefi Kete Asante³, Jean Paul Pougala⁴ et autres, tous s'accordent à dire que la bataille pour la réhabilitation des paradigmes culturels africains est un préalable à tout autre combat. La vision politique, économique et sociale d'un peuple est contenue dans sa culture, dans sa spiritualité. Etre dépourvu de sa matrice culturelle revient à nager à vue, à expérimenter des modèles politique et économiques qui sont en totale contradiction avec votre histoire, votre identité et vos réalités Maaya Blon est une association qui vit et qui fait vivre cette spiritualité. Elle est à la fois dans la démarche intellectuelle avec la production d'un ouvrage de son président et dans la pratique avec son lieu de culte, ses activités périodiques, des projets à venir. Notre objectif est de jeter la lumière sur cette spiritualité dans sa réalité intrinsèque, la théologie qui la fonde, la vie et l'organisation de Maaya Blon.

II. CADRE THÉORIQUE

II.1. Maaya Blon

Maaya Blon est une association culturelle fondée en 2013 au Mali par des amoureux des traditions africaines. Elle est officiellement reconnue sous le numéro du récépissé 390/CKTI du 16/11/2016 et son siège social se trouve à Kati, près de Bamako. Les membres fondateurs sont au nombre cinq et elle compte aujourd'hui 205 membres. Son but est de sauvegarder et de valoriser l'héritage socio-culturel légué par les ancêtres africains. Elle est présidée par le Blontigui (prêtre animiste) Sira Missa-Doumbia. Le nom Maaya Blon est composé de Maaya qui veut dire humanisme, le fait d'être humain dans sa plénitude et de Blon qui veut dire case, vestibule. Donc en langue bamanan, Maaya Blon signifie « le vestibule de la plénitude humaine ». C'est la case sacrée où l'on forge les caractères et les valeurs de l'humain. La forge, c'est le lieu de travail du forgeron. Avec le feu, il y fabrique toutes sortes d'outils en leur donnant la forme, la taille, la masse souhaitées selon les besoins de la société. C'est un peu cela le vestibule, le Blon. L'homme y est humanisé avant d'être mis au service ou à la disposition de la société. Le feu brûle, le feu détruit. Mais le feu, symbole de la connaissance dans bien de traditions spirituelles, harmonise, engendre l'utile.

Quand l'homme passe par la forge du Blon, le feu de la connaissance le brûle pour le débarrasser des impuretés inutiles. Il y sort revêtu de la dignité d'être humain. S'il ne passe pas par cette étape de « crémation par le feu du savoir dans la forge, dans le

¹ MAZAMA, 2010.

² OMOTUNDE, 2006.

³ MOLEFI, 2014.

⁴ POUGALA, 2013.

Blon », il ne vivra pas dans la complétude de son être. Le nom est inspiré du concept de la Maat de l'ancienne Egypte. La Maat signifie justice sociale dans le Medu Neter. C'est à l'image des dix commandements de Moïse. Sauf que dans la Maat, qui est antérieure aux tablettes de Moïse, il y a quarante-deux commandements. C'est le code d'honneur que devrait suivre tout être humain durant sa vie terrestre. Maaya Blon en tant qu'association s'inscrit dans cette tradition d'enseignement et de perpétuation des valeurs humanistes, des valeurs qui font l'humanisme noir (Mogoninfinfing ya).

Les membres sont composés d'une avant-garde de dozo, de soma, doma, des djinétigui de médecin, d'universitaires, d'avocats et autres fonctionnaires et de tous ceux qui volontairement adhèrent aux idéaux de l'association. Maaya Blon a des sous sections et d'autres associations partenaires dans quelques pays du monde. Ses principaux animateurs veulent continuer à renforcer sa dimension internationale. Le logo est un aigle, roi l'aigle royal choisi pour sa rapidité et son agilité à bondir sur sa proie et à repartir aussitôt. C'est l'oiseau mythique du clan des Fakoly, guerrier et aide de camp de Soumahoro Kanté, roi de l'empire Sosso au XIII^e siècle.

II.2. La reconnexion spirituelle des noirs

Les peuples existent et se perpétuent à travers le nom, la langue et la culture (religion, civilisation, spiritualité). Ce sont des déterminants qui permettent aux peuples de s'identifier et s'affirmer. Par exemple, en Afrique traditionnelle, il est aisé de déterminer la région, l'histoire d'une personne juste à partir de son nom. Quant à la langue, elle est le véhicule de transmission des savoirs et des réalités d'un peuple. Quand un peuple vit une réalité, il lui donne un nom dans sa langue. Un nom donné par un peuple qui n'a pas vécu la même réalité est une adaptation. C'est le cas par exemple du mot « religion » qui n'a pas d'équivalence dans les langues africaines⁵. Parce que, ce que les africains ont vécu, ils l'ont appelé la tradition ou la culture mais qui a le même contenu que la religion chez les autres. La culture c'est ce que l'on cultive. De même le paysan vit de ce qu'il cultive, le peuple vit de sa culture. Le paysan prend soin de sa culture, il l'arrose pour que la moisson soit abondante. Si un peuple ne prend pas soin de sa culture, s'il ne la nourrit pas, il risque, un jour, d'être privé de nourriture.

La double colonisation arabo-musulmane et occidentale a lessivé les cultures africaines, éloigné les noirs du soin qu'ils prenaient de cette culture jusqu'à l'abandonner, la qualifiant indigne de modernité. Laënnec Hurbon affirme à juste titre que le vaudou est dans cette situation de mépris où il nourrit toute sorte de fantasmes,

⁵ En Malinké, en Bamanankan ou en dioulakan, la religion se dit « dinè ». Or dinè est dérivé de l'arabe dinn qui signifie religion. Ce mot n'existe pas dans ces langues. Il existe plutôt « lada », « taga bolo » « namou » qui signifient tradition ou culture.

de préjugés et de superstitions de la part de ceux qui le regardent de l'extérieur avec un air d'occidentocentrisme⁶. La reconnexion spirituelle est double. Elle est d'abord l'acte par lequel le noir, après avoir pris conscience de ce que nous avons décrit plus haut, rompt le cordon ombilical avec toutes les formes de cultes étrangers à sa culture. Elle est ensuite, l'acte par lequel, il décide en toute liberté, de franchir le seuil d'une société secrète authentiquement noire pour se faire initier dans le culte de ses ancêtres. Selon les régions de l'Afrique, ses sociétés secrètes peuvent être le Poro chez les senoufos, le Mbog au Cameroun, le Bwiti au Gabon, le Komo chez les dozo, le djipri chez les abidjis.

II.3. La diaspora noire d'Amérique/Caraïbes, Europe

La traite négrière transatlantique constitue la plus grande migration forcée de l'histoire. Pendant près de quatre siècles (du XV^e au XIX^e siècle), environ douze millions d'Africains ont été déplacés de force de leurs pays pour être réduits en esclavage (Eltis, 2013). C'est en Amérique du Sud et aux Caraïbes que l'on a observé le plus d'esclaves (environ 95 %). 43 % d'entre eux sont arrivés en Amérique du Sud, 52 % aux Caraïbes. Les 5 % restant débarquèrent dans ce qui est devenu aujourd'hui les États-Unis⁷.

Ces écrits de César Fortes-Lima et de Jean-Michel Dugoujon illustrent que les Amériques/Caraïbes constituent un morceau de l'Afrique noire avec une forte population contrainte par le feu, les chaînes et le fer il y a des siècles à quitter le continent. Pour échapper à leurs bourreaux et jouir de la liberté, certains esclaves ont développé le système de marronnage caractérisé par la révolte et la fuite pour se constituer en communautés plus ou moins autonomes (Colombie, Jamaïque, Haïti, certaines régions du Brésil, la Guyane française...). A la suite de plusieurs vagues de métissages dans les Amériques/Caraïbes, il est plus objectif de les appeler « les afrodescendants ». Quoi qu'il en soit, il y a toujours entre eux et l'Afrique noire un lien historique et culturel. Et nombre d'entre eux ont soif de revenir sur la terre de leurs ancêtres (la proposition de Marcus Garvey) ou à défaut se reconnecter sur le plan culturel et spirituel aux cultes pratiqués par leurs ancêtres.

La forte concentration des noirs dans ces zones des Amériques comme nous l'avons indiqué plus haut va contribuer à la revitalisation des pratiques culturelles qu'ils ont transportées avec eux depuis l'Afrique. Le Candomblé, la Santeria et le vaudou haïtien ne sont que des reprises, avec un syncrétisme savamment opéré avec les usages du catholicisme et de l'amérindianisme, des spiritualités africaines.

⁶ HURBON, 1991.

⁷ FORTES-LIMA et DUGOUJON, 2019, p.175.

Les multiples divinités assimilées aux saints du catholicisme attestent de ce syncrétisme, lequel permit aux noirs d'adapter leurs pratiques traditionnelles au nouvel environnement de répression sous la férule de l'inquisition catholique et de sa machine d'acculturation. J. Hernández peut donc écrire:

Les deux pensées religieuses sont passées par un processus de transculturation, de rencontre et d'éloignement, d'abord, et de chocs, de fusions, d'isolement et de renouveau, ensuite. La Santería cubaine et le candomblé brésilien ont émergé, à l'époque et jusqu'à aujourd'hui, accompagnant les processus de formation et de consolidation de leurs peuples respectifs. La visibilité de ces religions n'est pas seulement évidente dans la pensée religieuse de Cuba et du Brésil, mais aussi dans leurs manifestations artistiques, leurs coutumes et la vie quotidienne de leurs sociétés. Considérées comme deux des religions afro-américaines les plus expressives, elles sont actuellement répandues sur la quasi-totalité du continent américain : Porto Rico, Venezuela, Argentine et Uruguay, entre autres, et en particulier la Santería aux États-Unis⁸.

Le syncrétisme était donc principalement motivé par l'ardent désir de résister à la disparition culturelle et de garder l'identité noire. Comme en Afrique, dans ces cultes, on assiste à des offrandes, des sacrifices animaliers et à des scènes de transe où le candidat à l'initiation est appelé à rentrer en contact avec les plans supérieurs totalement détachés de l'enveloppe corporelle pour vivre des expériences.

La diaspora d'Afrique noire n'est pas l'apanage des Amériques. Elle est présente aussi en grand nombre en Europe avec le phénomène de l'immigration. Partis pour diverses raisons, notamment les études, la recherche du mieux-être, l'asile politique, certains noirs se sont installés durablement dans cette partie du monde. Générations après générations, l'assimilation culturelle a eu raison d'eux et ce n'est qu'un regard extérieur qu'il projette sur le continent noir et sur sa culture. En fait, il y a de plus en plus une conscience diasporique qui se forme. Si auparavant, elle était centrée sur des vecteurs idéologiques avec des structures estudiantines comme la Fédération des étudiants d'Afrique noire francophones (FEANF) en France pour ne citer que ce cas, elle est aujourd'hui économique et culturelle. C'est une rupture d'épistémé assez significative dans le sens où tout réveil, qu'il soit politique ou économique, est arrimé avant tout à l'éveil culturel ou spirituel.

⁸ **Texte original:** Ambos pensamientos religiosos pasaron por un proceso de transculturación, de encuentro y extrañamiento, primero, y de choque, fusiones, aislamiento y renovaciones, después. Surgieron, entonces y hasta nuestros días, acompañando los procesos de formación y consolidación de sus respectivos pueblos, la santería cubana y el candomblé brasileño. La visibilidad de estas religiones no es solamente nítida en el pensamiento religioso de Cuba y Brasil sino, también, en sus manifestaciones artísticas, costumbres y en la vida cotidiana de sus sociedades. Registradas como dos de las religiones afroamericanas más expresivas, las encontramos en la actualidad diseminadas por casi todo el continente americano: Puerto Rico, Venezuela, Argentina y Uruguay, entre otros, y, particularmente, la santería, en Estados Unidos (JOSE LUIS HERNANDEZ, 2008)

III. OBJECTIFS, MÉTHODOLOGIE ET RÉSULTATS

III.1. Objectifs et méthodologie

Jusque-là appelées animisme, fétichisme ou paganisme, l'intérêt pour les religions traditionnelles africaines est en nette croissance sur le continent et ailleurs. René Tabard situe la première utilisation du terme « religions traditionnelles africaines » lors d'un colloque organisé à l'Université de Bouaké en 1965 et adopté officiellement lors d'un autre colloque en 1970 à Cotonou au Bénin. De confession musulmane je ne m'y étais jamais intéressé. A vrai dire, j'avais beaucoup d'appréhension. Les conférences prononcées par Doumy Fakoly dont j'ai parlé un peu plus haut ont, il faut le reconnaître, quelque peu changé mon regard. Mais c'est surtout avec mon ami imam que le changement sera bouleversant. Il était philosophe de formation et soufi (mystique musulman). Il était donc assidu à la lecture des grands philosophes et mystiques musulmans tels que l'algérien Mohamed Arkoun, l'égyptien Hassan Hannafi, le syrien Mohamed Chahrour, Djalal Adin Rumi... Dans nos échanges, il essayait toujours d'expliquer certains piliers des religions traditionnelles par le coran (la réincarnation, l'androgynie de Dieu, le culte des ancêtres, l'impartialité de Dieu, Dieu comme fluide universel, Dieu comme totalité et parcellaire...).

Il faudra un autre papier pour étayer avec plus de détails cet aspect particulier de son enseignement pour réconcilier les spiritualités africaine et musulmane. Il avait en fait une exégèse différente de celle admise par l'orthodoxie musulmane. Il me disait que je pouvais me connaître à partir de l'autre, à partir du livre de l'autre. C'est à partir de là que je décidai de partir à la rencontre d'un maître de la confrérie des dozos et du Komo, culte pratiqué par Maaya Blon. J'ai eu l'honneur de franchir le seuil de cette confrérie des dozos avec mon maître, mais pas celle du Komo. Les informations et les enseignements que j'y ai reçus sont oraux. J'ai ensuite enrichi ces enseignements avec les conférences et les écrits de plusieurs traditionnalistes dont kalala Omotundé, Sira Missa Doumbia le président de Maaya Blon, de Mbog Bassong... la plupart de leurs conférences sont sur YouTube. J'ai aussi réalisé un entretien avec le président de l'association culturelle, objet de mon étude. Il y a une abondante littérature sur les religions traditionnelles africaines. Au travers d'une démarche qualitative basée sur cette expérience, sur mes observations personnelles que je tente de rendre compte des activités de Maaya Blon dans son combat pour la réhabilitation culturelle du monde noir.

III.2. Résultats

Les sociétés traditionnelles africaines sont reconnues comme le terreau de pratiques religieuses et parareligieuses multiples dans leurs portées culturelles. Elles

vivent au rythme de leurs célébrations épiphoniques annuelles⁹. A ce titre, Maaya Blon mène beaucoup d'activités tant au niveau continental qu'à l'international. Ce sont des activités qui constituent en quelque sorte le programme de Maaya Blon pour atteindre ses objectifs.

III.2.1. La confrérie des chasseurs donso ou dozo

La confrérie des dozos est composée de chasseurs traditionnels. Maaya Blon accompagne les personnes qui souhaitent s'y initier. Le candidat s'acquitte de certains animaux sacrificiels, de quelques colas. Sous la conduite d'un maître et d'autres initiés, il est conduit au Dankun, l'autel des dozos en brousse où règnent les divinités Kontron et Sanin. Le poulet sacrificiel est égorgé sur l'autel et jeté par terre. Quand il git sur le sol, le maître fait une lecture pour savoir si les divinités acceptent ou non le candidat. Il arrive souvent que le résultat soit négatif avec le poulet sacrificiel. Le Maître tente alors avec les noix de colas jusqu'à l'acceptation du candidat. Une fois qu'il est admis, on lui transmet le code d'honneur des dozos notamment l'interdiction formelle de courtiser la femme d'un confrère, la trahison, le respect des aînés. Faire le mal à autrui. Après cette phase d'initiation visible, le reste de l'enseignement se fait entre le karamogo (maître) et son disciple. Si le disciple est assidu et si le maître voit en lui de bonnes dispositions il va avec lui loin dans la transmission des enseignements. Les enseignements vont de la connaissance des plantes pour la guérison des maladies, aux techniques de chasses.

III.2.2. Le grand pèlerinage annuel Maaya Sira/ initiation aux sociétés secrètes

Chaque année dans le mois de décembre, Maaya Blon organise Maaya Sira, à Bamako au Mali, une grande rencontre de tous les kamites, un pèlerinage des adeptes des religions traditionnelles africaines. Les délégations viennent de plusieurs pays pour s'y retrouver et mener plusieurs activités. Maaya Sira, qui signifie le chemin de l'humanisme, sera à sa neuvième édition en cette année 2024. Ce pèlerinage se déroule sur sept jours. Après la cérémonie d'ouverture le premier jour, les pèlerins assistent à une conférence sur le thème central et participent après à des ateliers sur diverses thématiques. Pendant les ateliers, les enseignements pragmatiques des traditions africaines sont donnés en petit groupes sur des notions d'égrégore, génies tutélaires, de comment dresser un autel ou un sanctuaire, comment s'adresser à ses ancêtres et bien d'autres choses. Les participants procèdent également à des échanges de connaissances ésotériques entre les différentes sociétés secrètes présentes. La

⁹ TRAORÉ, 2022.

parole est donnée à la diaspora et aux représentants des pays venus au pèlerinage pour exposer leurs préoccupations, difficultés et doléances.

Les autres jours sont consacrés aux libations et aux offrandes sur les trois sanctuaires sacrés du Mandé à savoir le Guansouloun, le korokoro et le sounkounkaba. Les pèlerins se retrouvent aussi dans le bois sacré du Djitoumou pour procéder à l'initiation des nouveaux adhérents. Cette initiation concerne le culte du Komo. C'est une société secrète interdite aux femmes et aux incirconcis. Bien entendu, les femmes ont leur société secrète. L'entrée y est conditionnée par la soumission du candidat à certains rituels : rasage total ou superficiel (selon le cas) des cheveux ; rasage total des poils du pubis ; rasage total des poils des aisselles ; rognage des ongles des mains et des pieds ; lavage du corps avec l'eau consacrée. Ce rituel est parachevé, dans le bois sacré ou dans la case sacrée, par la prestation de serment dont voici la teneur de la substance¹⁰: « par les mannes de mes ancêtres, par le soleil et la lune, témoins impartiaux de mes actes, par le komo au double tranchant, je jure de ne pas dévoiler à un non initié ce que j'ai entendu et vu en ces lieux sacrés, Car tout ne se dit pas, tout ne se voit pas, Si je venais à manquer à l'un de mes engagements que la rigueur du komo s'abatte sur moi et moi seul ¹¹». Le pèlerinage Maaya Sira s'achève par des consultations géomantiques personnalisées pour trouver des solutions à des problèmes¹². Les libations et les purifications sont faites dans ce sens. Pour l'édition 2023, plus de vingt pays dont la France, le Canada, Haïti, la Guadeloupe, la Côte d'ivoire, le Togo ont répondu à l'appel.

III.2.3. Activités d'ancrage social de la spiritualité africaine : Mariages/ baptême et rites funéraires

Maaya Blon s'active à faire vivre les traditions dans le quotidien des africains. A cet effet, des rituels sont prévus pour les trois moments clés de la vie de l'être humain sur terre : le mariage, la naissance et la mort. Lors du pèlerinage Maaya Sira dont nous avons parlé plus haut, le Blontigui scelle des mariages dans la pure tradition africaine. Suivant des rituels bien précis, l'union est faite entre l'homme et la femme mais entre leurs âmes. L'homme n'est pas que matière. Le rituel permet de prendre en compte sa dimension spirituelle, son double appelé le *dya*. Cela permet de consolider le mariage et le foyer. Quant au baptême, le prêtre procède à des rituels pour savoir lequel des ancêtres est de retour et quelle est sa mission de vie (Nakan). La cola, la pâte de mil et un bouc sacrificiel sont généralement les éléments ritueliques. Les anciens estiment que le sang du bouc est plus rouge que celui du

¹⁰ TRAORÉ, 2021.

¹¹ DOUMBIA, 2023. Extrait de l'entretien le 20 décembre 2023.

¹² BERTAUX et JESPERS, 1981.

bélier et contiendrait plus d'énergie. Le bouc est aussi rebelle, insoumis, viril alors que le bélier est docile, nonchalant et stupide. Ces significations symboliques des éléments ritueliques visent à charger énergétiquement le nouveau-né à mener sa mission de vie. Un nom authentiquement africain lui est donné.

Il arrive aussi que ceux qui ont déjà des noms ou des prénoms étrangers soient débaptisés et baptisés à nouveau avec l'attribution par la suite d'un nom africain. Dans le même registre, des rituels sont organisés pour accompagner le mort dans son dernier voyage. Cependant, le rituel dans ce cas est fait selon le statut social (chef, simple citoyen, initié ou non, grand initié ou non) de celui qui va rejoindre les ancêtres. Le Blontigui de Maaya Blon est sollicité régulièrement sur le continent et ailleurs dans le monde pour s'acquitter de ces activités sociales qui donnent vie à la pratique traditionnelle africaine.

III.2.4. La grande libation internationale le Djibon

Le Djibon signifie littéralement « verser l'eau ». C'est la deuxième plus grande activité culturelle et cultuelle de Maaya Blon. C'est une grande cérémonie de libation annuelle, c'est-à-dire un moment de communion et de communication avec les ancêtres, les entités divinisées. Cette cérémonie se tient annuellement le premier dimanche du mois de juin qui correspond à la période de l'hivernage au Mali sur les berges du fleuve Djoliba, précisément sur le site sacré appelé Soutadounou. Sont convoyés sur le site du djibon les animaux sacrificiels, les céréales et de la boisson. L'officiant appelé *mouroukalatigui* littéralement « le maître du couteau » prononce des prières, des formules, des incantations sur le site au rythme du n'goni, un instrument de musique. Il y verse de l'eau, égorge les animaux sacrificiels. Cette cérémonie est reprise en chœur dans plusieurs pays dans le monde à la même heure c'est-à-dire à 10 heures. Pour l'année 2023, c'est plus de dix-sept pays qui ont célébré le djibon concomitamment avec celui du Mali.

IV. ANALYSE ET DISCUSSION

IV.1. Pour une compréhension des pratiques spirituelles africaines

La spiritualité a toujours occupé une place centrale dans les cosmogonies africaines. Elle n'est donc pas venue avec l'avènement des principales religions monothéistes. La réhabiliter, la revaloriser, la promouvoir et la sortir du carcan des étiquettes négatives est l'un des objectifs que s'est assigné le mouvement culturel Maaya Blon. C'est un combat à la fois théorique et pratique que l'association mène à travers ses ateliers de formation lors des grandes rencontres et les initiations aux sociétés secrètes. Ce que nous avons constaté, c'est que la spiritualité africaine n'est

pas abstraite, elle n'est pas détachée de la science. Bien au contraire, elle fait fusion avec les connaissances scientifiques. La rupture des sociétés africaines avec leur spiritualité a été une perte de données scientifiques qui aurait pu être approfondies dans nos centres de recherches et dans nos universités.

Les chasseurs traditionnels (donsos) sont détenteurs de connaissance endogènes des plantes pour guérir de nombreux maux. Les donsos côtoient la flore et la faune et expriment un sentiment profond face à la nature. Ils tuent le gibier dans un but utilitaire, mais comme c'est une âme qu'ils arrachent à la vie, ils se protègent du *nyama*, l'énergie vengeresse de l'animal abattu par l'usage d'arcanes dont ils ont le secret. Les incantations ou des prières sont toujours prononcées avant de se servir des feuilles ou des écorces d'un arbre. Comme nous l'avons dit antérieurement, l'un des piliers des religions traditionnelles africaines est l'écologie sacrée, autrement dit, l'harmonie parfaite que l'homme doit entretenir avec la nature. La flore et la faune sont dans les traditions africaines les mamelles de la vie, les détruire c'est s'autodétruire. Au moment où l'on parle du réchauffement climatique et de ses ravages, de l'extinction de certaines espèces animale et végétale, cette notion au cœur de la spiritualité africaine constitue un rempart contre les risques de destruction de notre humanité.

Les traditions africaines n'ont pas manqué de conférer au mariage, à la naissance et à la mort, qui sont des étapes majeures de l'évolution de l'être humain, des rituels précis. En effet, dans la cosmogonie africaine, le visible et l'invisible sont deux mondes totalement imbriqués. Le mort n'est jamais séparé du vivant. Chaque naissance est le retour d'un ancien et donne lieu à la consultation des oracles pour savoir qui revient et comment l'aider à accomplir sa mission de vie. Le mariage est une affaire de communauté. Il transcende l'union physique de l'homme et la femme pour toucher la dimension spirituelle, le *dya*, le double de l'être ou son ombre. La prise en compte de cette double dimension crée l'équilibre du foyer, consolide le mariage. La mort est le passage du monde visible au monde invisible. C'est un voyage pour un autre retour selon le principe de la réincarnation.

Les sociétés secrètes sont des écoles d'éducation aux valeurs humaines. La soumission du candidat aux rituels de rasage des cheveux et du pubis avant son admission au Komo symbolise la mort du néophyte et la naissance d'un nouvel être. L'homme et la femme sont des êtres androgynes, mi-femme, mi-homme. La circoncision, autrement dit l'ablation du prépuce le situe dans son sexe dominant. Le non circoncis n'est pas admis au Komo car son genre n'est pas encore déterminé. Le candidat y apprend la science, avec ses facultés objectives et ses cinq sens. Mais bien plus, il apprend la supra science, la science au-delà du visible qui donne sens au visible. La sagesse bamanan enseigne que la science va au-delà des facultés objectives et des sens, que l'intellect n'est pas la seule voie d'accès aux savoirs. L'hermétisme est de rigueur. Tout comme le code nucléaire n'est pas accessible à tout le monde dans une armée, les secrets du Komo ne doivent pas être dévoilés. Le non initié ne peut pas prendre part à la gouvernance de la cité car il n'a pas encore été nourri aux valeurs de la confidentialité.

Les sites sacrés de Maaya Blon sont constitués d'objet sacrés appelés vulgairement fétiches. Ce sont des amas de pierres, des végétaux, d'ossements d'animaux. Le blontigui nous explique que ce sont des objets qui dégagent une forte vibration avec le cosmos. Autrement dit, ce sont des condensateurs d'énergies et des conducteurs de requêtes. Sur ces sites, l'eau, élément fluide de la nature, conducteur électrique donc d'énergie, est utilisée pour s'adresser aux ancêtres. Le sacrifice d'animaux est réservé aux causes existentielles d'une extrême urgence. Le souffle de l'animal, lorsqu'il expire pour la dernière fois, est alors utilisé comme l'enveloppe du message adressé aux ancêtres, étant donné que le corps physique est soumis aux contingences matérielles. Les multiples libations, les chants, les sacrifices et les offrandes contribuent à alimenter et à renforcer l'égrégoire du groupe et à le rendre puissant face aux sollicitations des adeptes.

IV.2. Enjeux et défi d'un retour aux spiritualités africaines

La quête de soi est le plus noble des combats. L'identité est la boussole du peuple dans un monde de plus en plus globalisant. Trouver son chemin dans ce labyrinthe face à la razzia culturelle qui assaille de toutes part le monde noir n'est pas une tâche aisée. La mondialisation est un rendez-vous du donner et du recevoir et l'Afrique ne peut se donner le luxe d'y venir avec les bras vides. Cette Afrique, berceau de l'humanité et des grandes civilisations, dont le rayonnement a conquis et fasciné le monde ne doit pas continuer à traverser l'histoire sans la maîtrise de son destin. La réappropriation culturelle et spirituelle est un préalable à toute quête de souveraineté politique et économique.

Tant que les noirs continueront d'être embarqués dans les wagons religieux des autres, nous ne sortirons jamais du dogmatisme destructeur, de l'esclavage mental, des souffrances multiformes, de la pauvreté spirituelle et matérielle, de la maladie mentale, des dirigeants qui ne respectent pas les lois et nous resterons sous la domination des autres. Un peuple qui a perdu sa Spiritualité, sa Culture, sa Langue n'est pas capable de résistance dans un monde globalisé. Un peuple sans sa Vision du monde, sa Science et ses Institutions traditionnelles est un peuple mort. Pour notre résurrection, il faut que nous soyons fiers de notre culture pour faire face à l'expansionnisme des autres. Il nous faut avoir nos propres référentiels dans tous les domaines¹³.

C'est dans la culture et dans la spiritualité que résident la force des peuples, et c'est là qu'ils trouvent le ressort tactique et l'énergie nécessaires pour se dresser et conquérir des espaces. Maaya Blon a à son actif la réhabilitation de plusieurs bois

¹³ DOUMBIA, 2023. Extrait de l'entretien le 20 décembre 2023.

sacrés (komotou) autrefois abandonnés par dépit et au profit des autres religions. C'est l'un des plus grands succès de cette association culturelle surtout en milieu rural. Mais c'est aussi là le bât-lesse des religions traditionnelles africaines. Cette incapacité à s'adapter au temps, à épouser l'air de la modernité pour ne plus être confinée dans les villages qui eux-mêmes deviennent des villes. S'il est facile d'apercevoir les lieux de culte d'autres religions dans tous les coins de rue, ce n'est pas le cas pour les religions traditionnelles africaines.

Il urge pour les spiritualités africaines une réforme en profondeur. Elles restent trop fragmentées entre différentes sociétés secrètes dispersées sur le continent. L'avant-garde des intellectuels panafricanistes doit s'atteler à réaliser l'unité spirituelle africaine. Jusque-là, les rencontres de Bamako, d'Abidjan pour réaliser cet idéal sont restées infructueuses. Les particularismes confrériques l'ont emporté sur l'unité. Le partisan des religions traditionnelles doit pouvoir avoir accès aux connaissances ésotériques sans forcément se déplacer. C'est une exigence des temps modernes. Toute la problématique réside en fait dans la transmission du patrimoine culturel et spirituel dont regorge l'Afrique. C'est là que l'Afrique doit innover pour libérer ses énergies. Mais il faut aussi éviter de tomber dans le piège du prosélytisme religieux ou de l'extrémisme religieux. Celui qui consiste à saboter les autres spiritualités sous le prétexte que celles-ci ne sont que des plagiats de la spiritualité africaine. Si les autres spiritualités ont réussi à prendre à l'Afrique ce qu'elle a de meilleure et à l'adapter à leur contexte et à leur histoire, c'est tout à leur honneur. C'est d'ailleurs ce qu'on attend des religions traditionnelles africaines, avoir la force d'éviter l'enfermement et de s'ouvrir à l'héritage des autres formes de spiritualité pour s'enrichir. En s'agrippant trop au passé glorieux de l'Égypte antique, la spiritualité africaine risque d'être passéiste, sclérosée et rétrograde. Le passé est une source d'inspiration, un recours et même un retour mais pas pour s'y complaire.

V. CONCLUSION

L'Histoire foisonne d'exemple de mouvements politique, intellectuel, artistique et culturel nés en réaction contre l'esclavage, la colonisation, le racisme et son cortège de mépris pour revendiquer une place en faveur des noirs. Le mouvement négritudien avec Aimé Césaire, Léopold Sedar Senghor, Birago Diop, le mouvement panafricaniste avec l'américain Du Bois et Marcus Garvey, la Fédération des étudiants d'Afrique noire francophone (FEANF), le Rassemblement démocratique africain (RDA) avec Felix houphouet Boigny, Sékou Touré ont contribué chacun à sa façon à donner un peu de dignité à l'Afrique et aux noirs. Mais ces dernières années, ce qui a attiré notre attention, ce sont les revendications d'une identité spirituelle au même titre que les grands courants religieux qui ont longtemps dominé l'espace africain. Naguère en berne, la spiritualité africaine se revigore et se déploie de plus

en plus sous l'impulsion d'une intense activité intellectuelle et de mouvements spirito-culturels.

L'objectif de ce travail était de comprendre comment Maaya Blon investit cet espace et travaille à réconcilier les noirs avec leur spiritualité. Des entretiens que nous avons eus avec son fondateur et à l'observation critique de ses actions, il ressort que Maaya Blon est à l'initiative d'une grande libation collective à l'échelle du continent, de plusieurs initiations à la société secrète du Komo, à la réhabilitation de plusieurs bois sacrés en désuétude au Mali en milieu rural et à l'organisation annuel d'un pèlerinage animiste. Ces activités religieuses se mènent conjointement avec l'enseignement de la théologie des religions traditionnelles africaines.

Cette association contribue ainsi à changer le regard des noirs sur cette pratique spirituelle jadis reniée et rejetée. L'adhésion est réelle sur le continent et dans la diaspora Europe, Amériques/Caraïbes. Les nombreuses sollicitations pour des conférences et autres activités sociales de son président en sont la preuve. Faut-il y voir le déclin des principales religions monothéistes ou un réel désir de la quête de soi ou peut-être un peu des deux ? L'expérience des religions syncrétistes avec pour base le christianisme ou l'islam (le mouridisme au Sénégal, l'église Harriste, le Dehima en Côte d'Ivoire) et des ajouts animistes est en train d'être dépassée pour laisser place à une pratique authentiquement africaine et noire.

Pour nous, cette expression syncrétiste religieuse était une forme de résistance pour faire vivre des pratiques traditionnelles africaines sous le couvert de l'islam ou du christianisme. Maaya Blon s'investit dans l'œuvre de Prométhée en tant que dépositaire de la lumière qu'elle veut apporter aux noirs pour se déterminer et maîtriser leur destin. Mais la prospérité des religions traditionnelles africaines est liée à sa capacité à se montrer digne de modernité. L'esprit peut demeurer mais les formes d'expression religieuse doivent pouvoir s'adapter au temps et à l'espace sans cesse dynamiques.

RÉFÉRENCES

- BERTAUX, Christian et JESPERS, Philippe (1981). « Quelques opérations sacrificielles liées aux géomancies bambara et minyanka du Mali, *Systèmes de pensée en Afrique noire* » URL:<http://journals.openedition.org/span/500>; DOI:<https://doi.org/10.4000/span.500> (consulté le 28/02/2024).
- DOUMBIA, Sira Missa (2023). Entretien avec Coulibaly Yacouba le 20 décembre.
- FORTES-LIMA, César et DUGOUJON, Jean-Michel (2019). « La diaspora africaine dans les Amériques : l'apport des nouvelles approches génomiques pour illustrer l'héritage génétique des descendants africains dans le contexte de la traite négrière transatlantique », *Corps*, N° 17, p. 175-186. DOI : 10.3917/corp1.017.0175. URL : <https://www.cairn.info/revue-corps-2019-1-page-175.htm> (consulté le 12/01/2024).

- HERNÁNDEZ, José Luis (2008). “La santería y el candomblé: dos universos semejantes”. *Encuentro de la cultura cubana*, 48-49. https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=le+candoble+et+la+santeria&btnG (consulté le 07/05/2024)
- HURBON, Laennec (1991). « Vodou et modernité en Haïti ». *Iberoamericana (1977-2000)*, 15(1 (42)), 43–60. <http://www.jstor.org/stable/41671242> (consulté le 07/05/2024).
- MAZAMA, Ama (2010). *Religion et renaissance africaine*. Paris, Afrocentricity France.
- MOLEFI, Kete Asante (2014). *L’Afrocentricité et l’idéologie de la renaissance africaine*. Paris, Editions Menaibuc.
- OMOTUNDE, Jean Phillipe (2006). *Discours afrocentriste sur l’aliénation culturelle*. Paris, Editions Menaibuc.
- POUGALA, Jean Paul (2012). *Géostratégie africaine*. Genève, éditions institut d’études géostratégiques (IEG).
- TRAORÉ, Amadou (2021). « L’hermétisme et la tentation en Afrique : les sociétés secrètes et assimilés face à une jeunesse marquée par le désenchantement du monde », *Revue-akofena.com* (consulté le 28/02/2024).
- TRAORÉ, Amadou Zan (2022). « De la quotidienneté à l’ésotérisme : Réception bamanan de l’image de l’Homme au Bèlédougou (Mali) », *Revue (In) Disciplines*, 4. fihal-03871374f (consulté le 28/02/2024).

LINGUISTIC CHOICES IN CONCEPTUALIZING WOMEN IN KENYA COLONIAL LETTERS

LES CHOIX LINGUISTIQUES DANS LA CONCEPTUALISATION DES FEMMES DANS LA LITTÉRATURE COLONIALE DU KENYAT

SARAH MARJIE
University of Ghana

Abstract:

Kenya was declared a British colony between 1920-1963. During the British colonial rule in Kenya, communication between the colonial masters and the indigenes was mainly through letters, reports and memos. In the local communities' letters, reports and memos, the colonial masters formulated policies concerning traditions and customs, taxes, transportation, and marriage rites. This paper seeks to showcase how the colonial masters used linguistic choices to construct and conceptualize different women at different levels in the letters. Thus, the use of language in the description of Kenyan women in the letters. The study gathered 42 colonial letters written during the British colonial administration between 1920 – 1960. These letters were collected from the Kenya archives located in Nairobi. A meta-sampling of the letters reveals that about 20 discussed women's issues regarding marriage ceremonies, passage requests, and health care services. Readings of the letters indicate that some of the policies formulated by the colonial masters mostly centred on women's issues and or affairs. Using the Feminist Critical Discourse Analysis (FCDA) by Lazar (2007), the findings show that certain linguistic choices are used to conceptualize women, that is, the woman as a commodity, operator, wife/ married African woman, head of family, final decision maker by the colonial masters irrespective of the fact that they even have names and or professions. A reading of the letters also portrayed how the African woman was compared to the European woman regardless of the unique privileges accorded the European woman at that time. According to this current study, the imagined identities the colonial masters had for Kenyan women resulted in the conceptualizations as shown in how the woman was viewed and perceived culturally, socially and or professionally. This paper contributes to the debate on imagined identity but from a top-bottom approach, exploring issues on power, identity and gender.

Keywords: colonial letters, linguistic choice, conceptualize, power and identity, gender.

Résumé:

Le Kenya a été déclaré colonie britannique entre 1920-1963. Sous le régime colonial britannique au Kenya, la communication entre les maîtres coloniaux et les indigènes se faisait principalement par le biais de lettres, de rapports et de mémos. Dans les lettres, rapports et mémos des communautés locales, les maîtres coloniaux formulaient des politiques concernant les traditions et les coutumes, les taxes, les transports et les rites de mariage. Cet article cherche à montrer comment les maîtres coloniaux ont utilisé des choix linguistiques pour construire et conceptualiser différentes femmes à différents niveaux dans les lettres. Ainsi, l'utilisation de la langue dans la description des femmes kenyanes dans les lettres. L'étude a rassemblé 42 lettres coloniales écrites sous l'administration coloniale britannique entre 1920-1960. Ces lettres ont été collectées dans les archives du Kenya situées à Nairobi. Un méta-échantillonnage des lettres révèle qu'une vingtaine d'entre elles traitent de questions relatives aux femmes, telles que les cérémonies de mariage, les demandes de passage et les services de soins de santé. La lecture des lettres indique que certaines des politiques formulées par les maîtres coloniaux étaient principalement axées sur les questions et/ou les affaires féminines. En utilisant l'analyse critique du discours féministe (FCDA) de Lazar (2007), les résultats montrent que certains choix linguistiques sont utilisés pour conceptualiser les femmes, c'est-à-dire la femme en tant que marchandise, opératrice, épouse/femme africaine mariée, chef de famille, décideur final par les maîtres coloniaux, sans tenir compte du fait qu'elles ont même des noms et/ou des professions. La lecture des lettres montre également que la femme africaine est comparée à la femme européenne, indépendamment des privilèges uniques accordés à cette dernière à l'époque. Selon cette étude, les identités imaginées par les maîtres coloniaux pour les femmes kenyanes ont donné lieu à des conceptualisations, comme le montre la façon dont la femme était vue et perçue sur le plan culturel, social ou professionnel. Cet article contribue au débat sur l'identité imaginée, mais selon une approche de haut en bas, en explorant les questions relatives au pouvoir, à l'identité et au genre.

Mots-clés : lettres coloniales, choix linguistique, conceptualiser, pouvoir et identité, genre.

I. INTRODUCTION

During the British colonial rule in Kenya, communication between the colonial masters and the indigenes was mainly through letters, reports and memos. GOCKING, 2005 and NDI, 2014 posit that they were a conduit between colonial officials, their superiors in Europe and their subjects. These letters serve as primary sources that reflect the writers' experiences, perspectives, and ideologies during the colonial period as well as provide valuable insights into the ways in which colonial administrators perceived and interacted with their subjects. The letters also help to uncover the underlying power structures and societal norms that influence the use of language. The colonial discourse was characterized by way of a hierarchical relationship between the colonizers and the colonized. This relationship was based on a power dynamic that enabled the colonizers to assert

their dominance over the colonized¹. In the local communities' letters, reports and memos, the colonial masters formulated policies concerning traditions and customs, taxes, transportation, and marriage rites. Readings of the letters reveal that some of the policies developed by the colonial masters mostly centred on women's issues and or affairs. In particular, these letters reveal the ways in which women were conceptualized and represented in colonial discourse. The linguistic choices used to conceptualize women in colonial letters from Kenya is the focus of this paper.

Language is a powerful tool for individuals to construct and negotiate their gender identities. Thus, the impact of language on gender roles and stereotypes cannot be overlooked. Numerous studies² have investigated how language perpetuates and reinforces gendered expectations and biases. Research in this area³ has explored how language choices and linguistic practices contribute to forming and expressing gender identities. These have shown that individuals may employ linguistic strategies to align themselves with or challenge societal gender norms, indicating the dynamic nature of language and gender interactions as in Diabah & Amfo (2014); Emeka-Nwobia & Ndimele (2019) on how society uses proverbs to categorize women in the societies.

The objective of this paper is to examine the ways wherein colonial discourse constructs and represents women through language, and the implications of these representations on the perception of women by the colonial male masters in Kenya during the colonial era. The linguistic choices employed by the male colonial masters reflect the prevailing gender ideologies of the time. This paper seeks to shed light on the linguistic choices used to conceptualize women in colonial letters from Kenya and contributes to the discussion on language preference of male⁴ and or female writers; as it is often the case for instance, that male writers use language that emphasized their authority and dominance, whereas female writers often adopt more deferential and submissive language, conforming to societal expectations. By examining these linguistic choices using the Feminist Critical Discourse Analysis (FCDA) by Lazar, 2007, we can better understand the power dynamics and cultural ideologies that shaped the colonial discourse surrounding women in Kenya. The study is significant because it helps understand the intricate interplay between language, society, and gender identities at the time.

¹ THISALA, 2004.

² CAMERON, 2005; WARDAUGH, 2006; DIABAH & AMFO, 2014; EMEKA-NWOBOIA & NDIMELE, 2019.

³ KHAN & ALI, 2012; KHOKHAR ET AL., 2016; MAMONA & BURIRO, 2019.

⁴ Our study deals with letters of only the male colonial administrators. Remember that the colonial governors are mainly males.

II. BRITISH COLONIAL RULE IN KENYA

According to Ndege (2009) and Ogot (2000), British colonization in Kenya began in the late 19th century from 1920 to 1963. The tenure significantly impacted Kenya's socio-political, economic, and cultural landscape. This section explores this period's key events, policies, and consequences, shedding light on the experiences of both the colonizers and the colonized. By examining the historical context of policies implemented and considering the perspectives of the various stakeholders, especially the language of the colonial masters used in conceptualizing Kenyan women, a comprehensive understanding of language, gender and identity construction can be achieved. Studies by Mamdani (1996); Ndege (2009) and Ogot (2000) have elaborated on the primary motive behind British interest in Kenya. The presence of the British in Kenya was to establish trade routes and exploit natural resources, particularly ivory and, later, agricultural products like coffee and tea.

Readings from the letters noted that British colonial rule in Kenya was characterized by a range of policies that sought to consolidate power. The colonial administration introduced the system of indirect rule as explained by Silberschmidt (1999) and Orera (2023), which involved governing through local chiefs and bypassing traditional authority structures. These governance systems further deepened the existing divisions within Kenyan society. Land ownership became a contentious issue as the colonial government took over vast tracts of land for European settlers as expressed by Sorrenson (1968); Tarus (2004); Zeleza (1992); Kanogo (1993), leading to the dispossession and displacement of indigenous communities. This scramble resulted in social unrest, as the Kikuyu community finally organized resistance movements such as the Mau Mau uprising⁵.

Colonial letters offer unique insights into the dynamics of British colonization in Kenya. These letters were usually written by British administrators, settlers, and missionaries stationed in Kenya with responses from the local administrators⁶, providing a firsthand account of their experiences, observations, and perspectives on colonial rule. A linguistic analysis of these letters allows us to critically examine the perceptions and ideologies in the construction of gender female/identities by the male colonial masters in Kenya.

III. DISCUSSING FEMINIST CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS

Feminist Critical Discourse Analysis (FCDA) is an interdisciplinary approach that combines feminist theory and discourse analysis. Its primary objective is to unveil

⁵ MALOBA, 1998; ANDERSON, 2005; BLAKELEY, 2009; BRANCH, 2009; OSBORNE, 2010.

⁶ It is to note that we could not get all the letters chronologically especially, letters with their responses.

the power dynamics and gender biases embedded within language structures and usage. FCDA, as Lazar (2007) argues, goes beyond conventional discourse analysis⁷ by incorporating a feminist lens that interrogates the power dynamics at play within language use. In this section, we will delve into the relevant tenet of FCDA in relation to Kenyan colonial letters and shed light on how the male colonial masters used language to perpetuate and reinforce gender inequalities. It is worth noting that colonialization did not only dominate women but also even dominated the colonized men. British colonialism is interesting because it means the Kenyan woman may have dual dominance, from the Kenyan man and the male colonial master. This discussion aims to contribute to the ongoing discourse surrounding the use of gendered language (studies)⁸ and provide valuable insights into the language of the male colonial masters in the construction of women identities in the colonial letters.

Therefore, by examining the colonial letters, FCDA exposes and challenges the dominant discourse (and promotes gender equality). One critical tenet of FCDA is recognizing language as a powerful tool that reflects and shapes societal norms and values. Runyan (2018) explains that language is influenced by social, cultural, and political factors and is a powerful tool for understanding gender roles and identities. We argue that language is not neutral but instead embedded with power dynamics that reinforce gender hierarchies, such as the language of the colonial masters. Colonial masters' use of language to conceptualize women in Kenya is tied to one of FCDA's tenets relevant to our study: intersectionality. Building on Crenshaw (1989), intersectionality means recognizing that gender does not exist in isolation but intersects with other social categories such as race, class, sexuality, and ability⁹. It means here that the different dimensions of identity such as race, gender, class, sexuality, and disability, cannot be examined in isolation from one another. Instead, they intersect and interact, producing unique forms of privilege and oppression. FCDA acknowledges that individuals experience multiple forms of domination and that these intersecting identities shape their experiences of language and discourse, such as posited in Pedulla (2014) as how power operates in society.

It highlights how individuals may experience privilege in some areas of their lives while facing marginalization in others; for example, Lazar (2007) explains how a white woman may experience gender-based discrimination but still benefit from racial privilege. In this case, our study diverges a little where the expressions used for the Kenyan woman, especially those that seem to be complimentary, are circumstantial; that is, although she enjoys some form of privilege in terms of how she is perceived, it was due to circumstances and not that they deserved it in their

⁷ FAIRCLOUGH, 1999; VAN DIJK, 2001; WOODAK, 2001.

⁸ CAMERON & COATES, 1985; BUCHOLTZ & HALL, 2006; ALSARAIREH ET AL., 2020; ABDALGANE, 2021.

⁹ LAZAR, 2007; TOMLINSON, 2013; COOPER, 2016; BAUER et al., 2021.

rights as women. Thus, we analyze how these intersecting identities are represented and constructed in the letters and how they contribute to the conceptualization of women.

In this study, we examine how power structures operate and intersect with different social categories, such as the male colonial masters and their descriptions of the females in the letters. We, therefore, seek to understand how various social identities, as in our case, gender, class and race, intersect and interact with one another -the male colonial masters, the Kenyan males and Kenyan women, influencing the distribution of power and privilege in society. By looking at the intersections of different identities where women are given other name tags based on race, class and gender at different levels in the letters, this study aims to uncover the complexities and nuances of power dynamics.

IV. METHODOLOGY

From the late 19th to mid-20th century, the colonial period in Kenya was characterized by British rule. The British colonial administration dealt with data gathering for various purposes, including resource management, population statistics, and socioeconomic development. During colonial times, letters played a crucial role in communication. They were a means of conveying messages and reflecting the writer's personality and unique linguistic choices. The following method was employed to collect data on these linguistic choices, allowing us to gain valuable insights into the language used centuries ago.

IV.1. Data collection process

The data collection process in colonial letters is a meticulous and rigorous endeavour. Studies in this period are interested in understanding individuals' lives, experiences, and perspectives during colonial times. The primary method of data collection of colonial letters is through archival records. The study gathered 42 colonial letters written during the British colonial administration between 1920 -1960. These letters were collected from the Kenya archives located in Nairobi. An Assistant was employed to gather data from the archives. These valuable sources/ records include letters, reports, memos, and official documents from colonial administrators, government officials, and missionaries. They provide a glimpse into the perspectives and biases of the colonial ruling class and offer a rich and authentic representation of the linguistic choices made in the conceptualization of women at that time.

Since the research objective is to examine the linguistic choices used in conceptualizing women in Kenyan colonial letters, a meta-sampling reveals that

about 20 discussed women's issues regarding marriage ceremonies, passage requests, and health care services. To comprehensively analyze the linguistic choices used in conceptualizing women in Kenyan colonial letters, the study employed a qualitative approach, utilizing a close reading to gain insights into the linguistic patterns and representations in the letters. The selected letters were diverse regarding authors, recipients, and content. The study also identified recurring themes, stereotypes, and language patterns contributing to the overall representation. The study considered factors such as gender roles, power dynamics, and colonial ideologies that influenced the conceptualization of women.

A systematic coding and categorization process was employed to identify linguistic choices related to the conceptualization of women, which included identifying specific language patterns, stereotypes, and themes. The coding categories also include gender roles, power dynamics, colonial ideologies, and representations of women.

V. ANALYSING CONCEPTUALIZATION OF WOMEN IN COLONIAL LETTERS

Language is a tool for social control and power dynamics within a society. During the British colonial rule in Kenya, language captured in colonial letters informed women's position in terms of class and gender. This linguistic choice in the discourse on women's conceptualization as highlighted in Crenshaw (2016); Lazar (2007); Van Dijk (2001) and Woodak (2001) significantly reinforced their roles and expectations, especially by the male colonial masters. Readings of the letters indicate that some of the policies formulated by the colonial masters mostly centred on women's issues and or affairs. These issues centred on marriage ceremonies, passage requests, and health care services. The study presents the linguistic choices the colonial masters used to conceptualize Kenyan women in the letters during British colonialization. Overall, language played a critical role in how women were perceived during colonial rule.

V.1. The woman as a commodity

Colonial letters often reflect the era's prevailing cultural and social norms, which can be seen through the language used to describe and depict Kenyan women. As stated, the study considers how women were conceptualized and represented during that period. In the letters, women were portrayed in a particular way, influenced by the patriarchal society of the time. The Linguistic choices of the colonial masters reinforced traditional gender roles that positioned women as items. The language could be seen in the use of diminutives or endearing terms to refer to women, who were perceived as commodities by the Commissioner in 1948, where he set up

the African Affairs Committee to look into what he thought was exorbitant bride prices. It is to be noted that the colonial masters imagined women as commodities probably because of the prices that were charged by the brides' fathers. He wrote, «The African Affairs Committee has been considering ways and means by which the high increasing bride price paid by some tribes can be reduced.....[these issues] are now circulated to the District Commissioner». In the assertion of the Provincial Commissioner (PC) located in Nyeri, these exorbitant bride prices taken by some tribes are indications that African girls/women are commodities because these girls can be priced as well as the prices can be negotiated. The P.C. wrote the letter in Nyeri to the District Secretariat in Nairobi. He mentioned:

1. With many tribes, bride prices have doubled in the last twenty years because most women/girls have become commodities for their fathers. It is important that limitations on bride prices in those tribes where it is excessive should be encouraged by every possible means. (21st December, 1948).

The P.C. in Nyeri continued in the long letter that some brides' fathers in particular tribes have been exchanging or tendering in their daughters for cash. The exchange, according to the colonial masters, made them refer to the women as commodities. They believed the fathers were cashing in on their daughters. He added:

2. Nowadays, particularly among the Kikuyu, the whole bride's price is paid in cash, and prompt payment is demanded by the bride's father. Girls are coming in more and more to be brought into the operation of the cash economy. (21st December, 1948).
3. ...but so far, there is, except among thoroughly detribalized Africans, one very important difference between the exchange of the girls and other commodities for cash...African girls cannot be bought and sold again by the purchaser. (21st December, 1948).
4. So far as I know, no girl in Kenya has yet been sold by auction, but many have in recent times, according to reliable accounts, been married to the highest bidder. (24th August, 1948).

This conceptualization of the commodification of Kenyan women is understood not solely through a gender lens but also takes into account how other intersecting identities contribute to their objectification. In the letters, especially that of 21st December 1948, the C.P.'s perspective of women as property or commodities was shaped by the intersection of the various social identities, i.e. how the women were presented, such as race and class (because he was a colonial master) and gender; he is a man. The C.P. further explains that African women were suddenly thrust into a cash economy and that "girls are regarded as consumer goods where womanhood is prostituted into an economic use". In the view of the colonial masters, taking bride prices alone is enough to see African cultural practices as uncivilized, and

then coupled with the fact that the fathers have relied on it as a source of income. Thus, the language used perceives women as commodities. This linguistic choice was confirmed by Kimathi & Wa Kinyatti (1987), who found elsewhere in some letters that quote men who were fighting in the forest were denied all their rights. As such, the letters use a language of being denied their fundamental human rights and wealth, including their wives, children, and land. These linguistic choices reinforced power dynamics and the status quo of the time as women were included in wealth acquisition.

V.2. The woman as the operator

Intersectionality highlights the interconnectedness of systems of biases. Women who belong to marginalized groups not only face gender-based exploitation but also experience discrimination and exploitation based on their race, class, and other intersecting identities. In the letters, some Kenyan women engaged in female circumcision of young girls. As these women were those who performed the circumcision rites, the colonial masters referred to them as operators, irrespective of the fact that they had names. In this letter, the District Commissioner (D.C) wrote to the District Officer (D. O) in Kiambu about the complaints of the missionaries regarding the circumcision procedure. Below are some references from the letters.

5. I sometimes receive complaints that girls of nine or ten years old are circumcised, and although..... It seems to be expected that I should have the operator prosecuted on the ground that the girl was below 12 years, which is the age of consent (7th March, 1930).

A similar incident also happened in Nairobi, where the Chief Native Commissioner (C.N.C) wrote to the Provincial Commissioner about the prosecution of the operators that:

6. It has come to my notice that the women who were given certificates as operator(s) under the local native by-laws dealing with circumcision appear to be carrying out the operation, which is expressly forbidden by law. (1st May, 1929).
7. The operation usually known as circumcision of women.....it would appear to vary with the custom of different tribes with the skill and sobriety of the operator....(5th October, 1925).

In the thinking of the colonial masters, women cannot have the capability to perform female circumcision, which, in their view, is a major operation. According to the colonial masters, the circumcision procedures were fraught with health challenges to the circumcised girls, and so they proposed to prosecute the women (practitioners) since they thought the women did not have any medical training. In the letter of 1st May 1929, the D.C. sought to give the impression that women cannot

have the required education to undertake circumcision as he wrote that "...it seems to me that some steps should be taken to see that the women understand what they are and what they are not allowed to... unless a medical man instructs them". The word 'man' is not used in its generic sense in this context, therefore, it confirms that the colonial masters did not expect Kenyan women to have any medical training because they were women.

V.3. The woman as wife/ married African woman

The colonial masters imagined Kenyan women as mere wives or married African women. It is observed in the letters that the only reasonable recognition that can be given to the woman is by attaching her to her husband. Even in one of the letters, colonial masters titled a whole letter on 'married African woman'. A few examples have been listed to that effect.

8. Permission for Operation- Married African Woman. (31st May, 1948).
9. I wish to request a pass for Mr M's wife from you to rejoin her husband provided you have no objection. (17th March, 1958).
10. This is to confirm that J.G. has got sufficient accommodation to accommodate himself and his wife whom he wishes to bring from Kericho to Nakuru. (8th March 1958).
11. Should an operation which is necessary be performed onan African Married woman who herself consents but the husband refuses the operation..... (31st May, 1948).
12. The above kikuyu is in my employment at Las Airfield. He is desirous of going personally on 1st December and bringing his wife for one week only. I have accommodation for his wife. (1st April, 1947).

It is observed that the imagined identity that can be given to Kenyan women is the fact that they are only married and not that they are entities on their own. Their relevance and existence are attached to their husbands. The woman enjoys these privileges because she is bound to her husband. The observation is confirmed by the intersectionality theory, which emphasizes the importance of taking into account the structural and systemic dimensions of oppression where, although it is a privilege for an African woman to be married, the linguistic choice used was only intended to attach her to a man and not recognize her on her merit. It recognizes that discrimination is not simply the result of individual attitudes or actions but is embedded within broader social, political, and economic structures. This perspective is seen in how power operates at both the micro and macro levels and the need for society to work towards addressing systemic forms of inequality.

V.4. The woman as head of family

Literature from Kimathi & Wa Kinyatti (1987); Maloba (1998); Osborne (2010) and Mumford (2011) has it that the Kikuyu people were unhappy about the way the colonial masters scrambled land, and this led to a resistance movement against them known as the Mau Mau uprising. In the case of Kenyan women, Kimathi & Wa Kinyatti (1987) illuminate how women around the Mt. Kenya region were instrumental as sources of motivation for Mau Mau resistance, inspiring more men to join the army and as spies providing critical information against the enemy. The Kenyan men were enlisted to fight while the women stayed home to manage affairs. Given this, the colonial masters had to deal with them while referring to them as family heads. Below are some extracts.

13. I write to inform you that the wife of Mr N.G should be accorded the same privileges as the husband since she is now the breadwinner of her family. As tradition demands in Africa, the woman is now the family head. (31st May, 1948).
14. There is the need to request the names of the wives of employees of Las Airfield. They are temporarily managing affairs for their husbands. As family heads, they should be given some additional allowances. (20th June, 1959).

Reviewing Wodak (2007), she posits the ultimate value of discovering counter-discourses in which women are hailed and valued for surpassing the principles that ground them in their societal roles. In our assessment of the letters, although the Kenyan woman was perceived as a family head, the privileges were accorded her because her position was circumstantial and not that she earned or deserved it. From the lens of Runyan (2018), intersectionality resurfaces as the argument would be used to examine the role of key women players. They were seen as spies and mothers who helped provide for the serving army and their families by supplying food, clothing, and other essentials. The circumstantial role they played gave them positions as family heads by the colonial masters.

V.5. The woman as a final decision-maker

Gender has developed so much to become an ideological structure in which its conception divides two classes of men and women. Lazar (2007) asserts that patriarchal gender ideology is structural, and hence, it is renewed in the society's institutions and its social practices that mediate social order. Further, the value of examining stereotypes is critical in shaping how women are perceived. In the letters, some Kenyan women were referred to as final decision-makers at some point. Here are some examples in that regard.

15. An operation which the Medical officer considers necessary to save life should be performed, provided the woman consents (22nd April, 1959).
16. In this circumstance, the final decision maker should be the woman (24th April, 1959).

Lazar (2007) further solidifies the view that language used to describe women in colonial letters would arguably have an agency role and dictate how women are perceived. As such, the stereotypical norms help sustain a defined path for women as properties, as discussed above or as decision-makers in this current section. Lazar (2007) also questions the possibility that efforts to examine stereotypical language would help uncover whether or not going against gendered expectations could create results different from the norm. In such cases, Lazar holds an insider's perspective on inequality and is right to argue that some instances may attract reinforcement of the role and uplift of the overall gender roles for that particular social structure¹⁰. We highlight the notion of intersectionality, which proposes the possibility of instances where a 'white' woman would face gender discrimination but enjoy racial privilege to the Kenya woman where her enjoyment of privilege is still tied to the absence of her husband and only on matters that affect her life and not on other matters.

V.6. The African woman vs the European woman

Intersectionality posits that individuals may face discrimination on the one hand and privilege on the other hand. In some of the letters, the context of the issues discussed determined how the colonial masters conceptualized Kenyan women. It was read in some of the letters that the colonial masters gave some women certain privileges as European women. A few examples are listed below.

17. All African women should for medical and surgical purposes be treated as having the same rights as women in the United Kingdom. (2nd November, 1948).
18. I think it would be good to consider this matter at Baraza. At most, the African woman should be allowed to access major surgical services at the main hospital. (23rd January, 1949).

One of the key contributions of intersectionality to FCDA is its emphasis on the importance of considering multiple axes of power and privilege. It challenges the idea of a single, unified feminist theory by recognizing that women experience oppression differently based on their intersecting identities. For example, a white middle-class woman may face gender-based discrimination, but she may also benefit from her

¹⁰ MILANI & LAZAR, 2017.

racial and class privileges¹¹. On the other hand, an African woman from a lower socioeconomic background may face gender-based discrimination as well as racism and classism. She may, however, be given some privileges in certain circumstances. This privilege is circumstantial because they can only access healthcare services during critical health issues. Thus, the study observes that although they were given these privileges, the privileges were fraught with biases. These women were given equal access to medical services so as to get them fit for labour.

VI. CONCLUSION

In conclusion, this paper has discussed how colonial masters imagined different identities for Kenyan women through the use of linguistic choices. By considering the multiple axes of power and privilege, FCDA provided a more inclusive and nuanced understanding of oppression and social inequalities. One of the fundamental tenets of FCDA, intersectionality, was used to uncover the complexities of power dynamics, thereby acknowledging the intersections of various social identities faced by Kenyan women, which calls for a more inclusive and diverse approach to understanding power dynamics and social inequalities. The conversation about intersectionality surrounds the multiple identities assigned to a woman at the colonial time, and those identities would contribute to shaping her experiences and choices. In these instances, the Kenyan woman may not have the opportunity to see the letters and act as such but may experience such from the actions of the colonial masters or even discussions had with the Kenyan men. By centring the experiences of those at the intersections of multiple identities, which is the Kenyan women in this case, FCDA aims to challenge dominant narratives and perspectives that may overlook or marginalize certain groups. In the case of this study, the Kenyan woman may not get the chance to express their views. Thus, the study is not oblivious to the need to highlight the importance of including the voices and experiences of marginalized groups in feminist analysis; our data did not get such instances.

REFERENCES

- ABDALGANE, Mohammed (2021). "Gendered language: A study of sociolinguistic theories and approaches." *Asian ESP Journal*, 17, n°3.1, pp. 204-215.
- ALSARAIHEH, Mohammad, Yousef, SINGH, Manvender Kaur Sarjit & HAJIMIA, Hafizah (2020). "Critical discourse analysis of gender representation of male and female characters in the animation movie, Frozen." *Linguistica Antverpiensia*, pp. 104-121.

¹¹ CARASTATHIS, 2014.

- ANDERSON, David (2005). "Histories of the hanged: Britain's dirty war in Kenya and the end of empire. *The Journal of African History*, 46, nº3, pp. 493 – 505.
- BAUER, Greta R.; CHURCHILL, Siobhan M.; MAHENDRAN, Mayuri; WALWYN, Chantel; LIZOTTE, Daniel; VILLA-RUEDA, Alma Angelica (2021). "Invited reflection: Quantifying intersectionality". *Psychology of Women Quarterly*, 40, nº 3, pp. 337-341.
- BLAKELEY, Ruth (2009). "State terrorism in the social sciences: Theories, methods and concepts". In JACKSON, Richard, MURPHY, Eamon and POYNTING, Scott eds., *Contemporary state terrorism*. Routledge, pp.12-27.
- BRANCH, Daniel (2009). *Defeating Mau Mau, Creating Kenya: Counterinsurgency, civil war, and decolonization*. New York, NY, Cambridge University Press.
- BUCHOLTZ, Mary & HALL, Kira (2006). "Gender, sexuality, and language". In BROWN, Keith, *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier Science, pp. 756-758.
- CAMERON, Deborah (2005). "Language, gender, and sexuality: Current issues and new directions. *Applied Linguistics*, 26, nº 4, pp. 482–502.
- CAMERON, Deborah & COATES, Jennifer (1985) "Some problems in the sociolinguistic explanation of sex differences". *Language & Communication*, 5 nº3, pp. 143– 151.
- CARASTATHIS, A. (2014). "The concept of intersectionality in feminist theory". *Philosophy compass*, 9, nº 5, 304-314.
- COOPER, Brittney (2016). "Intersectionality". In DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (eds.), *Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford University Press. pp. 385–406.
- DIABAH, Grace & AMFO, Nana Aba Appiah (2014). "Caring supporters or daring usurpers? Representation of women in Akan proverbs". *Discourse & Society*, 26 nº 1, pp. 3-28.
- EMEKA-NWOBIA, Ngozi Ugo & NDIMELE, Roseline (2019). "Cultural conceptualization of women in Igbo Proverb". *UHAH: Unizik Journal of Arts and Humanities*, 20, nº1, pp.162-181.
- FAIRCLOUGH, Norman (1999). "Global capitalism and critical awareness of language". *Language Awareness*, 8, nº 2, 71-83.
- GOCKING, Roger (2005). *The history of Ghana: The Greenwood histories of the modern nations*. London, Bloomsbury Academic.
- KANOGO, Tabitha (1993). *Squatters and the roots of Mau Mau, 1905–63*. Nairobi, East African Educational Publishers.
- KHAN, Lubna Akhlaq & ALI, Ghulam (2012). "Language and construction of gender: A feminist critique of SMS discourse". *British Journal of Arts and Social Sciences*, 4, nº 2, pp. 342-360.
- KHOKHAR, Shazia, MEMON, Shumaila & KHUSHBAKHAT, Siddique (2016). "Exploring the role of language in constructing individual identities: A case study of Sindh Pakistan". *International Journal of Humanities and Social Science*, 6, nº3, pp. 234 -241.

- KIMATHI, Dedan & WA KINYATTI, Maina (1987). *Kenya's freedom struggle: the Dedan Kimathi papers*. London, Atlantic Highlands
- LAZAR, Michelle, M. (2007). "Feminist critical discourse analysis: Articulating a feminist discourse praxis". *Critical Discourse Studies* 4, n° 2, pp. 141–164.
- MALOPA, Wunyabari O. (1998). *Mau Mau and Kenya: An analysis of a peasant revolt* (revised ed.). Bloomington, IN, Indiana University Press.
- MAMDANI, Mahmood (1996). "Citizen and subject: Contemporary/Africa and the legacy of late colonialism". *African Affairs*, 96, n°383, pp. 286–287.
- MAMONA, Mahin, Wahla & BURIRO, Ameer Ali (2019). "Language and gender construction: stereotypes and identity reconstruction in a doll's house: A sociolinguistic perspective" *The Women Research Journal*, 11, pp.104-115.
- MILANI, Tommaso M., & LAZAR, Michelle M. (2017). "Seeing from the south: Discourse, gender and sexuality from southern perspectives". *Journal of Sociolinguistics*, 21, n°3, pp. 307-319.
- MUMFORD, Andrew (2012). *The counter-insurgency myth: The British experience of irregular warfare*. London, Routledge.
- NDEGE, Peter O. (2009). "Colonialism and its legacies in Kenya". *Lecture delivered during Fulbright – Hays Group project abroad program*. Presented on July 5th at the Moi University, Kenya, Eldoret.
- NDI, Anthony (2014). *Southern West Cameroon revisited: North-South west nexus, 1858-1972*. Bamenda, Langaa.
- OGOT, Bethwell Allan (2000). "Boundary changes and the invention of tribes". In Ogot, Bethwell Allan. and Ochieng, William Robert., Eds., Kenya. *The Making of a nation*. Institute of Research and Postgraduate Studies, Maseno, 16-31.
- ORERA, Nahashon (2023). "Colonial legacies and their implication to marriage relations among the Gusii of Kenya (1895-1960)". *East African Journal of Traditions, Culture and Religion*, Vol. 6, n° 1, pp. 8-15.
- OSBORNE, Myles (2010). "The Kamba and Mau Mau: Ethnicity, development, and chiefship, 1952–1960". *The International Journal of African Historical Studies*, 43, n° 1, pp. 63–87.
- PEDULLA, Pedulla, David S. (2014). "The Positive Consequences of negative stereotypes: Race, sexual orientation, and the Job application process". *Social Psychology Quarterly*, 77, n° 1, pp. 75–94.
- RUNYAN, Anne Sisson (2018). "What is intersectionality and why is it important?." *Academe*, 104 n° 6, pp. 10-14.
- SILBERSCHMIDT, Margrethe (1999). *Women forget that men Are the masters: Gender antagonism and socio-economic change in Kisii District, Kenya*. Germany, Nordiska Afrikainstitutet.
- SORRENSON, Maurice Peter Keith (1968). *Origins of european settlement in Kenya*. Nairobi, Oxford University Press.
- TARUS, Isaac, Kipsang (2004). "A History of the direct taxation of African people in Kenya, 1895-1973". PhD Thesis, Rhodes University, South Africa.

- TIISALA, Seija (2004). "Power and politeness: Languages and salutation formulas in correspondence between Sweden and the German Hanse". *Journal of Historical Pragmatics* 5, n° 2, pp.193–206.
- TOMLINSON, Barbara (2013). "To tell the truth and not get trapped: Desire, distance, and intersectionality at the scene of argument". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38 n° 4, pp. 993–1017.
- WARDAUGH, Ronald (2006). "An introduction to sociolinguistics." *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 30, n° 4, pp. 365–366.
- VAN DIJK, Teun, A. (2001). "Critical discourse analysis". In TANNEN, Deborah, SCHIFFRIN, Deborah and HAMILTON Heidi (eds) *Handbook of Discourse Analysis*. Oxford Blackwell, pp. 352–371.
- WOODAK, Ruth (2001). "What CDA is about—a summary of its history, important concepts and its developments." *Methods of critical discourse analysis* 1, pp. 1-13.
- WODAK, Ruth (2007). Wodak, Ruth. "Pragmatics and critical discourse analysis. A cross-disciplinary inquiry." *Pragmatics & Cognition* 15, pp. 203-225.
- ZELEZA, Tiyambe (1992). "The Development of African capitalism" *Africa Development / Afrique et Développement*, 17, n°. 1, pp. 129-136.

Appendix A: Sample Colonial letters from the Archives

(10)

Ref. No. L.S.C. 8/30.
District Commissioner's Office.
Kisumu,
17th March, 1930.

The Hon'ble,
The Senior Commissioner,
N.Y.S.S.I.

CIRCUMCISION OF GIRLS.

I sometimes receive complaints from Missionaries that girls of nine or ten years old are circumcised, and although the circumcision has been done with the consent of the parents, it seems to be expected that I should have the operator prosecuted on the ground that the girl was below the age of twelve years, which is the age of consent.

I should be glad of advice whether, in the existing state of the law, any offence has been committed.

J.H.
District Commissioner.

MAHINDAR PAL & COMPANY
BUILDING & CIVIL ENGINEERING CONTRACTORS
CIVIL ENGINEERING SURVEYS UNDERTAKEN & SCHEMES PREPARED

MAHINDAR PAL & COMPANY
11, MARKET STREET
MUMBAI

P. O. Box 3384
NARORA 17th November, 1932.

The District Officer,
NARORA.

Dear Sir,

Re. ID/20234/2031, KIKAYU s/o KUTUMA,
of Pass Book No. 17003.

The above named Kikayu is in an employment at Janet Airfield. He is desirous of going personally on 1st December and bringing his wife for one week only. I have accommodation in my camp for his wife. I shall be obliged if you please issue him temporary Pass for this purpose. The particulars are as under:-

Wife -----	NAIYINDO
Location -----	IRLANDA
Sub Location -----	NAWASHIA
District -----	KIANGU
Chief -----	WIKI WOI

Yours Faithfully,
Mahindar Pal

Nairobi, 1st May, 1929
 Ref. NCDM.19/4/1/78 II (42)

The Provincial Commissioner,
 Nyeri.

Dear Sir,

Female Circumcision - Reference Local
 Native Council Resolution

1. It has come to my notice that the women who have been given certificates as operators under the Local Native Council bye-law dealing with circumcision appear to be carrying out the major operation which is expressly forbidden by the law.

2. One woman convicted by the District Commissioner, Kiambu, recently stated in her defence that she did not know that she was not allowed to carry out the operation as she had done it and that she always performed it in that manner.

3. Unless the law is to be allowed to become a dead letter it seems to me that some steps should be taken to see that the women understand what they are and what they are not allowed to do. It is difficult to see how this can be done unless they are instructed by a medical man.

4. I would be glad if you could give the matter your attention. I think it might be a good thing to discuss the matter at barazas and Local Native Council meetings and impress on all natives that the major operation is definitely forbidden.

5. The District Commissioner, Kiambu, I believe is already taking steps to see the women are properly instructed.

Yours sincerely,
 G.M. Hobbs
 Ag. Chief Native Commissioner.

Case

OSWEGO CLAUDE 19/3 - African - Julius
 District - Kiambu Chief - Alfred Apelo
 Age - 30
 Location - West Kane
 Supreme Court of Kenya Kiambu - J.L. Mackay
 Manslaughter - Case file No. 223/24
 Date of sentence 1.12.24. No pre vious conviction.
 Sentence 6 years I.M.L.
 Character in prison - good
 Number of offences against Prison Discipline - One
 Subject of Petition - Accelerated release.
 Conduct Satisfactory.
 10.6.26. Sgd. Officer in Charge Hole Prison.

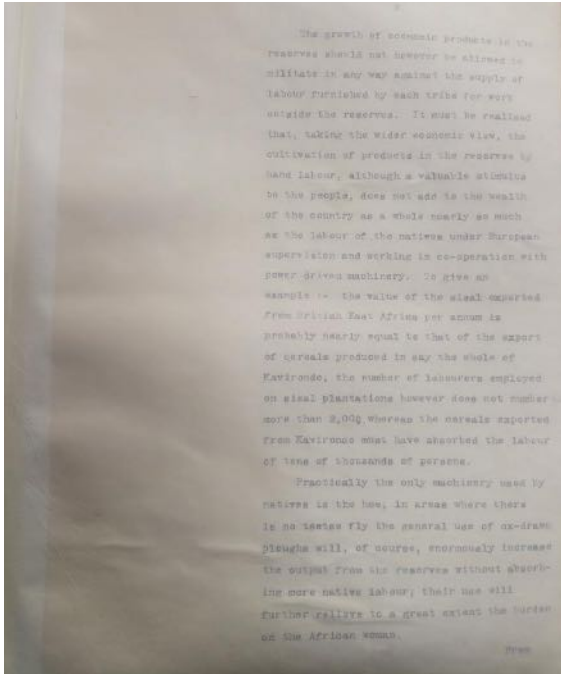
"I pray God that His Excellency the Governor may reduce the sentence which was imposed upon me by the Supreme Court of Kenya at Kiambu for Manslaughter.

"I have to state that at the moment I have no brother to assist my family nor father. My mother who could assist my wife is very sick and incapable. My family are now living in a homeless village and I am sure that there is nobody who can assist them even to build a home.

"I have three children of school age who are now reading about without attending school due to lack of fees. My first born is 9 years old and I educated up to standard 1. Now he is obliged to stay at home and is unable to attend for further education.

"In view of the grave hardship which my dependents are suffering I beg that my petition be favourably considered to enable me to return and support my family.

Left thumb print
 19/3 Oswego Claude




ALL COMMUNICATIONS TO BE ADDRESSED TO THE HOUSING & ESTATES OFFICER

THE MUNICIPAL COUNCIL OF NAKURU

TELEPHONE NO. 251

REFERENCE NO. MR/58/51.



MUNICIPAL OFFICES,
P.O. BOX 124,
NAKURU.


8th March 1958.

The District Commissioner,
P.O. Box 81,
NAKURU.

Dear Sir,

RE: MOVEMENT PASS (KIKUU).

This is to confirm that JOSEPH GITAU has got sufficient accommodation to accommodate him and his wife whom he wishes to bring from Kericho to Nakuru. He resides in a house near Pangani Estate, Nakuru.

Yours faithfully,

(P. ROBERTS),
HOUSING AND ESTATES OFFICER.

/INC.

3/7. Am. 40/1/113.

THE SECRETARIAT,
MADRAS.
21st December, 1948.

BRIDE PRICE

The African Affairs Committee has been considering ways and means by which the high and increasing Bride Price paid by some tribes can be reduced, and the measures prepared for the Committee are now circulated to District Commissioners.

The majority of thinking Africans realize that the very high Bride Price demanded and paid in some tribes is a serious threat to the social and economic life of the community. Young men often cannot afford to pay the high bride demanded and as a result young women form unions without the consent of either of their families or with a modified consent which, in the absence of the usual customary life may result in the complete break up of the family at a later date. If active steps are not taken to deal with this situation the social structure and stability of the tribes already undermined will be gravely threatened.

With many tribes Bride Price has doubled during the last twenty years. It is most important that reduction of Bride Price in those tribes where it is excessive should be encouraged by every possible means. This problem cannot be dealt with by premature legislation by local Native Councils before consultation has been sought. Legislation has been tried in the past and has not been successful because popular support had not first been obtained.

No attempt should be made to abolish Bride Price or to obtain its payment entirely in cash. In some areas the custom of making a cash payment in place of the customary gifts of beer and honey is now recognized and should not be discouraged. A minimum of female stock is an essential part of the marriage contract in many tribes, though there is no objection to the substitution of a money payment for the balance. In most tribes certain animals must be slaughtered and this is an important part of the marriage ceremony. In the other parts of the country, District Commissioners should consider, in consultation with the native authorities, the best methods of pursuing a vigorous campaign, particularly of steps, to the reduction of Bride Price, to a minimum compatible with a stable marriage system.

It is necessary to win the support of the majority of the people and it is considered that the Local Councils, Village and Church Councils can play an important part. It must be remembered that in many tribes a family is often not willing to accept less in Bride Price than was paid for the girl's mother and the repercussions of this custom are already being felt. Reports should be made to build up a public opinion against its continuance.

- 1 -

Forwarded to District Commissioners and
R. H. WINDLEY
Provo. Commr., U.P.

is associated with prayers to God and the ancestral spirits to bless the marriage and make it fruitful. There is a customary distribution of the bride price, a part of which is given to the bride's family. This is done for the bride and her family. The bride price is given to the bride's family in the form of female stock, and in some tribes the bride's father will always demand two or three animals at the time of the marriage. The bride price is given to the bride's family in the form of female stock, and in some tribes the bride's father will always demand two or three animals at the time of the marriage. The bride price is given to the bride's family in the form of female stock, and in some tribes the bride's father will always demand two or three animals at the time of the marriage.

It is considered that the Local Councils, Village and Church Councils can play an important part. It must be remembered that in many tribes a family is often not willing to accept less in Bride Price than was paid for the girl's mother and the repercussions of this custom are already being felt. Reports should be made to build up a public opinion against its continuance.

- 1 -

LA REPRESENTACIÓN DEL PODER POLÍTICO EN *EL RECURSO DEL MÉTODO* DE ALEJO CARPENTIER

THE REPRESENTATION OF POLITICAL POWER IN “EL RECURSO DEL MÉTODO” BY ALEJO CARPENTIER

N'GUESSAN ANATOLE N'DRI
Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

Hablar de poder político remite a cuestionar las implicaciones de la vida social en común. La voluntad de hacer nación en *El recurso del método* se ve enfrentada de manera contante con una dinámica económica y social que tiende a deshacer todas las previsiones y caducar los sistemas y certidumbres políticos; de ahí, una fragilidad de los equilibrios y modelos políticos vistos como estables anteriormente. El político se ve desde entonces como una promesa sin porvenir, movido por contingencias fuera de su alcance. Por consiguiente, casi se desmorona el gobernar en corrupciones, violaciones y violencias.

Palabras Clave: Poder político, representación, imitación, modelos, credibilidad

Abstract:

Talking about political power refers questioning the implications of common social life. The will to make a nation in *The Resource of Method* is constantly confronted with an economical and social dynamic that tends to undo all predictions and expire political systems and certainties. Hence a fragility of the balances and political models previously seen as stable. Since then, the politician has been seen as a promise without a future, driven by contingencies beyond his reach. Consequently, governing almost collapsed into corruption, rape and violence.

Keywords: Political power, representation, imitation, models, credibility

I. INTRODUCCIÓN

Derrumbadas las primeras instituciones sociopolíticas, establecidas al cabo de miles de sacrificios y esfuerzos, las sociedades latinoamericanas emergidas a

consecuencia de la colonización occidental se encuentran ante otro desafío: el de constituirse en naciones independientes y soberanas. Una cosa que no se puede llevar a cabo sin generar tantos intentos fallidos. Como reflejo de una sociedad atravesada por convulsiones, y por efecto de simetría, se ven en la literatura cuántas producciones hacen de esas inconsecuencias el eje de su exploración. De manera que hasta existe una narrativa del dictador latinoamericano¹, «una perfecta muestra del excepcional maridaje que se establece entre literatura e historia².»

Desde entonces surgen interrogantes cruciales. ¿Bajo qué perspectivas entrevén los latinoamericanos la responsabilidad política? ¿Se puede lograr la tarea de dirigir un país con sólo probar modelos experimentados en otras sociedades?

Estas preguntas básicas plantean un problema de representación del poder político. Del latín *Repraesentatio*, la representación es una «Imagen o idea que sustituye a la realidad»³. Implica en otras palabras el hecho de representar que es «Hacer presente algo con palabras o figuras que la imaginación retiene⁴.» La dimensión subjetiva de las representaciones políticas resalta de estas definiciones. Desde luego, desprenderse de ellas para generar una visión propia no era simple para los nuevos políticos latinoamericanos. Éstos tenían la pesada carga de lograr exitosamente la transición entre la sociedad tradicional y la moderna como lo muestra A. Carpentier en *El recurso del método*.

Todos estos desafíos postulaban un clima sociopolítico latinoamericano incierto donde el escepticismo dominaba la vida real. En otras palabras, este artículo pretende mostrar que la crisis de la representación del poder político en Latinoamérica tiene por epicentro la figura del jefe de Estado. La crispación de la vida política que resulta de su intransigencia le aleja del pueblo en una dinámica de miradas opuestas respecto a cómo proyectarse hacia un futuro lleno de incertidumbre.

En un estudio según la perspectiva de la sociología de la literatura⁵, esta investigación que consta de tres partes se propone, en la primera parte, poner de relieve los resortes del poder político latinoamericano. En la segunda parte, mostraremos cómo en la escena política, es problemático volcarse en modelos; y

¹ El recurso del método del Cubano Alejo Carpentier publicada en 1974, Yo el supremo del paraguayo Augusto Roa Bastos publicada en 1974 y El otoño del patriarca del colombiano Gabriel García Márquez publicada en 1975 constituyen algunas de las varias novelas que se identificaron como las del dictador. Cabe señalar que esta narrativa es considerada como un subgénero que aborda la temática del dictador o tirano como una constante, un fenómeno social que resiste al tiempo, que atraviesa el tiempo.

En cuanto a la narrativa de la dictadura, alude a las producciones escritas, publicadas o exploradas durante los regímenes dictatoriales.

² ORTIZ AGUIRRE, 2017, p. 267.

³ Diccionario de la lengua española, 2014, p. 100.

⁴ Ídem

⁵ En Para una sociología de la novela, el filósofo y sociólogo francés L. Goldmann explica a partir de ejemplos los entresijos de las relaciones complejas entre la novela y la sociedad a partir de una lectura más bien marxista.

en la tercera, enfocaremos la cuestión de la aspiración a modelos políticos, dado los resultados experimentados.

II. LOS RESORTES DEL PODER EN *EL RECURSO DEL MÉTODO*

El poder político y su gestión derivan del pacto social. Siendo la convivencia el objetivo final de dicho pacto, el cometido del poder político es la atenta observación de las realidades cotidianas, lo que le permite actuar conforme con el interés general.

II.1. Una gestión aproximativa del poder

La escena política en *El recurso del método* es dominada por la figura carismática del Primer Magistrado. En un universo ficcional bien elaborado que puede corresponder a cualquier espacio o país latinoamericano, reina con actitudes marciales el presidente de la República, símbolo de la existencia de un Estado moderno. Sin embargo, en la gestión cotidiana, el Primer Magistrado se permite actos ilegales cuyo fin se reduce a afirmar su propia personalidad a través de la incondicional protección y defensa de su poder. Ahora bien, en el funcionamiento de un régimen político democrático, se da siempre la primacía a la voluntad y a los intereses del pueblo de quien viene la legitimidad. Además, salir de esta línea induce comportamientos y actitudes que *in fine* alejan a las elites políticas del pueblo y de su apoyo. Como se comprueba en esta novela, todo empezó por las objeciones a la gestión del Primer Magistrado por parte de su entorno inmediato:

Cumplo con informarle General Ataúlfo Galván se alzó San Felipe del Palmar con batallones infantería 4.7.9.11.13 (próceres de la patria) más tres regimientos caballería incluyendo escuadrón “independencia o muerte” más cinco unidades artillería al grito de “Viva la constitución, viva la legalidad”⁶

Esta información fue un telegrama recibido por el Cholo Mendoza, embajador en París, a destinación del presidente. Mientras tenían lugar estas acciones militares, el Primer Magistrado estaba en París con la mayoría de los miembros del ejecutivo. Frente a lo que se percibía como una falta de lealtad, la reacción del presidente desde París fue sin componendas:

Cable a Hoffmann, ordenándole defender a toda costa las vías de comunicación entre Puerto Araguato y la Capital. Fusilar a quien hubiese que fusilar. A Peralta, de nuevo: Cable-Mensaje-a-la-Nación, afirmando voluntad insobornable defender

⁶ CARPENTIER, 1974, pp. 30-31.

Libertad a ejemplo de los Forjadores de la Patria, que... [...] A gente con más riñones que ese general de mierda los he tumbado yo⁷.

Al considerar bien las cosas, esta crisis ha tomado rápidamente mal cariz. En vez de suscitar reflexiones acerca de su poder, el Primer Magistrado se empeñó en defender cierta concepción del poder político y su gestión. Para dicha concepción, el poder político se ve como una herencia que se tiene que defender contra los eventuales usurpadores que son los contestadores y los opositores. Desde esta perspectiva se comprenden unas actitudes del presidente acerca de los insurrectos. Dice al respecto, del cabeza:

– ¡Coño de madre! ¡Hijo de puta! - repetía el Primer Magistrado, como si a estas únicas palabras se hubiese limitado su vocabulario, al pensar en la felonía de quien había sacado de la mugre de un cuartel de provincia, chácharo de mierda, sorche de segunda, amparándolo, enriqueciéndolo, enseñándole a usar un tenedor, a halar la cadena del retrete, haciéndolo gente, dándole galones y charretera, nombrándolo finalmente Ministro de guerra, y que ahora se aprovecha de su ausencia para...⁸

Considerándolo todo, el Primer Magistrado no tiene altas miras. Los reproches que hace le culpan a él mismo. Su indignación se mide a su poca consideración por la carga suya. En efecto, se olvida de la enorme responsabilidad que implica el ser presidente por confundir la tarea con la incuria. La estrechez de su mirada le aleja de la dinámica de liderazgo para convertirle en el que distribuye las responsabilidades o galardona según se le antoja. Es decir, sin consideración de la capacitación real inherente a la carga en cuestión.

Haciéndolo, el presidente, si no se deslegitima, da a su entorno inmediato la medida de su personalidad, así como la expresión de su nivel de comprensión y consideración acerca de la gestión pública. Lo que corrobora esta hipótesis, es que poca alusión hace el Primer Magistrado a la gran miseria. Además, las escasas alusiones a la pobreza de su pueblo dan lugar a propósitos desconectados de la realidad. Mientras tanto, las regulares crisis armadas con su oposición política y militar dan lo que sigue:

[...] cuatro columnas, mostrando los cadáveres tirados en las calles, los cadáveres mutilados, los cadáveres arrastrados, los cadáveres colgados de los garfios del Matadero Municipal, por las axilas, por las barbas, por los costillares, hincados de picas, tridentes, hierros y facas. [...] Y las mujeres combatientes, obligadas de correr desnudas, a bayonetazos en el lomo, por las calles de la ciudad. Y las otras, violadas en amparo del templo⁹.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 94.

Profanación y violación indiscriminada de derechos humanos van juntas. Lo que confirma el desprecio del Primer Magistrado a la expresión democrática y el rechazo sistemático de la necesaria discusión, uno de los grandes pilares de la gestión moderna del poder político que se quiere antes que todo democrático.

II.2 La problemática de la fuerza como única fuente del poder

El poder político en Latinoamérica tiene una dimensión muy autoritaria. No se singulariza desde este punto de vista de la concepción ortodoxa que se tiene del poder. Como ya señalado en el precedente apartado, teóricos de la ciencia política moderna como Maquiavelo¹⁰ admiten que el poder es esencialmente fuerza y uso de la fuerza para llevar a cabo objetivos precisos. Esta lógica explícita más las maniobras del presidente en esta novela. A este respecto, todos los enfoques denotan de evidentes extravíos que son la muestra de una aprensión errónea de un poder que se corrompe ya que no admite sugerencias. Una prueba de ello, es que si el General Ataúlfo Galván fue el primero en levantarse en armas, no fue sino el principio de una serie de sediciones invariablemente tachadas de traiciones:

Pero quedaba otro, acaso más grave [...] el Doctor Luis Leoncio Martínez se había hecho fuerte, muy fuerte, en la ciudad donde se le habían juntado estudiantes, periodistas, políticos de ayer, abogados provincianos, espíritus socializantes, además de algunos jóvenes oficiales¹¹.

No hacer caso de las circunstancias que indujeron los descontentos envenena la situación y crea mayor crispación. Además, legitima las fuerzas hostiles al poder del presidente y amplifica la base de los frustrados. Esta serie creciente de crisis culminó por la del hombre de confianza, anunciada esta vez por Roque García, el Presidente del Senado: «Cumpló con informarle General Walter Hoffmann se alzó en Ciudad Moreno con batallones infantería 3. 8. 9. más cuatro regimientos caballería incluyendo húsares república más cuatro unidades artillería al grito de viva la Constitución, viva la Libertad...¹²»

Como durante las crisis precedentes, el presidente estaba en París. Y de nuevo fue la represión ya que para él, la estabilidad política es la única vía de progreso, independientemente de cómo funcionan las instituciones. A este respecto, a partir de comparaciones improbables y algo surrealistas, afirma:

¹⁰ En *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo explica a la intención del gran público los entresijos de la política y de su funcionamiento general que excluye los sentimientos y otros presuntos valores. Aquí se da la primacía a la eficacia, no más. Lo demás tiene un valor marginal.

¹¹ CARPENTIER, 1974, p. 71.

¹² *Ibidem*, p. 117.

México fue grande cuando tuvo a Porfirio Díaz en una siempre renovada presidencia. Y si mi país gozaba de paz y prosperidad era porque mi pueblo, más inteligente acaso, que otros del Continente, me había reelecto tres, cuatro -¿cuántas veces?-, sabiendo que la continuidad del poder era garantía de bienestar material y equilibrio político¹³.

Este discurso no cuaja de ninguna manera con la realidad vivida en *El recurso del método*. El invariable respaldo del poder en esta obra es la fuerza militar y su uso desproporcionado. Consideraciones absurdas que contrastan con los numerosos epígrafes sacados de *Discurso del método*¹⁴ que introducen cada capítulo o párrafos importantes de nuestro corpus. Anteponer textos que postulan el ejercicio de la razón en la conducta de los hombres para que sus actos conduzcan a resultados aceptables podría constituir una gran estafa en comparación con el comportamiento moral y político del Primer Magistrado. En efecto, su proyección acerca de la vida política y cultural de Francia deslegitima su propia personalidad. Al contrario del racionalismo desarrollado en dicha obra, el dictador latinoamericano ni se muestra racional ni privilegia en ninguna de sus enfoques el espíritu crítico como el que puede generar decisiones y resultados acertados. Esta falta de congruencia entre la promesa y la realidad reduce la obra de A. Carpentier al estado de pura parodia de *Discurso del método* de René Descartes.

III. EL MODELO POLÍTICO EN CUESTIÓN

Como en el mercado de los productos comerciales, es saludable que en el ámbito político haya ofertas diversas. En efecto, no hay oferta política creíble si enfrente no hay otra alternativa. Además, la muy estrecha posibilidad de elección traduce cierto malestar que no tolera por lo tanto la falta de ambición.

III.1. Poder político y enajenación

El recurso del método es una metáfora de la representación general acerca de la política moderna, derivada de la democracia. Como referencia y meta a alcanzar por las sociedades, el poder político moderno da lugar a conductas diversas sin rumbo seguro, en detrimento de las realidades sociales endógenas. En efecto, sin convicciones intrínsecas, el presidente no actúa a partir de principios firmes. Hay justamente una incuria que se desprende de su comportamiento respecto a los problemas domésticos. Al contrario, no puede ocultar su admiración a la cultura francesa:

¹³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴ DESCARTES, 1637 (1996 para la edición aludida).

París, en cambio, era Tierra de Jauja y Tierra de Promisión, Santo Lugar de la Inteligencia, Metrópoli del Saber Vivir, Fuente de Toda Cultura, que, año tras año, en diarios, periódicos, revistas, libros, alaban -luego de colmar una suprema ambición de vivir aquí- los Rubén Darío, Gómez Carrillo, Amado Nervo, y tantos otros latinoamericanos que de la Ciudad Mayor habían hecho, cada cual, a su manera, una suerte de Ciudad de Dios...¹⁵

Esta fascinación excesiva por la cultura occidental le aleja irresistiblemente de la misión que tiene que cumplir como presidente. Por otra parte, se recuerda el error en que caen los dirigentes de los países en vía de desarrollo: querer ser el reflejo simétrico de la potencia colonizadora. Es verdad que la comparación puede llevar a impulsar buenas reformas en determinados ámbitos. Sin embargo, podría resultar erróneo suponer que hay una referencia definitiva en el ámbito político. Las proyecciones políticas no comprobadas raras veces prosperan por basarse en prejuicios. Admirar el racionalismo francés encarnado por R. Descartes y rechazar el discurso contradictorio no obedecen a ninguna lógica.

Es sabido que los viajes permiten nuevas experiencias que enriquecen. En cambio, los del Primer Magistrado no le hubieran servido de nada. Ahora bien, visitar otros horizontes y sistemas políticos debe resultar necesariamente benéfico. En alguna medida, se puede suponer que el Primer Magistrado se quiere inscribir en una dinámica de movilidad para indagar otras maneras de gobernar y salir así de la falta de alternativa que conduce a la dictadura de las ideas. Migrar o mejor dicho, las migraciones son oportunidades inéditas que abren perspectivas diferentes que enriquecen las experiencias ya adquiridas. Su percepción negativa se debe a los egoísmos que se retractan detrás de la estrechez y la rigidez de las fronteras.

Mientras tanto, el mundo sigue construyéndose a pesar de las barreras institucionales. Muchas poblaciones ya constituyen importantes diásporas que están dando una configuración nueva a la constitución demográfica del mundo. Aunque esta perspectiva es temida por sectores reaccionarios, ésta aparece como una dinámica irresistible que corresponde a la visión globalizante que ve al mundo futuro como una aldea multicultural, multiétnica y multirracial.

III.2. El colapso de instituciones inadaptadas

Las crisis cíclicas en nuestro corpus son la expresión de un malestar profundo en el mecanismo de funcionamiento de las instituciones políticas latinoamericanas. Lo que caracteriza globalmente la conducta de dichas instituciones, es una aplicación torpe de modelos políticos inspirados de Occidente. Referirse constantemente, en los menores detalles, a lo que propone la potencia colonial sin una necesidad apremiante

¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

es una actitud neocolonial perjudicial. De manera que detrás de la dramatización de las bajezas sucesivas del presidente, A. Carpentier llega a apuntar la triste realidad de un personaje desgarrado entre la ambición y una carga tan pesada que supera sus propios límites.

Esta configuración de la realidad política latinoamericana poscolonial interroga acerca de cómo nacieron las naciones del subcontinente americano a la independencia. A este respecto, es obvio que mucho escapaba a las élites americanas porque precisamente tenían que aguantar el pesado legado de la colonización y proyectarse en el porvenir a partir de representaciones torpes. Dicho legado que no era una mera transferencia del poder político sino una superposición de realidades centrípetas era difícil de conciliar. El mejor comprobante de estas peripecias, eran las crisis que compartían estos países hasta fechas recientes. El corolario político fue que en vez de presidentes, muchos dirigentes se volvieron caudillos.

El caudillo tanto en la historia como en la literatura corresponde a esta figura carismática que dirige con un autoritarismo aplastante. Aquí, el Primer Magistrado ilustra bien esta figura política. Lejos del pueblo en cuanto a la visión, el caudillo en Latinoamérica es el símbolo del dirigente corrupto que prefiere explorar, sobre fondo de narcisismo, la amplitud de su poderío. Única fuente del poder, prefiere de lejos imponerlo todo en vez de contar con colaboraciones libres.

Al hacerlo, este tipo de líder reproduce la crueldad del conquistador, teóricamente rechazado. Haciendo hincapié en el inconsciente latinoamericano, el caudillo se vuelve la expresión del dilema consecutivo a una transición política que se hizo mayormente al derramar mucha sangre. La violencia del dictador cuya figura emblemática es el caudillo procede de una discapacidad disfrazada en carisma. Por eso, no sabe qué hacer del poder que descubre. Esta constatación explica los extravíos del Primer Magistrado, involucrado en lo marginal.

Sin embargo, en los momentos de lucidez, llega a comprender que al final, todo es relativo. En consecuencia, muchas veces matiza su tendencia a idealizar lo ajeno. Si Francia pasó por el siglo de las luces que tanto fascinó numerosas naciones por el mundo, la misma Francia fue una de las protagonistas de las dos grandes guerras. Y las consecuencias de estas guerras mostraron que no es siempre la razón la que dirige la acción de los seres humanos; de ahí, lo ilusorio e ingenuo que es representarse un modelo político que pueda prosperar siempre y por todas partes. Desde entonces, la verdadera ecuación queda aún sin solución porque se trata del gobierno que convenga a un pueblo particular y en un momento dado.

IV. LA ASPIRACIÓN A MODELOS, ¿UNA APROXIMACIÓN ERRÓNEA?

Cada sociedad tiene preocupaciones particulares a cada momento de su evolución histórica. Esta constatación excluye a priori la idea de soluciones idénticas a

situaciones diferentes. En otras palabras, se esquivo voluntariamente la gran problemática de los intereses que se expresan a través del discurso¹⁶ político.

IV.1. Modelos cosmopolitas, signo de diletantismo

En la vida de las sociedades, hay una constante que es la búsqueda continua de una estabilidad duradera. En esta empresa, se tiene que valorar el generar su propio esquema de funcionamiento. En el fondo, todas las sociedades no constituyen un bloque monolítico al cual se puede implementar un modelo único de funcionamiento. Lo que intentamos hacer comprender por esta circunlocución, es que en *El recurso del método*, la sociedad política latinoamericana parece funcionar sin rumbo u orientación asumida. En vez de tal actitud, Latinoamérica se debe percibir como una nueva promesa que ha de proyectarse hacia el porvenir según nuevos paradigmas inspirados de su rica historia. Por supuesto, no nos olvidamos de los impactos psicológicos dejados por las luchas de liberación sobre los nuevos amos, como lo sugiere el sociólogo suizo:

Dans ce même contexte, une autre question se pose: dans la plupart des pays du tiers monde, les hommes et les femmes qui ont dirigé la guerre nationale de libération sont, à quelques rares exceptions près, les mêmes qui après la victoire gouvernent l'État. Leurs réflexes psychologiques, le type de rapports humains qu'ils privilégient, leur vision du monde restent les mêmes. Autrement dit: ils gèrent l'État comme ils ont géré la lutte.¹⁷

La deducción que brinda esta constatación es que dificulta deshacerse del sistema que le generó a uno. Según una perspectiva más optimista, expone el grado de esfuerzos necesarios para salir de la matriz estructurada por la empresa colonial. Lo chistoso y trágico era que muchos prefirieron la tranquilidad al seguir la línea ya trazada mientras pretendían a la soberanía de sus países. Haciéndolo, dejan persistir una evidencia; lograr la autonomía es un largo proceso que necesita audacia y resiliencia ya que muchos son los desafíos que encontrar y resolver. En dicho proceso, no hay peor error que el de esperar el menor auxilio del opresor.

Cuando no se sabe exactamente qué estrategia seguir políticamente, son las sucesiones de crisis que dejan prosperar cualquier teoría y permiten acceder al poder

¹⁶ En *L'indifférence Romanesque* (1988), P. V. ZIMA pone de relieve el carácter plurívoco de la palabra o del discurso literario, sobre todo porque conllevan intereses diversos y generalmente opuestos.

¹⁷ ZIEGLER, 1983, p. 28: «En el mismo contexto, se plantea otra pregunta: en la mayoría de los países del tercer mundo, los hombres y las mujeres quienes lideraron la Guerra nacional de liberación son, excepto unos escasos casos, quienes dirigen el Estado después de la Victoria. Los reflejos psicológicos, el tipo de relaciones humanas que privilegian, su visión del mundo no cambian. En otras palabras, dirigen el Estado como dirigieron la lucha.»: Nuestra traducción.

cualquier ambicioso. En efecto, pierde el poder el Primer Magistrado, definitivamente desterrado en Francia. Y le sucede el que siempre y de diversas maneras le combatió: el Doctor Leoncio Martínez. Pero, en cuanto accedió al poder, su primer discurso hasta dejó perplejos a sus partidarios más fanáticos. Con ironía, el narrador advierte:

Se reconocía la necesidad de una oposición, siempre que fuese una *oposición cooperativa* (crítica sí, pero siempre *constructiva*); se aceptaba el derecho de huelga, siempre que las huelgas no paralizaban las empresas privadas ni los servicios públicos. [...] Y cuando el orador remató su discurso en “Viva la Patria”, habían sido tantos los “peros”, “sin embargo”, “no obstante”, “a pesar de lo dicho”, “siempre y cuando”, pronunciados antes, que los oyentes quedaron con la impresión de haber vivido en un tiempo totalmente detenido [...]. Y en los tiempos que siguieron, todo fue desconcierto y confusión.¹⁸

Es pues verdad que «La comunidad entre el héroe y el mundo es consecuencia del hecho de que ambos se encuentran degradados respecto de los auténticos valores; la oposición es consecuencia de la diferencia de la naturaleza entre una y otra degradación¹⁹.» Este pasaje es el de un hombre que nunca se mostró favorable a ningún consenso con el Primer Magistrado. Lo anuncia todo, hasta el fracaso potencial de un poder que apenas empieza a desplegarse. Es una especificidad latinoamericana, derivada de la innovación narrativa llamada precisamente lo real maravilloso. Como en *Crónica de una muerte anunciada*²⁰, se sabe el desenlace trágico, pero como llevados por fuerzas adversas más fuertes, se contentan con mostrarse fatalistas.

IV.2. Gobernar, es encontrar soluciones

Es lógico preguntarse, a partir de la experiencia del Primer Magistrado, si es razonable presidir al destino de un pueblo según modelos preestablecidos. Por lo general, todos admitimos que las sociedades no son entidades cerradas. Hay pues interacciones naturales que nutren o enriquecen las distintas experiencias acerca de su administración. Sin embargo, sería erróneo ignorar unas relaciones que van de la congruencia al antagonismo alrededor de los intereses.

De manera análoga, las relaciones entre ex colonias y ex potencias colonizadoras son de lo más complejas. La voluntad de parecerse, desde el punto de vista del régimen político, al colonizador español, europeo u occidental resulta potencialmente dañino

¹⁸ CARPENTIER, 1974, pp. 320-321.

¹⁹ GOLDMANN, 1964, p. 17.

²⁰ La innovación narrativa llamada “Lo real maravilloso” traduce la realidad latinoamericana que supera la ficción por su extrañeza que más bien aparece como lo ordinario, lo cotidiano. En esta obra se anuncia en las primeras páginas el asesinato de Santiago Nasar, un crimen planeado y anunciado. Todos lo sabían, excepto el desgraciado. Pero nadie hizo nada ni se lo dijo hasta que se cumpliera el proyecto macabro.

para estos países que se quieren constituir en naciones libres. Y da suficientemente prueba de ello esta novela de A. Carpentier. En otras palabras, sólo la búsqueda de soluciones a realidades endógenas puede generar el modelo político idóneo, sin olvidarse de la influencia de la pesada herencia colonial.

Superar el legado político colonial y sus intereses es una tarea que se debe aprehender con mucho discernimiento. En el segmento temporal que va de la página 237 a la página 244, dedicado al encuentro entre el presidente y el líder estudiantil justamente llamado el Estudiante, el mandatario hace confesiones deslumbrantes:

–“No se acaban de recibir lecciones en esta vida. Hoy, oyéndote hablar, me di cuenta, de repente, de que soy el Primer Preso de la Nación. Sí. No te sonrías. Vivo aquí rodeado de ministros, funcionarios, generales y doctores, todos doblados en zalamerías y curbetas, que no hacen sino ocultarme la verdad. Sólo me muestran un mundo de apariencias. Vivo en la caverna de Platón...”²¹

Este discurso hace el proceso de la democracia en Latinoamérica, este «complejo fenómeno histórico-político del continente»²². La alusión a “la caverna de Platón”²³ eclipsa un sistema disfuncional, pero inversamente tan ensalzado. Frente a tales evidencias generalmente ocultadas, sería oportuno interrogar la democracia como sistema triunfante. Si “Todos los caminos llevan a Roma”, ¿por qué querer imponer un sistema político a todos? Haciéndolo, unas potencias se empeñan en mantener con el resto del mundo relaciones de dominación y de protección de sus intereses.

Dichos intereses, que son contrarios a la idea de soberanía de numerosos Estados, dirigen o explican la contradicción de las políticas económicas de los países en vía de desarrollo. Al mismo tiempo, explican la distancia entre los políticos latinoamericanos y sus poblaciones, así como la ruptura entre las promesas políticas y la orientación ilegible de las mismas. Como última advertencia, aludimos otra vez al sociólogo suizo:

J’insiste: aux dirigeants des nouveaux États nationaux d’Amérique latine, d’Asie, d’Afrique, l’histoire demande aujourd’hui, en priorité, de détruire la misère, de nourrir leur peuple, de développer les forces de production, de distribuer les terres et de créer un pouvoir central puissant, capable d’empêcher à tout jamais le retour arrogant, sous quelque masque que ce soit, des anciens maîtres²⁴.

²¹ CARPENTIER, 1974, pp. 240-241.

²² OVIEDO, 2021, p. 297.

²³ En La République, Platón estrena en el libro VII el destino trágico del hombre, por ser totalmente en las tinieblas de la ignorancia mientras pretende aprehender la realidad última de la cosas. El mundo político es una perfecta ilustración de ello porque en este mundo no más se engaña.

²⁴ ZIEGLER, 1983, p. 33: «Insisto: “la historia pide a los dirigentes de los nuevos Estados nacionales de América Latina, de Asia, de África, que en prioridad destruyan la miseria, den de comer al pueblo, desarrollen las fuerzas de producción, distribuyan las tierras y creen un poder central potente, capaz de impedir para siempre la vuelta arrogante, bajo cualquier forma, de los antiguos amos”. » Nuestra traducción.

Estos propósitos responden a la problemática muy práctica de qué es gobernar. Esta problemática interpela nuestra representación del poder político y de su ejercicio. Dicha representación debe salir de la lógica dogmática para no perder su verdadera vocación. Gobernar es meramente encontrar soluciones particulares que se plantean a un pueblo particular. Todo lo demás remite a la ideología que tiene objetivos diferentes de lo que se proclama oficialmente. Por cierto, el hecho de volver a la esencia del compromiso político y a su meta podría engendrar más avances que la voluntad de aplicar modelos políticos.

V. CONCLUSIÓN

Las sociedades emergidas a raíz de empresas coloniales e imperialistas generan irresistiblemente modelos no acertados de sistemas políticos que no valen sino por una inconstancia y/o una irrealidad manifiesta. Así, el político según la perspectiva de este artículo es más un conjunto de interrogantes que la encarnación de valores creíbles, dado la influencia de las coyunturas y otras representaciones erróneas. Todas estas consideraciones cuestionan el poder político y su porvenir en un contexto geopolítico cada vez más complejo, donde reinan la insatisfacción y el deseo de lo ajeno. Esta situación es madre de conflictos porque se deshacen todas las fronteras, y los cambios son tan acelerados y fluctuantes que no se los pueden aprehender debidamente a causa de la volatilidad de las interacciones entre pueblos y entidades estatales.

REFERENCIAS

- CARPENTIER, Alejo (1974). *El recurso del método*. Barcelona, Plaza & Janes Editores S. A.
- DESCARTES, René (1996). *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1981). *Crónica de una muerte anunciada*. Bogotá (Colombia), La Obeja Negra.
- GOLDMANN, Lucien (1964). *Para una sociología de la novela*. Madrid, Editorial Ayuso.
- MACHIAVEL, Nicolas (1993). *Le Prince*. Poitiers, Éditions Fernand Nathan.
- ORTIZ AGUIRRE, Enrique (2017). *La literatura hispanoamericana en 100 preguntas*. Madrid, Ediciones Nowtilus.
- OVIEDO, José Miguel (2021). *Historia de la literatura hispanoamericana: 4. De Borges al presente*. Madrid, Alianza Editorial, S. A.
- PLATON (1966). *La République*. Paris, Garnier Flammarion.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid.

ZIEGLER, Jean (1983). *Les rebelles* (contre l'ordre du monde). Paris, Éditions du Seuil.

ZIMA, Pierre V. (1988). *L'indifférence romanesque*. Montpellier (Université Paul Valéry de), Éditions du C.E.R.E.S.

ADAPTACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA DE LOS LECTORES EN SU PRÁCTICA DOCENTE: CASOS DE ALGUNOS CENTROS UNIVERSITARIOS

SOCIOLINGUISTIC ADAPTATION OF READERS IN THEIR TEACHING PRACTICE : CASES OF SOME UNIVERSITY CENTRES

FRÉJUSS YAFESSOU KOUAMÉ
Université Alassane Ouattara

Resumen:

En la época moderna, se observa que algunos centros universitarios cuentan con la presencia y la actuación docente de lectores que imparten clases de lenguas a aprendices no nativos, sobre todo en las facultades de lenguas extranjeras. Estos expatriados que llegan a otro país con su cultura han de cohabitar, en su labor docente, con otras lenguas y otras culturas. De ahí, la idea que surge de esta aproximación observacional es que pretendemos cuestionar y analizar los diferentes procesos de inmersión lingüística de los lectores y lectoras en algunos centros universitarios en un proceso de enseñanza y aprendizaje del español a aprendices no nativos. Asimismo, observamos las dificultades lingüísticas a las que se enfrentan los lectores y las lectoras. El objetivo que queremos alcanzar es encontrar soluciones con miras a superar los eventuales obstáculos lingüísticos y culturales. Nos servimos de los enfoques metodológicos observacional y explicativo para comentar las realidades lingüísticas y culturales de los lectores en algunos centros universitarios en los que imparten o impartieron clases de lenguas a aprendices no nativos.

Palabras clave: adaptación lingüística y cultural, lectorado, lengua extranjera, español

Abstract:

In modern times, it can be seen that some universities have the presence and teaching activity of readers who teach languages to non-native learners, especially in foreign language faculties. These expatriates who come to another country with their culture must cohabit, in their teaching work, with other languages and other cultures. Hence, the idea that arises from this observational approach is that we intend to question and analyze the different processes of linguistic immersion of readers in some university centers in a process of teaching and learn-

ing Spanish to non natives. We also note the linguistic difficulties faced by readers. We want to find solutions to overcome any linguistic and cultural obstacles. We use observational and explanatory methodological approaches to discuss the linguistic and cultural realities of readers in some university centers where they teach or teach languages to non-native learners.

Keywords: linguistic and cultural adaptation, reading, foreign language, Spanish

I. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, se observa que algunos centros universitarios cuentan con la presencia y la actuación docente de lectores que imparten clases de lenguas a aprendices no nativos, sobre todo en las facultades de lenguas extranjeras. Estos expatriados que no son nada más que, según palabras de la Real Academia de la Lengua Española (2013), «aquél profesor, generalmente extranjero, que, en los departamentos universitarios de lenguas modernas, enseña y explica en su propia lengua». Además, llegan a otro país con su cultura y han de cohabitar, en su labor docente, con otras lenguas y otras culturas. De esta forma, en esta aproximación observacional, pretendemos cuestionar y analizar los diferentes procesos de inmersión lingüística de los lectores y lectoras en algunos centros universitarios tales como la Universidad de Bouaké (Costa de Marfil), la Universidad de el Cairo en Egipto y en una Universidad en Jamaica, en un proceso de enseñanza y aprendizaje del español a aprendices no nativos.

Además, ya es bien sabido que la lengua es una realidad social y su aprendizaje siempre se produce en una situación comunicativa social en la que intervienen los hablantes y el marco donde estos se integran. Por lo tanto, la sociolingüística como disciplina científica, se encarga de interrelacionar la lengua y la sociedad para destacar, entre otros, las relaciones que mantiene la lengua con dicha sociedad. Al margen de esta concepción de la sociolingüística, hay que precisar que autores como A. Manjón-Cabeza (2020, p.1) apoyan que «la verdadera sociolingüística se centra en la corriente variacionista» o lo que es lo mismo, se centra en el estudio de los factores, tanto lingüísticos como sociales, que influyen en los fenómenos variables de las lenguas¹.

Asimismo, observamos las dificultades lingüísticas con las que se enfrentan los lectores y las lectoras. Estas dificultades se notan, según los aprendices con los que hemos hablado, al nivel lingüístico y pragmático. El objetivo que queremos alcanzar es encontrar soluciones con miras a superar los obstáculos lingüísticos y culturales. Nos servimos de los enfoques metodológicos observacional y explicativo. El primer método nos permitirá presentar las dificultades o, mejor dicho, las realidades lingüísticas y sociolingüísticas en la práctica docente de los lectores en el aula de

¹ ROSELLO VERDEGUER, 2021.

ELE marfileño. Luego, el segundo método, nos permite comentar y explicar los obstáculos lingüísticos y culturales de los lectores en algunos centros universitarios en los que imparten o impartieron clases de lenguas a aprendices no nativos. Para alcanzar estos objetivos, empezaremos por recordar algunos datos sobre la beca del lectorado y los requisitos para solicitarla. Hablaremos a continuación del concepto de competencia sociolingüística antes de abarcar los materiales y los métodos. Terminaremos por la presentación de los resultados y su interpretación.

II. DATOS SOBRE LA BECA DEL LECTORADO

La casi totalidad de los datos que presentamos a continuación, nos salen de la página web del Ministerio de Asuntos exteriores, Unión Europea y Cooperación (MAEC) (<https://www.exteriores.gob.es/>) y la de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) www.aecid.gob.es. Hemos privilegiado este procedimiento por dos razones. La primera es que casi toda la información acerca de la beca del lectorado viene puesta en esta página; la segunda razón es la consecuencia de la primera, ya que todos los trabajos sobre este aspecto y se apoyan en los datos de esta página web.

El Diccionario de la Real Academia de la lengua española (2013) comenta que el lector «(...) trabaja durante varias horas a la semana enseñando español en su lugar de destino». Esta última información es independiente de los centros de acogida de los lectores en la medida en que el horario y la carga docente son factores variables según los centros en los que imparten las clases. Entre sus funciones figuran las tareas siguientes:

- Fomentar la expresión oral mediante clases de conversación.
- Enseñar las competencias básicas de la lengua.
- Trabajar la comprensión y expresión oral y escrita del alumnado.
- Participar en actividades educativas del centro.
- Realizar tareas para impartir aspectos de fonética.
- Colaborar con el departamento de lenguas extranjeras aplicadas.
- Realizar la evaluación del alumnado
- Planificar la programación de las clases.
- Coordinar su labor con otros lectores de la misma universidad (entre otros aspectos como la asistencia al alumnado en asuntos culturales.)

Esta iniciativa ofrece la oportunidad de trabajar como profesores de español en universidades extranjeras durante un año académico completo. Luego, las becas de Lectorados MAEC-AECID cuentan con el propósito de formar y difundir la enseñanza de español como lengua extranjera, así como la cultura en española. Asimismo, la duración de las becas será correspondiente es de tres años.

III. REQUISITOS EL PROGRAMA MAEC-AECID

Siempre, apoyándonos en los datos de las pagina web del MAEC y de la AECID, apuntamos que para solicitar una de estas becas de doctorado, se ha de cumplir con una serie de requisitos como:

- Tener Nacionalidad española.
- Poseer una titulación académica: Doctor, Licenciado, Master Universitario o Grado en la rama de conocimiento de Artes y Humanidades (español, Filología, Literatura, Lenguas, Humanidades, Traducción, Interpretación o Lingüística).
- Master universitario en enseñanza del español como lengua extranjera.
- Formación específica en la didáctica del español.
- Experiencia docente del idioma español, y/o de literatura en español.
- Conocimientos del idioma oficial del país solicitado.
- Hallarse al corriente, en su caso, de las obligaciones tributarias y de Seguridad Social españolas.

Para acceder a esta beca, los solicitantes no han de superar los 37 años, han de estar en posesión de un título universitario en la rama de Artes y Humanidades o de Ciencias Sociales y Jurídicas. Además, deben tener formación específica para la docencia del español, experiencia docente de español y conocimientos del idioma del país donde se solicita la estancia o de otro habitualmente aceptado en él por la comunidad universitaria.

Dicho programa está dirigido a jóvenes que deseen ejercer la docencia del español como lengua extranjera en universidades extranjeras, reforzando los programas de lengua y cultura hispánicas y actuando como punto focal y dinamizador de la cooperación interuniversitaria entre la universidad de destino y la red universitaria española. Los programas de becas y doctorados MAEC-AECID, que cumplen su septuagésima sexta edición, se han consolidado como uno de los instrumentos más apreciados de la política exterior española.

Las becas de la AECID constituyen un instrumento esencial de la cooperación de España con los países socios. Se trata también de un aspecto destacado de sus relaciones culturales con el resto del mundo, articuladas con especial eficacia mediante el programa de Doctorados de español MAEC-AECID.

IV. LA COMPETENCIA SOCIOLINGÜÍSTICA

El concepto de competencia sociolingüística, también llamado, competencia pragmática, social o cultural es, según, *el Diccionario de términos clave de ELE*, del Centro Virtual Cervantes (1997):

uno de los componentes de la competencia comunicativa que se refiere a la capacidad de una persona para producir y entender adecuadamente expresiones lingüísti-

cas en diferentes contextos de uso, en los que se dan factores variables tales como la situación de los participantes y la relación que hay entre ellos, sus intenciones comunicativas, el evento comunicativo en el que están participando y las normas y convenciones de interacción que lo regulan.

Esta capacidad requerida para dominar esta competencia sociolingüística tiene que abarcar tanto los aspectos socioculturales como pragmáticos y discursivos en función del contexto comunicativo y de los interlocutores.

M. Canale (1983) fue uno de los primeros autores en describirla, en un artículo en el que se propone recorrer el camino de la competencia comunicativa definida por Hymes para una pedagogía comunicativa del lenguaje. Al hablar de la adecuación de las expresiones, M. Canale (1983) distingue entre adecuación del significado y adecuación de la forma. La primera tiene que ver con el grado en que determinadas funciones comunicativas, determinadas ideas o actitudes se consideran como características de una situación dada. La segunda tiene que ver con la medida en que un significado dado se representa por medio de una forma lingüística que es característica de un determinado contexto sociolingüístico.

Para L. Bachman (1990), la competencia sociolingüística forma parte, junto con la ilocutiva, de la competencia pragmática e incluye cuatro áreas: la sensibilidad hacia las diferencias de dialecto o variedad; la sensibilidad hacia las diferencias de registro; la sensibilidad a la naturalidad; y la habilidad para interpretar referencias culturales y lenguaje figurado.

Según el Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas (2002), la competencia sociolingüística, junto con la lingüística y la pragmática conforman las «competencias comunicativas de la lengua» e incluyen el dominio de las siguientes áreas:

- los marcadores lingüísticos de relaciones sociales (¿saludos y formas de tratamiento, convenciones para los turnos de palabra, interjecciones y frases interjectivas), las normas de cortesía («cortesía positiva» –mostrar interés por el bienestar de una persona, expresar admiración, afecto o gratitud (etc.) «cortesía negativa» –evitar comportamientos amenazantes, disculparse por ellos descortesía deliberada-brusquedad, antipatía, reprimendas...–),
- las expresiones de sabiduría popular (refranes, modismos, expresiones de creencias, actitudes o valores, etc.),
- las diferencias de registro, los dialectos y los acentos (reconocimiento de los marcadores lingüísticos, por ejemplo, de la clase social, la procedencia regional, el origen nacional, el grupo étnico o el grupo profesional), en sus manifestaciones del léxico, la gramática, la fonología, las características vocales, la paralingüística o el lenguaje corporal.

El *Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas* (2002), propone, además, una escala ilustrativa de los diversos niveles en que un hablante de una lengua puede mostrar dominio de la adecuación sociolingüística.

Para A. Mercedes Alonso Ávila, y E. Fernández Matos², la competencia sociolingüística es «una parte integral de la competencia comunicativa; que incluye el aprendizaje del conocimiento pragmático y sociolingüístico de cómo utilizar el idioma lingüística y socialmente de manera apropiada». La realidad, en el ámbito de enseñanza/aprendizaje de ELE en el contexto marfileño, revela una escasez o una falta de tales habilidades comunicativas entre los aprendices, a pesar de su nivel de conocimiento lingüístico, a veces avanzado.

Además, es bien sabido que los hablantes nativos de una comunidad de habla valoran en un aprendiz de su lengua más negativamente los errores pragmáticos y, en general, los ocasionados por la interferencia cultural, que los debidos a desajustes con el nivel estrictamente idiomático. Por esta razón, entre otras, C. Martínez Pasamar (2005, p.460) sostiene que «el desarrollo de un nivel adecuado de competencia pragmática y sociocultural se presenta como un objetivo tan necesario para los alumnos como lo puede ser el dominio del código lingüístico».

V. MATERIALES

Nos ha costado mucho trabajo contactar con los lectores. Sin embargo, hemos podido suministrar el cuestionario a tres (3) lectores. Una lectora de la universidad de Bouaké (Costa de Marfil, otra de Egipto y uno de Jamaica. Los lectores españoles tienen una página Facebook en internet que agrupa casi a todos los lectores y antiguos lectores. Este grupo virtual en Facebook cuenta con más de 4.000 personas. Hemos mandado el cuestionario en el grupo Facebook que tienen en internet, pero solo los tres mencionados son los que quisieron rellenarlo. De esta forma, los datos que sacamos de esta encuesta y que analizaremos a continuación no son más indicativos ni representativos de la realidad que queremos cuestionar e indagar.

VI. MÉTODOS

Para analizar los datos recogidos, nos apoyamos en un enfoque metodológico mixto. Es decir, un método descriptivo acumulado con otro explicativo (interpretación). El primer método nos servirá para describir y presentar las realidades sociolingüísticas, pragmáticas y discursivas con las que podrían estar enfrentados tanto los lectores como los aprendices en su labor docente en centros de acogida extranjera. Nos apoyamos en el segundo método para comentar los diferentes resultados a los que hemos llegado. No solo los presentaremos, sino que los interpretaremos para averiguar nuestras hipótesis.

² ALONSO y FERNANDEZ, 2021, p. 110.

VII. RESULTADOS

A continuación, vienen las respuestas a las preguntas que hemos hecho a los informantes y que conforman el cuestionario suministrado.

- El carácter bilingüe o multilingüe de los informantes

Se observa que todos los informantes hablan, por lo menos, dos lenguas. Unos tienen, además, un nivel intermedio en otras lenguas complementarias. Por ejemplo, la lectora de la Universidad de Bouaké además de hablar con un nivel experto el español y el francés, habla, con nivel intermedio, el inglés y el italiano.

- El tiempo que llevan los lectores (informantes) impartiendo clases de ELE

Los tres informantes de quienes hemos sacado los datos que analizamos, tienen una media de cinco (5) años de trabajo como lectores en universidades extranjeras. De ahí que son docentes con una práctica docente relativamente experimentada.

- ¿Habla usted el idioma del país donde imparte clases?

Todos confirman que hablan el idioma del país extranjero en el que ejercen su labor docente como lectorado; lo cual corrobora su bilingüismo.

- ¿Qué nivel tiene usted del idioma del país?

Todos contestaron que tienen un nivel experto en el habla de la lengua oficial del país de acogida. Se trata pues, de un bilingüismo completo (por lo menos), lo que facilitaría su docencia, por si acaso tuvieran que recurrir al code switching o a la alternancia de código, y todo esto desde un punto de vista comunicativo y lingüístico.

- ¿Qué lengua utiliza usted en el aula?

Los informantes notaron que todos intentan hablar en español, aunque a veces tienen que recurrir a la lengua del país donde imparten las clases para explicar, reforzar, profundizar o matizar algunos detalles o algunas informaciones, en ciertos momentos. De esta forma, aparece claro que los lectores suelen utilizar la lengua extranjera en la mayoría del tiempo, excepto para casos específicos, en los cuales solicitan la lengua de los aprendices para dilucidar conceptos o nociones clave durante la clase. Siempre según los lectores, si no recurren a la lengua de los aprendices, les costaría trabajo a los aprendices entender estas nociones.

- ¿Utiliza usted la lengua de los aprendices?

Como parte de la pregunta anterior, esta sirve para corroborar la respuesta precedente. Así, todos contestaron que la utilizan “lo menos posible”. Esta respuesta implica, por consecuencia, un uso muy reducido, y a veces casi nulo del idioma de los aprendices en las aulas. El objetivo que se pretende alcanzar así es hacer hincapié en la enseñanza y el aprendizaje del español no solo como sistema lingüístico sino también como cultura que hay que promocionar y difundir.

- ¿Cuál es la frecuencia del uso del idioma de los aprendices por su parte durante las clases?

Los aprendices utilizan mucho las dos lenguas (la suya y la extranjera). Principalmente el español y recurriendo a su lengua materna cuando no saben decir

algo en español. Sin embargo, en cuanto a los aprendices, como se había de esperar, se observa un uso equilibrado de ambas lenguas, aun cuando, se ha de precisar que el español es el más utilizado. Las dificultades discursivas y comunicativas son las que les empujan a recurrir sistemáticamente a su lengua materna con el propósito de mantener el hilo comunicativo y discursivo a la hora de comunicarse con los demás (profesores como los demás aprendices).

– ¿Cuál es el registro/nivel de lengua cuando utiliza usted el idioma de los aprendices?

De manera general, los lectores se valen de un registro estándar tanto en español para impartir las clases como en la lengua del país de acogida para comunicarse con los aprendices. Esto se explica por el hecho de que, en el aula, con el tono más formal, prefieren utilizar un registro estándar. También, los aprendices entienden mejor el uso de este registro en español ya que se trata de una lengua extranjera y que no dominan forzosamente el registro coloquial, aun cuando lo saben un poco, según los lectores.

– ¿Tiene usted estrategias lingüísticas para facilitar la comunicación?

A esta pregunta, contestaron que, desde el punto de vista lingüístico, no encontraron dificultades, lo que se comprueba por su bilingüismo completo. Así, no les cuesta ninguna dificultad el manejo de las lenguas para impartir sus clases. (como ya lo hemos resaltado en las competencias lingüísticas que caracterizan a los lectores).

– ¿Tiene usted estrategias lingüísticas para facilitar la comunicación con sus aprendices en clase?

En el aspecto puramente lingüístico, los lectores se sirven de recursos digitales, tecnológicos (dibujos en la pizarra, audios, videos, altavoz), de actuaciones gestuales y de la traducción para impartir sus clases. Es también prueba de facilitación de la comunicación con los aprendices. Además del aspecto facilitador de los recursos y de las estrategias comunicativas y didácticas, se observa el realce de la motivación y de la animación de las clases. Los aprendices están motivados para progresar hacia la lengua de destino.

- ¿Cuál de las lenguas que utiliza usted prefieren los aprendices?

En presencia de las dos lenguas (español y la lengua del país de acogida, el francés, en Costa de Marfil), la lengua que los aprendices prefieren que se use durante las clases es el español. Por lo tanto, los lectores suelen utilizar con mucha frecuencia el español para comunicarse con ellos y sobre todo en clase. Ello se relaciona con el “input” (conocimiento que reciben los aprendices) que se ve así, realzado, reforzado, consolidado y aumentado. En estos centros, que son casi los únicos lugares de aprendizaje formal del español por parte de los aprendices, el uso de la lengua que se aprende tiene que ser máximo.

- ¿Cuáles son las dificultades culturales en el país de acogida y su superación?

Todos los encuestados reconocen y afirman que se dieron con dificultades culturales que ocurrieron por diferencias culturales y que solían relacionarse con

temas como la religión la sexualidad, la puntualidad. Para solucionar estas dificultades culturales, los lectores contestaron que, primero, reflexionaban sobre los aspectos culturales del país de acogida para entender las divergencias, luego, discuten con los aprendices, actuando como interlocutores y no como moralizadores o consejeros. Al final, sobre cuestiones como “la puntualidad” o “la mentira”, algunos lectores consiguen superarlas utilizando estrategias como el compromiso, la discusión, que son enfoques pedagógicos eficaces para superar este tipo de obstáculos.

8. INTERPRETACIÓN

El análisis de los datos proporcionado por el cuestionario nos permite dividir estos datos o, mejor dicho, estos resultados en tres niveles de análisis. El primer nivel se relaciona con el perfil sociolingüístico del lectorado; el segundo aspecto tiene que ver con el proceso de inmersión sociocultural y lingüístico de los lectores y, por fin tenemos la superación de los problemas encontrados por el lectorado encuestado.

1. En cuanto a la primera aproximación del perfil sociolingüístico, se destaca que son todos, por lo menos, bilingües completos. Otros hablan otras lenguas aun cuando es con un nivel intermedio. Además, tienen cierta experiencia en la labor docente y cumulan un año de práctica como lector.
2. Por lo que se relaciona con la inmersión sociolingüística del lectorado encuestado, estos datos merecen ser subrayados:
 - La lengua más utilizada en el aula es el español, pero a veces, recurren a la lengua del país de acogida (lo menos posible) para reforzar y dilucidar algunas nociones clave.
 - Por lo que toca a los propios aprendices, prefieren que se hagan las clases en español, sin embargo, resulta que utilizan, con frecuencia mixta, la lengua española y su propia lengua cuando no consiguen expresar algo en la lengua meta.
 - El registro o nivel de lengua que utilizan los lectores es el nivel estándar tanto en español como en la lengua de los aprendices. (se ha de cuestionar este aspecto no solo para ver si el lectorado domina otros registros de la lengua de los aprendices)
 - En cuanto a las dificultades con las que se enfrenta el lectorado, tienen que ver con diferencias culturales (o con algunas temáticas delicadas en los países de acogida)
 - así se cuestiona también la definición del concepto de “lengua” no solo como sistema de signos lingüísticos y “lengua” como realidad social y extralingüística que se ha de tomar en consideración en el aprendizaje de una lengua extranjera.
3. Por fin, las estrategias de superación de las dificultades con las que da el lectorado pueden ser repartidas en dos órdenes:

- Estrategias lingüísticas (traducción, repetición,)
- Estrategias didácticas y pedagógicas (actuar con gestos, dibujar, intercambiar, recursos digitales, altavoz, video proyector, etc.

9. CONCLUSIÓN

En resumidas cuentas, el trabajo realizado sobre las dificultades con las que se da el lectorado en las universidades extranjeras, tenía como objetivo identificar estos problemas, explicarlos para mejor entenderlos. Mediante un cuestionario que hemos suministrado a algunos lectores en el grupo Facebook que tienen en Internet. Además, el análisis de los datos que nos proporcionaron estos cuestionarios nos ha permitido notar que las dificultades encontradas se sitúan más al nivel sociolingüístico que lingüístico. En cuanto a las dificultades sociolingüísticas, se realizan más conflictos socioculturales, pragmáticos y discursivos. Las dificultades lingüísticas se relacionan, a su vez, con problemas de comprensión entre docentes y aprendices. Importa aclarar también que, los lectores suelen encontrar estrategias de superación de las dificultades. Globalmente, estas estrategias se dividen en estrategias lingüísticas (repetición, alternancia de código, traducción, reformulación) y en estrategias didácticas y pedagógicas (actuar con gestos, dibujar, intercambiar, recursos digitales, altavoz, video proyector etc.)

REFERENCIAS

- BACHMAN, Lyle (1990). “Habilidad lingüística comunicativa”. En Llobera et al. (1995) *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*. Madrid, Edelsa. pp. 105-129.
- CANALE, Michael (1983). “De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje”. En Llobera et al. (1995) *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*. Madrid, Edelsa, pp. 63-83.
- CENTRO VIRTUAL CERVANTES (1997). *Diccionario de términos clave de ELE*, disponible en https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/ Consultado el 20/01/2024 a las 10h
- CONSEJO DE EUROPA (2001). *Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación*. Madrid, Instituto Cervantes, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Anaya
- MANJÓN-CABEZA CRUZ, Antonio (2020). “Algunos problemas sociolingüísticos en la enseñanza de ELE”, *LinRed. Lingüística en la Red*, XVII, pp. 1-21.
- MARTÍNEZ PASAMAR, Concepción (2005). “El desarrollo de la competencia sociolingüística y cultural a través de la publicidad audiovisual”, *Actas del XVI Congreso Internacional de ASELE*, pp. 460-468, Centro Virtual Cervantes

- MERCEDES ALONSO ÁVILA, Arlin y FERNÁNDEZ MATOS, Elizabeth (2021). “La competencia sociolingüística en la enseñanza-aprendizaje del idioma inglés: actividades para su desarrollo.”, *Revista Observatorio de las Ciencias Sociales en Iberoamérica*, Vol. 2, nº 9, pp. 110-121.
- ROSELLÓ VERDEGUER, Jorge (2021). “Metodología sociolingüística y enseñanza de ELE”, *MarcoELE.Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera*, nº. 33, pp.1-19.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2013). *Diccionario de la lengua española*, edición del tricentenario <https://dle.rae.es/>

LA POESÍA POPULAR EN LA OBRA POÉTICA DE FEDERICO GARCÍA LORCA, LEOPOLD SEDAR SENGHOR Y DAVID DIOP: PERSPECTIVAS DE UNA REIVINDICACIÓN CULTURAL E IDENTITARIA

LA POÉSIE POPULAIRE DANS L'ŒUVRE POÉTIQUE DE FEDERICO GARCÍA LORCA, LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR ET DAVID DIOP : PERSPECTIVES D'UNE REVENDICATION CULTURELLE ET IDENTITAIRE

SICKO MARTINIEN ÉHOU
Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

El arte de la poesía se puede medir en diferentes aspectos: estilísticos, temáticos, culturales e identitarios. En el caso de la poesía popular, lo identitario y lo cultural son los aspectos relevantes que enfocamos en la presente reflexión y que Lorca, Senghor y Diop enfatizan a través de sus producciones. La reivindicación de la identidad negra para los poetas africanos que son Leopold Sedar Senghor y David Diop y la de los andaluces y gitanos por parte de Federico García Lorca, mediante una cultura tradicional, arraigada y actualizada. Lorca desarrollará el “cante jondo”, un cante antiguo reflejo de huellas de pueblos invasores que es el actual flamenco y, Senghor y Diop, el amor de la cultura africana. El conjunto expresado por una poesía popular cuyos temas son el amor, la mujer, los elementos naturales y la fatalidad. Así, una interculturalidad basada en la relación entre oralidad y escritura y, entre los cantos populares y la poesía. Aquella realidad que se manifiesta a pesar de los contextos sociales distintas entre Lorca y, Senghor y Diop. Además, una ideología, la de promover los valores humanos ancestrales por una parte y por otra defender lo excluido, lo marginalizado. En el caso de Lorca los gitanos y para los poetas africanos la mujer negra. Es pues un conjunto de requerimiento que canta la poesía lorquiana y las de Senghor y Diop más allá de los límites físicos naturales con predominio de una retórica comparativa, esencialmente metafórica como se puede notar en los poemas: “Femme noire” (Mujer negra) de Leopold Sedar Senghor, “RAMA KAM” de David Diop y *Poema de la Siguiriya gitana* de Federico García Lorca.

Palabras clave: Poesía popular, reivindicación, cultura, identidad

Résumé :

L'art de la poésie comporte divers aspects : stylistiques, thématiques, culturelles et identitaires. En ce qui concerne la poésie populaire, l'identité et la culture sont les éléments les mieux en vue et suscite l'intérêt de la présente étude. Lorca, Senghor et Diop abordent la revendication identitaire et culturelle dans leurs productions poétiques. D'un côté, Lorca revendique l'identité et la culture gitane, et d'un autre, les poètes africains que sont Senghor et Diop, pour la cause africaine. A travers une plume poétique enracinée dans la culture de leurs continents respectifs, Lorca développera le thème du « cante jondo », actuel « flamenco », qui marque le chant des peuples qui se sont succédé, à travers la Péninsule Ibérique et dont les gitans donneront la forme définitive. Avec les poètes de la négritude, il s'agit de chanter cette Afrique noire à travers l'exaltation de la femme africaine. L'amour, la beauté, la nature, la danse, la fatalité sont aussi des thèmes référentiels de leurs écrits et que nous nous évertuons à analyser. Partant, une interculturalité basée sur les rapports entre l'oralité et l'écriture, entre les chants populaires et la poésie. Malgré l'appartenance à des sphères géographiques distinctes, Lorca, Senghor et Diop arrivent à partager les mêmes réalités socioculturelles. Celle de défendre les peuples marginalisés et promouvoir leurs cultures. Pour Lorca il s'agit du gitan et pour les poètes africains, la femme noire. C'est en clair, un ensemble d'hymnes que chantent la poésie de Lorca et celle de Senghor et Diop, au-delà des frontières terrestres avec une prédominance de la rhétorique analogique, essentiellement métaphorisée, comme nous pouvons le remarquer dans les poèmes : « Femme noire » (Leopold Sedar Senghor), « Rama kam » (David Diop) et *Poema de la Siguiriya gitama* (Federico García Lorca).

Mots clés : Poésie populaire, revendication, culture, identité

I. INTRODUCCIÓN

África y Europa son continentes con hechos socio históricos distintos por lo que el primero fue considerado antiguamente como colonia y el segundo su metrópoli. La disconformidad de los hechos históricos que vivieron ambos continentes tradujo la distinción de su fisonomía social. No obstante, la pluma literaria en general, y en peculiar la poética, llegó a conciliar aquellas realidades contrapuestas. Pasamos del despegue del cante popular en la edad media a la reivindicación literaria en Europa y América en los años 1850, manifestada por el realismo, a reivindicación africana en 1935 por la negritud.

En el marco de este estudio, enfocamos el cante popular desde una perspectiva cultural e identitaria mediante poemas de: Leopold Sedar Senghor “Femme noire” (Mujer negra), “Rama kam” de David Diop y *Poema de la Siguiriya gitana* de Federico García Lorca. Tratamos de analizar el aspecto reivindicativo de aquellos poemas líricos que son para sus escritores muestras culturales, ancestrales y perpetuas. Por una parte, un arte español reivindicando la tradición gitana y por otra parte un arte africano que defiende los valores del negro.

De ahí, el análisis de la cultura poética cantada es la cuestión principal de esta producción en este ambiente tríplico entre Lorca, Senghor y Diop. A pesar

de las realidades sociales distintas, aquellas culturas se van ligando a través de la producción poética tradicional. Lo correlacional entre la cultura y la poesía para una reivindicación identitaria es la meta final de la presente reflexión que girará alrededor de las preguntas siguientes:

¿Qué se entiende por poesía popular? ¿Cuáles son sus características dentro de los poemas estudiados? ¿En qué dichos escritos son muestras de reivindicación cultural e identitaria?

Para llevar a cabo este estudio, identificaremos el marco teórico y generacional de su realización en primer lugar, segundo, definiremos y analizaremos el concepto de poesía cantada desde una perspectiva española y africana y, acabaremos por la reivindicación cultural e identitaria en las diferentes poesías cantadas que analizaremos.

II. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Para analizar la reivindicación cultural e identitaria en los poemas de Lorca, Senghor y Diop, nos hemos referido a la literatura comparada. Según Jorge Dubatti¹, la definición de la literatura comparada propuesta por la Asociación Internacional de Literatura Comparada (AILC) es la más clara y la que alcanza mayor consenso. Esta definición es la siguiente: “*La literatura comparada es el estudio de la historia literaria, de la teoría literaria y de la explicación de textos desde un punto de vista internacional o supranacional.*” Se trata de hacer un estudio común o contrastivo de las literaturas de diferentes áreas lingüísticas, pero también de diferentes medias y artes. Dicha teoría nació a finales del siglo XVIII cuyas obras aludían a la ciencia, la moraleja, la erudición, el viaje etc. En el marco del estudio, dos críticos comparatistas nos interesan: Pierre Brunel² y Daniel Henri Pageaux³. Para Brunel⁴, el hecho comparatista alude a :

Les études littéraires portent d’abord sur des textes. Or un texte n’est pas toujours pur. Il charrie des éléments étrangers. Cette présence constitue le fait comparatiste. Une première approche de la littérature comparée doit passer par là, car c’est au comparatiste qu’il appartiendra de souligner cette présence et de l’exploiter.⁵

¹ Dubatti, 2008, p. 56.

² Crítico literario francés, profesor emérito especializado en literatura comparada. Miembro de la Asociación internacional de literatura comparada (AILC), de la Academia de ciencias morales y políticas, de la Sociedad francesa de la literatura general y comparada etc.

³ Es un novelista universitario francés especialista de literatura comparada precisamente la de América latina y Caribes.

⁴ BRUNEL, 1989, p. 29.

⁵ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Primero, los estudios literarios aluden a textos. Pero un texto no es siempre puro. Lleva elementos extranjeros. Esta presencia constituye el hecho comparatista. Un primer enfoque de la

A partir de la concepción de Brunel y Chevrel⁶ sobre literatura comprada, evidenciamos la utilidad de los textos. A este nivel, los críticos precisan que los textos no son siempre puros. Para un mejor enfoque de la literatura comparada, Brunel y Chevrel⁷ elaboran tres leyes importantes que son: la ley de la emergencia, la ley de flexibilidad y la ley de la irradiación.

Por emergencia, se precisa que la meta de un estudio comparatista es analizar hermenéuticamente el sentido profundo de un texto y no describir el texto por locuciones gramaticales o metafóricas. Lo más importante sería comprender o entender la nueva palabra: su presencia literaria o artística, así como su mitología.

Por flexibilidad, se entiende la imagen de la palabra. Aquí no se trata de ver la palabra como una realidad difícil de percibir, sino sugiere la flexibilidad y a la vez la resistencia de la palabra extranjera en el texto, las variaciones de la intensidad en función de la lectura crítica y también recordar los derechos de la imaginación.

En cuanto a la irradiación, se trata aquí de la intensidad de la palabra nueva las diferentes realidades presentes en los textos.

En el presente trabajo analizamos la reivindicación cultural e identitaria en la poesía cantada de Senghor, Diop y Lorca. Obviamente, nos encontramos con dos realidades socioculturales diferentes. Por una parte, Lorca y su poesía en español, y, por otra, Senghor y Diop, dos poetas francófonos. El estudio de la relación entre ambos ejes literarios es también uno de los intereses de la literatura comparada. Jean Louis Backès⁸ lo señala en su trabajo sobre “Poética comparada”: *“una de las premisas del ejercicio comparado es hacer que surjan las diferencias entre las literaturas nacionales y criticar cualquier tentativa de síntesis que pasará estas diferencias por alto [...]”*. Las relaciones textuales y más allá, lo social y lo identitario, son algunos factores que tenemos en cuenta para nuestro estudio.

Ahora, identificamos la concepción de la literatura comparada por el segundo crítico de nuestro estudio. Para Daniel-Henri Pageaux⁹ el comparatismo es:

La littérature comparée vit donc de l'exercice alternée de trois pratiques : l'étude de la dimension étrangère, la comparaison de texte et l'élaboration de modèle plus ou moins théorique.¹⁰

literatura comparada debe pasar por ahí, ya que pertenece al comparatista subrayar dicha presencia y explicarla”

⁶ BRUNEL y CHEVREL, 1994, p. 21.

⁷ Ibid, p. 33.

⁸ BACKÈS, 1994, p. 52.

⁹ PAGEAUX, 1994, p. 17.

¹⁰ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Pues a literatura comparada vive del ejercicio alternado de tres prácticas: el estudio de la dimensión extranjera, la comparación de texto y la elaboración de modelo más o menos teóricos.”

Pageaux presenta también, cuatro (04) tipos de lectura comparatista¹¹. Primero, saber que todos los textos son intertextos que autorizan una lectura diferencial: la conservación (la citación), la supresión (o problema de la marca), la modificación o transformación (problema de las fuentes), el desarrollo (problema de la amplificación).

Segundo, lecturas binarias (paralelas). Son lecturas poéticas, temáticas, transversales, o laterales.

Y por fin, el método estructural o superposición de elementos, secuencias, de diferentes unidades.

La segunda dimensión de la lectura literaria comparatista nos atañe dado que subraya el hecho transversal y poético. Así pues, intentaremos a lo largo de nuestro trabajo analizar la reivindicación cultural e identitaria según los elementos textuales, socioculturales, históricos y generacionales.

III. EL HECHO GENERACIONAL

Lorca, Senghor y Diop pertenecen a movimientos generacionales que caracterizan sus estilos, o sea la generación 27 para Lorca y la “negritude” para los demás.

III.1. La generación 27

Según Felipe Díaz¹², la generación 27 es un grupo de escritores creado en la segunda década del siglo xx. entre los años 1923 y 1927. Está compuesta de: Pedro Salinas, George Guillén, Gerardo Diego, Damaso Alonso, Vicente Aleixandre, Federico García Lorca, Luis Cernuda, Rafael Alberti, Emilio Prados Manuel Altolaguirre, entre otros. Nacieron en la misma época, de 1891 a 1905, comparten la misma formación intelectual porque la mayoría es universitaria.

Felipe Díaz¹³, argumenta que la celebración del tricentenario de la muerte de Luis de Góngora es el punto de partida de del nacimiento de la generación 27, caracterizada por la voluntad de fusionar poesía tradicional y movimientos vanguardistas. Los temas de sus producciones son: la muerte trágica, el amor, la naturaleza, la soledad la nostalgia, las irregularidades sociales como la injusticia, la miseria.

Otra característica de aquella generación resulta en sus formas estéticas. Primero, desde un punto de vista clásico, la apología de Luis de Góngora como ya mencionado un poco antes. Es el ejemplo artístico del grupo ya que adepto de estilo de creación única. Luego, la poesía popular, simple y directa tanto en la forma como en el

¹¹ PAGEAUX, 2005, p. 8.

¹² DÍAZ, 2018, p. 27.

¹³ *Ibid*, p. 36.

contenido. Y por fin, en el marco contemporáneo, la fatídica fecha de 1898. España pierde sus últimas colonias: Cuba y Filipinas, la quiebra de su hegemonía tendrá repercusiones sobre la vida política, social, económica y religiosa con recrudescencia de la violencia que acabará por una guerra civil en 1936 como lo subraya Sonia Ruz (2023).

Los poetas del 27 se preocuparán por dichos problemas existenciales, una dosis surrealista caracteriza sus producciones, con la idea de rehumanización de la literatura, incitando a la libertad imaginativa, la preocupación por el ser humano, las agresiones sociales.

III.2. La negritud

Del francés “Négritude”, la negritud corresponde al movimiento político, ideológico y literario caribeño desarrollado durante la primera mitad del siglo XX.

El término negritud surge inicialmente como respuesta a una serie de problemas que debían afrontar los estudiantes negros pertenecientes a la élite de las colonias francesas, quienes al momento de llegar a la Metrópoli franca para continuar con sus estudios se ven enfrentados a una realidad que los discrimina y señala como sujetos desclasados y oprimidos tanto por el sistema colonial francés como por la sociedad racista de la época; de este modo surgirá la publicación de diversas revistas entre las que destaca *L'étudiant noir* (El estudiante negro), boletín que circuló por el tiempo comprendido entre 1934 y 1936. Para Margaret Varner¹⁴, los fundadores eran el martiniqués Aimé Césaire, el senegalés Leopold Sédar Senghor y el franco guayanés Léon Gontran Damas. Aunque Senghor considera a Aimé Césaire como el único fundador del movimiento: «*Commençons par rendre, à Césaire, ce qui est à Césaire. Car c'est le poète et dramaturge martiniquais qui a forgé le mot dans les années 1932- 1934*»¹⁵

Por otro lado, la negritud es un movimiento de exaltación de los valores culturales de los pueblos negros según subraya Margaret Varner¹⁶. Es la base ideológica que impulsó el movimiento independentista en África.

La Negritud tuvo su periodo de gloria hasta 1960, cuando surgió contra ella un movimiento de reacción, considerándola anacrónica e inoperante en su vertiente senghoriana, demasiado teórica y exageradamente idealista. Se trató de un concepto que se elaboró en un momento en el que las élites intelectuales indígenas de raza negra, tanto antillanas como africanas, se encontraban en la metrópoli. Tenían unos

¹⁴ VARNER, 1999, p. 17.

¹⁵ SENGHOR, 1967, p. 3. INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Empezamos por dar a Césaire lo que le pertenece a Césaire. Dado que es el poeta martiniqués quien dio sentido a la palabra en los años 1932-1934”

¹⁶ VARNER, 1999, p. 17.

puntos en común bastante difusos (color de piel, idioma, colonizador) y sobre los que no resultaba sencillo establecer vínculos. Lo que lleva a Senghor a considerar que : « *La négritude est donc l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres des Noirs.* »¹⁷

IV. LA POESÍA POPULAR O LIRICA POPULAR

Se puede definir la poesía popular como un tesoro cultural que nos conecta con nuestras raíces y nos permite explorar las emociones más profundas a través de las palabras. En ella, encontramos la expresión sincera de los sentimientos y las experiencias de la gente común. Se encuentra presente en la tradición oral de diversos países y culturas. Los cantos de los trovadores medievales, por ejemplo, nos transportan a épocas pasadas y nos permiten apreciar la belleza de la lírica popular. Es también, un legado invaluable que nos conecta con nuestras raíces y nos ayuda a comprender la diversidad de experiencias humanas. A través de sus versos, podemos encontrar consuelo, inspiración y una profunda conexión con el corazón humano.

Algunos ejemplos más representativos son las jarchas¹⁸, que eran poemas de amor escritos en árabe y luego traducidos al romance; los romances¹⁹, que son narraciones en versos octosílabos que cuentan historias épicas o leyendas populares; y las coplas²⁰, que son composiciones breves y sencillas utilizadas para expresar sentimientos y reflexiones.

Los poemas de la tradición popular tienen varias características distintivas. En primer lugar, suelen ser transmitidos oralmente de generación en generación, lo que les otorga una gran carga cultural y tradicional. Además, estos poemas suelen estar escritos en un lenguaje sencillo y accesible, lo que facilita su comprensión por parte del público en general. También tienen un ritmo marcado y utilizan recursos literarios como la rima y la repetición. Por último, los temas abordados son de interés común, como el amor, la naturaleza o las experiencias cotidianas.

V. PRESENTACIÓN DE LOS POEMAS

V.1. *Poema de la Siguiriya gitana*

Es la primera sección de la producción poética *Cante Jondo*. Consta de siete poemas

¹⁷ SENGHOR, 1967, p. 4. INTENTO DE TRADUCCIÓN: “La negritud es pues el conjunto de los valores de la civilización del mundo negro, tales como se expresan en la vida y en las obras de los Negros”

¹⁸ FRENK, 2021.

¹⁹ LORCA, 1983.

²⁰ LORCA, 1986.

y trata respectivamente del paisaje granadino (poema “Paisaje”), del instrumento musical (poema “la guitarra”), del grito (poema “grito”), del silencio (“poema el silencio”) del paso de la Siguiriya (poema “el paso de la Siguiriya”), del ambiente después del paso de la Siguiriya (poema “Después de pasar”) y de lo que queda (poema “y después”).

Según Christian de Paepe²¹, es el retablo de la mujer gitana, de la naturaleza y de las pautas del cante “Siguiriya”. Los elementos como la guitarra, el grito, el silencio son marcadores del cante y su ejecución se hace generalmente por una mujer. El poeta marcó en los poemarios el carácter oral de este cante poetizado, utilizando coplas²² a-b-b-a o a-b-c-b y estribillos. Es la muestra del cante popular español.

El grito de la Siguiriya es ascendente, “*va de monte a monte*” (verso 3 y 4 del poema “El grito”), un grito de onomatopeya “¡Ay!” sirviendo de estribillo (versos 8, 12 y 15 del poema “el grito”). Aquel grito es precedido de una anunciación natural. La del pasaje, la de la de “*una bandada de pájaros cautivos*” (verso 15 y 16 del poema “Paisaje”). El ritmo de la canción es infernal, es “*el llanto de la guitarra*” (verso 1 a 2 del poema “La guitarra”). En los versos 7 a 9 del poema “La guitarra”, una guitarra llora sin que nadie se la pare:

*Es inútil callarla.
Es imposible callarla.*

Por otro lado, es la celebración del cante “Siguiriya”, un cante único que deja después de ser ejecutado “*un ondulado desierto*” verso 16 y 17 del poema “Y después”. Es la nada, una oscuridad “*Los candiles se apagan*” (verso 3 del poema “Después de pasar”).

Es también la sección de la dedicación de la mujer gitana. Su paso, suscita admiración, ya que no pasa andando, sino que ejecuta un baile, el del flamenco. En el poema “El paso de la Siguiriya”, se describe el duende del baile en los versos 7 y 8: “*Va encadenada al temblor de un ritmo que nunca lega*”. La actuación mixta de la canción y el baile es infernal según Lorca. Una danza que justifica el poeta en los versos 9 y 10: “*tiene el corazón de plata y un puñal en la diestra.*” Baila la mujer gitana para olvidar su pena, “*muchacha morena*” (verso 2), la pena de su raza gitana quien a pesar del dolor y del destino trágico que les espera: “*puñal en la diestra*”, danza sin pararse.

V.2. «Femme noire»

²¹ PAEPE, 1986, p. 101.

²² Es un género artístico de la música de España que conjuga música, letra e interpretación. Apareció en España a principios del siglo xx y se mantuvo vigente incluso durante la Guerra Civil española y la posguerra. Evoca personajes sombríos e imágenes violentas, en otros resignado sufrimiento y honda tristeza. La estructura de las estrofas tiende el ritmo A-B-C-B.

Es un poema de Léopold Sédar Senghor sobre la negritud y extracto de obra poética *Chants d'ombre*²³ publicada por primera vez en 1945. Contra el colonialismo, reivindica la cultura negra, la percepción negra, la lengua, el continente africano y el mestizaje. Publicada en la segunda guerra mundial, ese poema es una oda al amor, a la mujer africana, a la tierra africana. Si la temática principal es la exaltación de la mujer negra, vienen tratadas una variedad de temas arraigadas en la cultura africana. Además, aquella mujer descrita por Senghor en su poema tiene virtudes panorámicas.

En la primera estrofa del poema, ella es la emanación de la belleza, una hermosura relacionada con su silueta y su tez que da vida: «*Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté*²⁴», versos 2 y 3. También, ella es la fuente de la vida, suave y protectora, versos 4 y cinco: «*J'ai grandi à ton ombre ; la douceur de tes mains bandait mes yeux*²⁵ ». El inicio del poema alude entonces a la identificación de la mujer negra, con virtudes por doquier, aquella que vio crecer al poeta.

La segunda estrofa pone de realce la manifestación del amor que siente el poeta para con la mujer negra. Más allá de su capacidad de criada, la mujer negra suscita una declaración y descripción abierta por parte del poeta. Senghor descubre su belleza devastadora en los versos 6 y 7: «*... je te découvre, Terre promise, du haut d'un haut col calciné Et ta beauté me foudroie en plein cœur, comme l'éclair d'un aigle*²⁶ ».

En la tercera y cuarta estrofa, el poeta describe la silueta de la mujer negra: «*fruit mur à la chair ferme, sombre extase du vin noir*²⁷» (verso 11) y «*tamtam sculpté*²⁸» (verso 15). Senghor señala aquí el cuerpo particular de las mujeres negras. Son generalmente rellenitas y su piel oscura es un toque de belleza que las convierten en una criatura encantadora. De aquel encanto emana el lirismo: «*bouche qui fait lyrique ma bouche*²⁹». La piel, el cuerpo, la boca son, según Senghor, las características de una mujer negra. En los versos 17 y 18, es cuestión de la voz de la mujer negra. Con su voz grave, ella canta celestialmente: «*Ta voix grave de contralto est le chant spirituel de l'aimée*³⁰».

La quinta estrofa continúa con la exaltación de la piel de la mujer negra. Una piel que no sufre arrugas: «*Huile que ne ride nul souffle*³¹» (verso 20). Se trata entonces de una piel eterna que ni el tiempo, ni la vejez marchitará. Una piel de resplandor ya que las joyas van luciendo más cuando están llevadas por ésta: «*...les perles sont*

²³ INTENTO DE TRADUCCIÓN: *Canciones de sombra*

²⁴ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “vestida de tu color que es vida, con tu forma que es belleza”

²⁵ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “crecí bajo tu sombra, la suavidad de tus manos”

²⁶ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “te descubro, Tierra prometida, desde lo alto de una cima calcinada. Y tu belleza me golpea en medio del pecho”

²⁷ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Fruta ya madura de pulpa firme, sombríos éxtasis del vino negro”

²⁸ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “tam tam esculpido”

²⁹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “boca que torna lirica mi boca”

³⁰ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Tu voz grave de contralto es el canto espiritual de la Amada”

³¹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Aceite que ningún soplo arruga”

*étoiles sur la nuit de ta peau*³² », versos 22 y 23.

La estrofa seis menciona otros aspectos físicos que son el pelo y los ojos. Más allá de la descripción del tipo de pelo y ojo, Senghor expresa la seguridad y la tranquilidad que da la mujer negra. Lo leemos en los versos 26 y 27: «*A l'ombre de ta chevelure s'éclaire mon angoisse au soleil prochain de tes yeux*³³ ».

En la última estrofa, el poeta senegalés sitúa el factor ineluctable de la existencia humana. Alega en los versos 29 y 30: «*...Je chante ta beauté qui passe, forme que je fixe dans l'Eternel*³⁴». Es la fugacidad de la belleza negra, la de su cuerpo atípico quien, a pesar de la voluntad del poeta de quererla eterna, acaba en cenizas: «*Avant que le Destin jaloux ne te réduise en cendre*³⁵ » (verso 31).

Cabe señalar que Senghor utiliza también palabras de celebraciones africanas como el «tam tam» (verso 15), de la historia de los imperios en África: «*les princes du Mali*³⁶» (verso 21) y de la geografía subsahariana: «*Savanes aux horizons purs*³⁷» (verso 13).

V.3. « Rama kam »

Es un extracto de la producción poética *Coups de pilon*³⁸ de David Diop publicada en 1956. Claire Parfait³⁹ subraya que David Diop es un poeta senegalés, profesor de letras clásicas. Nació el día 9 de julio de 1927 en Burdeos y murió en 1960 en un accidente de avión. Vive su infancia en los centros médicos por tener una salud frágil durante el periodo de ocupación y de guerra. Se descubre entonces una pasión para la literatura y no tarda en escribir para expresar sus sentimientos. Integra primeramente la Facultad de Medicina y luego las letras modernas. Durante su carrera universitaria, tiene a Léopold Sédar Senghor como catedrático. Después de la obtención de la diplomatura, acude a Senegal donde imparte clase en el Instituto Maurice Delafosse. Sus primeros poemas son publicados en la Revista “Présence Africaine”, y de repente reproducidos por Senghor en su *Antología de la nueva poesía negra malgache y de lengua francesa* en 1948.

En *Coup de Pilon* que es un fresco histórico de los pueblos negros, describe una historia hecha de opresión, de resistencia, de lucha, de la mujer negra. El poema “Rama kam” trata generalmente de la exaltación de la mujer negra. Mediante una descripción de la mujer, consigue rastrear la cultura africana.

³² INTENTO DE TRADUCCIÓN: “las perlas son estrellas en la noche de tu piel”

³³ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “A la sombra de tu cabellera, mi angustia se ilumina con los soles cercanos de tus ojos.”

³⁴ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Yo canto tu belleza que pasa, cuerpo que yo firmo en el eterno”

³⁵ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Antes de que el destino envidioso te reduzca a cenizas”

³⁶ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “los príncipes del Mali”

³⁷ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Sabana de horizontes puros”

³⁸ INTENTO DE TRADUCCIÓN: *Golpes de maja*

³⁹ PARFAIT, 2018, p. 191.

En las tres primeras estrofas, describe físicamente aquella mujer, insistiendo sobre los órganos de sentido que son los ojos y la boca: «*Me plait ton regard de fauve*⁴⁰» (verso 1) y «*Et ta bouche à la saveur de mangue*⁴¹» (verso 2). Para él, esta mujer se diferencia por su mirada y el sabor exótico de su boca. Es un ser con un cuerpo particular, una mujer negra atrayente y seductora: «*Ton corps est le piment noir*⁴²» (verso 4). La hermosura la criatura provoca la envidia de las demás «*la plus belle est jalouse*⁴³» (verso 7). Aquí, el poeta compara la belleza negra y la del occidente. Diop admite la supremacía de la belleza negra sobre la blanca, supremacía basa en la cuerpo: «*Du rythme chaleureux de ta hanche*⁴⁴» (verso 8). Las curvas voluptuosas de la mujer negra la distinguen y la convierte en un ser pasmoso. Declaración abierta, reivindicación de una identidad negra afirmada antiguamente menospreciada, rechazada.

A continuación, se celebra África a través de baile «*Quand tu danses*⁴⁵» en el verso 10. Un baile que generalmente se ejecuta por un instrumento tradicional de alegría: «*tam tam*» (verso 11). Además, un personaje importante en las celebraciones africanas que es el «*griot*», verso 14. Pregonero y cantante, es el protagonista de los ritos africanos. Es pues la representación de África en miniatura, alegre, vencedora, arraigada en su tradición.

La última estrofa se interesa por el amor. En los versos 16 y 17 los sentimientos de *Rama kam* se relacionan con una tormenta: «*Quand tu aimes Rama kam c'est la tornade qui tremble*⁴⁶». Lo que evidencia el lirismo nostálgico de Diop en los versos 19 y 20: «*Et me laisse plein de souffles de toi*⁴⁷»

VI. REIVINDICACIÓN IDENTITARIA EN LOS POEMAS

VI.1. Similitudes

La mujer y la piel

Los tres poetas abordan el tema de la mujer en sus poemas. Con Lorca se trata de una mujer gitana como va titulada la sección *Poema de la siguiriya gitana* y el verso 2 del poema “El paso de la Siguiriya”: “muchacha morena”. Para Senghor y Diop,

⁴⁰ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Me gusta tu mirada de bestia”

⁴¹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Y tu boca con el sabor de mango”

⁴² INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Tu cuerpo es el pimiento negro”

⁴³ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “La más bella es celosa”

⁴⁴ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Del ritmo cálido de tu cintura”

⁴⁵ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Cuando bailas”

⁴⁶ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Cuando amas Rama kam es la tormenta que tiembla”

⁴⁷ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Y me deja lleno de melancolía de ti”

la mujer negra: «*Femme nue, femme noire* »⁴⁸ (verso 1) y «*Ton corps est le piment noir*»⁴⁹ (verso 4).

Por las figuras retóricas de metonimia, los diferentes poetas designan a sus protagonistas. El color de la piel designa la raza de persona a describir. Puede parecer peyorativo, pero no. Lo “*moreno*” (para tratar de los gitanos) y lo “*negro*” (refiriéndonos al africano) son elogiados. Aquellos colores de piel representan una reivindicación de identidad dado que son colores menospreciados. De ahí, la voluntad de los poetas de promover lo marginado.

El retrato moral de la mujer

Lorca subraya en el poema “El paso de la siguiiriya”, una antítesis en los versos 9 y 10: “*tiene el corazón de plata y un puñal en la diestra*”. *El corazón de plata* es el valor ético de la mujer gitana, su bondad, sus calidades maternas. En cambio, el puñal en la diestra simboliza el dolor que siente, el dolor de su pueblo gitano marginado y en perpetua inseguridad.

En Senghor, ella cría: «*J’ai grandi en ton ombre*» (verso 4), es suave : «*la douceur de tes mains*» (verso 4) y asegura : «*A l’ombre de ta chevelure s’éclaire mon angoisse* » (vers26).

Diop tratará de su carácter afectivo. La mujer negra es detenedora de un amor divino que suscita la admiración y la melancolía del poeta: «*Et quand tu aimes*» (verso 14) y «*plein de souffle de toi*» (verso 18).

La hermosura de la mujer

En Senghor y Diop, la mujer negra es la más hermosa. Su hermosura provoca la envidia de las demás: «*la plus belle est jalouse*⁵⁰» (verso 7, “*Rama kam*”), e incluso la del destino «*le destin jaloux*» (verso 31, “*mujer negra*”). La supremacía de la belleza negra sobre cualquier otra.

El baile

Las mujeres protagonistas son bailarinas. En Lorca leemos en los versos 11 y 12 en el poema “El paso de la Sigueiriya”: *¿Adónde vas, siguiiriya, con un ritmo*

⁴⁸ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Mujer desnuda, mujer negra”

⁴⁹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Tu cuerpo es el pimiento negro”

⁵⁰ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “la más hermosa es celosa”

sin cabeza? Con Diop: «*Quand tu danses*⁵¹ », verso 10. Son mujeres expresivas, arraigadas en su cultura. La danza les identifica ya que forma parte de su tradición. En las celebraciones africanas, suelen bailar las mujeres. El baile en el africano igual que en el gitano es un legado tradicional y ancestral. Se ejecuta para manifestar el regocijo y el dolor. Es una expresión corporal del estado de ánimo que a veces puede ser feliz (como en el caso de Diop) y triste (tal como lo presenta Lorca).

VI.2. Divergencias

A diferencia de Lorca, Senghor y Diop son más descriptivas. Los poetas africanos describen físicamente y moralmente la mujer africana. Más allá de la piel y del baile, Senghor y Diop dan amplios detalles.

El cuerpo : « *ta forme qui est beauté*⁵² » (verso 2 y 3), «*tam tam sculpté*», (verso 15) para Senghor y, «*du rythme chaleureux de tes hanches*⁵³».

La belleza: Senghor menciona tres veces la palabra belleza. Una belleza relacionada con las curvas, otra con el cuerpo entero. La hermosura de la mujer negra se encuentra en todos los niveles. El retrato moral designa un personaje suave, verso 4: «*la douceur de tes mains*⁵⁴». En Diop, la hermosura de la mujer negra se encuentra en cada parte de su cuerpo: la boca, la silueta

El amor: Senghor y Diop son admirativos y están enamorados. En el primer verso de Diop se lee: « *me plait ton regard de fauve*⁵⁵ » y en el penúltimo « *et me laisse plein de souffle de toi*⁵⁶ », un amor melancólico. Mientras Senghor nos presenta un amor flechazo en el verso 8 : « *ta beauté me foudroie en plein coeur*⁵⁷ ».

VI.3. Síntesis

La identidad de la mujer negra y gitana presentada por Lorca, Senghor y Diop es la de una bailarina, atractiva con un tesoro particular que es su piel. Si la piel morena y la piel negra eran antiguamente problemáticas porque relacionadas con la servidumbre, con ellos, asistimos a una reivindicación. Lo marginado que podría ser la gitana o la negra, es celebrado y afirmado.

⁵¹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Cuando bailas”

⁵² INTENTO DE TRADUCCIÓN: “tu cuerpo que es belleza”

⁵³ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “del ritmo cálido de tu cintura”

⁵⁴ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “la suavidad de tus manos”

⁵⁵ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Me gusta tu mirada de bestia”

⁵⁶ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “y me deja lleno de melancolía”

⁵⁷ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “tu belleza me golpea en medio del pecho”

VII. REIVINDICACIÓN CULTURAL

VII.1. Similitudes

El cante

El alma de la poesía popular o lírica es el cante. Los tres poetas lo respetan bien y lo ilustran en sus escritos. El término “Siguiriya” en Lorca designa una de las características del *cante jondo*, actual flamenco. Es un canto popular que tiene como característica el amor y lo burlesco. Empezó en la edad media, precisamente en año 1595 como asegura Margit Frenk:

... Hacia ese año comenzó la moda de las seguidillas, que alcanzó en muy poco tiempo un auge extraordinario... muy acuerdo con la poesía del momento, las seguidillas se improvisaban, se cantaban y bailan en todas partes⁵⁸.

El tema del cante es ilustrado en los poemas de Senghor y Diop. En Diop, identificamos dos cantes: uno para la mujer exaltada y otro para el propio poeta. En el verso 17, mediante una hipérbole está mencionado: « *ta voix grave de contralto*⁵⁹ ». A través de esta hipérbole, el poeta pone de relieve el carácter grave de la voz de la mujer negra. El tono acentuado de su voz designa el virtuosismo de su voz. El cante de la mujer negra puede parecer masculino porque es grave, pero con sonido de contralto. Es el cante ancestral transmitido generación tras generación, el cante del “griot”. Aquel “griot” que canta y bate el tam-tam en Diop: « *doigts bondissant du griot*⁶⁰ ».

El baile

En el poema de Lorca, el baile es más representativo ya que la mujer gitana, en el poema “El paso de la Siguiriya”, ejecuta un tremendo baile. Aquel baile que Lorca considera como “*ritmo sin cabeza*” en el verso 12. La danza está también mencionada en el de Diop. La bella *Rama kam* baila en el verso 10: « *Quand tu dances* ». Un baile tradicional como para subrayar los regocijos en África y el papel desempeñado por las mujeres en aquellas manifestaciones.

Los instrumentos

Los instrumentos son significativos en la poesía tradicional. En Lorca, notamos el uso de la guitarra. La guitarra es un instrumento esencial en el arte jondo o sea flamenco. Da un ritmo frenético a la canción de modo que las bailarinas se encuentran

⁵⁸ FRENK, 2021, p. 18.

⁵⁹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Tu voz grave de contralto”

⁶⁰ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “dedos golpeando del griot”

llevadas por un *duende*. Lo que justifica el rimo sin cabeza de la Siguiriya como lo atestiguan los versos 7 a 10:

Empieza el llanto
De la guitarra.
Es inútil callarla
Es imposible callarla.

Diop y Senghor usan el instrumento *tam-tam*. Es un instrumento ancestral utilizado en África para las ceremonias de regocijo, de sepulcro. Con él, se puede bailar como lo subraya Diop y comunicar con los ancestros en los versos 10 y 11 del poema “Rama Kam”:

Quand tu dances
Le tam-tam Rama Kam⁶¹

Según Barriga Monroy y Marta Lucia (2004: 32-33), el tambor es de origen africano y designa una potencia sobrenatural:

... “*el tambor es históricamente el instrumento de África. ...El tambor en el África fue el símbolo de una potencia sobrenatural, y aún continúa siéndolo*”

Este legado ancestral sigue vigente en la cultura. Y, los poetas de la negritud, intentan mantenerlo vivo y sobre todo mostrar sus calidades religiosas, festivas y funerarias.

VII.2. Divergencias

El único matiz que existe entre los poemas de Lorca y los de Senghor y Diop es el instrumento de celebración cultural. Eso, porque tradicionalmente en África, se suele utilizar el *tam tam* para las celebraciones y en España *la guitarra* para ejecutar el flamenco.

VII.3. Síntesis

Culturalmente, los tres poetas celebran el arte del canto mediante la mujer. Un arte que va unido con el baile, los cantantes y los instrumentos. Así pues, cultura gitana y cultura negra, se encuentran casi ligadas en las celebraciones por el papel preponderante de la mujer. Celebraciones marcadas por el baile y el canto. Mediante ellas, los poetas traducen la civilización de sus diferentes pueblos a partir de muestras culturales e identitarias. Lo común de aquellas culturas es el hecho festivo del gitano y del negro. A pesar de la marginalización que sufrieron en el pasado, transmiten hoy valores culturales internacionales e interculturales.

⁶¹ INTENTO DE TRADUCCIÓN: “Cuando bailas el tam tam Rama Kam.

VIII. CONCLUSIÓN

La poesía popular es un género literario que ha perdurado a través de los siglos y que se ha transmitido de generación en generación. Aunque a menudo se considera como una forma de expresión menos sofisticada que la poesía académica, la poesía popular tiene el poder de conectar con las emociones y experiencias más profundas de las personas. Los ejemplos presentados nos demuestran cómo esta forma de poesía puede capturar la esencia de la vida cotidiana y transmitir mensajes universales de amor, dolor, celebración, belleza, etc. En un mundo cada vez más globalizado, la poesía popular nos recuerda la importancia de valorar nuestras raíces culturales y mantener vivas nuestras tradiciones. El papel de la mujer en la transmisión de los valores ancestrales es significativo. Lorca, Senghor y Diop, lo pudieron demostrar mediante poemas culturales con afán de reivindicación de las razas marginadas.

REFERENCIAS

- ALMULY, Camille (1957). «Federico García Lorca, poète andalou, espagnol, universel», en *Archivum*, pp. 205-229.
- BACKÈS, Jean-Louis (1994). «Poética Comparada en Brunel, Pierre e Yves Chevrel (comps.) », en *Compendio de literatura comparada*, México: Siglo Veintiuno, pp. 51-70.
- BARRIGA, Monroy y LUCIA, Marta (2004). «La historia del tambor africano y su legado en el mundo», en *El Artista*, núm. 1, noviembre, pp. 30-48.
- BRUNEL Pierre, CHEVREL Yves (1994). *Compendio de literatura comparada*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- BRUNEL, Pierre & CHEVREL, Yves (1989). *Précis de Littérature Comparée*. Paris, Presse Universitaire de France.
- COMA, Ruz Sonia (2023). “La Generación del 27: sus características y autores más importantes” en *Psicología y Mente*, publicado el 1 de junio en <https://psicologiaymente.com/cultura/generacion-del-27>, consultado el 11 de mayo de 2024;
- DE PAEPE, Christian (1986). *Federico García Lorca Poema del cante Jondo*. Madrid, Ed. Espasa Calpe.
- DIAZ, Pardo Felipe (2018). *Breve historia de la generación del 27*. Madrid, Nowtilus.
- DIOP, David (1973). *Coups de pilons*. Paris, Présence Africaine.
- DUBATTI, Jorge (2008). «Los Estudios de Teatro Comparado, Herramienta para el Teatro Mexicano», en *Armas y Letras* (Revista de literatura, arte y cultura de la Universidad Autónoma de Nuevo León) N° s. 62-63, pp. 55-62.
- FRENK, Margit (1977). *Lírica Española de tipo popular*. Madrid, Cátedra.
- GARCÍA LORCA, Federico (1983). *Romancero gitano, Poema del Cante Jondo*, prologado por José Luis CANO, Madrid, Espasa Calpe.

- GIBSON, Ian (1989). *Vida, Pasi3n y Muerte de Federico Garc3a Lorca*. Barcelona, Folio, Vol. I.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (1994). *Litt3rature G3n3rale et Compar3e*. Paris, Armand colin.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (2005). « Litt3rature Compar3e et Comparaisons », en *Biblioth3que comparatiste*, n1, URL : <http://sflgc.org/bibliotheque/pageaux-daniel-henri-litterature-comparee-et-comparaisons/>, consultado el 31 mars 2024.
- PARFAIT, Claire (2018). « DIOP (David), Rh3torique n3gre au XVIIIe si3cle : des r3cits de voyage 3 la litt3rature abolitionniste » en *3tudes litt3raires africaines*, n3 46, pp. 191-195.
- SENGHOR, L3opold S3dar (1967). « Qu'est-ce que la n3gritude? » en *Etudes fran3aises*, Vol 3, n3 1, pp 3-20.
- SENGHOR, Leopold S3dar (1964). *Oeuvres po3tiques*. Paris, Seuil.
- VARNER, Margaret [En l3nea] (1991). «La n3gritude: Une introduction» en *The Corinthian*, Vol. 1, n3 10, publicado en <https://kb.gcsu.edu/thecorinthian/vol1/iss1/10>, pp 16-24.

CANDOMBE AFRO-URUGUAYO: MEMORIA DE RESISTENCIA Y DE RE-CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

AFRO-URUGUAYAN CANDOMBE: MEMORY OF RESISTANCE AND IDENTITY RECONSTRUCTION

CHANCELVIE EMBINGA-MPIGA
Université Omar Bongo

Resumen:

El presente estudio pretende recordar la memoria del Candombe de origen africano, analizar su evolución y su reelaboración en contacto con los llamados instrumentos occidentales tales como : la guitarra; el violín; la harpa; el piano; la batería; la tuba; el trombón etc. Para convertirse en un elemento fundamental en la reconstrucción de la identidad de este “nuevo negro” o el “new negro” concepto empleado por los investigadores tales como Oyane Megnier Elisabeth de la Universidad Omar Bongo de Libreville en Gabón y Alain Locke del Instituto de Harvard en los Estados-Unidos, donde analizan el concepto de “nuevo negro” y los cambios que han llevado a la emancipación espiritual de la comunidad afroamericana.

Palabras clave: Candombe Afrouruguayo-Memoria de resistencia-reconstrucción identitaria.

Abstract:

The present study aims to remember the memory of candombe of african origin, analyze its evolution and reworking in contact with the so-called western instruments such as: the guitar; the harp; the tuba, the trombone, the violin; the cymbals, the drums to become a fundamental element in the reconstruction of the identity of this “new negro” or the “nuevo negro” concept used by researchers such as Oyane Megnier Elisabeth of Omar Bongo University of Libreville in Gabon and Alain Locke of the Harvard Institute in the United States, where they analyze the concept of new black and the changes that have led to the spiritual emancipation of the african american.

Keywords: Afro-uruguayan candombe- memory of resistance- identity reconstruction.

I. INTRODUCCIÓN

A partir del siglo XVI llegaron a Montevideo numerosos de esclavos africanos de diferentes regiones de África: Benín; Costa de Marfil; Gabón; Louanda etc. Para dedicarse a diferentes tareas de la economía colonial. El actual territorio de Uruguay no fue la excepción tocante a la presencia negra durante la época colonial. Llegaron despojados de todo excepto de su cultura. Es en esta óptica que queremos recordar la memoria del Candombe de origen africano, analizar su evolución y su reelaboración en contacto con los llamados instrumentos occidentales tales como: la guitarra; el violín; el piano; la batería; etc. Para convertirse en un elemento fundamental en la re-construcción de la identidad de este nuevo negro o el new negro concepto ya empleado por los investigadores tales como Oyane Megnier Elisabeth¹, de la Universidad Omar Bongo de Libreville en Gabón y Alain Locke², del instituto de harvard en los Estados-Unidos, donde analizan el concepto de “nuevo negro” y los cambios que han llevado a la emancipación espiritual de la comunidad afroamericana³.

Para comprender mejor nuestros resultados hemos optado por un trabajo pluridisciplinario. La teoría poscolonial del historiador Achille Mbembe⁴ y la sociología de las mutaciones de Georges Balandier⁵, nos permitirán explicar los diferentes mecanismos de transformaciones del Candombe desde la llegada de los esclavos en Uruguay hasta hoy. Y el método histórico-dialéctico, para la síntesis y reconstrucción de los sucesos del pasado que nos ha permitido analizar y descubrir la realidad de la identidad de los afro-uruguayos.

No podemos profundizar en desarrollar nuestro trabajo sin referirnos a los trabajos ya realizados y disponibles sobre el Candombe y la identidad afro-uruguaya, tales como: Chagas Karla, Stalla Natalia⁶ “Recuperando la memoria. Afrodescendiente en la frontera uruguayo-brasileña a mediados del siglo XX”, Oscar Montaña⁷. En lo que atañe a nuestro corpus, para llevar a bien nuestra

¹ OYANE MEGNIER, 2022, pp. 25-44.

² LOCKE, 1925.

³ Este nuevo negro en él que hablan no quiere diferenciarse ni separarse de la América en gran parte blanca, sino integrarse en la democracia estadounidense y compartir al cien por cien la cultura y instituciones americanas. Hablan de este nuevo negro quién toma conciencia de su existencia, quién ya no se considera como un negro uruguayo sino como un ciudadano al igual que el resto de la sociedad uruguaya. En efecto, desde la abolición de la esclavitud hasta hoy, según dice Locke: «el negro había sido “ más un mito que un hombre”, más un concepto que un ser humano». Entoces, este nuevo negro es quién que se levanta para cambiar el orden de las cosas, él que ya no acepta la invisibilidad como lo fue antes.

⁴ MBEMBE, 2005.

⁵ BALANDIER, 1970, pp. 307-309.

⁶ KARLA y STALLA, 2009.

⁷ MONTANO, 2007. “Candombe, herencia africana en el Uruguay. Culturas Afrouruguayas (6-7 de octubre, Montevideo, Comisión del patrimonio Cultural de la Nación, Ministerio de Educación y Cultura”.

investigación científica hemos leído las obras de: Ariela Epstein⁸ “Des tambours sur les murs” la mise en image des afro-descendants de Montevideo, Clara Biermann⁹ “jeux de couleurs, dans le Candombe afro-uruguayen”, Carlos Alvarez Nazareno¹⁰ “ Cultura afrouruguya: “El candombe y la comparsa como espacio de resistencia”. Nos informan cómo en un contexto de apropiación nacional de una música creada por los afro-uruguayos y despreciada durante mucho tiempo en un país muy eurocéntrico, asistimos a un proceso de creación en recreación a este blanqueo. Pero también, de hablar del Candombe no sólo como instrumento de resistencia sino también, del papel que juega en la re-construcción de la identidad de los afro-uruguayos.

Ahora bien ¿Qué es una memoria de resistencia? ¿Cómo se manifiesta el Candombe de origen africano? ¿Cuáles son los mecanismos de transformación del Candombe? ¿Cómo el Candombe se convirtió en un instrumento de resistencia y de la re-construcción de la identidad afro-uruguaya?

Para hallar unas respuestas a las preguntas formuladas, el artículo se compone de dos partes subdivididas en capítulos. Nuestro trabajo consiste en hablar primero del Candombe afro-uruguayo como memoria de resistencia. Dentro de esta parte contextualizaremos y definiremos lo que se entiende por memoria de resistencia, antes de ver su evolución en el contexto afro-uruguayo. En la segunda parte, veremos cómo el Candombe se convirtió en instrumento de re-construcción de la identidad afro-uruguaya.

II. CANDOMBE AFRO-URUGUAYO COMO MEMORIA DE RESISTENCIA

En este apartado, analizaremos los aspectos relativos a las formas que hallaron para luchar contra la marginación, las injusticias, discriminación, como temas de predilección de los afrodescendientes. Los afrouuguayos, para mejor llevar su resistencia han desempeñado este papel con las asociaciones tradicionales a través de los elementos como la pintura, la literatura comprometida, la creación de las Asociaciones Igualdades y Fraternidades que congregaron una nueva generación impulsada por el influjo ideológico de la modernidad. El candombe fue transformado en verdadera arma de lucha y de memoria de resistencia. Ahora bien ¿qué hacen los afrouuguayos para salir de esta situación y cambiar el orden del poder?

⁸ ESPTEIN, 2013, pp. 17-32

⁹ BIERMANN, 2014, pp. 8-11.

¹⁰ ALVAREZ NAZARENO, 2019, pp. 359.

II.1. Memoria de resistencia: definición del historiador chileno Pérez García Patricio y su evolución en el contexto afro-uruguayo

Según el historiador chileno Pérez : « las memorias de la resistencia son en sí mismas un acto de solidaridad, una forma de asentar el sentido de pertenencia y enraizamiento comunitario »¹¹. Por eso, decimos que una memoria reúne recuerdos, ritos y tradiciones. Es esencial para la reflexión y proyección del futuro de todos y proporciona la base de nuestra identidad. Él usaba el término de memoria de resistencia para recordar el evento tan importante en la vida de los chilenos : « Día del joven combatiente »¹².

En el contexto afro-uruguayo, el paradigma de memoria de resistencia es la herencia de una tradición de reivindicación identitaria. Es decir que son ciudadanos al igual que los demás. Según la constitución de 1997, deben gozar de los mismos derechos y deberes. Pero, son invisibilizados, el concepto de invisibilidad nos viene de Niña de Friedman, antropóloga afro-colombiana¹³. Trabajó en contra del racismo estereotipia e invisibilización de los pueblos negros de Colombia. Este mismo concepto de invisibilización fue desarrollado por Rodríguez Romero, para denunciar la invisibilidad y el racismo estructural fenómeno observado no sólo en los afro-uruguayos sino también en toda América Latina, por el hecho de que la ruptura no era real. Su lucha es un largo proceso, están acostumbrados a luchar, a recordar que existen también¹⁴.

En efecto, la memoria se cristaliza en las experiencias colectivas, a partir de las cuales los recuerdos podrán ser recuperados. En acuerdo con Kabengele Munanga¹⁵, se puede destacar :

La historia de un pueblo es el punto inicial del proceso de construcción de su identidad (...). No es sin duda que todas las ideologías de dominación hayan intentado falsificar y destruir las historias de los pueblos que han dominado. La historia de África en la historiografía colonial fue negada y cuando la contaron se hizo desde el punto de vista del colonizador.

Asimismo, la historia afro-uruguayo recibió la misma estrategia de falsificación y negación, y cuando fue contada se hizo desde el punto de vista del otro y de

¹¹ PEREZ, 2016, p. 333.

¹² ARRANJUIZ, 2014, pp.1-18. Es un relato de las memorias de resistencias contra las hegemónicas bajo el régimen dictatorial de Pinochet. La apropiación simbólica del asesinato de los hermanos Vergara Toledo, por parte de la memoria colectiva, constituye uno de los íconos que ayudó a conformar el sentido de identidad de la resistencia en Chile.

¹³ FRIEDMAN, 1991, pp. 75-86.

¹⁴ ROMERO, 1998, p. 103.

¹⁵ KABENGELE, 2015, p. 31.

sus intereses¹⁶. Entre tantos ejemplos de memoria de resistencia tenemos a la 24^a marcha de junio de 2022 organizada por la sociedad civil y las organizaciones afrouruguayas. Esta protesta ilustra perfectamente la indiferencia del Estado frente no sólo al colectivo afro, sino también, a los asuntos de la población. En efecto, no era la primera vez que hacían protestas, buscaban a sus parientes quienes habían desaparecido durante el desastre la dictadura militar de 1973-1985. Se ganaron un particular lugar en la agenda como consecuencia de las idas y vueltas en torno al fallo del Tribunal. Hasta ahora, el Estado no puede resolver este problema tan preocupante en la historia del país¹⁷.

Como otra forma de resistencia tenemos también el desalojo del Medio Mundo y Ansina durante la dictadura civico-militar de 1973-1985. Por eso, el candombe y las comparsas se constituyen en espacios de lucha y de resistencia contra el racismo, el machismo y la homolesbotransfobia, además de ser espacios de integración y desarrollo de sus aportes y potencialidades. El candombe se convirtió en un medio de resistencia al régimen desde la época colonial hasta la actualidad.

Leemos la resistencia a través de las obras del artista Rubén Galloza quién resume la trayectoria de la diáspora africana en Uruguay: la tierra natal; el desembarco de las poblaciones reducidas a la esclavitud; su participación en las luchas revolucionarias, en la economía de la nación, en la educación, en el fútbol. Refleja cabalmente la forma de vivir lo religioso y lo cotidiano y el uso del tambor y su ritmo como el elemento fundamental de toda actividad. En efecto, los tambores del candombe, se convierten en un medio de expresión, de etnicidad. Pero también, se convierten un medio de resistencia a ciertos cambios sociales y culturales. Destacan la libertad en oposición a la virtualización del mundo; lo colectivo en lugar de lo individual; reclaman la valorización de los espacios urbanos como lugares públicos y de diversión y permiten la reapropiación de los barrios y de las calles. Las expresiones culturales tales como las Salas de Naciones y el Candombe, tienen como objeto visibilizar la trayectoria histórica de esta comunidad, promover la reflexión en torno a la influencia africana en su cotidianeidad, resignificando un legado que históricamente ha sido valorado en forma asimétrica¹⁸.

¹⁶ A este propósito, el autor aporta nuestra comprensión de gran parte de los problemas que se deben enfrentar para una praxis de investigación anticolonial.

¹⁷ Fuente: Camilo Dos Santos “Así la Marcha del silencio bajo la consigna ¡¡¡Que nos digan donde están!!! Contra la impunidad de ayer y hoy” Junio de 2022. <https://elobservador.com.uy>. Consultado el 15/09/2023

¹⁸ Desde la década 2000, el candombe integra la pintura mural. A nivel histórico e internacional, los frescos representan a menudo la Nación, otra manera de expresión sea para denunciar los hechos (la sociedad en sus contrastes y contradicciones: una sociedad blanca pero influenciada por la cultura negra) de la sociedad uruguaya. También, puede simbolizar la resistencia que puede ser reapropiada por la gente común, las vanguardias y las instituciones o hacer la propaganda a nivel nacional o transmitir los valores humanistas. Por mas informaciones ver el cuadro del artista Rubén Galloza (1991) “Trayectoria de la diáspora africana en Uruguay” <https://casaafrouruguay.com>. Consultado en 2023

La lucha por la libertad y la conquista progresiva de derechos y oportunidades dan cuenta de su participación activa en la construcción de la nación y de la preservación de una identidad cultural vasta, rica y compleja. También, genera condiciones que garanticen a la comunidad afro su desarrollo y alcance de una ciudadanía plena. Pintar sobre las paredes de las cuevas fue el primer soporte para los artistas de la pintura sobre el acontecer humano. Igualmente la comunidad afro busca socializar el arte, dar acceso al público no especializado y retratar la cotidianeidad de una comunidad que ya no acepta la invisibilidad. Como afirma Anselmo en la obra de Cardoso Silva:

Cuando nuestros abuelos vinieron aquí llegaron desnudos. En este suelo supieron del dolor de la esclavitud; pero trajeron en su espíritu una música que siempre les permitió sobrellevar su tragedia. Por eso, nunca se sintieron derrotados. Nosotros tampoco (...) ¡Porque hoy no tocamos para ningún jurado sino para muchas almas que desde cielo nos están mirando!¹⁹

El candombe se convirtió en una memoria de resistencia, una especie de musicoterapia, objeto terapéutico relevante para satisfacer las necesidades físicas, emocionales, mentales y cognitivas de la colectividad afro-uruguaya que lo practica. Leamos a Jorghino Gularte 2004:

Tambor tambora. Te siente más porque te toco ahora
Tambores tintos, tintos de sangre hermana
Pues hoy quién pasa por Cuareim. Ya no ve nada²⁰

El hecho de alabar a los tambores tiene todo su sentido. Para ellos, el tambor representa la ancestralidad. Es algo vivo, el vínculo entre el pasado, el presente, el futuro y el intermediario entre el mundo invisible y el mundo visible. Recuerda la historia de los negros en África y sirve para reivindicar un montón de cosas: el recuerdo de su origen, de la historia de sus antepasados sobre todo de sus luchas, derechos y deberes de los que el Estado les había privado. Además, es un elemento capaz de forjar la identidad nacional y tiene un papel unificador. Ha logrado aglutinar esta comunidad alrededor de una misma cosa, combatir el racismo, la invisibilidad etc.

Aquí, el cantante se sirve del tambor para denunciar el desalojo del Barrio popular Cuareim durante la dictadura militar. En realidad, lo que querían los militares era acabar con el estilo de vida, fundado sobre una extrema solidaridad y sobre todo el desarrollo comunitario. Por eso, dice que: «hoy quién pasa por Cuareim ya no ve nada». En efecto, denuncia los abusos de las autoridades al desalojar a los afro-uruguayos de estos barrios, era una manera de destruir, borrar, su cultura, puesto que estos barrios son reconocidos como la cuna del candombe.

¹⁹ CARDOSO, 2000, p. 54.

²⁰ GULARTE, 2004. Tambor Tambora, Montevideo (Uruguay) la canción completa está disponible sobre You Tube. Consultado en 2023.

II.2. Manifestaciones del Candombe de origen africano

En este apartado se trata de recordar el candombe de origen africano a través de los personajes típicos, de los instrumentos de música de origen africano, y de los textos.

En la época colonial el Candombe tenía una riqueza instrumental impresionante, típicamente africana. Se trata de instrumentos tales como la Marimba, la Mazacalla, la quijada de burro²¹. Se caracteriza también por la presencia de tres personajes típicos: la Mama Vieja que personaliza la sabiduría y representa la ancestralidad; el Gramillero que era el sucesor del Rey y la Sala de Nación en cuyos pies vive la tradición africana; y el Escobero o antiguo bastonero que dirigía y animaba y con sus movimientos de bastón daba inicio y finalización al Candombe.

Sin embargo, hoy el Candombe afro-uruguayo se caracteriza por el toque de tres tambores: el repique, el piano y el chico. Con el correr del tiempo asistimos a la desaparición progresiva de estos instrumentos. Esta pérdida puede ser explicada por la muerte de los últimos ancianos africanos, quienes al morir no habían transmitido sus saberes ancestrales a sus niños o nietos²². La llamada:

Ahí viene la llamada marcando el compás
Se escuchan los tambores qué sabroso van
Contagian a mi cuerpo, su ritmo dulzón
Negra, ¿Dónde están mis guantes
Mi galera'e felpa, mi viejo bastón?
Negra, dame la maleta²³

Los componentes del vestuario describen a una figura de los antiguos candombes integrada a la comparsa carnaval. Se trata del gramilleo que encarna a dos personajes: el curandero y el rey. El candombe constituye para el afro-uruguayo un importante recurso de expresión y encierra una multiplicidad de significados. Las nuevas variadas propuestas definen un espacio de resistencia simbólica en el cual el candombe es una manera de ser entre-dos, entre «texto público» y «texto codificado». En efecto, aun cuando los textos no muestran contenidos políticos o de crítica social, la apropiación del candombe en este contexto es en sí mismo un medio para cuestionar a los sectores más racistas y conservadores de la sociedad. Por eso, los afrouuguayos para expresarse, usan un lenguaje satírico, lleno de metáforas.

²¹ CARAMBULA, 1966.

²² AYESTARAN, 1953.

²³ FERREIRA, « La llamada » tomado de Olgan Picún « Cambio, identidad y crítica : el candombe en el movimiento de la música popular uruguaya » núms 3-4, 2010. opicun@eumus.edu.uy .

II.3. Mecanismos de transformación del candombe afro-uruguayo

Conocemos la extraordinaria plasticidad de las culturas africanas que saben adaptarse a los más diversos entornos socioculturales para sobrevivir fuera de su universo original. Aquí nos interesan los fenómenos de adaptación del Candombe afro-uruguayo en la sociedad uruguaya. Como mecanismos de transformaciones del Candombe afro-uruguayo tomaremos el caso del llamado Candombe espectáculo el cual, en vez de contribuir a su preservación resulta ser un instrumento de banalización como reclamo turístico y una amenaza a su valor como patrimonio.

En efecto, al institucionalizar el Candombe debido a la intervención del Estado se han generado cambios en su tradición y concepción. No somos los primeros en percibir estas transformaciones. Méndez considera que

El candombe, que goza hoy de una fuerte presencia en Uruguay y que excede, es una música producto de los mestizajes en esta región. Los géneros musicales son inestables mientras están vivos. Sus límites y presiones lo hacen modificarse dentro de sí mismos, expandiéndose, retrayéndose; en fin transformándose²⁴.

En cuanto a la composición y vestimenta, antes el número integrante de las comparsas era como mínimo de diez personas donde figuraban escoberos, bailarines, trofeo y parejas de granillero, todos ataviados con trajes clásicos. Los cambios que se han producido hoy en día son: el colorido de los tambores, diseños, bandera con nombre de cada comparsa²⁵, cuerpo de baile, la estralla que desfila casi desnuda, vestuario y maquillaje. Hoy, el número de integrante de una comparsa deberá tener un mínimo de setenta (70) y un máximo de ciento cincuenta (150)²⁶, se practicaba el candombe en los lugares secretos como las Salas de Naciones, hoy asistimos al candombe de la calle, eso con la intención de promover la cultura uruguaya en general y la del afro-uruguayo en particular. En el candombe jugado por Rubén Rada, Chabela Ramírez, Angela Alves asistimos a una riqueza instrumental de origen europeo como: la guitarra, el piano, la harpa, el violín etc. Se identifican otras modificaciones. Por ejemplo disminuyeron las categorías a ser reducidas a tres cuerdas de tambores²⁷, que son el pico (rango alto), repique (rango tenor) y piano (rango bajo).

Para nosotros, las exigencias impuestas por el Estado se deben a la voluntad de blanquear la cultura de origen africano. En efecto, la cultura negra (música negra) debe ser entendida en un mundo social con su propia lógica, en la medida que la

²⁴ MENDEZ, 2013, p. 13.

²⁵ Según recoge la Real Academia Española: una comparsa es un grupo de personas que, ataviadas de forma similar, frecuentemente con intención jocosa o sarcástica, participan en una fiesta popular.

²⁶ Según la Resolución N° 55412/19- Intendencia de Montevideo.

²⁷ Cuerda de tambores es el nombre que se le da a la familia formado con uno de los tres tambores: chico, repique y piano.

cultura negra o música negra debería componerse de todos aquellos elementos que permiten identificar a sus actores mostrando lo que les une y lo que les diferencia de otros pueblos. Eso supone un reconocimiento y apropiación de la memoria histórica del pasado. Desgraciadamente, con el tiempo, y a base de imponer reglas con pretexto de institucionalizar la cultura negra, las autoridades acaban ejerciendo un control sobre la fisonomía y significación de estos carnavales²⁸. A ello, se añade la influencia de la globalización. Con la voluntad de integrarse a la sociedad uruguaya, los propios actores tratan de adaptarse a ella abandonando prácticas culturales genuinas como es la danza la cual, teniendo una relación tan estrecha con su origen africano, es sentida como algo vergonzoso. Así pues se están adoptando los bailes y los instrumentos occidentales²⁹.

Como consecuencia de todo ello, asistimos a la re-elaboración del Candombe que incorpora instrumentos tales como el violín, la batería, la guitarra, el piano etc. Y se convierte en un género popular mezclado con otros géneros musicales tales como el rock, el jazz, el hip hop, la milonga etc.

A partir de esta invisibilización, sus contribuciones resultaron re-encarnadas dentro de una integración de la “uruguanidad” para dejar de ser expresiones de rei-vindicación de un grupo étnico particular, así como un grupo de referencia social amenazante. En efecto, es una práctica social que ha sido absorbida por las influencias de los instrumentos y las culturas de origen occidental, si bien en una posición marginal por la población blanca.

III. CANDOMBE: INSTRUMENTO DE RE-CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD AFRO-URUGUAYA

La re-construcción de la identidad afro-uruguaya es el término que centra la atención de este artículo, cuyo interés es recordar los elementos fundamentales de dicha identidad. Sería juicioso definir lo que sugiere del paradigma de re-construcción de la identidad afro-uruguaya. Antes de hablar del proceso de re-apropiación del candombe de origen africano para la reconstrucción de su identidad. Y cómo, el candombe participa en la reconstrucción de su identidad.

El Candombe es una forma de música y danza que tiene profundas raíces africanas y que se convirtió en parte fundamental de la cultura y la identidad uruguaya en

²⁸ En esa difusión del candombe muchas veces no se visibiliza la historia, la lucha y la resistencia de la comunidad afro-uruguaya. El candombe se ha tornado en un elemento popular que ha logrado romper el clivaje de clase, géneros, étnico-racial, sexual y territorial. Por eso, esto ha despertado debates y problemáticas que emanan de esta promoción y expansión del candombe. Hay quienes sienten que los afros están perdiendo el protagonismo de este elemento cultural propio de la cultura afro-uruguaya y su resistencia.

²⁹ Rubén Rada: candombe para Gardel/la ballena azul (2016). Canción completa está disponible sobre YouTube. Consultado en 2023.

general y del afro-uruguayo en particular. Su historia se remonta a los tiempos de la esclavitud a que fueron sometidos los africanos traídos a Uruguay, principalmente de regiones tales como Gabón, Senegal, Benín, Congo etc. Cada uno de éstos grupos tenía su idioma, su forma de ser, sus costumbres, sus creencias, y también sus danzas y cantos de diferentes naturalezas, sacras o profanas, festivas o luctuosas. Estos ritmos y tambores africanos se fusionaron con influencias locales y europeas, dando origen al Candombe como lo conocemos hoy³⁰.

III.1. Re-construcción identitaria afro-uruguaya: definición y elementos fundamentales

La re-construcción, como dice La Rouse, es la acción y el efecto de construir de nuevo y/o de otra manera. En cuanto a la identidad, puede definirse según Henri Tajfel como «la parte del autoconcepto del individuo que deviva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social junto con el significado emocional y valorativo asociados a dicha pertenencia»³¹. La identidad puede ser definida también como la visión colectiva de un grupo de individuos que se identifican y comparten una definición común sobre quienes son a través de un conjunto de manifestaciones socio-culturales como las creencias, las costumbres etc.

Entre tantos elementos fundamentales de la cultura afro-uruguaya tenemos al tambor y al candombe que son reconocidos como manifestaciones culturales heredadas de sus antepasados. En nuestro contexto, usaremos este término para referirnos a recuerdos que agregan u omiten detalles que no forman parte de eventos originales. En efecto, aquí fueron los propios afro-uruguayos quienes decidieron re-construir y contar su propia historia diferente a la versión que cuentan las élites uruguayas.

III.2. Proceso de re-apropiación del candombe de origen africano para la re-construcción de su identidad

Según el diccionario La Rouse : un proceso es una serie de etapas o de acciones tomadas para alcanzar un resultado o un objetivo particular. En relación al concepto re-apropiación, partiendo del significado que el diccionario da al término apropiar : « hacer propia de alguien una cosa », si se suma el prefijo re este sugiere « repetición o nueva acción de algo ». Entonces, el proceso de re-apropiación, de recuperación del candombe de origen africano, implica una nueva forma de prácticas culturales

³⁰ MONTANO, 2005, pp. 184-216.

³¹ TAJFEL, 1981, pp. 255.

ancestrales por las cuales el afro-uruguayo se re-apropia. Esta re-apropiación es el producto de complejos procesos legados de generación en generación tales como : el arte musical, culinario, medicinal que antes eran utilizados de forma despectiva hacia él. Hoy, el afro-uruguayo se re-apropia estos elementos esenciales para promover y revalorizar su cultura que otra vez era menospreciada por las élites.

Así, la práctica del candombe se convirtió en una arma de resiliencia y de resistencia contra el racismo, la marginación, la exclusión y contribuye a la re-construcción de su identidad. La recuperación, de la identidad del afro-uruguayo es un largo proceso que pasa por la re-elaboración de sus ancestralidad y tradiciones, busca conocer sus raíces y vivificar su historia de luchas, y al mismo tiempo se propone desnaturalizar el rol de subalterno asignado a los afro-descendientes, asumiendo el desafío del reconocimiento recíproco. Eso implica tener un pasado común asociado a la esclavitud y una identidad cultural particular de la que se sienten orgullosos. Una de las principales expresiones de esa identidad cultural es el Candombe. Una manifestación de danza y música africana en la que se sienten reconocidos y que les proporciona una plataforma donde dejar su huella, donde crear un legado que asegure su continuidad como grupo etnocultural y a la vez les ofrezca un espacio de integración. Este acervo cultural e identitario de la comunidad afro-uruguaya les proporciona, además, un canal de conexión con sus antepasados, contribuyendo de forma esencial a la re-construcción de su identidad propia y colectiva, ya que es una herencia, que se adquiere y se transmite.

Como señala Amin Maalouf: « *l'identité est ce qui rend un individu unique, non identifiable à aucune autre personne, cette identité est construite par plusieurs éléments qui l'entourent. Ces éléments sont: le sexe, la nationalité, la couleur de peau, la langue, les coutumes et la religion* ». La identidad no se da una vez por todas, se construye y se transforma a lo largo de la vida³², es dinámica.

III.3. Candombe instrumento de re-construcción de la identidad afro-uruguaya

Hablamos del candombe como instrumento de re-construcción identitaria, otra forma de percibir al afro-uruguayo, este nuevo negro para tomar de nuevo el concepto ya mencionado más arriba por los investigadores John Lock y Oyane Elisabeth esta re-construcción implica tomar conciencia de quién es, de dónde viene, y hacia dónde va, y qué mecanismos pondrá en marcha para alcanzar su objetivo. Podemos hablar de reconstrucción identitaria en la medida de que deja de ser un objeto de exclusión, de marginación, de niguneo, ahora puede defenderse, tener un discurso, a partir del momento que realiza que es el único capaz de tomar en sus manos su destino y posicionarse como sujeto de derechos. A este propósito podemos mencionar a

³² MAALOUF, 1998, pp. 17-31.

los activistas e intelectuales afro-uruguayos tales como: Tania Rodríguez; Beatriz Santos Arrescaeta; Romero Jorge etc.

Los frescos murales de los barrios afro-uruguayos tales como Palermo y Barrio Sur exhiben una imagen folklorizada. Estos frescos constituyen un imaginario colectivo formado por elementos identitarios positivos que expresan a la vez alegría y resistencia. Se convirtieron en un espacio de memoria selectiva y re-habilitación del afro-uruguayo. En ellos se han representado personajes típicos, asimismo reivindican el candombe como la música y la manifestación cultural propia de esta comunidad. Son monumentos que participan de un proceso de reterritorialización geográfica y simbólica, donde la comunidad lucha por justificar su anclaje.

Además, los frescos son una forma de expresión de la identidad cultural africana deseada y asumida por ellos en la re-construcción y la afirmación de su identidad. La decoración de estos espacios con elementos que recuerdan a África refuerza aún más este deseo de recuperar África a través de las personas que viven su herencia, pintando y danzando al ritmo de sus antepasados.

IV. CONCLUSIÓN

Nuestro estudio consistió en señalar el rol y las manifestaciones del Candombe de origen africano y analizar las transformaciones operadas en ellas para representar mejor al afrodescendiente y su identidad uruguaya. Después de una historia marcada por la esclavitud, la discriminación poscolonial y una ideología euro-centrista dominante, hicieron que durante mucho tiempo los afro-uruguayos fueran ciudadanos ignorados. El Candombe, música emblemática de la colectividad negra, actuó como una herramienta de memoria histórica, de resistencia y un instrumento cultural central para la construcción de un discurso nacionalista negro y de re-construcción de la identidad del afro-uruguayo.

En efecto, la memoria de resistencia es la transmisión de los valores, la generación de nuevos instrumentos, nuevos organismos adaptables al requerimiento de cada momento histórico. Estas memorias de resistencia inspiran reflexiones sobre el pasado, el presente y el futuro y se mantendrán vivas en el imaginario intergeneracional.

REFERENCIAS

- ALVAREZ NAZARENO, Carlos (2019). « Cultura afro-uruguaya : El candombe y comparsa como espacios de resistencia ». *Clasco*, 1era ed, ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 359-374.
- AYESTARAN, Lauro (1953). *La música en el Uruguay*. Montevideo, Ed. Sodre.
- BALANDIER, Georges (1970). *Sociologies des mutations*. Editions Anthropos.

- BIERMANN, Clara (2011). « Jeux de couleurs dans le candombe afrouругueyen ». *Journals Open Edition* volumen n°8 (1), pp. 131-147.
- CARAMBULA, Rubén (1966). *El Candombe*. 1era ed, Buenos Aires, Ricordi.
- CARDOSO SILVA, Ignacio (2000). « Los tambores del candombe », *Cahiers d'etnomusicologie* (en ligne, le 15/2020), pp. 224-227.
- CHAGAS, Karla y STALLA, Natalia (2009). *Recuperando la memoria : afrodescendiente uruguayo brasileña a mediados del siglo XX*. Ed : Ministerio de educación y cultura.
- DEFRIEDMANN, Nina (1991). « En contra del racismo estereotipia e invisibilización de los pueblos negros de Colombia ». *Revista América Negra* n°1, pp. 65-86.
- EPSTEIN, Ariela (2013). « Des Tambours sur les murs : La mise en image des afrodescendants de Montevideo ». *Espaces et Sociétés*, n°154, pp. 17-32.
- GULARTE, Jorghino (2004). “Tambor tambora, Montevideo (Uruguay)” *You Tube*. Consultado en 2023.
- LOCKE, Alain (1925). « *The new negro : An Interpretation is an antology of African and Africana merican art and literature*. Edited by Alain Locke.
- MAALOUF, Amin (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, Ed. Grasset et Fasquelle.
- MBEMBE, Achille (2005). *De la poscolonie : Essai sur l'immigration politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, La découverte.
- MÉNDEZ, L. (2013). *Somos candombe, melodia/ armonia/letra*. Montevideo , Casa de la Cultura Afro-uruguayana, citado por Carlos ÁLVAREZ NAZARENO (2019) “Cultura afrouругuaya : El condombe y comparsa como espacios de resistencia » 1a ed, ciudad Autónoma de Buenos Aires : *Clasco*, pp. 359-374.
- MUNANGA, Kalenga (2015). “Por que ensinar a histórica da Africa e do negro no Brasil de hoje ?” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (Bráilia), p. 6.
- OSCAR MONTANO, Dario (2005). “Rituales africanos en el Uruguay del siglo XIX, en la Ruta del Esclavo en el Río de la Plata”, *UNESCO*, Montevideo, pp. 185-216.
- OSCAR MONTANO, Dario (2007). “Candombe herencia africana en Uruguay”. *Culturas Afro-uruguayas* (6-7 de octubre). Montevideo, Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación, Ministerio de Educación y de Cultura.
- OYANE MEGNER, Elisabeth (2022). « Afrodescendencias, Memorias Africanas y Racismo : El orgullo de ser ‘ Nuevo Negro’ en las condiciones de Cuba », *Hispanitas Revue spécialisée d'études afro-hispaniques*. Centre de Recherche Afro Hispaniques (CRAHI), nouvelle série, n°1 , pp. 25-44.
- PÉREZ GARCÍA, Patricio, (2016). « Estética de la memoria de resistencia ». En *Memorias del XIII e congreso latino americano de investigadores de la comunicación* (ALAIC). Sociedad del conocimiento y de la América Latina. México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 329-334.
- RADA, Rubén (2016). “Candombe para Gardel/la ballena azul”. *You Tube*. Consultado en 2023.

- RODRÍGUEZ ROMERO, Jorge (2004). «Entramos Negros; salimos Afrodsecendientes». Mexico/Canadá, Rostros y Voces-Citizen Digital Facilitation (CDF) *Revista Futuros*, Vol n°5, pp. 1-9.
- RODRÍGUEZ ROMERO, Jorge (1988). «Racismo y Derechos Humanos». Uruguay. *Revista Mundo Afro* Vol.1, pp. 99-108.
- TAJFEL, Henri (1981). *Human groups and social categories studies psychology*. Cambridge University Press (versión en castellano, Barcelona, Herder 1984).
- VIDAURAZAGA ARRANGUIZ, Tamara (2014). «Victimización y heroísmo. Disputas de las memorias emblemáticas en dos fechas conmemorativas: aniversario del Golpe de Estado y Día del joven combatiente» *FRANTERAS-Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*.

INTEGRACIÓN, ACOGIDA Y RECHAZO

AFFRANCHISSEMENT DES MARRONS DES CARAÏBES RÉFUGIÉS EN TERRITOIRE ESPAGNOL

MANUMISSION OF CARIBBEAN MAROONS WHO TOOK REFUGE IN SPANISH TERRITORY

JEAN-PIERRE TARDIEU
Université de La Réunion

Résumé:

Le marronnage, sur le continent américain, obligea l'Espagne à concéder la liberté aux *palenques* les plus menaçants. Dans les Caraïbes, certains esclavisés des possessions étrangères, d'obédience protestante, se réfugiaient dans les territoires espagnols pour réclamer le baptême et obtenir de ce fait la liberté. Des relations de l'Espagne avec ces pays dépendaient leur affranchissement ou leur restitution. Pour Saint-Domingue, la restitution aurait dû s'imposer, mais le traitement réputé inhumain infligé aux esclavisés souleva des tergiversations. Puis l'évolution politique de la colonie française poussa l'Espagne à accorder *ipso facto* la liberté à tous les Noirs réfugiés dans sa province de Santo Domingo, dans un but de reconquête de la partie voisine.

Mots clé. Marrons, Caraïbe, possessions espagnoles, restitution, affranchissement.

Abstract:

The marronage on the American continent forced Spain to grant freedom to the most threatening *palenques*. In the Caribbean, some slaves of foreign possessions, of Protestant obedience, took refuge in Spanish territories to claim baptism and thus obtain freedom. Spain's relations with these countries depended on their emancipation or restitution. For Santo Domingo, restitution should have been necessary, but the allegedly inhumane treatment imposed on the enslaved men gave rise to prevarication. Then the political evolution of the French colony pushed Spain to grant *ipso facto* freedom to all black refugees in its province of Santo Domingo, with the aim of reconquering the neighboring part.

Keywords. Maroons, Caribbean, Spanish possessions, restitution, manumission.

I. INTRODUCTION

Le marronnage se manifesta dès le début de la colonisation des Indes occidentales, jusqu'après les abolitions. Dans nombre de cas, et ce depuis le milieu du XVI^e siècle à Panama, la Couronne espagnole se vit obligée d'accorder la liberté et l'autonomie aux *palenques* les plus menaçants pour la paix de ses territoires d'outre-Atlantique, par crainte également d'une possible alliance avec les pirates étrangers, bien souvent anglais. Mais ce ne fut pas la seule façon pour les marrons d'accéder à la liberté.

Une autre suscita bien des préoccupations aux XVII^e et XVIII^e siècles. Les marrons de la Jamaïque, de Curaçao, de Granada et d'autres petites îles des Antilles mirent à profit la proximité de ces territoires avec les possessions espagnoles pour s'y réfugier, faisant appel à la mission d'évangélisation confiée par le Saint-Siège au patronat royal pour revendiquer leur liberté. La Couronne avait d'autant plus intérêt à satisfaire ces demandes que c'étaient des ressortissants de colonies appartenant à des nations hérétiques.

La situation était toutefois fluctuante, en accord avec la conjoncture européenne. L'Espagne fut amenée à réviser ses positions envers la Hollande, et même envers la France après l'exécution de Louis XVI qui l'incita à offrir la liberté et son hospitalité aux esclavisés de Saint-Domingue fidèles au roi défunt en vue de mener à bien la reconquête de l'intégralité de l'île Española.

II. LA RÉPRESSION DU MARRONNAGE: GÉNÉRALITÉS

Pour évoquer la fuite des Africains esclavisés, ou bossales, du pouvoir des Espagnols, on parla d'abord de "fugitifs" (*huídos, fugitivos*). Puis on adopta le terme "cimarrón" d'origine arawak, qui se référait à la rapidité des flèches décochées par les indiens¹.

II.1. Les premières négociations

Les célèbres "mulatos" de Esmeraldas, en Equateur, ont intrigué bien des historiens². Peu de temps après l'accélération de la traite des Noirs, suscitée par les *Leyes nuevas* (1542) destinées à la protection des Indiens, un navire négrier de la famille marchande des Illescas de Séville, s'échoua dans la baie de San Mateo. Faisant voile de Panama au Callao, au Pérou, il transportait une cargaison d'esclavisés qui réussirent à gagner la côte et se réfugièrent dans la forêt dense d'Esmeraldas, où vivaient des ethnies indiennes incontrôlées. Ces fugitifs, retrouvant un milieu

¹ TARDIEU, 2006b.

² TARDIEU, 2006a, pp. 29-133.

favorable, s'allièrent avec les autochtones qu'ils dominèrent rapidement tout en les protégeant des expéditions espagnoles. De cette alliance naquirent les "mulatos de Esmeraldas", que les administrateurs de Quito ne réussirent jamais à réduire à obéissance. Il leur fallut signer en 1600 un traité avec leur chef, Don Alonso Sebastián de Illescas, qui nomma ce dernier gouverneur de la province.

Cela ne se passa pas de la même façon avec les marrons de Panamá. L'isthme était le passage obligé des métaux précieux provenant du Pérou, que guettaient les pirates anglais, et des convois de captifs débarqués à Nombre de Dios puis Portobelo, acheminés pour beaucoup vers la vice-royauté de Lima. Nombre d'entre eux, échappés des exploitations agricoles proches des centres urbains, se réfugiaient dans la forêt, où ils retrouvaient des conditions d'existence semblables à celles de leurs terres natales. Ils y fondèrent des communautés bien structurées, rassemblées dans une sorte d'état fédéral, où se forgea une authentique identité afro-américaine. Elles n'hésitèrent pas à s'allier avec les pirates, au point que la Couronne espagnole ne vit d'autre solution que de leur déclarer une guerre ouverte, en mobilisant des moyens considérables. Malgré cela, le général Pedro de Ursúa ne parvint pas en 1555 à réduire cette fédération dirigée par le roi Bayano, malgré sa capture, ce qui amena le pouvoir à traiter avec les différents chefs de communautés. Il leur fut proposé de se réduire en villages, avec une aide financière dans un premier temps, près de Nombre de Dios (Santiago del Príncipe, 1579) et de Panama (Santa Cruz la Real, 1582) où ils jouiraient d'une autonomie administrative contrôlée³. Ce fut-là, dirent certains historiens, les lointaines prémises de l'indépendance de l'Amérique, proposition qu'il convient cependant de nuancer, car, avec le temps, ces villages dépérèrent.

II.2. Extension

En dépit de la législation fortement répressive, le phénomène s'intensifia pour les mêmes raisons : les traitements inhumains ne pouvaient qu'accentuer la soif de liberté des travailleurs serviles⁴. Le marronnage devint constant aussi bien au Venezuela⁵ qu'en Colombie où s'illustra Bioho en 1602⁶ et où la destruction en 1693 et 1694 des *palenques* du Tabacal, de la Sierra de María et de plusieurs autres fut une préoccupation essentielle du gouverneur de Carthagène des Indes⁷.

Pour le Venezuela, on donnera l'exemple de la résistance, non loin des mines d'or de Barquisimeto, du *palenque* du roi Miguel, au discours de liberté particulièrement

³ TARDIEU, 2009.

⁴ PRICE, 1981, pp. 43-98.

⁵ ACOSTA SAIGNES, 1978, pp. 178-201.

⁶ FRIEDEMANN y AROCHA, 1986, pp. 149-166.

⁷ BORREGO PLA, 1973, pp. 73-104.

moderne, à en croire diverses chroniques⁸. Ses émules donnèrent bien du fil à retordre aux dirigeants de la capitainerie générale. Andresote (1730-1733) en vint à instaurer un contre-pouvoir qui menaça toute l'économie du pays, fondée sur l'exploitation du cacao et du tabac⁹. Le procès du "negro Guillermo" (1769-1771), chef du *palenque* d'Ocoyta, met en évidence la stratégie discursive de la société esclavagiste¹⁰. Enfin la révolte des Noirs, des Mulâtres et des Zambos de Coro (1795) est le résultat de la circulation des hommes et des idées révolutionnaires propagées à partir de Saint-Domingue¹¹.

La Nouvelle-Espagne ne fut point épargnée. Le royaume marron le plus farouche fut celui de Yanga, dans la sierra de Zongolica, non loin de Veracruz, qu'il gouverna de 1579 à 1609. Il fit de son *palenque* principal une véritable forteresse que les forces espagnoles eurent le plus grand mal à investir. Une fois vaincus, les "yanguicos" furent réduits dans le village de San Lorenzo de los negros, selon les mêmes principes que ceux qui avaient été imposés aux sujets de Bayano au Panama¹².

L'irréductibilité de ces importantes structures marronnes imposa la négociation au pouvoir colonial, qui accepta une certaine autonomie dans la mesure où leurs ressortissants devenaient des alliés dans la répression du marronnage. Ces cas mis à part, les châtiments imposés aux formations de moindre importance étaient particulièrement cruels, la *Recopilación de Leyes de Indias* permettant l'exécution sommaire des marrons sans aucun jugement préalable. La loi XXI du titre V du livre VII, de 1571 et renouvelée en 1574, prévoyait la pendaison de tout fugitif absent de son service depuis plus de six mois et réfugié auprès d'une communauté marronne¹³. La loi XXVI, plus tardive (1619), admit la condamnation des marrons des communautés les plus séditieuses sans aucune forme de procès et imposa des châtiments exemplaires pour leurs dirigeants¹⁴.

Cependant, cette féroce répression eut des exceptions lors de situation exceptionnelles relevant de la géostratégie dès la fin du XVII^e siècle et surtout pendant le XVIII^e siècle, non sur le continent américain mais dans les îles espagnoles de la mer des Caraïbes.

III. AFFRANCHISSEMENT DES ESCLAVISÉS RÉFUGIÉS EN PROVENANCE DE COLONIES ÉTRANGÈRES HÉRÉTIQUES

Vers le milieu du XVII^e siècle, les puissances européennes réussirent à s'installer dans des îles difficilement défendables, qui devinrent de véritables places fortes

⁸ TARDIEU, 2013, pp. 13-132.

⁹ TARDIEU, 2019.

¹⁰ TARDIEU, 2018.

¹¹ TARDIEU, 2022a.

¹² TARDIEU, 2017, pp. 143-176.

¹³ *Recopilación*, 1998, t. 3, p. 366.

¹⁴ *Ibidem*, p. 369.

où l'Angleterre, les Pays-Bas et la France purent organiser leurs agressions contre les provinces espagnoles du continent et leur commerce de contrebande avec la connivence des habitants, malgré les mesures prises par les administrateurs locaux. Curaçao, face aux côtes du Venezuela, tomba entre les mains des Hollandais en 1634, et La Jamaïque, au sud de Cuba, entre celles des Anglais en 1655. Sous Richelieu, les Français s'installèrent dans la partie occidentale de l'île de Santo Domingo, ou Española, occupation poursuivie par Colbert et ratifiée par le traité de Ryswick en 1697. Les esclaves de ces territoires furent astreints à épouser la foi de leurs nouveaux maîtres, sauf à Saint-Domingue, et se virent soumis à des traitements plus sévères, ce qui poussa certains d'entre eux à se réfugier dans des îles toujours sous obédience espagnole.

III.1. Trinidad. 1680

Trinidad, au large de la Guyane, passa sous le pouvoir des Français en vertu du traité de Nimègue en 1678. Cependant, avant l'application des accords, elle mérita l'attention du roi d'Espagne le 29 mai 1680, à la suite de l'intervention d'un capucin, frère Francisco de Sauste. Ce religieux pria le souverain de bien vouloir déclarer libres les Noirs en provenance d'îles non assujetties à la Couronne qui demandaient le baptême, comme ceux de La Martinique, de Saint-Vincent et de la Grenade.

La proposition reçut l'avis favorable du procureur du Conseil des Indes, étant donné que cela concernait "le service de Dieu", ce qui amena le souverain à accorder son autorisation. Ainsi tous ces noirs bénéficieraient d'une telle mesure, qui ne concernerait pas leurs congénères des possessions espagnoles ou qui y seraient transférés par vente de licences de traite¹⁵.

L'Espagne ne se sentait pas obligée de procéder à la restitution des bénéficiaires de ces dispositions, leurs anciens maîtres appartenant à des nations entièrement ou partiellement hérétiques, et bien souvent en guerre avec elle, comme l'Angleterre et la France. Il convenait donc de soustraire ces gens à l'influence délétère de ces pays, ce qui n'était pas le cas des esclaves des domaines ultramarins de la Couronne. S'ils n'étaient pas déjà baptisés, ils étaient soumis à une instruction religieuse catholique confiée aux maîtres.

Le texte fort bref, ne fait aucune allusion aux conditions du passage d'une île à l'autre, mais on comprendra aisément que ces candidats au baptême, plus ou moins intéressés, mirent à profit des situations exceptionnelles pour s'aventurer dans une telle entreprise.

¹⁵ LUCENA SALMORAL, 2005, pp. 194-195.

III.2. Généralisation de l'affranchissement

Avec l'accroissement des arrivées sur le sol de la Nouvelle-Espagne des esclaves des colonies anglaises et hollandaises, la Couronne adopta la politique stipulée par les cédules royales des années 1689, 1703, et plus particulièrement dans celles du 29 octobre 1733, du 11 mars et du 11 novembre 1740 qui décidèrent de l'octroi de la liberté à ces gens. C'est l'ordre qui parvint au gouverneur de la Floride et à d'autres de ses collègues. Il n'y avait aucun motif de les vendre comme esclaves, ni de restituer à leurs maîtres le prix de leur vente s'ils le sollicitaient, comme cela s'était déjà fait, puisque ces Noirs réclamaient leur accès à la foi catholique.

La situation avait été examinée par le Conseil des Indes, plus précisément pour le cas de trois fugitifs de la Jamaïque réfugiés à Santiago de Cuba. Le 6 avril 1750 le roi avait décidé que la liberté serait accordée d'une façon générale à tous les esclaves des deux sexes en provenance des colonies anglaises et hollandaises d'Amérique qui se réfugieraient en temps de paix ou de guerre sur le sol espagnol pour adopter la foi catholique. La décision fut portée à la connaissance de tous par criée publique¹⁶.

La cédule du 21 octobre 1753 étendit la mesure à toutes les possessions espagnoles. Elle réitéra le refus de restituer les esclaves en provenance des colonies anglaises ou hollandaises, comme cela s'était produit quelques fois, ou de verser aux anciens maîtres le montant de leur vente s'ils les réclamaient, d'autant que la réciproque n'était pas respectée. Les autorités furent priées de ne pas leur porter tort ni de s'opposer à leur liberté, en échange bien sûr d'adhésion au catholicisme¹⁷.

Quant aux fugitifs de Saint-Domingue réfugiés dans la province de Santo Domingo, l'Espagne ne pouvait se prévaloir de les sauver de l'hérésie et en appela à des considérations humanitaires, dénonçant les tergiversations des autorités locales. Elle fit état en effet des traitements rigoureux dont pâtissaient les esclaves dans la partie française de l'île, qui justifiaient leur passage sur le territoire espagnol. Arrêtés et placés sous le contrôle d'une tierce personne en attendant leur restitution, ils s'enfuyaient dans les campagnes, s'adonnant à toute sorte de délits. Si aucun maître ne les réclamait, on procédait à leur vente, coutume appliquée également dans la partie française.

Il n'y avait pas lieu de restituer ces gens, précisa le roi le 6 avril 1764, même s'ils étaient réclamés par leurs maîtres. Il fallait les convaincre, en respectant leur liberté, de se réduire en villages où ils mèneraient une vie chrétienne et sociale convenable, en échange, s'il en était besoin, de la grâce royale. Quelques Espagnols de bonne réputation se chargeraient de leur enseignement religieux et de leur participation aux travaux des champs adaptés à leurs forces. Ils éviteraient ainsi de tomber dans l'oisiveté, assureraient leur maintien et contribueraient à la préservation de la paix publique¹⁸.

¹⁶ Ibidem, p. 215.

¹⁷ Ibidem, p. 217.

¹⁸ Ibidem, p. 221.

III.3. Embarras de certains gouverneurs

Le 4 février 1762, Don Alonso del Río y Castro, gouverneur d'Asunción, dans l'île de Margarita, signala que sa juridiction comme territoire étranger le plus proche des colonies françaises occupées par les Anglais, la Martinique et la Guadeloupe, faisait face à l'arrivée d'esclaves fuyant les mauvais traitements imposés en ces lieux par les occupants. Ne disposant d'aucun moyen pour les obliger à travailler afin d'assurer leur maintien ou contrôler leur comportement, il sollicita de les transférer à Caracas et à Cumaná. En attendant les instructions royales, il les utilisa dans les navires corsaires. Il lui fut répondu, après consultation du Conseil des Indes en date du 8 novembre, de ne pas faire entrave à leur demande de liberté¹⁹.

Une dizaine d'années plus tard, le 18 juin 1771 et le 15 mai 1772 le gouverneur de Trinidad rendit compte au roi de l'arrivée dans un canot de 7 Noirs de l'île de Tobago, distante de 6 ou 7 lieues, que réclamèrent leurs maîtres, puis de 7 autres venant de celle d'Esequivo. Il les répartit entre plusieurs habitants, qui les occupèrent en échange de leur maintien.

Le roi lui ordonna le 20 février 1773 de ne pas les restituer selon le droit des gens, qui ne s'appliquait pas dans ce cas, plaçant les fugitifs sous sa protection. Ils jouiraient de la liberté, preuve de sa "grande clémence" à leur égard. Il leur reviendrait, en récompense d'un "bénéfice aussi inestimable", de "se comporter en fidèles et reconnaissants vassaux, au service des habitants chez qui ils avaient été placés". Ces derniers auraient à veiller à leur bonne éducation, ce dont le gouverneur s'assurerait, car ils serviraient comme "mercenaires" et non comme esclaves²⁰. En cas de restitution ordonnée par la Couronne, certains réfugiés tentaient de se défendre, ce dont on trouve un exemple dans l'île de la Trinidad.

Le gouverneur, Don Josef María Chacón, informa le roi de l'arrivée dans l'île de Teresa, esclave de Monsieur Yozly, avec ses enfants Rafael, León, Carlos, Reny, Yani et Carlota, provenant de Granada. Elle avait connaissance de la cédula émancipatrice pour les marrons réfugiés. Mais comme l'article treize de la *Real instrucción reservada* du 8 décembre 1783 faisait obligation de restituer les fugitifs de Granada à leurs maîtres s'ils les réclamaient, le gouverneur informa Teresa qu'il allait la remettre au chargé d'affaires de son maître.

L'ayant appris, une autre de ses filles Margarita Marizo, Mulâtresse libre, habitant Trinidad, fit part au gouverneur le 18 novembre 1784 des châtiments inhumains infligés par les Anglais aux fugitifs, le pria de suspendre sa décision et d'accepter son offre de paiement en trois ans de la somme correspondant à l'évaluation des sept personnes impliquées. Le 19, le gouverneur accepta la proposition dont il informa la Couronne, en précisant qu'il déposerait la somme versée par Margarita dans les caisses royales.

¹⁹ Ibidem, p. 222.

²⁰ Ibidem, p. 235.

Après avis du Conseil des Indes, le roi lui ordonna le 14 avril 1789 de maintenir en liberté les sept personnes concernées, de ne pas remettre la somme versée par Margarita Marizo à leur maître, de la rembourser et de déclarer que les fugitifs ayant obtenu leur liberté de cette manière ne seraient pas restitués²¹.

IV. ÉVOLUTION STRATÉGIQUE

Ces décisions ne s'imposèrent cependant pas une bonne fois pour toutes et en tout lieu. Les intérêts de la Couronne, selon la conjoncture, finissaient par l'emporter sur l'obligation relevant du patronat royal.

IV.1. Accord avec le Danemark et la Hollande

L'évolution des alliances en Europe amenait parfois l'Espagne à prendre des mesures contraires. Ce fut le cas pour les îles de Santa Cruz, Santo Tomás et San Juan, non loin de l'isthme de Panama, devenues danoises respectivement en 1672, 1718 et 1733.

Le 31 juillet 1767, un accord fut passé entre les Couronnes espagnole et danoise pour la restitution mutuelle des fugitifs. L'Espagne tentait-elle de gagner l'amitié du jeune roi Christian VI, marié à une anglaise, après la guerre de Sept-Ans (1754-1761) qui opposa les Bourbon de France et de la péninsule à l'Angleterre?

Cette restitution s'effectuerait dans des conditions humanitaires dont le Danemark se portait garant (article 4). Le souverain espagnol exigea de son homologue danois le respect de l'éventuelle conversion du réfugié, se montrant ainsi fidèle à l'ancienne mission de ses prédécesseurs (article 6), du moins tant que le Danemark permettrait le libre exercice du catholicisme (article 7).

Article 1-Tous les esclaves noirs et mulâtres de maîtres espagnols, qui s'échapperaient de l'île de Puerto Rico vers celles de Santa Cruz, Santo Tomás et Saint Jean, sous la domination du Roi de Danemark, ou y passeraient de n'importe quelle manière, et tous les esclaves noirs et mulâtres se trouvant sous la domination du Roi du Danemark doivent être de bonne foi restitués réciproquement.

Article 2-La restitution d'esclaves mentionnée aura effet à condition que leur maître ou leurs maîtres les réclament par devant le Gouverneur de l'île où ils seraient allés, dans un délai d'un an à partir du jour de leur fuite. Mais une fois celui-ci passé, il est déclaré que le maître perd le droit à la réclamation et à la restitution de l'esclave ou des esclaves, et ceux-ci appartiendront au souverain de l'île où ils se seront réfugiés.

²¹ Ibidem, pp. 248-251.

Article 3-Dès que l'esclave ou les esclaves absents ou fugitifs seront réclamés, le Gouverneur à qui se fera la réclamation donnera de bonne foi les ordres les plus actifs pour les arrêter, et tout de suite après il les fera remettre à la disposition de leur véritable maître, à condition que celui-ci débourse à raison d'un réal d'argent par jour pour le temps où on aura donné à manger à chaque esclave depuis le jour où on se sera assuré de sa personne et 25 pesos lourds pour chacun d'eux pour les frais de son emprisonnement et pour rémunérer ceux qui y auraient participé.

Article 4-S. M. C [Sa Majesté Catholique]. et S. M. Danoise s'engagent réciproquement à ce qu'aucun des esclaves restitués en vertu de cet Accord ne soit puni, après sa remise, de la peine de mort, de la mutilation d'un membre, de la prison perpétuelle, ni d'un autre des châtiments semi mortels pour le délit de fuite ni pour aucun autre, à moins qu'il ne s'agisse d'un des plus graves, auquel cas cela devra être spécifié lors de la réclamation.

Article 5-Si l'un des esclaves fugitifs avait commis un délit dans l'île où il se serait réfugié, pour lequel on devrait le châtier, on ne le remettra pas jusqu'à ce que la justice soit satisfaite, car il revient à l'endroit et à la juridiction où il aura été commis de connaître de n'importe quel délit. Mais une fois la peine purgée, arrivera le temps de la remise, et s'il s'agit de vol ou de dette, avant de recevoir l'esclave, le maître paiera le montant qu'on lui réclamera. Mais on prendra les dispositions nécessaires par un édit publié dans l'une et l'autre partie et observé réciproquement pour que les esclaves n'aient l'occasion de contracter des dettes au moment de leur fuite ou de leur détention.

Article 6-Les esclaves qui passeront des possessions danoises aux espagnoles et qui avant leur restitution auront changé de religion, pourront en toute sécurité professer celle qu'ils auront embrassée de la sorte, et les prêtres catholiques romains habitant des îles de S. M. pourront leur administrer tous les secours spirituels nécessaires, sans que personne ne puisse leur opposer de difficulté, ni d'embarras.

Article 7-Cete convention s'appliquera et durera tant que S. M. danoise continuera à permettre dans les trois îles mentionnées [Santa Cruz, Santo Tomas et San Juan] le libre exercice de la Religion Catholique Romaine.

Madrid, 23 juillet 1767²².

Cet accord servit de modèle à une convention passée entre l'Espagne et les Etats-Généraux des Provinces Unies le 23 juin 1791, à une époque où l'Espagne avait tout intérêt à se concilier les faveurs des autres pays européens pour contrer l'animosité de la France révolutionnaire. La restitution ne porterait préjudice aux fugitifs convertis, ni sur le plan humain ni dans le domaine religieux.

Convention avec les Etats Généraux des Provinces Unies pour la restitution réciproque des déserteurs et fugitifs blancs ou noirs dans leurs colonies d'Amérique. En ont traité le comte de Floridablanca et le comte de Rechteren, ambassadeur des Etats Généraux.

²² Ibidem, pp. 223-224. Notre traduction.

Article 1^{er}. Restitution, en particulier entre Puerto Rico et San Eutachio, Coro et Curacao, les établissements espagnols de l'Orénoque et Esequibo, Demeray, Derbices et Surinam.

Art. 2. Les maîtres auront un an pour réclamer les fugitifs au prix établi.

Art. 3. Les maîtres auront à payer un réal d'argent par jour pour le maintien de chaque esclave, 25 pesos lourds pour les frais d'emprisonnement et les primes pour ceux qui auraient arrêté les captifs.

Art. 4. Les fugitifs de retour ne pourront être punis de la peine capitale, de mutilation, de prison perpétuelle, sauf s'ils ont commis d'autres délits passibles de ces peines.

Art. 5. Pour les délits commis dans les lieux de refuge, ils seront punis avant leur remise aux maîtres. Pour les vols, les maîtres devront rembourser leur valeur, et il sera interdit aux réfugiés de faire des dettes, ce qui sera porté à la connaissance publique.

Art. 6. Les fugitifs qui auront embrassé le catholicisme dans les colonies espagnoles, pourront persévérer dans sa profession de retour dans les colonies hollandaises sans aucune entrave.

Art. 7. Les soldats déserteurs seront compris sous la dénomination de déserteurs blancs²³.

Ainsi à Coro, dans la capitainerie-générale du Venezuela, il y avait une forte communauté de marrons provenant de l'île hollandaise de Curaçao, dont certains s'allièrent d'ailleurs à la révolte des Noirs, des Mulâtres et des Zambos de 1795²⁴.

IV.2. Crainte de contamination par les réfugiés des possessions françaises

Les fluctuations politiques pouvaient avoir des répercussions inverses, comme cela se passa en 1790 à propos des réfugiés des colonies françaises.

Des esclaves de ces îles, en proie aux conséquences de la Révolution française, parvenaient à se réfugier en des lieux aussi éloignés que Carthagène des Indes, dans l'actuelle Colombie. Dans cette ville, port d'exportation de l'or extrait des mines de toute la province, la densité des esclavisés était importante. D'autre part, les *palenques* de marrons abondaient dans la région. On craignait une possible contamination idéologique de la part de ces réfugiés dits "français", de mauvaise réputation. Il convenait donc, fit savoir le gouvernement central le 17 mai 1790, de révoquer temporairement la liberté accordée aux réfugiés des colonies étrangères. Le prétexte était qu'il n'y avait pas de quoi les occuper et que les *Lois des Indes* interdisaient la domiciliation de tout étranger libre: à plus forte raison devaient-elles s'appliquer aux esclaves. Ordre fut donné de porter cette décision à la connaissance publique, de façon à dissuader de futurs immigrants²⁵.

²³ Ibidem, pp. 255-256. Notre traduction.

²⁴ TARDIEU, 2022a.

²⁵ LUCENA SALMORAL, 2005, pp. 251-252.

En fait l'avenir justifia cette crainte, à en juger par un rapport envoyé le 30 avril 1799 par le gouverneur Anastasio Zejudo à Madrid au sujet d'une insurrection menée par des "Noirs français" et des bossales, prévue pour le 2 du mois, si elle n'avait été déjouée à temps²⁶.

V. RENVERSEMENT À SANTO DOMINGO FACE AUX MARRONS DE SAINT-DOMINGUE

V.1. Les premières considérations au sujet de la restitution

Le 21 octobre 1764, le roi manda de répondre à la lettre du gouverneur de Santo Domingo en date du 18 octobre 1760. Le fonctionnaire faisait état de l'ordre de restituer aux Français les esclaves venant de la province voisine pour fuir les rigueurs de leur traitement. La restitution de ceux qui avaient été réclamés en bonne et due forme par leurs maîtres légitimes avait été presque tout le temps observée, à condition qu'ils n'eussent pas commis d'autre délit que la fuite, dont ils ne seraient pas punis. L'habitude avait été prise de déposer le fugitif "français" non réclamé auprès de la personne l'ayant arrêté ou d'une autre personne qui se prévalait de son travail. Mais beaucoup des fugitifs, ou la plupart, ne voulant s'assujettir à personne, erraient dans les campagnes. Sans domicile fixe, ils vivaient sans attache chrétienne ni sociale, et commettaient tout genre de délits. Le gouverneur était d'avis de vendre ces fugitifs dont on ne connaissait pas les maîtres, comme bien vacants au profit de la Couronne, ce que faisaient les Français.

Il n'y avait pas lieu de procéder à la restitution si les maîtres réclamaient les fugitifs, décida le roi, mais de les laisser en liberté tout en les incitant à se réduire à la vie chrétienne et sociale en échange de la grâce royale si cela était nécessaire. Cela fait, ils passeraient sous la surveillance de quelques habitants de bonne réputation qui se chargeraient de leur enseignement et de les employer à des travaux des champs adaptés à leurs forces, afin de leur éviter l'oisiveté. Ils pourraient ainsi pourvoir à leur maintien, et recevoir un bon traitement, comme l'imposait la charité chrétienne.

Il serait ainsi possible de prévenir les "insultes" commises par lesdits fugitifs dans les montagnes inhabitées de l'île et d'éviter la crainte de voir se former peut-être des agglomérats mettant en péril la sécurité de l'île. On les rassemblerait dans des endroits séparés et éloignés où il serait plus facile de prévenir tout dommage²⁷.

Mais le gouverneur avait outrepassé cette mission dans ses échanges avec le comte d'Estaing, gouverneur des colonies françaises, ce dont il s'excusa dans une lettre du 15 décembre 1766. Il passa d'autres accords avec le prince de Rohan, dont la teneur était la suivante:

²⁶ TARDIEU, 2022b.

²⁷ LUCENA SALMORAL, 2005, pp. 221-222.

1-Les fugitifs seraient restitués contre 25 pesos comme prévu par le traité de 1762, et une amende de 69 pesos serait imposée à toute personne qui emploierait un fugitif sans l'avoir déclaré.

2-Les soldats déserteurs seraient soumis au même traitement.

3-Les moyens les plus adaptés seraient pris pour arrêter les fugitifs réfugiés dans des lieux fortifiés des montagnes à la frontière entre les deux parties et détruire leurs établissements.

4-Les habitants se verraient interdire de cultiver au-delà d'une limite fixée jusqu'à ce qu'arrivent les ordres pour établir la nouvelle frontière.

5-Cependant les bouchers ou fournisseurs de viande pourraient continuer à se pourvoir auprès des fermes d'élevage espagnoles (Notre traduction).

L'ambassadeur français à Madrid avait objecté que si les fugitifs continuaient à être acceptés, tous les Noirs de la partie française passeraient du côté espagnol.

Ayant pris l'avis du Conseil des Indes le 20 février et le 3 juillet 1767, le roi, le 3 septembre 1769, réprimanda sévèrement les erreurs du gouverneur, lui ordonnant de s'en tenir à la cédula du 21 octobre 1764 pour ce qui était des fugitifs réfugiés²⁸. Le problème ne fut pas résolu pour autant.

V.2. Le problème de la restitution des marrons (1680-1685)

Le 3 septembre 1680, une instruction fut transmise à Don Francisco de Segura, gouverneur de l'Española, en réponse à sa demande du 28 mars 1679 en relation avec un sujet quelque peu semblable à celui traité plus haut. Il s'agissait aussi de l'accueil de marrons venant de colonies françaises, de Saint-Domingue ou d'ailleurs, mais sans obligation de baptême, car il s'agissait en théorie de catholiques.

Une cédula royale du 2 juin 1678 avait déjà tenté de régler l'affaire en ordonnant leur vente et l'application du produit à la construction de la muraille de la ville. L'Audience royale ne vit cependant pas comment cette vente pouvait se justifier, sauf pour les marrons capturés par les Espagnols. Il en fut vendu très peu, d'autant que régnait une pénurie monétaire. De plus, si on leur accordait la liberté, cela ne manquerait pas d'attirer d'autres marrons. Le gouverneur se vit dans l'obligation de surseoir à l'application de la cédula, se contentant pour l'instant de leur attribuer un lieu où séjourner et un administrateur.

Toujours après consultation du Conseil des Indes, le roi fut d'avis de remettre ces Noirs à leurs propriétaires, si ces derniers étaient sur le territoire. En attendant de les retrouver, les fugitifs seraient utilisés pour les réparations de la muraille de Santo Domingo. Par contre la liberté serait octroyée à ceux qui seraient arrivés dans la

²⁸ Ibidem, pp. 227-229.

province pour l'obtenir²⁹. On sent l'embarras du gouverneur puis la complexité de la solution choisie par Madrid, suscitée probablement par la volonté de ne pas se mettre les propriétaires à dos, car il s'agissait sans nul doute des marrons de la colonie française de Saint-Domingue. Il n'y avait donc pas en l'espèce de prétexte religieux pour leur concéder la liberté. Etant donné la porosité des frontières et les échanges économiques permanents entre les deux parties de l'île, le problème ne cessa de se poser. Il y eut cependant des tentatives de réduire les *palenques* ainsi formés dans des opérations conjointes, qui n'aboutirent pas. Ces esclaves dits "français" se réfugiaient dans les montagnes de Bahoruco, du côté espagnol, d'où ils se lançaient dans des razzias sur les propriétés de leurs anciens maîtres avant de retraverser la frontière. Apparemment, les tergiversations perdurèrent. La preuve en est que le nouveau gouverneur, Don Andrés de Robles, signala à la Couronne le 2 novembre 1684, l'arrivée d'un sloop de fugitifs "français", et le lendemain celle de cinq autres Noirs de la même origine. Il se contenta de les laisser en liberté en vertu de la cédula du 3 novembre 1680, mesure qui fut approuvée par le roi le 1^{er} juin 1685.

La situation s'aggrava avec les événements révolutionnaires qui incitèrent nombre de ces Noirs à fuir les conflits et à revendiquer la liberté auprès des autorités espagnoles. Les tractations s'attardèrent, les marrons désirant obtenir toutes les garanties offertes par l'Espagne aux esclaves de ses ennemis, d'autant que les Français étaient perçus comme les ennemis de la foi chrétienne. Nous avons longuement traité de cette situation, montrant comment les marrons s'arrangèrent en fait pour conserver leur autonomie³⁰.

V.3. L'utilisation des marrons affranchis dans le conflit avec la France (1793)

Avec l'accroissement des tensions entre l'Espagne et la France révolutionnaire, le gouvernement espagnol eut à reconsidérer le problème posé par l'arrivée des marrons "français" sur le territoire de l'Espanola.

Le gouverneur de Santo Domingo l'informa les 20 et 25 décembre 1792 des discordes entre les différentes factions à Saint-Domingue qui menaçaient la colonie de guerre civile et de ruine totale. Le roi approuva en conséquence les mesures d'accueil prononcées par son représentant en faveur de réfugiés français.

La guerre déclarée, comme il apparaît dans la documentation fournie ce jour-même, il était temps d'appliquer les mesures arrêtées par le roi et communiquées le 22 février au gouverneur. Le moment était venu de réunifier l'île, ce qui était faisable en ces temps d'anarchie, et d'attirer les Noirs royalistes et les mécontents de toute classe avec les aides annoncées au gouverneur. Il s'agirait de protéger tous

²⁹ Ibidem, p. 195.

³⁰ TARDIEU, inédit.

les fidèles sujets du roi très chrétien demandant secours ou asile, ce qui serait porté à la connaissance publique des habitants de la colonie voisine. Le roi les admettrait pour vassaux, en tant que libres pour ceux qui ne jouiraient pas de la liberté, leur garantirait la jouissance des prérogatives en vigueur dans la partie espagnole et l’octroi de terres dans l’une ou l’autre partie.

Le gouverneur fut autorisé le 26 mars 1793 à traiter avec les Noirs, les Mulâtres et les Blancs attachés à la cause du défunt “roi très chrétien”, sans rien exiger d’autre que le serment de fidélité, de vassalité et d’obéissance³¹.

S’ouvrit alors une autre période où les Noirs de Saint-Domingue, affranchis par le roi d’Espagne, formèrent, sous la direction de Biassou, Jean-François et Toussaint Louverture, les troupes auxiliaires lancées à la reconquête de Saint-Domingue. Mais c’est là un autre sujet³².

VI. CONCLUSION

Face au refus des esclavisés, dans ses possessions du Nouveau-Monde, de renoncer à la liberté, dont les *Siete Partidas* du roi Alphonse le Savant au XIII^e siècle avaient reconnu que c’était le bien le plus précieux de l’homme, la position de l’Espagne s’était voulu inflexible. Les *Lois des Indes*, d’une extrême gravité à ce sujet, ne laissaient aux marrons aucune chance de la revendiquer, sauf lorsque les forces de répression devaient s’avouer incapables de les réduire à soumission.

Il en allait tout autrement lorsque dans les îles ou les pays bordiers de la mer des Caraïbes, l’administration devait accueillir les marrons fuyant les territoires voisins appartenant aux autres puissances européennes. S’il s’agissait de pays considérés comme hérétiques, le souverain, investi de sa mission de protecteur du catholicisme, les affranchissait en échange du baptême, même si en certains cas cela posait des problèmes pour de petites possessions.

Mais les renversements d’alliance en Europe bouleversaient en bien des occasions ce schéma “vertueux”, l’Espagne se voyant alors obligée d’adopter une attitude pragmatique afin de gagner la bienveillance de pays potentiellement ennemis.

La situation se compliqua nettement avec l’évolution politique de Saint-Domingue. Le pacte de famille entre les Bourbon de France et d’Espagne amena Madrid à une attitude conciliante envers les réclamations de restitution des marrons présentées par les propriétaires français, même si elle ne déboucha pas sur des mesures systématiques à cause des abus dont les esclaves “français” étaient victimes. Cette cordialité, toute théorique donc, se ternit avec l’évolution révolutionnaire de la colonie voisine, le roi d’Espagne se sentant de nouveau investi de sa protection

³¹ LUCENA SALMORAL, 2005, pp. 259-260.

³² TARDIEU, 2021.

envers les marrons victimes de traitements inhumains. Après la déclaration de la guerre avec la France en 1793, il ouvrit les portes de la province de Santo Domingo à tous les Noirs “français” mécontents de la tournure que prenait la politique dans la colonie, dans l’intention d’en faire des troupes auxiliaires pour la reconquête de la partie française de l’île.

RÉFÉRENCES

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1978). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. La Habana, Casa de las Américas.
- BORREGO PLÁ, María del Carmen (1973). *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FRIEDEMANN, Nina S. de, y AROCHA, Jaime (1982). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (2005). *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886). Documentos para su estudio*. Universidad de Alcalá / Universidad de Murcia.
- PRICE (comp.), Richard (1981). *Sociedades cimarronas*. México, Siglo veintiuno.
- RECOPIACIÓN DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS. Madrid, MDCCLXXXI (1998). Edición facsímil, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y el Boletín Oficial del Estado, Madrid.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2006^a). *El negro en la Real Audiencia de Quito*. Lima, IFEA, Quito, Abya-Yala, COOPI.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2006b). “Cimarrón-Marroon-Marron. Note épistémologique”, *Outre-Mers. Revue d’Histoire* (350-351), 1^{er} sem. 2006, pp. 237-247.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2009). *Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana. S. XVI*. Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2013). *Resistencia de los negros en la Venezuela colonial. Representaciones y planteamientos semiológicos*. Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2017). *Resistencia de los negros en el virreinato de México (siglos XVI-XVII)*. Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2018). *El Negro Guillermo. Venezuela (1769-1771). Análisis de un discurso represivo del cimarronaje*. Sevilla, Alfar.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2019). *Andresote. Le dessein d’un esclave rebelle. Venezuela (1730-1733)*. Paris, Les Indes savantes.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2021). *Biassou, Jean-François, Toussaint Louverture et les “Noirs français” de Saint-Domingue. L’apport des archives espagnoles (1792-1804)*. Paris, L’Harmattan.

- TARDIEU, Jean-Pierre (2022a). *L'insurrection des Noirs de Coro. Venezuela-1795*. Paris, L'Harmattan.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2022b). "La crainte des 'noirs français' dans la Caraïbe et l'Amérique espagnole (fin XVIII^e-début XIX^e siècles)". *Annales Historiques de la Révolution Française*, 4, pp. 75-99.
- TARDIEU, Jean-Pierre (Inédit). *Les derniers marrons de Santo Domingo. Le maniel de Bahoruco. 1760-1813*.

LA DAHIRA COMO MEDIO DE RESILIENCIA MIGRATORIA: CASO DE LOS SENEGALESES EN ARGENTINA

THE DAHIRA LIKE MEANS OF MIGRATORY RESILIENCE: CASE OF THE SENEGALESE IN ARGENTINA

DJIBRIL MBAYE

Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar

Resumen:

Este trabajo se propone analizar la Dahira Mouride como medio de resiliencia en los inmigrantes senegalés en Argentina. En efecto, los numerosos problemas a los que ellos se enfrentan suelen ser planteados a la Dahira. Fiel a su misión religiosa, social y humanitaria, y a través de sus actividades de acogida, de integración, de inserción y de asesoría, ella se ofrece como un marco de desarrollo y de resiliencia para todos los inmigrantes. Es lo que nos proponemos analizar en este estudio que se articula principalmente en torno al contexto migratorio y la relación entre Dahira, tradiciones asociativas y resiliencia migratoria.

Palabras clave: Dahira, Migraciones, Resiliencia, Buenos Aires, Argentina, Mouride.

Abstract:

This work aims to analyse the Dahira as a means of resilience among Senegalese immigrants in Argentina, indeed, the numerous challenges they face are often addressed within the Dahira. True to its religious, social, and humanitarian mission, it provides a framework for fulfillment and resilience through activities such as reception, integration, inclusion, and counseling for all immigrants. The study primarily focuses on the migratory context and the relationship between Dahira associative traditions and migratory resilience.

Keywords: Dahira, Migrations, Resilience, Buenos Aires, Argentina, Mouride.

I. INTRODUCCIÓN

Senegal es un país de larga tradición migratoria. La migración internacional del país empezó a tomar verdadera forma e importancia a mediados de los años 1960 tanto dentro del continente como hacia la antigua metrópoli (Lessault et Flahaux, 2013). En 2020, las Naciones Unidas estiman que los senegaleses que viven a través del mundo alcanzan 700 000. Con eso, Senegal constituye el primer país de la UEMOA (Unión Económica y Monetaria de África Occidental) con mayor número de residentes en la OCDE, seguido de Costa de Marfil.¹ Los senegaleses constituyen la primera comunidad subsahariana en Italia y en España. En el continente, África del Oeste acoge al tercio de la diáspora senegalesa, que reside principalmente en Gambia y Costa de Marfil. En el centro, Gabón es el feudo histórico de los expatriados senegaleses seguido del Congo. A esas migraciones tradicionales se suma hoy Latinoamérica, que se señala como destino favorito de los jóvenes senegaleses.

La presencia creciente de migrantes africanos en general y senegaleses en particular, en Brasil y en Argentina, abre un nuevo horizonte de diáspora simbólica. En efecto, y en el caso de Argentina especialmente, después de una ausencia o escasez casi secular de la población negra o afrodescendiente, se están suscitando muchas interrogaciones no solo desde las esferas políticas y sociales sino también desde filas académicas y universitarias sobre ese nuevo fenómeno migratorio senegalés y africano. En dos décadas (2000-2020), la presencia senegalesa ha sido tan visible que ha impactado en la orientación de la política exterior del gobierno argentino con la reapertura de la embajada de Argentina en Dakar en 2021, tras 19 años de cierre. Ahora bien, ese flujo migratorio se explica generalmente por una fuerte tradición de solidaridad protagonizada por los movimientos asociativos y particularmente la Dahirah que participa activamente en la acogida, la integración y la inserción de los recién llegados. Es en este sentido que nos proponemos, en este estudio, analizar su función y simbología en la migración senegalesa en Argentina. ¿Cómo la Dahirah participa en la integración del migrante senegalés? ¿Cómo puede ser considerada factor de cohesión social y de resiliencia migratoria?

Contestaremos a estas preguntas articulando nuestro trabajo en tres partes. Primero, analizaremos el contexto migratorio argentino, después enfocaremos la relación entre tradición asociativa, Dahirah y migraciones, y en fin analizaremos la Dahirah como factor de resiliencia mediante sus dimensiones espiritual, social, política y económica. El objetivo es contribuir a una mejor comprensión de las condiciones de existencia de los migrantes en Argentina y explicar por qué hoy este boom migratorio Sur-Sur.

¹ Según la OCDE estima que son unos 400 000 senegaleses seguidos de unos 250 000 marfileños y 170 000 malienses que vienen en 2020 en la organización. Todos los datos enunciados aquí pueden ser consultados en el sitio de la organización a través de dicho enlace: 2. Effectifs et caractéristiques socio-démographiques de la diaspora sénégalaise | Panorama de l'émigration sénégalaise | OECD iLibrary (oecd-ilibrary.org)

II. EL CONTEXTO MIGRATORIO

Las seis décadas de flujos migratorios, que van desde los años 1960 hasta la más reciente con el “fenómeno Nicaragua”, pasado por las primeras salidas hacia España e Italia en los años 1980, la crisis de los cayucos hacia Canarias en 2005 y el “nuevo Eldorado latinoamericano”, han terminado por crear una cartografía compleja de la historia migratoria de Senegal e imprimir en el imaginario colectivo la idea de un senegalés “aventurero” y también “expatriado”.² Entre esas diferentes fases, destaca el periplo latinoamericano (Brasil, y sobre todo Argentina) que es la que más interrogaciones plantea hoy en ambos lados del Atlántico. Por eso, antes de adentrarnos en este tema, juzgamos pertinente convocar algunos fragmentos de la historia de este país para comprender el alcance y la simbología de las migraciones actuales, ya que estas mismas suelen plantearse a través de la presencia negra en el país.

En efecto, la llegada masiva de migrantes oriundos de Senegal, Nigeria, Ghana, Camerún, Costa de Marfil y Guinea ha sacudido las riendas de una sociedad que se había destacado desde muchos tiempos por su política de blanqueamiento³. Además, la declaración triunfal de la desaparición de los negros en 1991 por el entonces presidente había confortado a la sociedad argentina en esa ausencia o desaparición, resultado de una política cuyo proyecto era acuñar un imaginario nacional basado en el origen europeo de la nación argentina (Garguin, 2009). Pero lo más sobresaliente del fenómeno migratorio actual es que constituye una respuesta a la política histórica utilizada en la invisibilización de los afrodescendientes. Si las migraciones europeas hacia Argentina eran consideradas como factores económicos, las consideraciones civilizatorias eran los primeros objetivos según Fernando Devoto (1999). Por eso, el progreso y la construcción de una nación civilizada y blanca conducían a la negación del Negro y del Indio, y de allí, como norma, reemplazar a los afroargentinos por inmigrantes europeos⁴.

Todo ese legado histórico hace que hablar de la migración senegalesa y africana en Argentina, conlleve un simbolismo particular. A esa dimensión histórica se añade la geopolítica. En efecto, Argentina como nuevo destino de los senegaleses permite replantear la migración Sur – Sur como nueva alternativa a la “inmigración elegida” europea, percibida como tamiz para las naciones del Sur. Las dificultades que encuentran los jóvenes para entrar legalmente en Europa, y que es en parte causa de las migraciones trágicas constatadas a través del Océano Atlántico y del Desierto, llevan a escrutar horizontes más asequibles y esperanzadores. Este fracaso

² La población diaspórica es tan importante y simbólica que hoy en Senegal se habla de una quinta región (hay 14 regiones dentro del país). Eso impacta incluso la organización administrativa y política país. En efecto, desde 2016 con la revisión constitución del 20 de marzo de 2016, se concede 15 diputados a la Diáspora a través de los cinco continentes.

³ MBAYE, 2021, P.185.

⁴ YAO, 2016, p. 120.

del sueño europeo constituye así una de las principales fuentes que alimentan la migración hacia Argentina. En este contexto de saturación migratoria en Europa, con políticas y leyes cada vez más restrictivas, los países emergentes del Sur se ofrecen como alternativas. Sin embargo, para Ramon Sarro (2009), es más bien el espíritu aventurero el que anima a esta migración, una “aventura” que define como experiencia migratoria nutrida por iniciativas y acciones de riesgo. Dicha opinión puede ser ilustrada por las rutas migratorias complejas que conducen a Argentina.⁵

Entre los factores de recepción migratoria cabe destacar también la flexibilidad de las leyes sobre migraciones (comparadas con las occidentales) y eso desde la Constitución de 1853 que fomentaba la inmigración europea. Hoy, con la Ley 25.175 se bridan derechos al inmigrante más allá de su situación o estatus legal. Por eso, Barbara Hines sostiene que “La ley argentina sirve de modelo por la incorporación de un marco de derechos humanos en la implementación de una reforma inmigratoria. La apertura de la nueva ley contrasta con las leyes inmigratorias restrictivas de otros países, especialmente las norteamericanas”.⁶

Esa flexibilidad constituye también, sin duda, una de las explicaciones de las afluencias de jóvenes senegaleses hacia Argentina como lo está siendo actualmente el viaje hacia Nicaragua para los que quieren alcanzar las fronteras de Estados Unidos. Pero más allá de esa facilidad, sobresale la solidaridad que hace que desde los años 1990 las cifras sigan aumentando. Las asociaciones y las dahiras ofrecen una ayuda y garantía social que asimismo empuja a los senegaleses a tener voluntad y esperanza para emprender la aventura.

III. DAHIRA TRADICIONES ASOCIATIVAS Y MIGRACIONES

La dahira, que puede ser definida como una asociación religiosa afiliada a una cofradía, constituye un elemento importante en la historia de la migración senegalesa. Sirve de puente entre la práctica religiosa y la solidaridad social. En Senegal, las diferentes cofradías religiosas vienen representadas por las dahiras quienes, a través de sus acciones (religiosas, sociales y económicas) contribuyen ampliamente en la difusión de los mensajes y del dogma de la cofradía.

Para comprender su papel en el extranjero, hay que remontar primero a las esencias de sus génesis y desarrollo en el país de origen. Considerada como una rama de las cofradías musulmanas, la dahira es una de las vitrinas de la nomenclatura religiosa de Senegal. Compuesta por afiliados llamados “*taalibe*” (fieles, adeptos), se instalaba

⁵ Desde Dakar se abren dos etapas o escalas: la africana (aeropuertos de Johannesburgo, Abuja, Casablanca, etc.) y la europea (Aeropuertos de Ámsterdam). La segunda etapa la compone varios países como Brasil, Ecuador, etc, desde donde los migrantes alcanzan Argentina.

⁶ HINES, 2012, P. 310.

al principio en la ciudad como un instrumento de reagrupación, de unificación, de conocimiento mutuo y de solidaridad entre los adeptos aldeanos que venían a la ciudad.⁷ Así, viene a ser una plataforma religiosa de funciones primeramente sociales, un punto de encuentro de fieles de diferentes procedentes geográficas y étnicas quienes, mediante su afiliación a una cofradía, crean las bases sólidas de una unidad y solidaridad entre los miembros y las autoridades de la cofradía.

Pero más allá del aspecto socio-religioso, tiene funciones eminentemente políticas y económicas. A través de las actividades de recaudación, de cotización, de donación, y de propaganda con las manifestaciones religiosas, se desprende cierta pugna hegemónica y de liderazgo entre jeques y cofradías. Por eso afirma Momar Coumba Diop:

Les dahira ont une fonction économique et politique fondamentale Le pouvoir un marabout dépend essentiellement du nombre adeptes – donc de dahira – contrôlés Ceux-ci lui garantissent des ressources monétaires participent à la réalisation des travaux collectifs de la confrérie et lui permettent de négocier avec tat ouverture de crédits rarement remboursés et toujours renouvelés).⁸

Con eso, se puede leer de antemano que la dahira crea, desde la comunidad de origen, un entorno de solidaridad social urbano, que permite a los fieles reunirse, conocerse y ayudarse mutuamente. Acoge en su seno a todas las sensibilidades étnicas, sociales, geográficas y políticas.

Ahora, esta tradición vivida en el país de origen es la que permite a los migrantes reconectarse fácilmente en el extranjero y reproducir los mismos esquemas sociales ya experimentados. Por eso, la tradición asociativa está muy profundamente anclada en el alma del migrante senegalés. La creación de comunidades es el primer reflejo entre migrantes y en eso, la dahira es la primera forma de agrupación, por ser el mayor factor de federación, el lazo entre la actividad económica y la practica religiosa como señala Sophie Bava:

Les liens entre les activités économiques des migrants et leur gestion du mouridisme dans la migration sont porteurs de sens pour qui cherche à comprendre les nouvelles formes de migrations. De ce fait, travailler sur le mouridisme et donc sur l'islam confrérique en migration permet de montrer que ces mobilités ont entraîné une véritable construction du religieux dans l'« entre-deux » : un « entre-deux » culturel et culturel entre les villes de destination, la ville sainte de Touba et les villes de départ au Sénégal. La rencontre de la religion et de la migration nous intéresse d'autant plus qu'elle exprime la circulation, l'interaction, la rencontre plus que la perte et enfin la recomposition plus que l'acculturation.⁹

⁷ DIOP, 1981, p. 79.

⁸ *Ibidem.* p. 80.

⁹ BAVA, 2003, p. 2.

Estas experiencias ya vividas en Europa y África son las que sirven de guía para los inmigrantes senegaleses y las dahiras de la cofradía mouride son a menudo las más visibles y representativas.

En Argentina, la FADM (Federación Argentina de Dahiras Mouride) es la asociación más importante. Basada en Buenos Aires, cuenta con muchas células en las grandes ciudades del país. Viene apoyada por las autoridades religiosas de la cofradía quienes, mediante sus visitas, refuerzan los lazos entre Dahira y Autoridades locales. Su existencia es un factor de facilidad migratoria, lo que no significa que sea ella la que fomenta directamente la migración desde el país de origen, sino que es una estructura ya instalada quien, por deberes de solidaridad, ayuda a los inmigrantes a tomar sus marcas en un país lejano en el que no forzosamente tienen parientes.

De allí, desempeña muchas funciones existenciales para sus y eso en diferentes niveles: social, religioso, económico y político.

IV. DAHIRA COMO MEDIO DE RESILIENCIA MIGRATORIA

Entendemos por resiliencia migratoria esta capacidad para los inmigrantes en hacer frente a todas las dificultades relaciones con su situación de expatriado. Como muchos de los inmigrantes que llegan a Argentina lo hacen de forma irregular, su situación suele ser vulnerable. La falta de documentación adecuada, de alojamiento y también de recursos, hace que los primeros pasos sean a menudo muy difíciles. A este nivel, la dahira interviene como una de las primeras estructuras de acogida de los recién llegados. En efecto, con su vocación social de solidaridad, basada en el dictamen religioso que preconiza la ayuda al prójimo, ella brinda los primeros auxilios:

El nudo que permite tejer la red mouride son las dahiras; el modelo de asociación religiosa permite que en cualquier lugar del mundo donde residan mourides, pueda llegar un miembro de la cofradía y ser acogido, éste tendrá acceso a las primeras informaciones y rápidamente pasará a trabajar, tendrá una cama y protección.¹⁰

La acogida es así una de sus funciones principales. La preocupación mayor del inmigrante recién llegado es en general la acogida (alojamiento provisional). En este sentido, la Dahira constituye el primer recurso. En algunos países, es la “Casa Serigne Touba”¹¹ la que suele servir de primer hospedaje para el recién llegado que

¹⁰ ZUBRZYCKI, 2013, p. 130.

¹¹ La “Casa Serigne Touba”, ou Keur Serigne Touba en Wolof, es una Casa Comunitaria alquilada o comprada en la que la Dahira lleva a cabo sus actividades. Es al mismo tiempo un lugar de acogida y de residencia. En algunos países, como Italia, sirve al mismo de Centro cultural de la Cofradía Mouride. En Argentina, ya se ha lanzado la campaña de construcción de la Casa Serigne Touba de Buenos , después de la compra de local, con una cotización asignada de 500 dólares a cada adepto mouride. La maqueta, hecha bajo

no tiene familiar directo. Generalmente, el contacto se establece antes incluso de la salida de Senegal. Es lo que subraya Gisèle Kleidermacher cuando subraya que: “dicha pertenencia cofrática constituye un gran apoyo al momento de emigrar, dado que al llegar a destino cuentan con un número telefónico de un miembro de dicha cofradía que se encargará de su alojamiento, alimentación e inserción laboral en los primeros tiempos”.¹²

Además de la acogida, la dahira ayuda en la inserción laboral. Los miembros que ya están instalados en el país y que poseen tiendas se convierten en mayoristas para los nuevos. Con la mercancía facilitada, los nuevos llegados ya ejercen su primera función de “*camelots*” (vendedores ambulantes), una práctica que convierte las aceras bonaerenses en espacios de negociación cosmopolita.¹³

Esa simbiosis entre creencia religiosa, migración y solidaridad socio-económica es una realidad muy presente en la sociedad senegalesa y sobre todo con la cofradía mouride. Es lo que constata Sophie Bava al subrayar que « *les liens entre les activités économiques des migrants et leur gestion du mouridisme dans la migration sont porteurs de sens pour qui cherche à comprendre les nouvelles formes de migrations* ». ¹⁴ En efecto, la cofradía es una entidad muy organizada y su dogma descansa en el binomio: Trabajo y Religión. Por eso, no es una sorpresa ver a la dahira involucrase energicamente en todos los asuntos laborales de sus miembros. De allí, la solidaridad se convierte en el alma de su existencia.

Pero, aunque ella es la estructura más destacada en esta virtud, la solidaridad senegalesa es una práctica compartida por casi todas las asociaciones de inmigrantes. Por eso confiesa Joan Lacomba, retomando a Ottavia Schmidt:

Pues la noción y la puesta en práctica de la solidaridad comunitaria no es una característica exclusiva de los senegaleses murid. De hecho, la solidaridad y la asistencia acompañan todo el camino del inmigrante senegalés, desde la partida a la llegada, en la vida de todos los días, en las dificultades que éste puede encontrar durante su permanencia lejos de casa, hasta el regreso. Se convierte en una forma de aseguanza contra los riesgos inherentes a la vida precaria del inmigrante.¹⁵

A esa dimensión se añaden las cotizaciones. Son participaciones mensuales obligatorias (sobre todo moralmente) de todos los miembros con una cantidad fija o variable. El importe recaudado sirve de ayuda personal a los necesitados, de préstamo a los que ejercen pequeños comercios, de fondo para el alquiler de espacios dedicados a la organización, de financiación para la actividades religiosas y sociales,

forma de Centro Cultural Islámico, puede visualizarse incluso a través este enlace [inauguration keur serigne touba argentine](#) - Recherche Google

¹² KLEIDERMACHER, 2012, pp. 172-173.

¹³ MINVILLE, 2016, p. 121.

¹⁴ BAVA, 2003, p. 2.

¹⁵ LACOMBA, 1996, p. 69.

de participación a la Tesorería general de la Cofradía en el país de origen. Cada año, la dahira tiene el deber de abonar su participación simbólica a la celebración del Magal (Gran fiesta religiosa de los Mourides) y es un orgullo para los fieles sacrificarse para la abuena organización de ese gran evento religioso.

En esta misma rubrica, se inscribe la repatriación. Frente a la dificultad de traer los cuerpos de los difuntos en el país de Argentina, la dahira suele hacer grandes esfuerzos en este sentido, aunque, cabe señalarlo, los gastos son costosos y muchas veces se hace en colaboración con la ARSA (Asociación de los Residentes Senegaleses en Argentina). También recurre a las autoridades diplomáticas desde Brasil, ya que todavía no hay una representación diplomática senegalesa en Argentina.

La Dahira Mouride de Buenos Aires, según confiesan algunos dirigentes, también hace las veces de “Tribunal social” en el arreglo de los conflictos en el hogar. La tradición senegalesa que consiste en solucionar los conflictos matrimoniales dentro del entorno familiar (antes de ir al Tribunal) se conserva mediante las personas mayores comúnmente llamados les “*sages*” (sabios). En general, los inmigrantes no quieren que tales conflictos aterricen en el juzgado, donde las sentencias dictadas suelen ser contrarias a las realidades y creencias sociales y religiosas del inmigrante. Por eso, el máximo representante de la dahira (llamado en Wolof “*Dieuriñ*”) oficia de “Juez” de matrimonios, pero asesorado por algunos miembros mayores. En este caso, se invocan la realidad social y la fe religiosa para solucionar de los conflictos de pareja.

También tiene funciones religiosas. En efecto, hablar de Dahira incluso es hablar de dogma cofrática, de un grupo que enaltece su pertenencia a una rama religiosa del Islam Sufi senegalés (de rito malikita). Como señalado antes, la comunidad Mouride es una de las más importantes en Senegal. Su dinamismo se ve particularmente a través de las numerosas dahiras implantadas en el país. En Argentina, la FDMA participa en la formación religiosa de los fieles. En efecto, esta dimensión espiritual (recitación del Corán, cantos religiosos “*Xaassaide*” y celebración del Gran Magal) es fundamental ya que permite reconectar al inmigrante a sus creencias, fortalecer su fe y conservar su cultura frente a las numerosas dificultades y agresiones de la vida migrante. Las ceremonias menores y mayores son lugares de encuentro entre adeptos, momentos en que se suele aprovechar para recordar a los fieles las enseñanzas del líder de la Cofradía (Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, apodado más conocidamente Serigne Touba. Zurbzicky da más precisiones a este respecto cuando observa que:

Las dahiras son espacios de alto contenido simbólico donde se celebran ciertos rituales religiosos de carácter menor, pero las ceremonias o celebraciones más importantes se realizan en lugares alquilados especialmente, ya que son las ocasiones donde se reúnen una gran cantidad de senegaleses y senegalesas en la migración. Estos lugares suelen ser algún salón de la mezquita Al-Ahmad o del Centro Islámico, ambos en la Ciudad de Buenos Aires.¹⁶

¹⁶ ZUBRZYCKI, 2013, p. 130.

Dichos eventos son también momentos de catarsis popular en los que, mediante los cantos religiosos, las charlas, la toma de “Café Touba”¹⁷, la vestimenta compartida y los reencuentros, los inmigrantes se recargan en las enseñanzas del Jeque en torno a la relación entre el Trabajo y la Adoración. Gracias a la visibilidad de dichas acciones, muchos investigadores argentinos siguen viniendo a Senegal, y particularmente a la ciudad de Touba, para descifrar este fenómeno religioso inédito para ellos.

Entre las dimensiones de la dahira Mouride, destaca asimismo la política. En Senegal, las cofradías desempeñan un papel importante en la vida política a través de sus adeptos. La relación entre Religión y Poder era tanto que los religiosos daban consignas de votos para algún político. El hecho de que la cofradía tenga muchos adeptos también es medio de influencia directa e indirecta sobre el gobierno que toma mucho en cuenta la fuerza de las cofradías. De allí, los adeptos se benefician de este reconocimiento que se traduce generalmente en ayudas y facilidades en sus viajes o residencias en el extranjero.

En el extranjero, la dahira es un medio de sindicalismo indirecto que lucha por los derechos laborales de los afilados pasando por los contactos que suele tener con las autoridades políticas locales. Como ilustración, y según reconocen los miembros, ella ha participado en la facilitación de la regularización de los indocumentados senegaleses en 2013 por la Dirección Nacional de Migraciones, que había aprobó el “Régimen Especial de Regularización de Extranjeros de Nacionalidad Senegalesa”. Con eso, los senegaleses podían obtener una “residencia precaria” o “residencia temporal” y después de tres 3 años de residencia en el país pedir una “residencia permanente”. Con esta regularización masiva, la Dahira pone de relieve su papel facilitador ante las autoridades políticas y administrativas para sus miembros y toda la comunidad.

Cabe destacar siempre a nivel político-diplomático, la visita que realizó en 2016, y su acogida popular¹⁸ en el aeropuerto de Buenos Aires por la Dahira, el Máximo Representante de Asuntos Exteriores de la Cofradía Mouride, Serigne Mame Mor Mbacke. El Jeque fue recibido por las autoridades de la Universidad de Buenos Aires y también por la Dirección Nacional Migraciones. Los objetivos de esta visita son reforzar la integración de la Comunidad senegalesa (y Mouride en particular), fortificar la cooperación entre países (para más facilidades de la comunidad senegalesa) y también fortalecer la dahira en sus actividades. Como embajador de la Cofradía, su visita en Argentina abre el camino a un reconocimiento de la Dahira y de la comunidad senegalesa. Ellas aprovechan en cambio dicha visita como un medio de legitimación social y una ocasión de reafirmación de una identidad religiosa que

¹⁷ Muy popular en Senegal, el “Café Touba”, apodado así en referencia a la ciudad del Líder del Mouridismo, es un elemento gastronómico muy ligado a la cofradía y a casi todos los eventos socio-religiosos. Se sirve en los eventos de las dahiras y su fuerte sabor y tenor picante mantiene despierto a los fieles durante horas.

¹⁸ El Guía fue acogido en un gran fervor de cantos religiosos (*Xassaidés*), algo que captó mucho la atención de los argentinos.

ayudará a afianzará su existencia como entidad extranjera reconocida. Desde esa perspectiva, ya se hablará de Dahira no como únicamente grupo religioso sino como organización que representa toda una comunidad extranjera e incluso todo un país: Senegal.

Estas diferentes dimensiones (religiosa, social, económica y político-diplomática) hacen de la Dahira el marco principal de desarrollo del inmigrante. En todos los sectores, ella se alza como respuesta a las preocupaciones de los miembros. Su cercanía, su disponibilidad y su apertura permiten a los senegaleses plantear sus dificultades en un lugar donde no ven autoridades de su Estado. En este sentido que hablamos de resiliencia. En efecto, ofrece un entorno de serenidad y una cohesión social que fortalecen psicológico y socialmente al inmigrante. Esta fortaleza interior y exterior es la que ahora le permiten enfrentarse a los problemas diarios.

V. CONCLUSIÓN

La presencia hoy de unos diez mil inmigrantes senegaleses en Argentina no solo ha reactivado las relaciones diplomáticas entre ambos países, sino que ha desencadenado toda una serie de investigaciones sobre la presencia africana en general y senegalesa en particular (en un país que se enorgullecía antaño de su política de blanqueamiento) y sobre todo la relación entre Religión y Migraciones. La Dahira Mouride de Argentina revivifica el credo de la Cofradía combinando misión religiosa y deber social, brindando formación dogmática, acogida, integración, inserción y seguimiento. Por eso, nosotros pensamos que la Dahira es el alma del éxito de las migraciones en Argentina al mismo tiempo que representa al Estado mismo de Senegal. Este papel fundamental y el número cada vez mayor de la comunidad son razones suficientes para que las autoridades senegalesas abran un consulado y una embajada en Buenos Aires, uno de los mayores sueños de la Dahira.

REFERENCIAS

- BAVA, Sophie (2003). «De la « baraka aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 19 - n°2 | URL : <http://journals.openedition.org/remi/454> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.454>
- DEVOTO, Fernando (1999). “Ideas, políticas y prácticas migratorias argentinas en una perspectiva de largo plazo (1852-1950)”. In: *Exils et migrations ibériques au XXe siècle*, n°7, 1999. *Les politiques publiques face au problème migratoire*. pp. 29-60; doi : <https://doi.org/10.3406/emixx.1999.1028> https://www.persee.fr/doc/emixx_1245-2300_1999_num_2_7_1028

- DIOP, Momar-Coumba (1981). “Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)”. *Cahiers d'études africaines*, vol. 21, n°81-83, 1981. Villes africaines au microscope. pp. 79-91
- GARGUIN, Enrique (2009). “Sarmiento, Mitre y la construcción de Argentina como nación blanca2. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche. <https://cdsa.academica.org/000-008/1061.pdf>
- HINES, Bárbara (2012). “El derecho a migrar como un derecho humano. La actual ley inmigratoria argentina”. *Derecho Público*, Año I, n. 2, p. 307-342.
- KLEIDERMACHER, Giselle (2012). “Migración senegalesa y venta ambulante: Un análisis desde la exclusión social”. *ALAS (Controversias y Concurrencias Latinoamericanas)*, Vol. 4, num. 6, pp. 167-185.
- LACOMBA, Joan (1996). “Identidad y religión en inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses”. *ALTERNATIVAS. CUADERNOS DE TRABAJO SOCIAL*, N°4, España. pp 59-76
- LESSAULT, David Lessault et FLAHAUX, Marie-Laurence (2013). “Regards statistiques sur l’histoire de l’émigration internationale au Sénégal”. *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 29 - n°4 | mis en ligne le 01 décembre 2016, consulté le 20 01 2024. URL : <http://journals.openedition.org/remi/6640> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.6640>
- MBAYE, Djibril (2020). La migration africaine en Argentine: de la disparition historique des « Noirs » à l’apparition problématique des Subsahariens. *The Journal of African and Postcolonial Studies* (Univesrité Cheikh Anta Diop de Dakar, Département d’Anglais), Issue Number 2 (Migration, Literature and Society), pp. 181-202.
- MINVIELLE, Régis (2016). “Camelots sénégalais à Buenos Aires : une négociation cosmopolite du trottoir”. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 32 - n°2 | 2016, 121-144.
- SARRÓ Ramón (2009). “La aventura como categoría cultural: apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana”, *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, Volumen 43, Número 2, p. 501-521
- ZUBRZYCKI, Bernarda (2010). “senegaleses en Argentina: migración, cofradías islámicas y asociaciones religiosas”. IV Jornadas Experiencias de la Diversidad y III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación Sobre Diversidad Cultural, Rosario, 9 - 11 de junio.
- ZUBRZYCKI, Bernarda (2011). “La migración senegalesa en Buenos Aires: el papel de las dahiras mourides en el proceso de anclaje local”. En C. Pizarro (Ed.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp. 187-204.
- ZUBRZYCKI, Bernarda (2011). “senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas” *Boletín Antropológico*, vol. 29, núm. 81, pp. 49-64 (Universidad de los Andes Mérida, Venezuela).

ZUBRZYCKI, Bernarda (2013). “Senegaleses en Argentina: Redes, Trayectorias y Asociaciones, en *DIVERSIDADES. ASIA Y ÁFRICA EN PERSPECTIVA DESDE AMÉRICA*, pp. 121-138.

¿AFRO-ARGENTINOS? NO, AFRICANOS. LOS AFROS, IDENTIDADES MÚLTIPLES

AFRO-ARGENTINES? NO, AFRICANS. THE AFROS, MULTIPLE IDENTITIES

KOUAKOU LAURENT LALÉKOU
Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

En Argentina existen varias asociaciones de negros. Algunas son de carácter nacional o regional y reflejan los esfuerzos de re-territorialización de los migrantes africanos para mantener los vínculos con sus costumbres y tradiciones. Otras son de carácter local o racial y luchan por la integración social y económica de los migrantes y afrodescendientes. El gran número de organizaciones afrodescendientes en Argentina se debe no sólo a la diversidad y especificidad de los contextos nacionales con respecto a los migrantes africanos y afrodescendientes, sino también a la complejidad de la relación entre migrantes africanos y afrodescendientes. Este artículo analiza, más allá de las luchas comunes de integración, las contradicciones identitarias primero entre los propios migrantes africanos y luego entre ellos y los afrodescendientes. Por ello, el estudio presenta en primer lugar los distintos niveles de organización y las categorías de identidad que abarcan. Luego, revela los conflictos entre las diferentes identidades afro. Por fin, muestra el impacto de estos conflictos en la reordenación de las organizaciones según las circunstancias políticas y articulaciones sociales.

Palabras clave: Argentina, afro-argentinos, africanos, organizaciones, identidades

Abstract:

In Argentina there are several black associations. Some are national or regional in character and reflect the re-territorialization efforts of African migrants to maintain links with their customs and traditions. Others are local or racial in character and struggle for the social and economic integration of migrants and Afro-descendants. The large number of Afro-descendant organizations in Argentina is due not only to the diversity and specificity of national contexts with respect to African migrants and Afro-descendants, but also to the complexity of the relationship between African migrants and Afro-descendants. This article analyzes, beyond the common integration struggles, the identity contradictions first among African migrants themselves and

then between them and people of African descent. Thus, the study first presents the different levels of organization and the identity categories they encompass. It then reveals the conflicts between the different Afro identities. Finally, it shows the impact of these conflicts on the reordering of organizations according to political circumstances and social articulations.

Keywords: Argentina, Afro-Argentines, Africans, organizations, identities

I. INTRODUCCIÓN

En Argentina, el fin del mito de una nación blanca y civilizada en que los afroargentinos prácticamente habían desaparecido ha dado paso a una visible reaparición de la comunidad negra con la migración masiva de subsaharianos en las últimas décadas. Así de la problemática presencia de negros en este país desde los tiempos de la esclavitud, hemos pasado a otra: la de su nueva presencia, de su hiper-visibility. La llegada a Argentina de estos migrantes económicos ha introducido un cambio en la estructura social de este estado de acogida a través de un proceso de re-territorialización. Los migrantes siempre quieren mantener los vínculos con sus costumbres y tradiciones. Por efecto de estas nuevas llegadas, Argentina se ha convertido en un nuevo espacio social en que asistimos a una recomposición y resemantización socio-económica, político-institucional y simbólico-cultural.

En este nuevo panorama social, dentro de la comunidad afro, se distinguen dos grupos principales: los migrantes africanos y los afro-argentinos o afrodescendientes. A esta nueva configuración social corresponden varias asociaciones: algunas son regionales, otras nacionales o supranacionales. Tienen en cuenta a los migrantes o se centran en los afrodescendientes o en ambas categorías. El gran número de asociaciones u organizaciones afros en Argentina, se debe no sólo a la diversidad y especificidad de los contextos nacionales con respecto a los migrantes subsaharianos y a los afrodescendientes, sino también a la complejidad de la relación entre los dos grupos. En este trabajo, nuestro objetivo es destacar la gran diversidad de identidades por encima de la raza entre las personas afros y las contradicciones que encierran. En esta investigación, nuestra hipótesis es que los negros en Argentina no constituyen un grupo culturalmente homogéneo, son de identidades múltiples.

Para realizar este estudio, articularemos nuestra reflexión en torno a tres ejes. En primer lugar, presentaremos los niveles de organización y las categorías de identidad que abarcan. Luego, revelaremos las contradicciones entre estas identidades no correspondidas. Por fin, mostraremos el impacto de estas contradicciones en la reordenación de las organizaciones según las circunstancias políticas y articulaciones sociales.

II. ASOCIACIONES E IDENTIDADES

Entre los afros de Argentina existen varias organizaciones. Podemos dividir las en dos categorías principales: inmigrantes y afrodescendientes. Las organizaciones

de inmigrantes son específicas y de distintos niveles. Algunas son nacionales y se caracterizan por un esfuerzo de re-territorialización. Siempre hacen referencia al país o lugar de procedencia. Los ejemplos son la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina (ARSA), creada 2007; la Asociación de Nigerianos en el Río de la Plata, fundada en 1990 por Obadiah Oghoerore Alegbe; la Asociación Caboverdeana de Socorros Mutuos de Dock Sud de 1932; la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada de 1927; etc.

Entre las asociaciones nacionales figura el *mouridismo*. La *Mouridiyya* es una cofradía islámica propiamente senegalesa que se estructuró alrededor de la ciudad santa de Touba. La cofradía *mouride* dio lugar a una diáspora vinculada a esta ciudad mítica a través de la emigración de sus discípulos como parte de un proyecto común que construye y reafirma la identificación con ella y con este islam propiamente senegalés¹. El *mouridismo* desempeña un papel importante. Permite al migrante senegalés mantener una identidad transnacional por medio de puntos de referencia espirituales e ideológicos. Gran número de senegaleses se reconocen en esta cofradía. Las *dahiras*, asociaciones religiosas que componen la red *mouride*, acogen a los miembros o *taalibés* de la cofradía en cualquier lugar donde vivan *mourides*. Con su ayuda, éste tendrá una cama y protección, así como de informaciones suficientes para un trabajo rápido. Las *dahiras* son Toubas locales o re-territorializadas en un espacio social transnacional. Es una red de poder religioso a nivel de Argentina.

Otras son regionales. Un ejemplo es Karambenor, asociación de mujeres senegalesas de Casamance, nacido en 2012. Según estas formaciones, los inmigrantes vienen de Cabo verde, Nigeria, Senegal y Casamance. Además de estas asociaciones con un fuerte sentimiento de identidad, existen organizaciones supranacionales o continentales que intentan aglutinar a los migrantes subsaharianos. Los ejemplos son Casa de África, organización dirigida por Irene Ortiz, una descendiente de caboverdeanos y la Unión de Africanos del Cono Sur (UACS) en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, asociación que consigue la personalidad jurídica en 2002. En estas asociaciones tenemos residentes de la Republica de Senegal, de la Republica de Congo, de la Republica de Mali, de la Republica de Guinea Bissau, de la Republica de Guinea Conakry, de la República de Costa de Marfil, etc.

Independientemente de todas estas asociaciones, tenemos otras que son exclusivamente femeninas, tales como «Karambenor», «Ande Nekke Benne» y la «Dahira Mame Diara» que funcionan como tontinas². Son instituciones recurrentes en Senegal que se han reproducido en los contextos migratorios. Karambenor en diola,

¹ ZUBRZYCKI, 2011.

² Operación de lucro, que consiste en poner un fondo entre varias personas para repartirlo en una época dada, con sus intereses, solamente entre los asociados que han sobrevivido y que siguen perteneciendo a la agrupación.

uno de los principales idiomas del país significa ayuda mutua. La especificidad de las asociaciones de migrantes es que todas pretenden mantener los vínculos con los orígenes. Si bien esto se observa en la denominación asociativa, otras cosas expresan la re-territorialización originaria de estos migrantes. Un ejemplo es «Pequeño Dakar», un barrio de Once³. Es un barrio en que se encuentran un gran número de senegaleses.

La diversidad y los niveles de organización de inmigrantes son la expresión de la complejidad de África⁴. Es un continente de pueblos, de culturas, de naciones y de micro nacionalidades. En África, se encuentran poblaciones cuyas lenguas oficiales son el portugués, el francés, el inglés o el español. La complejidad de esta África ha repercutido en la de la otra África, la afro-latino-americana, representación de la África negra en América latina. El primer intento de creación de una Asociación de inmigrantes africanos subsaharianos reunió a los francoparlantes⁵. La asociación integraba a senegaleses, malíes, marfileños, congoleños (RDC), Bissau guineanos y guineanos (Conakri). Al lado de las organizaciones de inmigrantes, tenemos las de los afro-descendientes y afro-argentinos.

Estas organizaciones son de dos tipos. Por un lado, hay organizaciones supranacionales. como el Movimiento de la Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR)⁶; el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO)⁷; la Asamblea Permanente de Organizaciones Afrodescendientes de Argentina (APOAA); la Agrupación Xango, surgida en 2013; la agrupación África Vive, fundada en 1997 y adquirió visibilidad en distintos ámbitos⁸; etc. Estas asociaciones reúnen a afro-descendientes⁹, a africanos y a los afro-argentinos. Otras son nacionales como la Asociación Misibamba de los «afro-argentinos del tronco colonial»; África Vive de María Magdalena Lamadrid con sede en Buenos Aires; el Centro Indo-Afro-Americano de Lucía Molina con sede en Santa Fe.

Las organizaciones se basan en experiencias colectivas de violencia racista y discriminación. Pueden ser vividas o transmitidas, memorias compartidas o superpuestas que están fuera o dentro del espacio-tiempo del individuo o del colectivo¹⁰. Las emociones derivadas de estas experiencias son constituyentes del sentimiento de identidad. Estas asociaciones actúan como estructuras de ayuda mutua y como un interlocutor político. A nivel estatal, sus dirigentes, activos militantes y activistas, son los principales interlocutores de los funcionarios o de la administración.

³ MARCELINO y CERRUTTI, 2011; REITER, 2011

⁴ CHUCHO, 2015

⁵ MAFFIA y al. 2018.

⁶ Reúne afro-descendientes, africanos y afro-argentinos.

⁷ Es el resultado de una iniciativa conjunta de «DIAFAR» y «África y su Diáspora».

⁸ FRIGERIO, 2006.

⁹ En Argentina, se encuentran inmigrantes afrodescendientes. Son afroperuanos, afrocolombianos, afro-ruguayos, afrobrasileños, afrovenezolanos, etc.

¹⁰ POLLAK, 1992, p. 201; CANDAU, 2001.

III. LO AFRO Y SUS IDENTIDADES MÚLTIPLES

En la actualidad, Argentina experimenta un progresivo cuestionamiento de su pretendida «blanquedad». Un movimiento social de organizaciones afros lucha por su revisibilización, contra el racismo y la exclusión. Este movimiento es reforzado no solo por migrantes afrodescendientes sino también por migrantes subsaharianos. Esta hipervisibilidad lleva a problematizar la multiplicidad de las organizaciones afros a través de las des/articulaciones entre las identidades.

Los africanos subsaharianos en Argentina son senegaleses, cameruneses, nigerianos, malíes, ghaneses, marfileños, congoleños, Bissau guineanos, Cabo Verdeanos, entre otros. Las comunidades de inmigrantes más representativas por ser los grupos dominantes tienen organizaciones nacionales. Es el caso con los senegaleses, los nigerianos y los Cabo Verdeanos. En África, no se puede hablar de identidad sino de identidades. África es plural, culturalmente diversa. A la diversidad de organizaciones de migrantes africanos se suman las de los afrodescendientes. Las organizaciones de afrodescendientes se agregan a inmigrados africanos, pero es difícil que los afrodescendientes se afilien a asociaciones de africanos por razones culturales e de identidad.

Los africanos, de cualquier país que sean, tienen su propia cultura y han mantenido vínculos con sus orígenes e identidades. La inmigración africana contemporánea es económica, es para el trabajo. A diferencia de estos migrantes, los afro-latinoamericanos son africanos solo de ascendencia. Proceden de la inmigración forzada de africanos traídos a este continente en condiciones de esclavizados durante la trata negrera. Llevan la nacionalidad de Argentina, un país que hasta ahora no ha logrado reconciliarse con su historia o reconocerlos como argentinos. Así, se encuentran entre dos mundos: África y América. En teoría son americanos, pero en realidad no son de ningún continente, ni de África ni de América. Por ello, envidian a los africanos por saber quiénes son y de dónde vienen. Por su parte, las personas de origen africano, por razones administrativas, sienten aversión por los afro-argentinos por tener la nacionalidad del país de acogida. Mientras los inmigrantes subsaharianos luchan por la integración, los afro-argentinos lo hacen por el reconocimiento.

Otro aspecto de la complejidad de la identidad afro es el color de piel. Ser afrodescendiente va más allá del color de la piel, de si parece blanco o negro. La afro-descendencia es una identificación, una identidad¹¹. Lo afro no es solo tener características morfológicas, fisiológicas y psicológicas, sino que es identificadora y diferenciadora porque se transfiere y con él prevalecen rasgos físicos y culturales. Como se ha observado, los negros, que habían sido invisibilizados con lo ideal del blanqueamiento, han reaparecido con las políticas nacionales destinadas a

¹¹ SIERRA ALFRANCA, 2001.

reconocerlos. Ser afro es una autodefinición. Las personas de ascendencia africana subsahariana tienen la mayor diversidad genética y de tonos de piel del mundo. Entre los afro-americanos, los hay de piel oscura, morena, bronceada, clara, pálida y *negranieves*¹². Esta gran diversidad genética, se ha enriquecido con los trigueños o personas que presentan rasgos de mezcla entre negros y españoles, entre negros e indios, etc. En Argentina hay personas afro que tienen rasgos africanos, indígenas americanos y europeos, manifestados a ojos vistas por el color de piel.

Argentina se ha definido históricamente como «blanca», como «el país más europeo de América Latina». Esta autopercepción es el resultado de un complejo proceso de construcción nacional que invisibilizó la diversidad étnica y «racial» por medio de la política de blanqueamiento. Como lo decía el presidente Carlos Saúl Menem: «En Argentina no existen los negros; ese problema lo tiene Brasil»¹³. En Argentina, el color de piel afro es sinónimo de exclusión, de trato con indiferencia, de dejar a uno al lado, de invisibilización. El color de piel es sinónimo de resistencia, de aguante, pero también de resiliencia. En Argentina, el mantenimiento de la compleja cultura de origen africano y del color de piel que la acompaña es el resultado de un largo proceso de resistencia y de resiliencia cultural destinado a preservar, crear e innovar en estas identidades afro-diversas. Son estas luchas las que reordenan las organizaciones afro en función de las coyunturas políticas y sociales.

IV. ORGANIZACIONES AFRO EN MOVIMIENTO

En Argentina como en otras partes de América hispánica, el blanqueamiento fue un motivo de ruptura o de fractura dentro de la comunidad negra. En Argentina el término «trigueño» permitía oficialmente disminuir y/o disimular a la población afro-argentina¹⁴. Detrás de la locución «trigueño», los negros ya no son vistos como un grupo étnico y una raza. Aunque se ha evitado la alusión sistemática de la ascendencia africana, se ha pasado a una categoría intermedia, que incluye a algunos europeos. Como resultado, muchas personas han llegado a ser aceptadas como blancas por la sociedad, la comunidad blanca. Para algunos afro-argentinos, el blanqueamiento, es un medio de hacer gradualmente invisibles a los negros. Fue una oportunidad para escapar del estatus de casta que han soportado durante generaciones. Las personas afro, por medio de la política de blanqueamiento, se alejaron poco a poco de su pasado negro y africano, y adoptaron la cultura y los refinamientos europeos.

Otra razón de la fragmentación de la comunidad afro es la modernización del país. Esta modernización propició la ascensión social de un pequeño grupo de afro-argentinos,

¹² Blancos pero negros.

¹³ MOTHERSHEAD, 2019, p. 3.

¹⁴ CORIA, 1998, p. 59.

ampliando la posibilidad para ellos de participar en la vida económica y social. Fue el caso de familias¹⁵. Con el ascenso de esta categoría de afrodescendientes, cambiaron sus comportamientos, su gusto y sus hábitos, marcando así una diferencia con otros afro-argentinos. Cuando los afros son ricos, dejan de serlo. Ser afro o blanco no es una cuestión de color de piel, sino de categoría social/económica, de estatus social/económico. Esto demuestra el papel de la riqueza, la inteligencia y el concepto de civilización en la construcción del privilegio racial en Argentina durante los siglos de colonización y esclavitud, y su persistencia hoy¹⁶. La afro-descendencia no es sólo una cuestión de color de piel sino también de grupo social en Argentina y América latina.

El término «afro-descendiente» ha sustituido al de «negro» en términos académicos y políticos. Este último término está vinculado a los procesos racistas de cosificación, de desprecio e inferiorización resultantes del colonialismo y la esclavización de los africanos. Tanto la dominación colonial como esclavista requieren una lógica de exclusión, que implica la construcción de una alteridad inferiorizada. La relación entre riqueza, inteligencia, civilización y privilegio racial cumple una función destacada en el proyecto nacional. Según la retórica colonial y esclavista, los blancos merecían ocupar una posición privilegiada de poder debido a sus aptitudes. En las mismas condiciones, un negro puede convertirse en blanco.

Además de la fractura entre los afrodescendientes, hay la contradicción entre los migrantes africanos y los afrodescendientes. En Argentina, los inmigrantes subsaharianos, para quienes el color de piel nunca ha sido una preocupación, descubren el racismo bajo sus formas cotidiana, cultural e institucional. El racismo cotidiano se refiere al habla, expresiones y formas denigrantes de relacionarse con la alteridad¹⁷. El racismo institucional está relacionado con las trabas burocráticas que dificultan la vida de los inmigrantes subsaharianos en la sociedad de acogida al retrasar su tratamiento en hospitales u otros organismos gubernamentales, con las dificultades que encuentran con la policía al no existir un código de procedimientos claro sobre la venta ambulante, entre otras situaciones cotidianas¹⁸. El racismo actual es latente, estereotipación y tratos diferenciales en las interacciones sociales en Argentina. Actúa de manera sutil, sin violencia y mención a la raza.

Este racismo real o imaginario, que enfrenta a la sociedad de acogida con la de origen, lleva a los inmigrantes subsaharianos a afiliarse a organizaciones afrodescendientes, debido a la experiencia transmitida o experimentada del racismo y a su lucha contra todas formas de discriminación e injusticia por razones raciales. En este sentido, el Movimiento de la Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR);

¹⁵ Los Besares, los Campana en Seguro y Bermúdez; los Murature, los Nadal, los Obella, en Venancio Flores y Orán; los Posadas en Mataderos, los Serantes en Villa Lugano, los Susviela, los Quirno, los Soler, los Vellota; Carmona Binayán, 1980: 71; Jean-Arsène Yao, 2002.

¹⁶ COBO PAZ, 2023.

¹⁷ ESSED, 1991.

¹⁸ COURTIS, 2010.

el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO); la Asamblea Permanente de Organizaciones Afrodescendientes de Argentina (APOAA); la Agrupación Xango; etc, son importantes para los subsaharianos. Se presentan como materiales para descodificar la sociedad de acogida.

V. CONCLUSIÓN

En Argentina, existe una gran diversidad de colectivos afro. Los principales grupos son los migrantes subsaharianos y los afro-descendientes. El carácter complejo de cada uno sobresale a través de la variedad de organizaciones afro en Argentina. La África-argentina es diversa y compleja, y sería una equivocación esencializar al afro por el color de piel, los rasgos físicos y culturales y el estatus social. Los migrantes africanos se caracterizan por los vínculos con sus costumbres y tradiciones, materializados por el deseo de re-territorialización a través de las asociaciones regionales o nacionales. Llegan a Argentina para conquistar un futuro. En cuanto a los afrodescendientes, estos proceden de otro tipo de inmigración. Una inmigración forzada en condiciones de esclavizados. Son nativos de este país y, por tanto, están acostumbrados a los procesos racistas de construcción de una alteridad afro inferiorizada. Los subsaharianos no son los afrodescendientes. Los primeros buscan una mejor integración y los demás, el reconocimiento. Las identidades afro en Argentina son complejas y múltiples.

REFERENCIAS

- BINAYÁN CARMONA, Narciso (1980). «Pasado y permanencia de la negritud», *Todo es Historia*, n° 162, Buenos Aires.
- CANDAU, Joel (2001). *Memoria e identidad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- COBO PAZ, Natalia (2023). La inteligencia en la construcción del privilegio racial, Colombia en el siglo XIX, *Tabula rasa*, núm. 45, pp. 145-162.
- CORIA, Juan Carlos (1998). *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*, editorial J. A. Roca, Buenos Aires.
- COURTIS, Corina (2010). Discriminación étnico-racial. Discursos públicos y experiencias cotidianas. Un estudio centrado en la colectividad coreana. Buenos Aires: Del Puerto.
- ESSED, Philomena (1991). «Hacia una conceptualización del racismo como proceso». En *Estudiar el racismo. Textos y herramientas. Documentos de trabajo 8* (2010), recopilados por Odile Hoffman y Óscar Quintero. México: Proyecto Afrodesc/Eurescl.
- FRIGERIO, Alejandro (2006). Negros y blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. En, Maronese L. Buenos Aires negra. Identidad y cultura. Buenos Aires; Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires;77-98

- JESÚS CHUCHO, García (2015). Afrodescendientes: identidad y cultura de resistencia, *Archivo Histórico*, recuperado de: <https://www.alainet.org/es/>, consultado el 20/01/2024.
- MAFFIA Marta y al. (2018). Formas organizativas y liderazgo entre inmigrantes subsaharianos recientes, *Revista migraciones internacionales. Reflexiones desde Argentina*. Organización Internacional para los migrantes (OIM)
- MARCELINO, Pedro y CERRUTTI, Marcela (2011). Recent African Immigration to South America: The Cases of Argentina and Brazil in the Regional Context. Geneva: CELADE, ECLAC. http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/celade/noticias/documentosdetrabajo/5/44525/P44525.xml&xsl=/celade/tpl-i/p38f.xsl&base=/celade/tpl/top-bottom_dam.xslt (accessed 5 October 2014).
- MOTHERSHEAD, Sasha (2019). «Los vacíos y las ausencias: Una mirada sobre la presencia de los afrodescendientes en las clases de historia nacional en Buenos Aires, Argentina». Independent Study Project (ISP) Collection. 3227. Recuperado de: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3227
- POLLAK, Michael (1992). «Memória e identidade social», *Estudos Históricos*, 5, pp. 200-212.
- REITER, Paula (2011). Una aproximación etnográfica a los procesos identitarios de migrantes senegaleses en la Argentina. Paper presented at the XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Catamarca, 10–13 August.
- SIERRA ALFRANCA, Isidro (2001). El concepto de raza: evolución y realidad. *Archivos de zootecnia*, 50(192), 547-564. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/495/49519207.pdf>
- YAO, Jean-Arsène (2002) «Negros en Argentina: integración e identidad», *Amnis* [En ligne], 2 | mis en ligne le 30 juin 2002, consulté le 22 janvier 2024. URL: <http://journals.openedition.org/amnis/183> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/amnis.183>
- ZUBRZYCKI, Bernarda (2011). Senegaleses en Argentina: un análisis de la *Mouridiyya* y sus asociaciones religiosas, *Boletín Antropológico*; Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Centro de Investigaciones, Universidad de Los Andes, Año 29, no. 81, enero-junio, Pp. 49-64, ISSN:1325-2610

**LA “SANGRE IMPURA”, LIMITANTE SOCIAL QUE
RESTRINGE A LOS GRUPOS ÉTNICOS EN LA MONARQUÍA
HISPÁNICA. EL CASO DE LA UNIVERSIDAD EN AMÉRICA**

***“IMPURE BLOOD”, A SOCIAL CONSTRAINT RESTRICTING
ETHNIC GROUPS IN THE HISPANIC MONARCHY. THE CASE
OF THE UNIVERSITY IN LATIN AMERICA***

CARLOS DÍAZ SANTOS
Universidad de Oviedo

Resumen:

A partir del siglo XV, y con predominancia durante toda la Edad Moderna e inicio de la Época Contemporánea, se establecen en la Monarquía Hispánica los estatutos de limpieza de sangre. Bajo el pretexto biológico, se tratan de restricciones de marcado carácter social que buscan excluir a aquellos que se considera que poseen máculas en sus orígenes y se les restringe el acceso de todo cargo administrativo y religioso. Si bien en un principio el objetivo era el control de los judíos y los judeoconversos, con el tiempo se extenderá a todo aquel que no pueda probar que es “cristiano viejo” como moriscos, gitanos, indios, mestizos o negros, no sin debates de tipo teológicos asociados.

En esta comunicación se presentarán las razones generales que justifican en la época la introducción de estos expedientes. A partir de la revisión bibliográfica, se expondrán las explicaciones que los autores han aportado para comprender por qué se aplican en origen a los judíos y terminan por extenderse a otros grupos étnicos, con intención de excluirlos en toda la Monarquía Hispánica. Esto permitirá analizar la implementación de la restricción en Indias, los ámbitos en que se incorporan, las argumentaciones dadas y su especificidad en la universidad como ejemplo particular.

Palabras clave: Limpieza de sangre, minorías, Monarquía Hispánica, Universidad.

Abstract:

From the 15th century onwards, and with predominance throughout the Early Modern Age, the statutes of *limpieza de sangre* were established in the Hispanic Monarchy. Under the biological pretext, these were restrictions of a marked social character that sought to exclude

those who were considered to have blemishes in their origins and restricted their access to all administrative and religious positions. Although initially the objective was to control Jews and *conversos*, over time it was extended to all those who could not prove that they were *crístianos viejos*, such as Moors, gypsies, Indians, mestizos or blacks, not without associated theological debates.

This paper will present the general reasons that justify the introduction of these expedients at the time. From the bibliographical review, the explanations that the authors have provided to understand why they were originally applied to Jews and ended up being extended to other ethnic groups, with the intention of excluding them throughout the Hispanic Monarchy, will be presented. This will make it possible to analyze the implementation of the restriction in the Indies, the areas in which they are incorporated, the arguments given and its specificity in the university as a particular example.

Keywords: *Limpieza de sangre*, minorities, Hispanic Monarchy, University.

I. INTRODUCCIÓN

La sangre ha sido considerada, desde antaño, un elemento transmisor de ideología con implicaciones sociales, religiosas e ideológicas bajo un falso telón biológico. El objetivo último de su empleo por parte de una considerada élite es la categorización del resto de la población conforme a sus intereses en cuanto a permanencia en esa posición destacada se refiere. Partiendo de esta concepción y entendiendo esta investigación desde una perspectiva histórico sociocultural se plantea como objetivo comprender cómo nacen los estatutos de limpieza de sangre en el contexto castellano peninsular con incidencia en la Baja Edad Moderna para, con posterioridad, introducirse en los territorios americanos de la Monarquía Hispánica. Como otros fenómenos históricos, se adapta a la realidad concreta y las justificaciones esgrimidas mutan, siendo esto observable en el caso de la universidad, como se incidirá.

II. ORIGEN DE LOS ESTATUTOS DE LIMPIEZA DE SANGRE

En el caso peninsular ibérico, es destacado cómo se ha empleado el sentido figurativo de la sangre para, en origen, controlar a los grupos de judíos y vetarles el acceso a diferentes instituciones. Ya en la Baja Edad Media terminan por asentarse los prejuicios y limitaciones que configuran sobre ellos una serie de restricciones en los que el significado simbólico del origen adquiere relevancia. En estos momentos, la balanza que oscila entre la tolerancia y el rechazo parece decantarse en muchos lugares por la segunda opción. Se multiplican estallidos de odio y progroms desde 1369 hasta 1391 que anteceden a uno de los episodios más virulentos contra este

grupo que acontece en Sevilla en ese último año¹. Desde entonces, la animadversión hacia los hebreos no hace más que ir en aumento y las conversiones al cristianismo (en muchos casos forzosas) parecen ser la única opción. En este contexto de desconfianza, empiezan a aplicarse restricciones cada vez más severa en cuanto al acceso a la presencia en cargos se refiere y en 1449 se promulga el primer gran estatuto de limpieza de sangre.

De acuerdo con el que es considerado como el primer diccionario de la Real Academia Española, el *Diccionario de Autoridades*, limpieza se entendía en la época como “la qualidad o propiedad de las cosas limpias”, sinónimo de blanco “porque este color es mui propria de los castos” y, más en concreto, “se llama también a la excelencia y prerrogativa que gozan las familias, aunque no sean nobles y consiste en no tener mezcla ni raza de Moros, Judíos, ni Hereges castigados”². Ello nos remite a la definición de calidad: “se llama la nobleza y lustre de la sangre: y así el Caballero o hidalgo antiguo se dice que es Hombre de calidad”³. Como se desprende de ellas, la sangre posee diferentes vertientes de investigación; por un lado, fisiológica y, por otro, social, que se complementan con la connotación religiosa con la que forma una relación esencial, pues es indisociable de todos los aspectos de la vida. Limpieza de sangre y pureza de fe pudieran parecer categorías analíticas con connotaciones distintas pero, como señala Emiliano Frutta⁴, en la mentalidad de sus contemporáneos, se fusionaban los criterios. El objetivo último, comprendiendo la percepción en el momento y el significado de privilegio, era segregar y excluir aquellos que no son merecedores de los mismos y vetar cualquier intención de movilidad social⁵.

En el campo de la Historiografía, desde la década de 1960, momento en el que, en palabras de Hernández Franco⁶, aparece la generación “pionera” de estos estudios, Domínguez Ortiz, Caro Baroja o Sicroff⁷ reflexionan sobre todas las cuestiones relacionadas con su origen y, con especial interés, sobre las razones que explican un “silencio historiográfico” hasta ese momento. De acuerdo con los intereses en este escrito, es relevante la clasificación realizada por Caro Baroja⁸ sobre los ámbitos en los que se aplicaron los estatutos de limpieza de sangre en la época, los cuales se introdujeron antes o después en las órdenes de caballería, colegios mayores, tribunales, órdenes religiosas, catedrales y capillas, cofradías, mayorazgos, tierras y villa, y oficios públicos y municipales. Esta panorámica general da cuenta de la gran amplitud de instituciones en los que era requisito presentarse como “puro de sangre”. Además,

¹ VALDEÓN, 2006, pp. 79-84.

² *Diccionario de autoridades*, tomo IV (1734).

³ *Ibidem*, tomo II (1729).

⁴ FRUTTA, 2002, pp. 219-220.

⁵ *Ibidem*.

⁶ HERNÁNDEZ, 2011, pp. 41.

⁷ ORTIZ, 1971; BAROJA, 1978; SICROFF, 1985.

⁸ CARO, 1978.

también muestra, por la relevancia de los oficios a los que se está refiriendo, cómo el impuro sufre una verdadera “muerte civil” y se vetaba el ascenso social.

III. SITUACIÓN EN HISPANOAMÉRICA

El fenómeno de la limpieza de sangre adquiere nuevas implicaciones conforme nos referimos a distintos tiempos y espacios de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna. Debido a ello, en este capítulo se plantea una reflexión con base en lo expuesto por diferentes autores desde variados enfoques analíticos que trata de comprender por qué una situación que se gesta asociada a un contexto social y religioso muy particular, como es el de la península ibérica, se introduce en América con un mismo fin de control social y mantenimiento de una autodenominada élite, pero con otras argumentaciones. Se abordará desde una perspectiva analítica y se demostrará cómo este fenómeno es una prueba de ser histórico-mutante, término empleado y que está desarrollando el profesor de la Universidad de Oviedo Ismael Sarmiento, pertinente en este caso pues permite entender cómo la realidad distinta permite que un concepto histórico mute para adaptarse al nuevo contexto.

Señala la profesora Águeda Rodríguez Cruz⁹, referenciando al historiador jurista colombiano Guillermo Hernández Peñasola, que el fenómeno cultural en América, en lugar de ser un mero trasplante de la situación peninsular al continente, implica una simbiosis en la que se reconoce el proceso de recepción de esta por parte de los habitantes al otro lado del Océano. Esta interpretación la enuncia en el marco de las universidades y cómo la de Salamanca sirvió de modelo para las americanas, pero es posible aplicarlo a otros ámbitos como el que aquí nos atañe: la limpieza de sangre. Como caso ilustrativo, Martínez¹⁰ muestra la situación de Pedro Hernández de Asperilla, un toledano residente en Puebla de los Ángeles que se sometió a uno de estos procesos y, como la propia autora indica, revela las relaciones entre la península ibérica de ciertos linajes, además de exponer la necesidad de revisar la pureza de sangre que fue necesario presentar ya en Indias antes de partir. Enlazando y estudiando en conjunto estas situaciones de cómo podría funcionar en la teoría y la práctica la recepción de la prohibición, se puede aportar una muestra más de la “obsesión” que se manifestaba en el continente, espejo de lo que acontece en la península ibérica, aunque con otros matices, debido al contexto social.

Debe remarcarse que la composición social, étnica y religiosa, según los territorios, es muy diferente. Si bien en la península se justifica el rastreo de los orígenes en la abundante presencia criptojudía y conversa de otras religiones distintas al cristianismo, en cada región americana la dimensión es cambiante. Con todo, no fueron

⁹ RODRÍGUEZ, 2005, pp. 7-8.

¹⁰ MARTÍNEZ, 2008, pp. 175-176.

pocos los cristianos nuevos que pudieron acceder al Nuevo Mundo y las máximas persecuciones acontecerían entre 1635 y 1649 a raíz de vicisitudes tipo económico (se registra en Perú y otras zonas un contexto de recesión económica y se aboga por confiscaciones) y geoestratégico, ya que recaía sobre ellos la sospecha de haber apoyado a Países Bajos en un contexto de rivalidad y guerra con las Provincias Unidas¹¹. Como señala Escobar Quevedo¹², el hecho fortuito de coincidir en el año 1492 la expulsión judía de la península ibérica y la llegada a América, podría hacer pensar que hubo una emigración de estos a los nuevos territorios con el paso del tiempo. No obstante, desde los primeros momentos se fija como fundamental el traslado del catolicismo y la conversión de todos los habitantes de las nuevas tierras, aunque no se legisle un estatuto de limpieza de sangre como tal. Debido a la cercanía entre procesos, una vez que en 1503 se funda la Casa de Contratación en Sevilla se plantea la necesidad de controlar la entrada al nuevo territorio y se imposibilita, sobre el papel, el ingreso de los judíos, a pesar de que, en la práctica, se tiene constancia que algunos hebreos participaron en la conquista y pudieron asentarse en el lugar¹³. No solo sobre ellos se ejercerá el veto para arribar en el Nuevo Mundo, sino que las Leyes de Indias contemplan, entre 1518 y 1602, que ningún musulmán convertido, condenado por la Inquisición, gitano, berberisco o sus descendientes y criados, puedan hacerlo y, si lo hicieran, sean expulsados, así como cualquiera que en la propia tierra pueda atentar contra la fe católica, tal y como muestra la recopilación de leyes seleccionadas por Lira Montt¹⁴. No obstante, al igual que en la península, para optar a ciertas instituciones como la Universidad, el Colegio Mayor o para formar parte de la Inquisición, Órdenes Militares y puestos de la administración indiana, entre otras, se emitían estas justificaciones de orígenes de nuevo.

Expuesta la situación con respecto a los judíos, moriscos y gitanos y observando que no es posible sostener que sea la principal razón del establecimiento de la restricción sanguínea en el territorio americano, debe procurarse comprender otros factores explicativos para su incorporación. En esencia, como diferencia con la situación peninsular, el “orgullo” de no tener mácula en sus antecesores no tenía una fuerte base social popular y la demanda de establecer la distinción entre cristiano viejo y nuevo no proviene desde los estamentos inferiores, pues la composición social es diferente. No obstante, es interesante remarcar cómo lo que sí se mantiene en el imaginario colectivo es la asimilación que se hace con el concepto de calidad ya abordado¹⁵ y es que se relacionaba con la condición de nobleza y se adscribía al individuo a un estatus social real o ficticio, fundamentándose en la realidad castellana. Conforme los años avanzan, la realidad social y étnica en Hispanoamérica es cada vez más

¹¹ ESCOBAR, 2008, pp. 156-158.

¹² *Ibidem*, 2008, pp. 42-45

¹³ ENCONTRA Y VILLALTA, 2013, p. 60.

¹⁴ LIRA, 2000, pp. 185-186.

¹⁵ *Ibidem*, p. 200.

rica y los vínculos entre limpieza con otros conceptos como legitimidad u honorabilidad parece que se han fusionado completamente. Si bien no es objeto central de la presente publicación, es pertinente mencionar la vinculación que existe con estos últimos significados sociales citados. La ilegitimidad social en cuanto a orígenes desconocidos o difusos de una persona (estigma que sufren en gran medida los expósitos) han sido ya reglamentados en la península ibérica desde las Partidas de Alfonso X. En ellas se entienden que son “carentes de fama” y en América, tal y como analiza la profesora Ann Twinam en el conjunto de su obra *Vidas públicas, secretos privados, género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*¹⁶, cobrará especial importancia esta fusión, especialmente para el siglo XVIII. Es esta época cuando la cuestión del mestizaje más importancia adquiere con respecto a la reclamación por parte de los grupos sociales de incorporación a ciertos puestos hasta la fecha vetados, especialmente reseñable en el caso de Venezuela con el ascenso social de los conocidos como pardos. Tanto en la obra expuesta de Twinam como en *Comprar la blancura: la búsqueda de la movilidad social de pardos y mulatos en las indias españolas*¹⁷ de la misma autora se toman como punto de partida las gracias al sacar¹⁸ y cómo se podía adquirir la legitimidad o la “blancura”, con los privilegios asociados similares a la limpieza de sangre o calidad que son claves para entender los fenómenos de inclusión y exclusión. Para este momento la limpieza de sangre ya estaba plenamente asimilada al honor y se considera, en su conjunto, como la gran reclamación para terminar de fraguar los ascensos económicos de muchos pardos, pues consideraban que no terminaban de ostentar el reconocimiento social que debía estar asociado a ese estatus económico. Por finalizar, además de la vinculación con el honor, es importante su asimilación a la nobleza, pues en ciertas zonas como Nueva España muchos de los conquistadores españoles no legaron una cabeza nobiliaria y los procesos feudales fracasaron. Esto implica que aquellos que habitan en el continente americano procedentes de la península y sus descendientes, al no haber “registro de sus privilegios”¹⁹ deben buscar otros medios para atestiguar su nobleza y, como ocurría en las casas nobiliarias europeas, la ostentación y el reconocimiento son claves para marcarse como tal.

En síntesis, pese a que a que la realidad social, étnica y religiosa americana dista de ser la misma que en la península, los modelos castellanos se importan y se adaptan a la realidad local. La limpieza de sangre se fusiona con las cuestiones relativas

¹⁶ TWINAM, 2009, p. 85.

¹⁷ TWINAM, 2023.

¹⁸ Entendidas como expedición de cédulas por las que se adquiría una legitimación civil, con todas las implicaciones que ello tiene de cara al ejercicio público de oficios, el reconocimiento social o el poder acceder a la herencia. Como señala Twinam (2009: 90), desde la propia Roma existen estos marcadores de estatus aunque el proceso y el efecto cambia sustancialmente desde finales del siglo XV en la península ibérica y ello se extrapola a la situación en América.

¹⁹ FRUTTA, 2002, pp. 224-255.

al honor o la legitimidad y determina que se mantengan en la élite grupos criollos muy vinculados a los linajes castellanos. Ellos mismos fijarán las normativas y reglamentaciones para afianzarse en su posición dominante, como se puede observar en el caso universitario mexicano a continuación.

IV. PANORÁMICA GENERAL DE LA APLICACIÓN EN LA UNIVERSIDAD AMERICANA: EL CASO MEXICANO

La universidad moderna, tanto en la península ibérica como en los territorios americanos, ha ocupado un lugar relevante en los estudios históricos por la potencialidad que tiene para comprender la cultura y la historia social. Conocer quién ha estudiado en ellas y cómo se ha vetado o promocionado su acceso aporta una información relevante sobre los intereses que se manifiestan desde una posición de poder y posibilita comprender las redes que se gestan y que, de otro modo, puede que sean más dificultosas de percibir. En este sentido, los expedientes de limpieza de sangre, por su riqueza en cuanto a detalles por el rastreo más o menos minucioso del candidato, facilitan la aproximación a esta rica información a la que se ha aludido.

Desde el inicio de la llegada a América, distintas órdenes religiosas se propusieron fundar instituciones educativas a diferentes niveles de edad con un fin evangelizador. No obstante, la casuística de cada territorio responde al contexto concreto. En teoría, las universidades estaban abiertas a casi todos²⁰, siendo paradigmático el caso de Santa Cruz de Tlatelolco en Nueva España que, aunque no constituyó una universidad como tal, permitió a los locales optar a una educación superior y fue una gran iniciativa desde una fase relativamente temprana (1536) que rápidamente sufrió el ocaso²¹ para finales de siglo. Pese a las buenas intenciones desde su fundación, no se plantearían proyectos similares para enseñar y guiar en un saber humanístico a la población local y las universidades terminarían por limitar las aspiraciones de sus miembros y servir como regulador de estas. La situación en ellas facilita observar una diferencia evidente entre la teoría y la práctica, en la medida en que los discursos de inclusión y apertura que se manifestaban en los primeros establecimientos terminarán por materializarse en las sucesivas constituciones y estatutos como restricciones a ciertos individuos. Así, no podrán optar a los beneficios que estas instituciones educativas les pueden conferir, especialmente como restricción de limpieza de orígenes. En este sentido, los saberes de medicina parecen ser los más interesantes para ellos, ya incluidos desde la fundación de Santa Cruz de Tlatelolco para la población local. Conforme avancen los siglos, el modelo peninsular universitario termina por instaurarse con copias exactas de su *alma máter* (Salamanca y Alcalá en su mayo-

²⁰ RODRÍGUEZ, 1992, p. 88.

²¹ ALBERRO, 2019, p. 118; ALBERRO, 2014; GONZALBO, 1990, pp. 11-135.

ría) y el férreo control que se establecerá para el acceso se fija en las legislaciones. Los conceptos vinculados con el honor en el espíritu universitario serán claves para entender cómo los criollos españoles y sus descendientes copan los grados universitarios, conocedores de la importancia que tiene como primer paso para una futura carrera en la administración civil y religiosa, traducido en una atmósfera elitista en la que se fijan las normas que se deben seguir y los accesos.

Con posterioridad a este caso de Santa Cruz de Tlatelolco, se procede a analizar el devenir histórico de la Universidad de México, justificada su elección en la extensión territorial que abarcaba este virreinato y la composición étnico-social que posee. Definida por Águeda Cruz²² como “la más fiel seguidora de Salamanca” y, por tanto, la que mejor traslada sus modelos, le sirve de inspiración desde el primer momento. En el año 1551, tras años de planificaciones y espera, se concede la real cédula que autoriza sus estudios. Aunque no otorgan desde el inicio todos los privilegios salmantinos, si buena parte de ellos. Las primitivas ordenanzas comienzan a redactarse en el año de inauguración, en 1553. No obstante, estos documentos, además de los proyectos que se fueron sucediendo, conocen diferentes promulgaciones que no todas han llegado íntegras hasta la actualidad²³. Es de interés lo que se indica en el proyecto Cerralvo de 1626 y que se plasmará posteriormente en la Constitución de 1645 del visitador Juan de Palafox. En el artículo 246, se establece como veto para el acceso quien haya sido condenado a título propio o a sus familiares por el Santo Oficio, sea negro, mulato, “chinos morenos” o esclavo. No obstante, “pueden y deben ser admitidos” los indios por ser vasallos libres²⁴, si bien no se respetará en todo momento y la mayor parte serán solo hijos de caciques locales. En efecto, aunque los indios sobre el papel no podían ser sacerdotes, con posterioridad ejercieron como tal y como catedráticos, siendo múltiples los ejemplos, como refleja el listado en el que Alberro muestra aquellos casos en que indios ejercieron como profesores y sacerdotes²⁵, prueba de que sí que pudieron optar incluso al doctorado, aunque no estaba reservado para todos. Esta enunciación es clave para visualizar el fin de control social que está implícito en la universidad y también para comprender a quién se veta su acceso. Conforme avanza el siglo XVII y nos adentramos en la siguiente centuria, la composición étnica y social es cada vez más difícil de categorizar en grupos reductores y las tensiones entre inmovilismo y aperturismo son constantes en el seno de la institución universitaria²⁶. Como fenómeno histórico mutante que se trata, el origen castellano de la limpieza de sangre y la distinción que establecía como criterio entre cristiano viejo y nue-

²² RODRÍGUEZ, 1992, p.140.

²³ Con el fin de analizar las interrelaciones textuales de los estatutos mexicanos, véase: GONZÁLEZ, 1989, pp. 272- 274.

²⁴ PALAFOX, 1775, p. 132.

²⁵ ALBERRO, 2019, pp. 119-121.

²⁶ AGUIRRE, 2021, p.267

vo, para el caso novohispano, mutará y se plasmará en la búsqueda de una menor mezcla de castas -como se indicaba en la época- en el individuo. Ahí se establece el criterio discriminatorio con el objetivo de que los criollos se mantuvieran en la posición dominante. A este respecto, en el artículo de Aguirre Salvador²⁷, se demuestra cómo ante la presión que se ejercía para obtener, al menos, el bachiller, la vía judicial se verá como la gran aliada para que grupos sociales que tendrían vetado su acceso pudieran optar a la obtención de los grados. A través del estudio de la situación de la familia de Ramírez de Arellano se puede observar esta situación y cómo se atestiguó que el color de la piel o el origen de la persona no debía ser un criterio válido para impedir el acceso a la universidad a una persona, logrando ellos su admisión pese a las reticencias iniciales²⁸.

A través de esta situación particular se ha podido ilustrar cómo la universidad canaliza las aspiraciones de sus miembros para ascender socialmente y, precisamente por ello, muchos individuos centran sus esfuerzos en ser admitidos en ellas. Las tensiones sociales que ocurren con el paso de las décadas evidencian inconformidades y tensiones que se pueden rastrear a través de fuentes judiciales, lo que aporta riqueza para comprender las sociedades americanas en su particularidad.

V. CONCLUSIONES

En resumidas cuentas, la limpieza de sangre es un ejemplo de cómo los fenómenos sociales se adaptan al contexto en que son aplicados. En último término, las consideradas élites en cada momento y espacio tratan de perpetuar su posición dominante. Existe una evidente disociación entre la realidad que promulgan ellas mismas en la legislación en un determinado momento y las tensiones sociales que se suceden y que se traducen en que el inmovilismo termina por fracturarse. A raíz de ellas, deben admitir en su seno nuevas realidades que no planteaban y son reacias a ello. Investigar este tipo de relaciones que se gestan y las implicaciones que se generan a raíz de cambios sociales desde el siglo XVII aporta visiones renovadas sobre las dinámicas de la población hispanoamericana.

REFERENCIAS

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (2021). “Indeseados en la Real Universidad de México: españoles “expuestos”, indios y mulatos en el siglo XVIII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n°48(1), pp. 259-285.

²⁷ Ibidem, p. 268.

²⁸ Ibidem, p. 282; MENEGUS, 1989, pp. 75-81.

- ALBERRO, Solange (2014). “El Imperio Colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña: una modesta contribución a la microfísica del poder a mediados del siglo XVI”. *Historia Mexicana*, nº64(1), pp. 7-63.
- ALBERRO, Solange (2019). *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México, El Colegio de México.
- CARO BAROJA, Julio (1978). *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid, Ediciones ISTMO.
- DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio (1971). *Los judeoconversos en España y América*. Madrid, Ediciones ISTMO.
- ENCONTRA Y VILALTA, María José (2013). *Mujeres europeas en la capital de la nueva España durante el siglo XVI* (Tesis doctoral). Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo (2008). *Inquisición y judeizantes en América española (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá, Editorial Universidad de Rosario.
- FRUTTA, Emiliano (2002). “Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, nº32, pp. 217-235.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (1990). *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. Ciudad de México, El Colegio de México.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (1989). “Una edición crítica de los estatutos y constituciones en México”. En PESET, Mariano y ALBIÑANA, Salvador, *Claustros y estudiantes*, vol. I. Valencia, Universidad de Valencia, pp. 265-279.
- HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (2011). *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Cátedra.
- PALAFOX Y MENDOZA, Juan de (1775). *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México. Segunda edición dedicada al Rey Nuestro Señor Don Carlos III*. Ciudad de México, Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros.
- LIRAMONTT, Luis (2000). “El Estatuto de limpieza de sangre en Indias”. *Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas*, nº278, pp. 177- 201.
- MARTÍNEZ, María Elena (2008). *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita (1989). “La real y pontificia universidad de México y los expedientes de limpieza de sangre”. En PESET, Mariano y ALBIÑANA, Salvador, *Claustros y estudiantes*, vol. II. Valencia, Universidad de Valencia, pp. 69-83.
- PÉREZ, Joseph (2005). *Los judíos en España*. Madrid, Marcial Pons Historia.
- RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda (1992). *La Universidad en la América Hispánica*. Madrid, Editorial MAPFRE.
- RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda (2005). *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- SICROFF, Albert (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid, Taurus.

- TWINAM, Ann (2009). *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- TWINAM, Ann (2023). *Comprar la blancura. La búsqueda de movilidad social de los pardos y mulatos en las indias españolas*. Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (2006). *La dinastía de los Trastámara*. Madrid, Ediciones El Viso.

LA INTEGRACIÓN O LA MÉDULA DE LAS MIGRACIONES
CONTEMPORÁNEAS COMO VOZ NARRATIVA EN *LOS INMIGRANTES*
DE RÓMULO GALLEGOS Y *NOSTALGIA DE UN EMIGRANTE* DE
INOCENCIO ENGON

*INTEGRATION OR THE CORE OF CONTEMPORARY MIGRATIONS AS A
NARRATIVE VOICE IN "LOS INMIGRANTES" BY RÓMULO GALLEGOS
AND "NOSTALGIA DE UN EMIGRANTE" BY INOCENCIO ENGON*

TÉNON KONÉ / OZOUKOU LÉA N'DRIN
Université Félix Houphouët- Boigny

Resumen:

El propósito central de este artículo, mediante el uso del comparatismo y un análisis textual, es examinar la integración de las migraciones contemporáneas como elementos fundamentales en las obras seleccionadas. Para alcanzar este objetivo, se procede con la identificación de elementos migratorios en ambas obras, seguido por un análisis de cómo los autores abordan la experiencia migratoria en sus discursos literarios. El artículo revela las diversas formas en que estos elementos migratorios se entrelazan con la trama y los personajes, subrayando la riqueza y complejidad de la representación literaria de las migraciones contemporáneas en *Los inmigrantes* y *Nostalgia de un emigrante*. En este contexto, se proporcionan perspectivas valiosas y reflexiones profundas sobre los desafíos, las adaptaciones y las identidades implicadas en el escenario migratorio contemporáneo.

Palabras clave: integración, migraciones contemporáneas, voz narrativa, Rómulo Gallegos, Inocencio Engon

Abstract:

The central purpose of this article, through a comparatism and a textual analysis, is to examine the integration of contemporary migrations as fundamental elements in the selected works. To achieve this objective, we proceed with the identification of migratory elements in both works, followed by an analysis of how the authors address the migratory experience in their literary discourses. The article reveals the various ways in which these migratory elements are intertwined with the plot and the characters, highlighting the richness and complexity of the literary representation of contemporary migrations in *Los inmigrantes*

and *Nostalgia de un emigrante*. In this context, valuable insights and profound reflections on the challenges, adaptations and identities involved in the contemporary migration scenario are provided.

Keywords: integration, contemporary migrations, narrative voice, Rómulo Gallegos, Inocencio Engon

I. INTRODUCCIÓN

La migración, un fenómeno inherente a la condición humana, ha desempeñado un papel crucial a lo largo de la historia, moldeando sociedades, culturas y destinos individuales. En el ámbito literario, este tema ha sido explorado profundamente, sirviendo como una lente a través de la cual se examinan las complejidades de la experiencia migratoria. Dos destacadas obras en este contexto son *Los inmigrantes* de Rómulo Gallegos y *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engon. A pesar de estar escritas en momentos y contextos diferentes, estas obras convergen en la exploración de la integración como el núcleo de las migraciones contemporáneas.

Esta integración, considerada como un proceso complejo y a menudo conflictivo, emerge como un elemento crucial para entender las complejidades de la identidad, la pertenencia y la búsqueda de un hogar en un mundo cada vez más interconectado.

En esta exploración literaria, se revela la riqueza y diversidad de las experiencias migratorias, así como la universalidad de los desafíos y aspiraciones que acompañan a quienes se aventuran más allá de sus fronteras en busca de un nuevo horizonte. Se plantean preguntas fundamentales: ¿Cómo se reflejan las migraciones contemporáneas en *Los inmigrantes* de Rómulo Gallegos y *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engon? ¿Cómo se manifiesta la integración en los discursos literarios sobre migraciones contemporáneas? ¿Y cómo estas obras siguen siendo relevantes en el contexto actual de la inmigración?

Como hipótesis, se sostiene que los autores utilizan la integración como elemento clave para reflexionar sobre la construcción de la identidad migrante y su impacto en la sociedad receptora.

El objetivo principal de este estudio es examinar la integración de las migraciones contemporáneas como elementos centrales en estas obras. La investigación se estructurará en tres etapas fundamentales: identificación de elementos migratorios en ambas obras, exploración de personajes inmigrantes y sus perspectivas; análisis de cómo la integración se entrelaza con la trama y se convierte en un elemento narrativo central, subrayando el impacto de la migración en la evolución de la trama y los personajes; y finalmente, un análisis de las conexiones entre la migración en las novelas y los desafíos migratorios actuales, así como las contribuciones de ambas obras a la comprensión de estas migraciones contemporáneas.

II. IDENTIFICACIÓN DE ELEMENTOS MIGRATORIOS EN *LOS INMIGRANTES DE RÓMULO GALLEGOS* Y *NOSTALGIA DE UN EMIGRANTE DE INOCENCIO ENGON*

La narrativa de *Los inmigrantes* de Rómulo Gallegos y *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engon ofrece un análisis detallado de las complejidades de la migración. En *Los inmigrantes*, pues, la trama se desarrolla en la Venezuela del siglo XX, explorando la llegada de inmigrantes y sus experiencias al integrarse en una nueva sociedad. Gallegos destaca los desafíos sociales y culturales que enfrentan los protagonistas al adaptarse a un entorno desconocido, revelando tensiones y conflictos inherentes a la migración y lo subraya así:

VINIERON, EXPATRIADOS POR la miseria, en busca del oro de América: Abraham, del monte Líbano; Domenico, el calabrés. [...] Abraham se alojó en el barrio turco de Camino Nuevo, donde, en viviendas comunes, hacían vida promiscua, sórdida y laboriosa los buhoneros de Caracas. Domenico fue a vivir, con otros compatriotas suyos, en una casa de vecindad, llena también, a toda hora, de la bulliciosa confusión de los varios oficios de los inmigrantes. Pocos días después Abraham apareció por las calles de Caracas con el cajón de buhonero a cuestas. Sabía decir apenas: quincalla, marchante, bonito y barato¹

Este fragmento ofrece una evocadora visión de la experiencia migratoria de los personajes, Abraham y Domenico, expatriados por la miseria y en busca de mejores oportunidades en América. La narrativa presenta dos destinos distintos dentro de Caracas para estos inmigrantes, destacando la diversidad de contextos en los que se establecen.

El contraste entre los lugares donde se asientan, el barrio turco de Camino Nuevo y la casa de vecindad, ofrece una perspectiva de la variada convivencia de comunidades inmigrantes en la ciudad. La elección de palabras como *promiscua*, *sórdida* y *laboriosa*² sugiere la complejidad y la intensidad de la vida que llevan estos inmigrantes en sus nuevos hogares, donde la convivencia se mezcla con la lucha por la supervivencia.

La imagen de Abraham llevando un *cajón de buhonero a cuestas*³ revela la adaptación activa de los inmigrantes a su entorno. A pesar de las dificultades lingüísticas, Abraham se embarca en la empresa del buhonero, aprendiendo palabras clave para comunicarse con la población local: “*quincalla, marchante, bonito y barato*”⁴. Esta adaptación demuestra la capacidad de los inmigrantes para integrarse y participar en la vida económica de la nueva sociedad, incluso enfrentando recursos limitados y

¹ GALLEGOS, 1959, p. 337.

² Ibidem, 1959, p. 337.

³ Ibidem, 1959, p. 337.

⁴ Ibidem, 1959, p. 337.

barreras culturales. Es el caso de Junot Díaz que aborda en su obra *La maravillosa vida breve de Oscar Wao*⁵, la experiencia de la familia de Óscar Wao, inmigrantes dominicanos, y sus luchas por encontrar su identidad en los Estados Unidos. Algo que ocurre también en *Americanah*⁶ de Chimamanda Ngozi Adichie, Esta novela sigue la vida de Ifemelu, una joven nigeriana que deja su país natal para estudiar en Estados Unidos. Por primera vez se enfrenta al color de su piel y al racismo, y decide escribir un blog sobre ello para estudiar los prejuicios, las diferencias que le hacen sentir y su vida cotidiana.

La cita ofrece una ventana a la realidad de la migración, destacando la diversidad de experiencias y la habilidad de adaptación de los inmigrantes en su búsqueda de una vida mejor en tierras extranjeras. Además, sugiere la riqueza narrativa de Gallejos al capturar la complejidad social y cultural de Caracas a través de la perspectiva de los personajes inmigrantes.

En *Nostalgia de un emigrante*, la perspectiva se enfoca en un único personaje, el emigrante, cuya voz narrativa nos sumerge en la intensidad emocional de abandonar la tierra natal. A través de sus pensamientos y recuerdos, Engon explora la profunda conexión emocional con el lugar de origen y la lucha interna del personaje por reconciliar la nostalgia con las realidades de su nueva vida.

La obra ofrece una mirada íntima y de confesión de la “crisis” psicológica provocada por la migración, abordando temas como la soledad y la melancolía que a menudo acompañan a aquellos que se aventuran lejos de casa. A propósito de “crisis” psicológica, Philippe Hamon afirma que:

La “crisis” psicológica es casi siempre una crisis que afecta al personaje que cruza una frontera. [...] Al cruzar una frontera el personaje pierde o adquiere un recuerdo, profetiza, adquiere una información sobre el porvenir o el pasado. [...] La inquietud, el malestar, el estremecimiento, la molestia que afecta entonces al personaje constituye muy a menudo la señal y el síntoma de una transformación ulterior importante del relato⁷ [Nuestra traducción].

Esto para decir que la obra de Engon revela la complejidad emocional que experimenta el emigrante, permitiendo al lector sumergirse en las vicisitudes de la adaptación a un nuevo entorno y enfrentar las inevitables transformaciones personales que surgen en este proceso “Han pasado muchos años y muchas cosas han cambiado, ya nada sigue igual y hasta nuestros recuerdos se han vuelto borrosos, envueltos en la

⁵ DÍAZ, 2008.

⁶ CHIMAMANDA Ngozi, 2014.

⁷ La “crise” psychologique est presque toujours une crise qui affecte le personnage qui traverse une frontière. [...] En franchissant une frontière, le personnage perd ou acquiert un souvenir, prophétise, acquiert une information sur l’avenir ou le passé. [...] L’inquiétude, le malaise, le frisson, la gêne qui affecte alors le personnage constitue très souvent le signe et le symptôme d’une transformation ultérieure du récit. HAMON, 1998, pp. 226-227.

nostalgia de un pasado dulce al recordar, pero que jamás, jamás volverá⁸”.

Este fragmento de Inocencio Engon destila una profunda reflexión sobre el paso del tiempo y el cambio inevitables que acompañan la vida. La apertura del fragmento reconoce el transcurso de muchos años, subrayando la inevitabilidad del cambio. Esta temporalidad implica una transformación en las circunstancias, las personas y los lugares, sugiriendo una evolución constante en la vida del protagonista o narrador. La mención de que “*nuestros recuerdos se han vuelto borrosos*”⁹ sugiere que el tiempo no solo cambia el entorno físico, sino que también afecta la manera en que recordamos el pasado. La nostalgia aparece como un sentimiento complejo, teñido de añoranza por un tiempo que ahora se percibe como más simple y dulce.

La afirmación de que “*ya nada sigue igual*”¹⁰ destaca la disonancia entre el pasado recordado y el presente vivido, subrayando la irreversibilidad del cambio y evocando sentimientos de pérdida o anhelo por lo que fue. La declaración concluyente “*que jamás, jamás volverá*” enfatiza la irreversibilidad de la transformación, sugiriendo una aceptación resignada o melancólica de la realidad actual y la comprensión de que ciertos momentos del pasado son inalcanzables.

En general, este fragmento encapsula la complejidad de la relación entre el tiempo, la memoria y la nostalgia. A través de estas reflexiones, Engon invita al lector a contemplar la fugacidad de la vida y a confrontar la inevitable transformación de las experiencias pasadas. La mezcla de melancolía y resignación crea una resonancia emocional, instando a los lectores a reflexionar sobre sus propias vidas y recuerdos.

Ambas obras, a pesar de sus enfoques distintos, convergen en la representación de personajes inmigrantes como agentes de cambio y transformación. Las perspectivas de estos personajes sirven como vehículo para examinar temas universales como la identidad, la alteridad, la pertenencia y la búsqueda de un sentido de hogar en un entorno nuevo y desafiante. La exploración detallada de las experiencias individuales enriquece la narrativa, proporcionando una visión más completa y matizada de la migración en un contexto literario.

III. DISCUSIÓN SOBRE CÓMO GALLEGOS Y ENGON INTEGRAN LA EXPERIENCIA MIGRATORIA EN SUS DISCURSOS LITERARIOS

La integración de la experiencia migratoria en la trama de *Los inmigrantes* de Rómulo Gallegos y *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engon es un aspecto fundamental que enriquece la narrativa de ambas obras. Aunque abordan el tema desde perspectivas y estilos distintos, tanto Gallegos como Engon logran entre-

⁸ ENGON, 2002, p. 155.

⁹ *Ibidem*, p. 155.

¹⁰ *Ibidem*, p. 155.

lazar la migración en la trama de manera significativa, explorando sus diversas dimensiones.

Gallegos integra la experiencia migratoria como un elemento central de la trama, utilizando la llegada de inmigrantes a Venezuela como un catalizador para explorar las dinámicas sociales y culturales de la época. La diversidad de personajes inmigrantes y sus interacciones con la sociedad local proporciona un terreno fértil para la exploración de conflictos y tensiones, así como para la reflexión sobre la identidad y la representación del “otro” en un contexto de cambio.

La integración se manifiesta a través de la interacción entre los inmigrantes y la población local, revelando los desafíos y oportunidades que surgen en el proceso de adaptación y coexistencia. La diversidad de contextos, como el barrio turco de Camino Nuevo y la casa de vecindad, ofrece un panorama completo de las experiencias inmigratorias, destacando las complejidades de la convivencia y la supervivencia en un entorno desconocido:

A veces se reunían varios buhoneros que por allí anduvieran de recorrida o que vinieran de pueblos más distantes: armenios corpulentos, sirios de cráneos cortos y rostros cuadrados, sombríos y feroces, judíos de tipos bíblicos, turcos de ojos hermosos, árabes de rostro cálido y miradas soñadoras. Platicaban en su lengua ruda y sonora mientras almorzaban con pan y aguacates o cambures; alguno que venía de tierra adentro, a través de los desiertos de los llanos, refería las zozobras del viaje, pero sus fabulosas ganancias, y cuando pasaba el bochorno del mediodía y comenzaba a caer la tarde fresca, emprendían juntos la tornada hacia la vivienda común, alegres, optimistas¹¹.

Este fragmento pinta un retrato vibrante y diverso de la comunidad de buhoneros que se congregan en Caracas. La descripción de los buhoneros revela una rica diversidad cultural, con individuos de diversas procedencias como armenios, sirios, judíos, turcos y árabes. Esta diversidad resalta la pluralidad étnica y cultural que caracteriza a las comunidades de inmigrantes en la ciudad, creando un mosaico de identidades y tradiciones.

A pesar de las diferencias culturales, los buhoneros se reúnen, comparten experiencias y disfrutan de momentos de camaradería. El hecho de que “*platicaban en su lengua ruda y sonora*”¹² sugiere un sentido de comunidad entre ellos, donde la comunicación transcurre en un lenguaje compartido, aunque diverso. Además, la descripción de la comida que comparten, como pan y aguacates o cambures, así como las historias de viajes, aporta detalles concretos de la vida cotidiana de estos inmigrantes.

¹¹ GALLEGOS, 1959, p. 339.

¹² *Ibidem*, p. 339.

Estos elementos cotidianos humanizan a los personajes y proporcionan una conexión más íntima con sus experiencias diarias. A pesar de las dificultades que algunos pueden enfrentar, como se sugiere en las “*zobras del viaje*”¹³, el tono general del fragmento es optimista. Los buhoneros parecen encontrar fuerza y alegría en su comunidad, compartiendo historias y expectativas positivas para el futuro.

Este fragmento ofrece una visión rica y colorida de la vida de los buhoneros inmigrantes, destacando la diversidad cultural, la camaradería y la resiliencia en su día a día. Gallegos logra transmitir no solo la complejidad de las identidades culturales, sino también la humanidad compartida que une a esta comunidad.

La llegada de inmigrantes a Venezuela se convierte en un elemento catalizador que moldea la trama y la evolución de los personajes. La interacción entre los inmigrantes y la sociedad local genera conflictos, tensiones y momentos de encuentro cultural. Este proceso no solo contribuye al desarrollo de la historia, sino que también ofrece una ventana a las complejidades de la adaptación y coexistencia en un contexto de cambio. La trama se enriquece al explorar las dinámicas sociales y culturales resultantes de esta convergencia, revelando tanto los desafíos como las oportunidades que surgen en la intersección de diferentes identidades y experiencias:

Algunos salen a cenar en la posada que por allí tiene un turco viejo en el país; otros se quedan aderezándola en la casa, en el patio, en anafes encendidos y puestos en el suelo, sobre los cuales las ollas de barro criollo, llenas de la humilde comida exótica, despiden el olor penetrante del aceite cocido. Satura este olor el ambiente ya cargado con el pastoso aroma de los perfumes ordinarios que exhala la tienda del buhonero y con las emanaciones de los cuerpos sudorosos y el tufo acre de las cáscaras de frutas que se pudren en el suelo y de la mugre de la vida promiscua en la sórdida vivienda¹⁴.

Este fragmento de Rómulo Gallegos presenta una representación sensorial y vívida de la vida cotidiana de la comunidad de buhoneros en Caracas. El autor utiliza una paleta rica de olores para describir el entorno, desde el “*olor penetrante del aceite cocido*”¹⁵ hasta el “*pastoso aroma de los perfumes ordinarios*”¹⁶. Este enfoque sensorial sumerge al lector en la atmósfera cargada y compleja de la vida diaria, transmitiendo una sensación palpable del lugar.

Pues, Gallegos utiliza un realismo descriptivo¹⁷ para representar la vida en la vivienda común de los buhoneros. La alusión a la “*mugre de la vida promiscua*”¹⁸ y

¹³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁴ *Ibidem*, p. 340.

¹⁵ *Ibidem*, p. 340.

¹⁶ *Ibidem*, p. 340.

¹⁷ ARAUJO, 2009, pp. 118-119.

¹⁸ GALLEGOS, 1959, p.340.

las “*cáscaras de frutas que se pudren en el suelo*”¹⁹ añade una capa de cruda realidad, presentando un retrato auténtico y sin adornos de la vida de estos personajes. La acumulación de olores, sonidos y escenas contribuye a crear una atmósfera densa y saturada. La descripción detallada de los elementos del entorno transmite una sensación de intimidad y autenticidad, permitiendo al lector sumergirse completamente en la vida de la comunidad de buhoneros. La diversidad de perspectivas y experiencias de los inmigrantes contribuye a la complejidad de la trama, permitiendo a Gallegos explorar temas como la identidad, la tolerancia y la adaptación.

En *Nostalgia de un emigrante*, la integración de la experiencia migratoria se realiza a través de la perspectiva interna y emocional del protagonista de Inocencio Engon. Engon sumerge al lector en la mente del emigrante, explorando la nostalgia, la soledad y la búsqueda de sentido en un nuevo entorno. La trama se desarrolla como una serie de recuerdos y reflexiones, revelando gradualmente la complejidad de la experiencia migratoria desde la subjetividad del personaje principal.

La integración se manifiesta en la manera en que el emigrante se relaciona con su entorno, construyendo puentes entre su pasado y su presente, y buscando formas de enraizarse emocionalmente en un nuevo lugar. La migración, entonces, se convierte en el hilo conductor que teje la trama y da forma al protagonista. La nostalgia y la añoranza por la tierra natal impulsan la narrativa, generando una exploración profunda de las emociones y los recuerdos del emigrante.

La migración no solo afecta el entorno físico del personaje, sino que también impacta su mundo interior, dando lugar a una evolución emocional y psicológica: “Allí por donde me encuentro, jamás me conocieron, ni yo me quise dar a conocer, jamás fui de aquí, nunca me sentí de aquí, jamás fue mi reino de este mundo [...]”²⁰

Este fragmento refleja un profundo sentido de desarraigo y desapego hacia el entorno circundante. La repetición de términos como “*jamás me conocieron*”²¹, “*nunca me sentí de aquí*”²² y “*jamás fui de aquí*”²³ subraya la sensación de desconexión y ajenidad del protagonista con el lugar en el que se encuentra. Estas afirmaciones expresan un distanciamiento emocional y una clara negación de la identificación con el entorno. La declaración “*jamás fui de aquí*”²⁴ va más allá de la mera negación de pertenencia; sugiere un rechazo activo de cualquier conexión con el lugar, posiblemente como resultado de experiencias personales, culturales o sociales que han llevado al personaje a distanciarse de su entorno actual.

¹⁹ *Ibidem*, p. 340.

²⁰ ENGON, 2002, p. 158.

²¹ *Ibidem*, p.158.

²² *Ibidem*, p.158.

²³ *Ibidem*, p.158.

²⁴ *Ibidem*, p. 158.

La mención de “*jamás fue mi reino de este mundo*”²⁵ enfatiza la transitoriedad y la falta de arraigo en este lugar específico. Este enfoque sugiere que el hablante puede percibir su existencia en ese lugar como algo temporal o inconexo, sin encontrar un verdadero sentido de pertenencia o identificación duradera.

El fragmento también plantea cuestiones más amplias sobre la identidad y la búsqueda de un lugar al que se pueda llamar hogar. La negación constante de pertenencia puede reflejar una búsqueda personal y un anhelo de encontrar un lugar donde el protagonista pueda establecer una conexión más auténtica y significativa. Este fragmento revela una profunda introspección sobre la identidad y el sentido de pertenencia, explorando la experiencia del protagonista en un lugar que no siente como propio. La repetición de negaciones refuerza la idea de una desconexión arraigada y plantea preguntas más amplias sobre la naturaleza efímera y la búsqueda de significado en la vida del narrador.

En ambas obras, la migración no solo sirve como un evento puntual en la trama, sino que se convierte en un elemento dinámico que moldea la dirección de la historia y la profundidad de los personajes. La adaptación a nuevas circunstancias, la exploración de la identidad en un contexto cambiante y las conexiones entre el pasado y el presente son temas recurrentes que reflejan el impacto integral de la migración en la construcción narrativa y el desarrollo de los protagonistas. Pero, ¿Cuáles son las contribuciones y relevancias de *Los inmigrantes* de Rómulo Gallegos y *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engon en el contexto actual?

IV. CONTRIBUCIONES Y RELEVANCIAS DE LAS OBRAS EN EL CONTEXTO ACTUAL DE LAS MIGRACIONES CONTEMPORÁNEAS

La obra de Rómulo Gallegos, especialmente *Los inmigrantes*, mantiene su relevancia en el contexto actual al establecer conexiones significativas con los desafíos migratorios contemporáneos. Aunque escrita en el siglo XX y centrada en las migraciones a Venezuela de esa época, Gallegos aborda temáticas universales de la experiencia migratoria que resuenan en la actualidad.

En su obra, pues, examina los desafíos sociales, culturales y económicos que enfrentan los recién llegados al intentar integrarse en una nueva sociedad. Aspectos como la adaptación a una cultura diferente, la discriminación percibida y la búsqueda de oportunidades económicas son problemáticas que aún son relevantes en la migración contemporánea. La obra proporciona un marco para reflexionar sobre la complejidad de la identidad y la construcción de la comunidad en un contexto de diversidad cultural, temas que siguen siendo fundamentales en los debates actuales sobre migración:

²⁵ Ibidem, 2002, p. 158.

Domenico, el calabrés, recorría todas las mañanas las calles de Caracas, cargado con dos grandes cestas rebosantes de frutas. Duraznos de las montañas de Galipán, piñas y naranjas de los cerros de El Hatillo, cambures de las tierras ardientes de la costa, aguacates de Guarenas, mangos de las riberas del Sebucán, olorosos membrillos de Las Altos, fresas de los cangilones del Ávila, húmedos y sombríos²⁶.

Este fragmento presenta la imagen vívida y colorida de Domenico, el inmigrante calabrés, en su rutina diaria como vendedor ambulante de frutas en las calles de Caracas. El hecho de que Domenico recorra las calles de Caracas con dos grandes cestas subraya la naturaleza ambulante de su trabajo. Este detalle resalta la cotidianidad de su vida y su contribución a la vida urbana, así como su esfuerzo continuo para ganarse la vida de manera honesta.

Este fragmento captura no solo la actividad laboral de Domenico, sino también la riqueza cultural, la conexión con la tierra de origen y la adaptación a la nueva realidad que caracterizan la experiencia del inmigrante. La escena se presenta como un testimonio de la naturaleza ambulante del trabajo de Domenico. Esa escena refleja también la realidad de muchos inmigrantes contemporáneos que se involucran en actividades emprendedoras y trabajos ambulantes para sostenerse.

La actividad de Domenico resalta aspectos universales de la experiencia del inmigrante, desde su contribución económica y la adaptación cultural hasta la fusión de identidades y la conexión continua con la tierra de origen. A través de estas similitudes, podemos apreciar la persistencia de ciertos elementos en la experiencia migratoria a lo largo del tiempo y en distintos contextos culturales. De hecho, Gallegos examina los desafíos sociales, culturales y económicos que enfrentan los recién llegados al intentar integrarse en una nueva sociedad. Estos desafíos, como la adaptación a una cultura diferente, la discriminación percibida y la búsqueda de oportunidades económicas, son cuestiones que continúan siendo relevantes en la migración contemporánea. Y es el caso de la obra *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*²⁷ de Min Zhou quien explora la experiencia de los inmigrantes chinos en Estados Unidos, centrándose en el papel de los enclaves étnicos, como Chinatown, en la integración social y económica de los inmigrantes.

Nostalgia de un emigrante de Inocencio Engon establece conexiones profundas y resonantes con los desafíos migratorios contemporáneos, a pesar de haber sido escrita en un contexto y período específicos. La obra revela el carácter inestable y dinámico que la identidad individual puede experimentar en un momento dado de la vida.

La novela destaca la intensidad de la nostalgia y la añoranza que experimenta el emigrante, sentimientos que siguen siendo relevantes para muchos migrantes contemporáneos. La separación de la tierra natal y la búsqueda constante de conexiones emocionales con el lugar de origen reflejan los desafíos psicológicos que a menudo

²⁶ GALLEGOS, Op. Cit., p. 341.

²⁷ ZHOU, 1992.

enfrentan los migrantes en la actualidad, especialmente en un mundo globalizado donde las distancias pueden parecer más cercanas, pero las conexiones emocionales pueden ser más difíciles de mantener.

Además, la obra aborda la adaptación del emigrante a un nuevo entorno, explorando las dificultades y los sentimientos de alienación asociados. Estos desafíos reflejan la realidad contemporánea de los migrantes que se enfrentan a barreras lingüísticas, culturales y sociales en sus destinos, subrayando la importancia de comprender la complejidad del proceso de adaptación.

La obra de Engon examina la construcción de la identidad del emigrante en un contexto cambiante, explorando cómo la migración afecta la percepción de sí mismo y de los demás. Este tema resuena en los desafíos actuales relacionados con la identidad cultural, el intento a veces inútil de preservar las raíces y la formación de una identidad híbrida en un entorno multicultural.

Engon, también, aborda la soledad que experimenta el emigrante, un tema que sigue siendo relevante en el contexto actual de migración. La soledad puede surgir de la separación de la red de apoyo familiar y comunitaria, y la obra destaca cómo esta soledad puede afectar la salud mental y emocional de los migrantes, una realidad que persiste en la actualidad.

La búsqueda constante de pertenencia y un sentido de hogar es un tema central en la novela. Los migrantes contemporáneos a menudo enfrentan desafíos similares al buscar establecerse en un lugar nuevo y construir una sensación de comunidad y pertenencia en un entorno desconocido. Enfrentados a un contexto a veces hostil, el nuevo y paradójico “sueño” del migrante se vuelve el retorno a su tierra natal, a menudo en un contexto postmortem para ser enterrado en su “país natal”:

Tengo que volver D. Ramón, creo que debo volver. Cuanto más pasa el tiempo descubro que tengo que volver allí donde me vieron crecer, tal vez habrá todavía alguien que podía recordarme mis aquellas travesuras de infancia. [...] Tengo que volver por donde vine. [...] Volveré a mi pueblo me esperen o no, volveré a mi pueblo me reconozcan o no, cueste lo que cueste, mientras viva lo tengo claro que volveré²⁸

Esta cita de Inocencio Engon refleja una profunda conexión emocional y un fuerte deseo de regresar al lugar de origen, a pesar de las incertidumbres sobre si será reconocido o bienvenido. Al relacionarlo con las realidades de los inmigrantes actuales, se puede decir que Engon expresa una creciente conciencia de la importancia de volver a su lugar de origen, alimentado por la nostalgia y la búsqueda de raíces. Muchos inmigrantes actuales también experimentan sentimientos similares, sintiendo la necesidad de regresar a sus lugares de origen para reconectar con su cultura, familia y recuerdos. Este fragmento sugiere también una preocupación sobre si será

²⁸ ENGON, Op. Cit., pp. 157-158.

recordado o reconocido en su pueblo natal. En el contexto actual, los inmigrantes a menudo enfrentan preguntas sobre su identidad y reconocimiento en sus lugares de origen después de haber vivido en otros países.

El proceso de retorno puede involucrar la reconciliación de la identidad actual con la percepción que la comunidad tiene de ellos. Además, la firme determinación de volver, “*cueste lo que cueste*”, refleja la importancia de mantener un vínculo con las raíces culturales. Muchos inmigrantes contemporáneos, a pesar de los desafíos que puedan surgir, sienten una fuerte conexión con sus orígenes y consideran crucial volver para preservar esa conexión. Sin embargo, eso crea la idea de volver a “*donde vine*,” también destaca la dualidad de la experiencia migratoria: la tensión entre la vida en el lugar de destino y el anhelo de regresar al lugar de origen. Esta dualidad es común en las historias de inmigrantes actuales que equilibran la vida en una nueva cultura con el deseo de mantener sus raíces. El crítico Sayad analiza la dualidad de la experiencia migratoria de la manera siguiente:

La idea de retorno está intrínsecamente contenida en la denominación y la idea de migración. El retorno es naturalmente el deseo y el sueño de todos los migrantes, es para ellos recobrar la vista, la luz que falta al ciego pero, como este último, el migrante / exiliado sabe que es una operación [a veces] imposible²⁹ [Nuestra traducción].

Nostalgia de un emigrante proporciona una ventana a la complejidad de la experiencia migratoria, tocando aspectos emocionales, psicológicos y sociales que siguen siendo pertinentes en los desafíos migratorios actuales. La obra destaca la universalidad de la migración como fenómeno humano y ofrece una reflexión atemporal sobre los desafíos y las aspiraciones de aquellos que buscan una nueva vida en tierras ajenas.

Los inmigrantes de Rómulo Gallegos y *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engon ofrecen valiosas contribuciones a la comprensión de las migraciones, tanto en el contexto en el que fueron escritas como en la actualidad. Ambas novelas exploran las complejidades de la experiencia migratoria, abordando temas como la identidad, la alteridad, la integración, la nostalgia y la adaptación a través de personajes cuyas vidas se ven profundamente influenciadas por el acto de desplazarse hacia lo desconocido.

V. CONCLUSIÓN

La integración de las migraciones contemporáneas como elementos narrativos centrales en *Los inmigrantes* y *Nostalgia de un emigrante* demuestra la capacidad

²⁹ L'idée de retour est intrinsèquement contenue dans la dénomination et l'idée de migration. Le retour est naturellement le désir et le rêve de tous les migrants, c'est pour eux de retrouver la vue, la lumière qui manque à l'aveugle mais, comme ce dernier, le migrant / exilé sait que c'est une opération [parfois] impossible. SAYAD, 2006, p. 139.

de la literatura para capturar y reflexionar sobre las complejidades de la experiencia migratoria. Tanto Gallegos como Engon utilizan sus obras para explorar las dimensiones emocionales y sociales de la migración, ofreciendo una visión rica y matizada de este fenómeno.

Gallegos y Engon invitan a una reflexión continua sobre la migración como un fenómeno que va más allá de las fronteras geográficas, alcanzando las complejidades del corazón humano y la construcción de la identidad. Estas obras literarias no solo ofrecen un testimonio literario de su tiempo, sino que también actúan como espejos que reflejan la universalidad de la experiencia migratoria, proporcionando entendimientos valiosos y relevantes para la comprensión de las migraciones contemporáneas.

REFERENCIAS

- ARAUJO, Orlando (2009). *Lenguaje y creación en la obra de Romulo Gallegos*, Universidad de Texas, la Raya.
- CHIMAMANDA, Ngozi Adichie (2014). *Americanah*. Paris, Gallimard.
- DÍAZ, Junot (2008). *La maravillosa vida breve de Oscar Wao*. Trad. Achy Obejas, Barcelona, Literatura Random House.
- ENGON OBIANG NSEE, Inocencio (2002). *Nostalgia de un emigrante*. Circulo de Demócratas Hispano-Guineano.
- GALLEGOS, Rómulo (1959). *El Forastero*, seguida de *Los inmigrantes*, *El milagro del año*, 2da ed., Madrid, Aguilar.
- HAMON, Philippe (1998). *Le personnel du roman*. Genève, Droz.
- SAYAD, Abdelmalek (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Paris, Editions Raisons d'agir.
- ZHOU, Min (1992). *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Temple University Press.

ENTRE SILENCIAMENTOS E ESTEREÓTIPOS: FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA

BETWEEN SILENCING AND STEREOTYPES: REPRESENTATION OF BLACK WOMEN IN BRAZILIAN LITERATURE

FATIME SAMB, MARK SÉRAPHIN DIOMPY
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Resumo:

O estudo em questão investiga a representação da mulher negra na literatura brasileira, especialmente quando elaborada por autores brancos, destacando a presença de estereótipos e silenciamentos que contribuíram para a marginalização e invisibilidade das mulheres afrobrasileiras na sociedade. Ao longo do tempo, algumas obras literárias têm retratado a mulher afrobrasileira, utilizando de maneira sutil estratégias e mecanismos que perpetuam preconceitos. O objetivo central deste trabalho é discutir essas formas de representação das protagonistas negras na literatura brasileira, frequentemente apresentadas pelo “cânone”. Posteriormente, busca-se analisar obras de autoras negras como Conceição Evaristo, Maria Carolina de Jesus e Geni Guimarães, entre outras, que procuraram assegurar sua visibilidade, respeitando a diversidade e complexidade dessas mulheres enquanto sujeitos históricos e culturais. Para tanto, propõe-se a constituição de um corpus composto por obras literárias brasileiras escritas por autores brancos considerados canônicos, que abordam personagens femininas negras. Essa compilação proporcionará uma visão abrangente da problemática da representação, permitindo uma análise mais aprofundada do tema discutido no artigo. A metodologia sugerida envolve uma revisão bibliográfica detalhada, com foco nos estudos de autores brancos, e a análise minuciosa dos conteúdos, inclusive as representações estereotipadas. Por fim, o estudo visa demonstrar como as escritoras negras têm trazido uma nova perspectiva, retratando a mulher negra como protagonista de suas próprias histórias, com suas lutas, sonhos e adversidades.

Palavras chaves: Representação da mulher negra- Literatura brasileira- Autores brancos- Estereótipos- Invisibilidade

Abstract:

The study in question investigates the representation of black women in Brazilian literature, especially when written by white authors, highlighting the presence of stereotypes and silencing that contribute to the marginalization and invisibility of Afro-Brazilian women in society. Over time, some literary works have portrayed Afro-Brazilian women, subtly using strategies and mechanisms that perpetuate prejudices. The central objective of this work is to discuss these forms of representation of black protagonists in Brazilian literature, often presented by the “canon”. Subsequently, we seek to analyze works by black authors such as Conceição Evaristo, Maria Carolina de Jesus and Geni Guimarães, among others, who sought to ensure their visibility, respecting the diversity and complexity of these women as historical and cultural subjects. To this end, we propose the creation of a corpus composed of Brazilian literary works written by white authors considered canonical, which address black female characters. This compilation will provide a comprehensive view of the issue of representation, allowing a more in-depth analysis of the topic discussed in the article. The suggested methodology involves a detailed bibliographic review, aiming to identify these works that portray black women in Brazilian literature, including possible stereotypical representations. Finally, the study aims to demonstrate how black women writers have brought a new perspective, portraying black women as the protagonists of their own stories, with their struggles, dreams and adversities.

Keywords: Representation of black women- Brazilian literature- White authors-Stereotypes- Invisibility

I. INTRODUÇÃO

Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas¹.

A análise da representação da mulher negra na literatura brasileira, delineada predominantemente por autores brancos, revela uma complexidade intrínseca e relevância social. Ao longo dos séculos, a literatura tem desempenhado o papel de espelho das realidades sociais, evidenciando a visibilidade inadequada conferida ao homem negro, em geral, e à mulher negra, em particular, no contexto brasileiro. Esta histórica invisibilidade, perpetuada por escritores brancos, relegou as mulheres negras a uma condição de ausência na narrativa literária, como se suas presenças e contribuições nunca houvessem sido devidamente registradas, mesmo quando sua chegada ao país ocorreu sob o jugo da escravidão. Nos estágios iniciais em que personagens negros emergiram como protagonistas nos romances, as mulheres negras foram intencionalmente desconsideradas ou relegadas a papéis secundários nos espaços domésticos, como co-

¹ MUNANGA. 2005, p.17

zinhas, senzalas ou nos recônditos dos quintais. Esta representação estereotipada da mulher negra na literatura, perpetuada por vários autores brasileiros, será examinada em contraponto às narrativas mais recentes criadas por escritoras negras. Diante desse cenário, é imperativo investigar as origens desse silenciamento e compreender por que escritores brancos brasileiros compartilharam considerações semelhantes em relação à mulher negra. Este estudo propõe-se a abordar duas questões fundamentais: o que deu origem a esse silenciamento, e por que os escritores brancos brasileiros, em grande medida, convergiram em suas representações da mulher negra? A pesquisa será dividida em duas partes distintas: inicialmente, exploraremos o papel das escravas de ganho, de aluguel e amas de leite. Na segunda parte, além de salientar as representações estereotipadas, nós concentraremos nas narrativas inovadoras das escritoras negras que trouxeram à luz a riqueza e a complexidade da experiência da mulher negra ao longo dos séculos. Será questão de destacar como autoras negras têm desafiado esse padrão ao oferecer uma nova perspectiva.

II. A MULHER NEGRA: UM SUJEITO HISTÓRICO

Falar de resistência negra no Brasil significa também salientar a participação da mulher negra como principal atriz no processo de luta pela libertação dos afrobrasileiros, em geral, e da dominação branca em particular. A Mulher negra como escrava sempre lutou ao lado dos homens à sua maneira. Fernanda Carneiro afirma que: «Elas eram indispensáveis: na provisão de alimentos, no trabalho agrícola, na confecção de roupas e utensílios. Além de combaterem lado a lado com os homens e participarem dos ataques nas plantações vizinhas, [...]»².

Nos primeiros anos da escravidão, antes que os homens concebessem qualquer forma de resistência ao domínio do sistema escravista, as mulheres escravizadas já haviam considerado o aborto como uma maneira de desafiar seus senhores. No Brasil, ao adquirir uma escrava, um senhor detinha não apenas poder sobre ela, mas também sobre sua prole. Diante das torturas vivenciadas e das consequências que isso acarretaria para seus filhos, algumas gestantes optavam pelo aborto como forma de poupar a futura geração do mesmo sofrimento. Conforme aponta Giselle Cristina dos Anjos Santos, o aborto, o suicídio e, principalmente, o infanticídio eram métodos de resistência aos quais algumas escravas recorriam para desafiar um sistema escravista que não tinha piedade delas e de seus filhos.

No entanto, é crucial não omitir o papel fundamental das mulheres escravas em todos os setores de atividade do sistema escravista, considerando que elas formavam a base da estrutura familiar na colônia brasileira e contribuíam para o desenvolvimento socioeconômico e político do país.

² CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vem de lombo. In: WERNECK, 2006, p. 30.

II.1. As escravas de ganho e de aluguel

Antes da abolição da escravatura e do declínio do sistema escravista no Brasil, observou-se uma significativa migração em direção aos centros urbanos. Nesse cenário, diversos fazendeiros optaram por vender suas propriedades e alguns de seus escravos para se estabelecerem em suntuosos apartamentos urbanos, conhecidos como solares. Outros, por sua vez, concederam alforria a escravos leais ou de idade avançada. Essas ações encontravam justificativa em algumas proposições, tais como:

Eu fui a primeira entre os escravos a saber que nós mudaríamos. A Sinhá Ana Felipa disse que tinha vendido a fazenda e tudo o que se encontrava dentro dela, inclusive os pretos da senzala grande, e estava comprando um solar na capital, para onde levaria apenas as coisas de uso pessoal e os pretos da senzala pequena, pois nós não tínhamos entrado, na negociação³.

Uma vez inseridos no ambiente urbano e diante de novas realidades, muitos ex-fazendeiros, além das despesas com escravos domésticos, família e assalariados, optaram por adotar uma forma diferente de escravidão conhecida como escravidão urbana. No Brasil, destacavam-se três tipos de escravos urbanos: *o escravo de ganho*, *o escravo de aluguel* e *as Amas de leite* ou *mães pretas*.

Nos centros urbanos, muitos proprietários, aproveitando as habilidades de mulheres negras, acabaram transformando-as em escravas de ganho. O termo originava-se da renda que cada escrava ou escravo deveria entregar ao seu senhor, seja no final do dia ou da semana. Nessas cidades, as escravas podiam se dedicar à venda de doces, à administração de estabelecimentos comerciais ou à fabricação de utensílios de cozinha, entre outras atividades.

Geralmente, os proprietários ficavam com a maior parte dos lucros obtidos ao longo do dia, destinando apenas uma parcela à escrava, que poderia ser usada para alimentação, vestuário e até para a compra de alforria. Foi essa realidade que levou uma das personagens de “O Defeito de Cor” a expressar:

A Sinhá Ana Felipa me colocou na rua, como escrava de ganho, a quase um mil e setecentos réis por semana, dinheiro que eu tinha que pagar a ela aos domingos. Como escrava de ganho, eu poderia sobreviver do que quisesse, poderia escolher meu trabalho, e ficaria com o dinheiro que ganhasse acima da quantia pedida por ela.⁴

Em muitos casos, eram os filhos dos grandes latifundiários falidos que, não tendo mais rendimentos suficientes para levar uma vida digna de suas posições sociais, foram obrigados a mandarem as saus escravas para as ruas para que pelo menos,

³ GONÇALVES, 2017, pp. 185.186.

⁴ Ibid, p. 241.

no final do dia, eles pudessem receber um pagamento para as despesas mensais. No entanto, apesar da maior liberdade de movimento e autonomia, a relação social entre as escravas de ganho e seus senhores permaneceu opressiva. Elas continuaram a ser consideradas como mercadoria, objeto, utilizado para os mais diversos trabalhos manuais e principalmente para a prostituição.

Um dos processos que facilitaram mais a conquista da alforria por parte de muitos escravos negros foi a escravidão urbana. Alguns não apenas alcançaram a liberdade pessoal, mas também compraram a alforria de seus familiares. Contudo, para a maioria, tudo isso permanecia um sonho inatingível, pois era difícil economizar dinheiro ao mesmo tempo em que garantiam a própria sobrevivência com seus ganhos.

Essa realidade é o motivo pelo qual podemos afirmar que, em um país como o Brasil daquela época, onde o negro era considerado um “animal sem alma”, ser escravo de ganho era preferível a ser escravo do eito. A liberdade de movimento dos escravos de ganho ou aluguel frequentemente possibilitava as práticas de outras atividades pessoais.

Nas áreas urbanas, muitos patrões puniam suas empregadas enviando-as para trabalhar em outras casas. Com o objetivo de manter sua autoridade sobre elas e reduzir o risco de fuga, as patroas as direcionavam para serviços em famílias estrangeiras, como inglesas, holandesas, italianas, entre outras.

Tudo aconteceu depressa. No dia em que saí do castigo, a sinhá mandou me chamar e disse que era para eu subir com a minha trouxa. A Esméria não sabe explicar o motivo e fiquei com medo de ser mandada de volta para a fazenda, pois a Antônia disse que tinha acabado de chegar um homem com ares de capataz ou algo assim. A sinhá Ana Felipa me esperava na sala, com o Banjokô no colo, e informou que tinha sido alugada⁵.

Deve-se notar que as escravas de aluguel tinham menos liberdade do que as suas colegas de ganho que passavam todo o tempo vagueando pelas ruas das cidades para vender doces. Elas moravam em apartamentos fechados e cuidavam das tarefas domésticas. Outras eram responsáveis por vigiar as crianças enquanto os patrões cuidavam de seus negócios. Essas escravas também sofriam torturas piores porque, em caso de desaparecimento de objetos ou dinheiro, eram as primeiras culpadas. Assim, foram espancadas e mandadas para a prisão sem justificativas, pois não tinham ninguém que as protegesse ou ouvisse suas queixas e lamentações.

II.2. As amas de leite ou mães pretas

O termo “Ama de leite” ou “Mãe preta” era utilizado no Brasil para descrever as mulheres negras que amamentavam os filhos de outras pessoas mediante pagamento.

⁵ GONÇALVES, 2017, p. 212.

Essa prática foi introduzida no país pelos colonizadores portugueses. No passado, as famílias abastadas tinham o hábito de confiar a criação de seus filhos às camponesas pobres, conhecidas como *saloias*. No Brasil, o papel de ama de leite, anteriormente desempenhado por essas portuguesas pobres, foi atribuído às escravas negras, originando assim uma nova figura social na escravidão, mais conhecida como a “mãe preta”.

Um anúncio de jornal da época nos mostra como era feito o aluguel ou venda das amas de leite negras no período colonial: «Aluga-se uma preta para ama com muito bom leite, de 40 dias e de primeiro parto, é muito carinhosa para os filhos, [...]; e também se vende a cria⁶». Essas propagandas estavam presentes em muitos diários brasileiros daquela época e sem vergonha ou pudor os patrões começaram a alugar ou a vender amas negras como nos mercados de leilões.

É importante destacar a grande disparidade entre as amas de leite europeias e as pobres escravas negras, especialmente no que diz respeito ao tratamento salarial. No Brasil, essas mulheres eram tratadas por seus proprietários como se fossem animais, comparadas a vacas, cabras leiteiras ou meros objetos de troca, aluguel, compra e venda. Além de serem exploradas em serviços domésticos, eram utilizadas como fonte de renda para os senhores patriarcais. Pior ainda, eram obrigadas a abandonar seus próprios filhos para cuidar dos filhos brancos. Em alguns casos, os patrões ou patroas compeliavam as amas a abortar para aproveitar o leite. Os mais cruéis chegavam a matar recém-nascidos de escravas.

No país, existiam dois tipos de amas de leite: aquelas contratadas para trabalhar diretamente na residência da família, conhecidas como amas internas, e aquelas que recebiam crianças em suas próprias casas, denominadas amas externas. As primeiras eram mais procuradas pela aristocracia e pela alta burguesia, que, mediante um pagamento mais elevado, permitiam aos pais permanecerem mais próximos de seus filhos para supervisionar seus cuidados sem interferir em seu trabalho, vida social e conjugal. No entanto, essas vantagens eram alcançadas às custas do abandono do recém-nascido pela mulher negra e do distanciamento dela de sua própria família.

As amas internas frequentemente precisavam contratar amas externas mais pobres para cuidar de seus próprios filhos, perpetuando assim essa prática em um ciclo crescente. No entanto, a maioria significativa das amas internas entregava seus filhos a amas externas, muitas das quais viviam em condições de vida e higiene precárias, frequentemente distantes dos pais que as contrataram, ampliando assim a separação entre pais e filhos.

Para melhor compreender o fenômeno das amas de leite no Brasil, devemos levar em conta as razões sociais, as crenças e as normas populares alimentadas pelos médicos e moralistas da época. Era proibido, por prescrição médica, manter relações sexuais durante todo o período da amamentação, pois se acreditava que « o sêmen,

⁶ Jornal do Commercio de 3 de agosto de 1850 In Magalhães e Giacomini, Rio de Janeiro, atlas, 1983, p.77.

dizem, estraga o leite e o azeda ». (Badinter, 1985, p.98). Isto obrigava os casais a um longo período de abstinência ou contratar uma ama para o filho.

No entanto, ao abordar a questão das *mães pretas* no Brasil, Gilberto Freyre utiliza uma explicação biológica e racial, em detrimento da moda, do pudor, da estética ou da moral, para sustentar a preferência pelas amas de leite escravas. O autor justifica isso pela aparência física frágil das mulheres brancas, que engravidavam muito jovens, o que as impedia de amamentar e que as mulheres negras eram geneticamente melhores na amamentação. Afirma que « a tradição brasileira não admite dúvidas: para uma ama não há melhor que uma ama negra⁷ ». A justificativa baseada na abundância e excelência do leite das amas negras perdurou até os meados do século XIX no Brasil.

Segundo Freyre, o contato íntimo das amas negras, ou *mãe preta*, junto com as crianças brancas influenciou fortemente a língua portuguesa, particularmente, a língua das crianças brasileiras que adquiriu um toque africano. O “doí” do adulto passa a ser o “dodói” da criança, além de muitas outras palavras presentes no vocabulário do português-brasileiro até hoje como *pipi, bumbum, neném, lili, coco, nhonho*, etc. Aquelas mães que passavam a maior parte do tempo com os filhos dos chefes brancos acabavam por ter os mesmos sentimentos que as mães biológicas. Muitas vezes, esse amor poderia ser quebrado a qualquer momento quando o contrato acabava ou quando a família do filho devia viajar. Os laços de afeto materno criados entre amas e crianças podiam ser tão fortes que os momentos de separação eram extremamente dolorosos.

O papel desempenhado pelas amas de leite negras na amamentação, no crescimento e na saúde das crianças brancas no Brasil nos faz pensar no seguinte ditado brasileiro: « a Ama de leite criou o Brasil e os brasileiros ». Muitos pensadores brancos no Brasil, entre os quais podemos citar o abolicionista Joaquim Nabuco, foram amamentados por mulheres negras. Atualmente, o dia 28 de setembro foi declarado *Dia da mãe preta* para mostrar a importância das escravas negras na formação da família colonial brasileira.

Assim sendo, podemos dizer que as amas de leite negras tiveram um papel muito importante dentro do sistema escravista e na formação da sociedade brasileira. Geralmente, chegaram no país como empregadas nas fazendas, casas, nas plantações ou como vendedoras nas ruas das cidades. Porém, apesar da importância delas na formação da família patriarcal, as pesquisas sobre essas figuras históricas e participação delas no cotidiano do ambiente rural e, posteriormente, urbano só surgiram nos últimos 40 anos, com a expansão dos estudos de historiografia social de formação familiar e sua relação com a escravidão por Robert Slenes e Stuart B. Schwartz. A omissão deliberada dessas mulheres da história mostra o desejo das autoridades brasileiras de esconder à posteridade esta página sombria de seu passado e a importância dos negros na formação e a manutenção da estrutura social e familiar brasileira.

⁷ FREYRE, 1978, p. 361.

III. MULHER NEGRA NA LITERATURA

A representação da mulher negra na literatura brasileira é uma questão complexa e multifacetada, revelando papéis historicamente cruciais, mas frequentemente silenciados, na formação do Brasil. O silenciamento ao longo da história e os estereótipos prejudiciais perpetuados pelo racismo estrutural merecem exploração⁸. Adicionalmente, é relevante destacar o papel transformador de autoras contemporâneas negras, como Conceição Evaristo e Maria Carolina de Jesus, que contribuem para trazer autenticidade e respeito às narrativas das mulheres negras na literatura, promovendo inclusão e representatividade.

III.1. O Silenciamento

Durante o período da escravidão no Brasil, as mulheres negras desempenharam um papel crucial no desenvolvimento socioeconômico (...), embora esse papel tenha sido frequentemente silenciado na literatura. Esse silenciamento não se restringe ao passado, ecoando em diversos aspectos da sociedade atual. Após a abolição da escravidão, os Negros enfrentaram restrições significativas ao acesso à educação formal, devido às barreiras socioeconômicas e à persistente discriminação racial. Essa exclusão teve impactos diretos na vida intelectual ativa da comunidade negra, limitando suas oportunidades de contribuir plenamente para a sociedade, especialmente na produção literária. As mulheres negras, em particular, enfrentaram desafios adicionais devido à interseção de gênero e raça, resultando em uma dupla marginalização no sistema educacional, com a falta de representatividade nos espaços de publicação e edição contribuindo para a invisibilidade e silenciamento de suas vozes e experiências⁹.

A persistente exclusão tem implicações profundas na compreensão da história e na apreciação da diversidade literária, afetando não apenas a representação pública, mas também as oportunidades econômicas e profissionais disponíveis para mulheres negras na esfera literária. A invisibilidade das mulheres e minorias étnicas na literatura do século XIX pode ser atribuída à predominância de obras escritas por homens de classe alta, predominantemente brancos, que, impulsionados por ideologias centradas no patriotismo ou nacionalismo, moldaram um cânone literário que refletia interesses políticos na construção de uma representação nacional, da cultura e do povo, excluindo vozes diversas e perspectivas alternativas.

⁸ MENESES, 2023; DALCASTAGNE, 2008.

⁹ CRENSHAW, 2002; PINN, 2019.

III.2. A Representação da mulher negra

Apesar do papel crucial desempenhado pela mulher negra na formação do Brasil, especialmente no desenvolvimento físico e psicológico dos filhos dos fazendeiros, sua representação na literatura brasileira por autores brancos tem sido historicamente problemática, repleta de estereótipos e preconceitos. Ao longo do tempo, a figura da mulher negra foi retratada de maneira exótica, submissa, ou em papéis estereotipados, como empregada doméstica ou prostituta, contribuindo para a perpetuação de ideias racistas e discriminatórias. No período colonial, por exemplo, ela era frequentemente retratada como uma figura hipersexualizada, servindo como objeto de desejo dos homens brancos, reforçando concepções de superioridade racial e objetificando a mulher negra.

É crucial ressaltar que a utilização de estereótipos por autores brancos na representação da mulher negra reflete o racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Esses estereótipos contribuem para a naturalização de imagens e expectativas historicamente construídas sobre as mulheres negras, perpetuando ideias preconceituosas. Conforme apontado por Florentina de Souza, professora associada da Universidade Federal da Bahia e especialista em Estudos Literários, na literatura e em estudos sociológicos, vários exemplos reforçam representações estereotipadas, vinculando fenótipos a características sexuais ou psicológicas¹⁰.

Isso mostra que não foi somente através da literatura que foram produzidos estereótipos que, conseqüentemente, contribuíram para a enraizamento de preconceitos e desigualdades na sociedade. Mas é importante salientar que essa representação da sexualidade nas obras literárias também é um aspecto muito mais relevante para a construção de estereótipos sobre as mulheres, principalmente em relação às mulheres negras que tanto contribuíram para o crescimento portentoso de filhos de brancos.

Historicamente, a imagem da mulher negra na literatura brasileira foi associada à sensualidade, erotismo e promiscuidade. Esse estereótipo sexual tem origem na escravidão, quando as mulheres negras eram submetidas a estupros por seus donos e eram vistas como objetos sexuais. Essa imagem foi sendo reproduzida na literatura brasileira ao longo dos anos, contribuindo para a objetificação e hipersexualização delas o que levou Conceição Evaristo a afirmar:

Percebe-se que na literatura brasileira a mulher negra não aparece como musa ou heroína romântica, aliás, representação nem sempre relevante para as mulheres brancas em geral. A representação literária da mulher negra, ainda ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor, não desenha para ela a imagem de mulher-mãe, perfil desenhado para as mulheres brancas em geral.¹¹

¹⁰ SOUZA, 2008, pp. 103-112.

¹¹ EVARISTO, 2005, p. 2.

Na literatura, as mulheres negras geralmente ocupam papéis secundários, frequentemente ligados a personagens escravizadas e sujeitas à sexualização para atender às demandas dos senhores brancos. Após a abolição da escravatura, a persistente desigualdade socioeconômica no Brasil, decorrente da exploração econômica e social, priva muitas mulheres negras de acesso a serviços de saúde, educação e oportunidades profissionais, perpetuando condições de vida precárias. Essa vulnerabilidade social e econômica se reflete na literatura, onde as mulheres negras são representadas como marginalizadas, excluídas e estigmatizadas como analfabetas, ignorantes e sujas. A interseção entre sexo, raça e classe social é um aspecto crucial a ser considerado na análise da representação da mulher negra na literatura brasileira, pois essa combinação de opressões influencia como essas mulheres são retratadas e tratadas na sociedade, inclusive na literatura. A professora de Direito Kimberley Crenshaw, nos Estados Unidos, argumenta sobre essa interconexão entre gênero, raça e classe.

Considerando que a discriminação racial é frequentemente marcada pelo gênero, pois as mulheres podem as vezes vivenciar discriminações e outros abusos dos direitos humanos de uma maneira diferente dos homens, o imperativo de incorporação do gênero põe em destaque as formas pelas quais homens e mulheres são diferentemente afetados pela discriminação racial e por outras intolerâncias correlatas. Portanto, a incorporação do gênero, no contexto da análise do racismo, não apenas traz à tona a discriminação racial contra as mulheres, mas também permite um entendimento mais profundo das formas específicas pelas quais o gênero configura a discriminação também enfrentada pelos homens.¹²

Neste trecho a citada intelectual Kimberlé Crenshaw explica que a discriminação racial é frequentemente marcada pelo recorte de gênero, e que as mulheres vivenciam os abusos dos direitos humanos de maneira diferente dos homens. Ela chama atenção para que não caiamos em nenhum exclusivismo de análise, para que a diferença não torne invisível um conjunto de problemas. Vai abordar como sexo, classe e gênero interagem para criar diferenças na experiência das mulheres. Essas interpretações nos ajudam a apreender a razão pela qual as mulheres negras brasileiras são consideradas discriminadas por serem mulheres, por serem negras e muitas vezes sem recursos econômicos e sem capacidades intelectuais.

Kimberlé Crenshaw vai enfatizar a sua teoria de *interseccionalidade*, para chamar a atenção daqueles que consideram as discriminações raciais e as de gênero como elementos separáveis, e para chamar atenção sobre as invisibilidades que existem nas lutas contra o racismo, dentro das lutas de classes. E daí vai sustentar a ideia de que o conceito de interseccionalidade não é coisa nova ao sublinhar que:

Em cada geração, em cada esfera intelectual e até mesmo em cada momento político, existiram mulheres afro-americanas que se articularam a partir da necessidade

¹² CRENSHAW. 2002, p. 173.

de pensar e falar sobre raça através de uma lente que observe a questão de gênero, ou pensar e falar sobre feminismo através de uma lente que observe a questão de raça. Portanto, esse conceito é uma continuidade disso¹³.

Por isso, a qualidade de vida das mulheres não pode ser analisada isoladamente do contexto de desigualdade nacional e internacional. Destaca-se a importância de considerar a classe social ao estudar casos de opressão contra as mulheres. Assim, ao abordar as mulheres negras na literatura, observa-se frequentemente que ocupam papéis subalternos, não por escolha própria, mas devido à inserção nesse contexto por pessoas brancas.

No final do século XIX, diversos escritores descreveram em seus romances personagens negras, incluindo Monteiro Lobato, conhecido por seus livros infantis com protagonistas negras. Tia Anastácia, uma personagem proeminente na série “O Sítio do Picapau Amarelo”, é apresentada como cozinheira, destacando-se por suas habilidades culinárias e conhecimento das tradições da culinária afro-brasileira. Além de suas proezas na cozinha, Tia Anastácia possui um profundo conhecimento de lendas, histórias e tradições populares brasileiras, especialmente ligadas às comunidades afro-brasileiras. Ela compartilha essas narrativas com as crianças, proporcionando uma maneira divertida e envolvente de aprender sobre a cultura brasileira. Tia Anastácia é retratada como uma figura afetuosa, carinhosa e dedicada, desempenhando o papel de avó amorosa para as crianças, caracterizada por sua paciência e sabedoria, sempre pronta para aconselhar e orientar nas situações delicadas. No entanto, é importante notar que, apesar da importância dela na série, Tia Anastácia também carrega estereótipos raciais presentes na época em que os livros de Monteiro Lobato foram escritos. O seu modo de falar, por exemplo, é representado de forma caricata, o que pode ser visto como uma representação estigmatizada das pessoas de cores: «O ataque duplamente cortante dirigido ao negro considerando-o de um lado um animal selvagem e, de outro, possuidor de certas qualidades infinita e convenientemente resignadas, não subversivas, é muito perceptível nos escritos do paulista sincero Monteiro Lobato[...]».¹⁴

Em “*A Menina do Narizinho Arrebitado*,” álbum de 1920 que iniciou o *Sítio do Picapau Amarelo*, Monteiro Lobato cria a personagem Anastácia, uma avó idealizada e submissa, retratada com estereótipos raciais. Mesmo sendo ama-de-leite dos filhos de Dona Bento, é tratada como “negra de estimação.” Ela é caricaturada como uma mulher negra de pele escura, gorda, com lençol na cabeça, centrando a atenção dos leitores.

Em *O Cortiço* (1890) de Aluísio de Azevedo, a personagem Bertoleza é representada como sexualmente ativa, reforçando o estigma da mulher negra como objeto sexual. Esse estereótipo persiste na associação à animalização quando o narrador a apresenta no romance com tais características.

¹³ ADEWUNMI, 2014.

¹⁴ BROOKSHAW, 1983, p. 68.

Bertoleza é que continuava na cepa torta, sempre a mesma crioula suja, sempre atrapalhada de serviço, sem domingo nem dia santo: essa, em nada, em nada absolutamente, participava das novas regalias do amigo: pelo contrário, à medida que ele galgava posição social, a desgraçada fazia-se mais e mais escrava e rasteira. João Romão subia e ela ficava cá embaixo, abandonada como uma cavalgada de que já não precisamos para continuar a viagem¹⁵.

Bertoleza, uma mulher negra anteriormente escravizada, assume um papel central em *O Cortiço* (1890). Após fugir para o cortiço de João Romão, ela se destaca como trabalhadora leal, envolvendo-se romanticamente com o dono. Embora tenha escapado da escravidão, Bertoleza lida com traumas do passado, buscando autonomia. No entanto, ela sucumbe às adversidades do cortiço, enfrentando doença e pobreza, resultando em sua trágica morte. A história de Bertoleza destaca as injustiças e dificuldades enfrentadas por pessoas negras e escravizadas na sociedade brasileira do século XIX, sendo uma expressão das questões de exploração, racismo e desigualdade social da época. Aluísio Azevedo utiliza sua história para debater questões como a exploração, o racismo e a desigualdade social presentes naquela época. Em resumo, Bertoleza é uma personagem essencial em *O Cortiço*. Sua história trágica serve como um lembrete da dura realidade enfrentada pelos desfavorecidos na sociedade brasileira do final do século XIX.

Esses exemplos demonstram como a literatura brasileira perpetuou estereótipos e preconceitos contra a mulher negra, reforçando a visão hegemônica e discriminatória da sociedade. Segundo Reginalda Dalcastagé nota-se que duas categorias associadas ao feminino - o trabalho doméstico e a prostituição ou suas proximidades - sejam mais frequentes do que a ocupação de “dona de casa”, que é considerada a principal ocupação das mulheres brancas¹⁶.

Na vasta tapeçaria da literatura brasileira, há obras que transcendem o tempo, deixando uma marca indelével na consciência coletiva. Essas obras, embora distantes em tempo e estilo, encontram-se entrelaçadas por um fio comum: o desafio de confrontar o racismo enraizado na tessitura social brasileira. Embora sejam vistos como veículos de educação e entretenimento inofensivos, a presença de estereótipos raciais nessas obras levanta questões importantes sobre a formação da identidade e da consciência social desde a infância e/ ou a adolescência.

Nos últimos anos, observamos um movimento positivo para corrigir a invisibilidade na literatura, com autoras negras destacando-se e trazendo suas vozes e perspectivas para a cena literária brasileira. O surgimento de coletivos literários e iniciativas que promovem a visibilidade e valorização das escritoras negras tem contribuído para ampliar o alcance de suas obras. A literatura brasileira começou a ser influenciada por movimentos sociais e intelectuais, especialmente no final do século

¹⁵ AZEVEDO, 1890, p. 150.

¹⁶ DALCASTAGNE, 2008, p. 94.

XIX e início do século XX, quando escritores negros como Luiz Gama, Cruz e Souza, e Lima Barreto conquistaram espaço no cenário literário nacional, expressando uma profunda inquietação diante do preconceito racial¹⁷.

Autoras negras como Maria Firmina dos Reis, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus e Geni Guimarães trouxeram uma nova perspectiva, retratando a mulher negra como protagonista de suas próprias histórias, com lutas, sonhos e adversidades. Elas têm elevado as experiências, histórias e perspectivas das mulheres negras, ressignificando a narrativa e contribuindo para uma maior representatividade.

Apesar dessas contribuições, persiste uma falta de diversidade de vozes e perspectivas na literatura brasileira, com a maioria dos escritores sendo brancos. Isso resulta em uma representação limitada e muitas vezes superficial da mulher negra, incapaz de captar a complexidade de suas vivências e identidades. No cerne do trabalho das autoras negras está a representação da mulher negra, especialmente a favelada, na resistência ao silenciamento e à desvalorização na hierarquia social, na luta contra preconceitos e injustiças dirigidos contra elas. Nesse contexto, Moema Parente Augel destaca que a escritora afro-brasileira, ao abordar em suas obras sua própria experiência, problemas, angústias e desejos, expõe as marcas deixadas pela escravidão e denuncia discriminações racial e social. Além disso, questiona temas como a relação amorosa entre negros e brancos, a dependência econômica, a desigualdade social e a emancipação feminina, contribuindo para desmistificar e revisar estereótipos que estigmatizam a mulher negra, reafirmando sua individualidade¹⁸.

É importante ressaltar que a representação da mulher negra na literatura deve ser feita por diferentes vozes e perspectivas, incluindo mulheres negras como autoras e protagonistas de suas próprias narrativas. Dessa forma, poderemos ter uma representação mais autêntica, diversa e não estereotipada, que reflita a realidade e contribua para o combate ao racismo e à discriminação.

Nesta perspectiva de manter um vínculo identitário num um universo multicultural e multi-religioso brasileiro onde os povos convivem, igualmente, com uma fortemente hierarquização, Conceição Evaristo destaca-se como uma das escritoras mais promissoras desta missão. Nos seus livros *Becos de memória* (2006), *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Olhos d'água* (2016) a autora ativista procurou explanar dinâmicas de resistência usando personagens preeminentemente femininas para abordar questões relativas à identidade étnica, racial e cultural dos afro-brasileiros. Elas relatavam as tragédias sofridas por seus personagens negros, vítimas de injustiças sociais, de miséria e do desfavelamento que apresentam as temáticas centrais das suas obras

Maria Nova [...] lembrou-se da fome que passava desde o momento que nascera. A mãe sempre contava que a mamedeira dela era água e fuba, muitas vezes sem açúcar. [...] Dias havia que ficava sem comer quase nada[...] A mãe trabalhava

¹⁷ BALSEIRO, 2004; SOUZA, 2006.

¹⁸ AUGEL, 2018, p. 6.

tanto, assim como havia outros que trabalhavam demais. [...] A condição de vida era única, a indignância em grau maior ou menor existia para tudo¹⁹.

As protagonistas femininas destes romances têm como característica marcante a sua força e resistência frente às adversidades impostas pelo racismo, patriarcado e outras formas de opressão. *Ponciá Vicêncio* (2003), por exemplo, é um livro que aborda questões importantes como a luta pela igualdade racial e de gênero, através da história de uma personagem forte e resiliente que busca superar as dificuldades impostas pelo preconceito e pelas circunstâncias adversas de sua vida. Poncia é assim uma mulher que, apesar de viver na pobreza e sofrer os abusos do marido, não perde a esperança de ter uma vida melhor.

O livro aborda ao mesmo tempo a vida de três outras mulheres! Negua Kainda que representa e apresenta a cultura negra, que desempenhou um papel muito crucial na construção da identidade negra que pressupõe, sem dúvida, a necessidade de resgatar as histórias silenciadas, as memórias perdidas e o legado cultural fragmentado de nossa ancestralidade africana. A mãe de Poncia, uma mulher calada e que desejou a mudança de condições de vida tanto quanto os seus filhos Poncia e Luandi. Bilisa, uma mulher negra, que veio para a cidade em busca de uma vida melhor, mas ao ser roubada na casa onde trabalhava, torna-se prostituta, apaixonou-se por Luando e fazia planos. No entanto, ela é assassinada brutalmente por Negro Climério, fato que interrompe os planos do casal.

Conceição Evaristo foi influenciada por Carolina Maria de Jesus, uma das pioneiras da literatura afro-brasileira. Em relação à sua vida social e a dos favelados, Carolina Maria de Jesus. Em *Quarto de despejo – Diário de uma favelada* (1960) o seu trabalho mais famoso, um diário que retrata sua vida nas favelas de São Paulo. Publicou igualmente *Casa de Alvenaria- Diário de uma ex-favelada* (1961) – uma continuação de “Quarto de Despejo”, em que ela continua a relatar sua vida e suas observações sobre a sociedade. Num outro livro *Pedaços da Fome* (1963) - a autora aborda questões relacionadas à fome e à pobreza, oferecendo uma visão contundente de sua realidade. Engajada na literatura, Carolina Maria escreveu o retrato da sua própria condição de vida social na favela de Canindé. Nos seus relatos, encontramos as formas de lutas e de resistências que compõem os diários para superar as dificuldades. Estes livros revelam-nos a força de luta da mulher negra frente às condições difíceis e degradantes num contexto de extrema pobreza na favela. Sempre determinada, os combates da mulher giram em torno da sobrevivência e das discriminações sociais em relação com a sua vida e a dos favelados. No caso, ela diz: « Aqui na favela quase todos lutam com dignidades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros²⁰». Enfim

¹⁹ EVARISTO, 2006, p. 146.

²⁰ MARIA DE JESUS, 2016, p. 32.

temos a escritora e poetisa, Geni Guimarães que versa sobre uma vida simples, bucólica e expõe conflitos raciais com potência. “*A Cor da Ternura*” (1991), por exemplo, não apenas aborda as questões raciais, mas também destaca a importância da aceitação e do amor próprio. Geni Guimarães tece uma narrativa que, ao mesmo tempo, é crítica e emocionante, provocando reflexões sobre as relações raciais e a construção da autoestima.

IV. CONCLUSÃO

Em resumo, este artigo destaca a representação da mulher negra na literatura brasileira, especialmente quando escrita por autores brancos, e demonstra como essa representação muitas vezes é permeada por estereótipos e silenciamentos que reforçam a marginalização e a invisibilidade das mulheres afrobrasileira na sociedade. Ao longo da história, algumas obras literárias exploraram personagens femininas negras utilizando estratégias discursivas e mecanismos ideológicos que perpetuam preconceitos relacionados a gênero, sexo, classe social e raça. Nesse contexto, este trabalho se propõe a repensar os modos de representação das protagonistas negras na literatura brasileira, com o objetivo de garantir a sua visibilidade e o devido respeito à sua diversidade e complexidade como sujeitos históricos e culturais. Para isso, dum lado, foi sugerido um corpus composto por obras literárias brasileiras escritas por autores brancos considerados canônicos, que abordam personagens femininas negras. Essas obras oferecem uma visão ampla e profunda da questão de representação, possibilitando uma análise abrangente e enriquecedora. Por outro lado, obras de escritores afrodescendentes foram trazidas na discussão para mostrar como é que essas intelectuais utilizaram protagonistas femininas negras para denunciar a desigualdade social no Brasil. Graças a essas obras foi reconhecido um combate contra o silenciamento das mulheres negras na literatura e na sociedade e um avanço em direção a uma maior igualdade e inclusão, desconstruindo estereótipos, valorizando as contribuições e promovendo a diversidade e a justiça social. A metodologia proposta inclui a realização de uma revisão bibliográfica minuciosa sobre o tema, com ênfase nos estudos relacionados a autores brancos, seguida da análise crítica dos conteúdos. Isso permitirá a identificação de como esses autores retratam a mulher negra na literatura brasileira e, em particular, as possíveis representações estereotipadas que merecem ser questionadas e reavaliadas. Em última análise, este artigo contribui para uma discussão fundamental sobre representação e diversidade na literatura brasileira, desafiando estereótipos e preconceitos arraigados e promovendo uma abordagem mais inclusiva e respeitosa em relação às mulheres afrodescendentes. Isso não apenas enriquece o discurso literário, mas também lança luz sobre a importância da representatividade na construção de uma sociedade mais igualitária e justa.

REFERÊNCIAS

- ADEWUNMI, Bim (2014). Tradução de Bia Cardoso “*Kimberlé Crenshaw sobre interseccionalidade: “Eu queria criar uma metáfora cotidiana que qualquer pessoa pudesse usar”*”, blogueiras feministas, New Statesman.
- AUGEL, Noema Parente (2018). “E Agora Falamos Nós”: Literatura Feminina Afro-brasileira”, Revista Literafro, <http://www.letas.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/157-moema-parente-augel-e-agora-falamos-nos>. Acesso a 20 de setembro de 2023.
- AZEVEDO, Aluísio (1890). *O Cortiço*. São Paulo: Ática.
- AZEVEDO, Elciene (1999). *Orfeu de carapinha. A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas, Editora da Unicamp.
- BADINTER, Elisabeth (1985). *Um amor conquistado - O mito do amor materno*. 7 edições. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- BALSEIRO, Rafael (2018). “Literatura e afrodescendência no Brasil: condições e possibilidades de emergência de um novo campo de estudos”, *Caderno Seminal Digital*, nº 29, v. 29 (Jan-Jun/2018).
- BROOKSHOW, David (1983). *Raça & Cor na Literatura Brasileira*. Tradução Marta Kirt. 1ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- CAMPOS, Maria Conesulo Cunha (2006). *Penas & papéis. Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Armazém digital.
- CARNEIRO, Fernanda (2006). *Nossos passos vem de lombo*. In: WERNECK, Jurema.
- CRENSHAW, Kimberly (2002). *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao g negro*, 1 semestre, Estudos Feministas.
- DALCASTAGNE, Regina (2008). *Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea*. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9434/833> acesso a 20/04/2024
- EVARISTO, Conceição Evaristo (2016). *Olhos d’aguá*. 1. ed. – Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional.
- EVARISTO, Conceição Evaristo (2006). *Bécos de Memória*. Rio de Janeiro, Mazza-Pallas.
- EVARISTO, Conceição Evaristo (2005). “*Gênero e etnia: uma escre(vivência) contemporânea*”. Idéia. Nadilza Moreira & Liane Schneider, orgs. Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa.
- EVARISTO, Conceição Evaristo (2003). *Ponciá Vicêncio*, Rio de Janeiro, Mazza-Pallas.
- FIGUEIREDO, Isabela (2009). *Cardeno memórias colonias*, São paulo, Editora Todavia.
- FREREIRE, Japi (1966). *Que Sabe Você Sobre o Brasil?* Volume 6º, São Paulo.

- FREREIRE, Japi (1983). *Jornal do Commercio de 3 de agosto de 1850*. In *Magalhães e Giacomini*, Rio de Janeiro, atlas.
- FREYRE, Gilberto (1978). *Casa-grande e senzala*. 19. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- GONÇALVES, Anna Maria (2017). *Um defeito de cor*, Rio de Janeiro. São Paulo, 15^{ème} édition, editora recorde Farol Paulistano, 15 juin 1836.
- MARIA DE JESUS, Carolina (1960). *O quarto de despejo- diario de uma favelada*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.
- MARIA DE JESUS, Carolina (1961). *Casa de Alvenaria- Diário de uma ex-favelada*. Rio de Janeiro, Editora Paulo de Azevedo.
- MARIA DE JESUS, Carolina (1963). *Pedaços de fome*. São Paulo, Editora Aquila.
- MENESES, Mario, MENDES, Luciano. (2023) *O silêncio, o silenciamento e o silêncio cúmplice como mecanismos de perpetuação do racismo nas organizações*; CADERNO SABAPE.BR, SP. Brasil disponível em <https://www.scielo.br/j/cebape/a/DVm8WLkRTtXX3GkWJfzxfy/?format=pdf&lang=pt>; acesso a 20/04/2024
- MUNANGA, Kabénguele (2005). *Superando o racismo na escola*. Brasília, Edições MEC/BID/UNESCO.
- PINN, Maria Lídia de Godoy (2019). “*Beatriz Nascimento e a invisibilidade negra na historiografia brasileira: mecanismos de anulação e silenciamento das práticas acadêmicas e intelectuais*”, Revista do corpo docente do PPG-Historia da UFRGS, Brasil.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade (2004). *Escritoras negras contemporâneas. Estudo de narrativas Estados Unidos e Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Caetés.
- SCHUMA Schumacher e BRAZIL, Érico Vital (2007). *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro, Senac Nacional.
- SOUZA, da Florentina (2008). *Gênero e “raça” na literatura brasileira Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, núm. Universidade de Brasília, Brasil 32.
- SOUZA, da Florentina; LIMA, Maria Nazaré (2006). *Literatura afro-brasileira*; Centro de Estudos Afro-Orientais. Fundação Cultural Palmares.

LA PANDEMIA DE LA COVID 19: DE LA INTEGRACIÓN A LA MARGINACIÓN DE LOS AFRICANOS EN ESPAÑA

THE COVID 19 PANDEMIC: FROM INTEGRATION TO MARGINATION OF AFRICAN PEOPLE IN SPAIN

N'GUESSAN ESTELLE KOUAME
Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

Durante la pandemia de la COVID-19, quedó en evidencia que, en España, los africanos fueron la primera línea de personas amenazadas y golpeadas por dicha enfermedad, por lo que fueron marginados además de ser víctimas de discriminación social y racial. Mediante una encuesta, este trabajo pretende estudiar la realidad de los expatriados africanos en España en el contexto de la pandemia de la COVID-19. Asimismo, se analizarán las críticas y recomendaciones de algunas asociaciones españolas y las de organismos internacionales de defensa de los derechos humanos como medidas adicionales para la (re) integración social y el restablecimiento de los derechos de estos africanos.

Palabras clave: COVID 19, España, africanos, Encuesta, Integración y marginación

Abstract:

During the COVID-19 pandemic, it became evident that, in Spain, Africans were the first line of people threatened and hit by this disease, which is why they were marginalized in addition to being victims of social and racial discrimination. Through a survey, this work aims to study the reality of African expatriates in Spain in the context of the COVID-19 pandemic. Likewise, the criticisms and recommendations of some Spanish associations and those of international human rights defense organizations will be analyzed as additional measures for the social (re)integration and reestablishment of the rights of these Africans.

Keywords: COVID 19, Spain, Africans, Survey, Integration and marginalization

I. INTRODUCCIÓN

En 2020, apareció en el mundo, una enfermedad denominada coronavirus SARS-CoV-2 o COVID-19. Los efectos devastadores de esta enfermedad llevaron a la OMS a declararla como pandemia, a la vez que proclamó que el continente africano estaba más expuesto a las repercusiones de dicha pandemia. Para evitar la propagación del virus en España, amparándose en el artículo 116 de la Constitución Española¹, el Gobierno declaró el estado de alarma en todo el territorio nacional, el 14 de marzo de 2020².

En España como prácticamente en todos los países del mundo, la coyuntura de la pandemia agravó las desigualdades estructurales subyacentes en los ámbitos económicos, sociales y culturales. También exacerbó el racismo y la discriminación desembocando en la marginación de los africanos, entre otros inmigrantes. ¿Cuáles eran las motivaciones profundas que empujaron a los españoles a marginar a los africanos en el periodo de la COVID-19? ¿Cómo repercutió esta enfermedad sobre sus derechos? ¿Cuál fue la respuesta dada por el Gobierno español a los malos tratos sufridos por esta población extranjera? Partiendo de estos interrogantes, deducimos que, los españoles rechazaron a los africanos porque querían aprovechar este momento desastroso para repatriarlos y cerrar las fronteras del país a los «invasores» africanos, por una parte. Y por la otra, temían ser contaminados por el virus. El Gobierno de España se quedó callado o porque aprobaba las reacciones y acciones de los suyos o porque estaba preocupado por encontrar una solución a esta catástrofe.

En definitiva, mediante una encuesta llevada a cabo en España, así como el análisis de fuentes escritas, este trabajo pretende estudiar la realidad de los expatriados africanos en este país lejano en el contexto de la pandemia de la COVID-19. Además, se analizarán las críticas y recomendaciones de algunas asociaciones españolas y las de organismos internacionales de defensa de los derechos humanos como medidas adicionales para el restablecimiento de los derechos de estos africanos. Así pues, la investigación se organiza en tres partes: la primera se centra en la metodología. La segunda presenta los resultados de la investigación. La tercera se enfoca en la discusión de estos resultados.

II. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

La realización de este trabajo fue posibilitada por la investigación de campo, la cual facilitó la selección de la muestra y la recopilación de datos antes de su tratamiento.

¹ CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA, 1978.

² REAL DECRETO 463/2020.

II.1. Campos de estudio, selección de la muestra y recopilación de datos

La encuesta como técnica de investigación fue realizada inicialmente en la ciudad de Alcalá de Henares en junio de 2022. Y luego en las ciudades de Madrid, Barcelona y Cádiz en julio de 2022 donde se recogieron datos relativos al tema de estudio. En abril de 2023, un tercio de los participantes fueron entrevistados nuevamente; pero esta vez, por medio de Google Fórum en español y en francés y dispositivos socio digitales como WhatsApp y Messenger. Cabe destacar que el estudio contó también con la colaboración algunos españoles.

El método empleado para la selección de los participantes en la encuesta es la técnica de muestreo compuesto por africanos que tienen un período de residencia de al menos de tres (3) años en España. La duración de la residencia se ha fijado en un mínimo de tres años para medir el grado de relaciones entre los inmigrantes africanos y los españoles antes y después de la pandemia de la COVID-19.

La recogida de datos fue realizada por medio de dos herramientas: el cuestionario de encuesta semiestructurada³ y la entrevista comprensiva⁴. La primera era constituida por un muestreo de 200 encuestados en los campos de estudio; es decir, las ciudades citadas anteriormente y 210, *online*; sea un total de 410 cuestionados. Están compuestos esencialmente por inmigrantes africanos procedentes especialmente de Marruecos, Guinea Ecuatorial, Senegal, Costa de Marfil, Malí, Guinea Conakry cuya edad está comprendida entre 18 y 55 años y de quienes se puede aprender mucho sobre lo que ocurrió con los africanos en España en el contexto de la crisis de la COVID-19. El principio esencial de la segunda herramienta consiste en la interacción entre los participantes como medio para recopilar respuestas en profundidad y opinión sobre la situación que prevalecía en España.

Para completar el trabajo de campo, se recurrió a la investigación documental. Este método permitió recopilar informaciones a través de diversos trabajos de investigación tanto sobre la pandemia de la COVID-19 como sobre los organismos y asociaciones de defensa de los derechos humanos. La bibliografía nos da una visión sinóptica de las diferentes fuentes consultadas para este fin. Además, nos ha ayudado a tratar los datos recopilados.

³ TONON, 2008.

⁴ KAUFMANN, 1996.

II.2. Tratamiento de los datos recopilados

La recopilación de la información para elaborar la presente publicación fue llevada a cabo a través de un análisis cuantitativo⁵ y cualitativo⁶. Los datos cuantitativos fueron sometidos a un tratamiento automatizado, con el fin de convertirlos en cifras para facilitar su interpretación. En cuanto a los datos cualitativos, fueron agrupados según la naturaleza de la información recogida para el análisis de las narrativas que se enmarca en la lógica del análisis de contenido que tiene por objeto:

Identifier les contenus significatifs d'une représentation, les liens qu'ils entretiennent entre eux, tout en permettant une articulation avec les conditions de production de ces contenus⁷.

Los referentes empíricos o los observables analizados sirvieron para caracterizar actividades, evaluar las relaciones entre los inmigrantes y los españoles, así como los problemas que enfrentan. Estos recursos generaron nuevas formas de representación del inmigrante africano en el imaginario de una parte de la población española que se construyó a través del flujo de intercambios. Finalmente, se interpretará el contenido de las conversaciones a efectos de comparación. El objetivo es llegar hacia una comprensión profunda de la situación de la diáspora africana en España cuando surgió la COVID-19. El tratamiento realizado dio los resultados que se presentan a continuación.

III. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

En esta sección, se analizarán los resultados de los cuestionarios y los de las narrativas de los entrevistados.

III.1. Análisis de los resultados de los cuestionarios

Como se ha dicho anteriormente, el estudio se centra en 410 participantes. 100 de los que respondieron al cuestionario son de origen marroquí; seguidos de Guinea Ecuatorial (90), Senegal (74), Costa de Marfil (65), Malí, (43) y Guinea Conakry (38).

⁵ GASPARD, 2019.

⁶ OLIVIER DE SARDAN, 2016.

⁷ DANY, 2016, pp. 7-8. Identificar los contenidos significativos de una representación, los vínculos que mantienen entre ellos, permitiendo al mismo tiempo una articulación con las condiciones de producción de esos contenidos. Nuestra traducción

TABLA 1: NÚMERO DE INMIGRANTES AFRICANOS ENCUESTADOS EN FUNCIÓN DE SU PAÍS DE ORIGEN

País de origen	Número de informantes
Marruecos	100
Guinea Ecuatorial	90
Senegal	74
Costa de Marfil	65
Mali	43
Guinea Conakry	38
Total	410

Fuente: Elaboración propia a partir de las encuestas realizadas

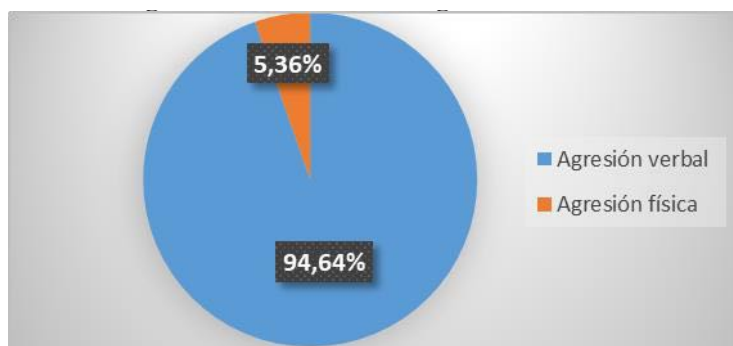
Como se puede contemplar en la Tabla 2, se ha presentado el número de los participantes en la encuesta reagrupándolos en dos categorías: los inmigrantes regulares (210) y los irregulares (200).

TABLA 2: NÚMERO DE PARTICIPANTES EN LA ENCUESTA EN FUNCIÓN DE LOS CAMPOS DE ESTUDIO

Campos de investigación	Inmigrantes regulares	Inmigrantes irregulares
Madrid	70	70
Barcelona	70	59
Alcalá de Henares	40	41
Cádiz	30	30
Total	210	200

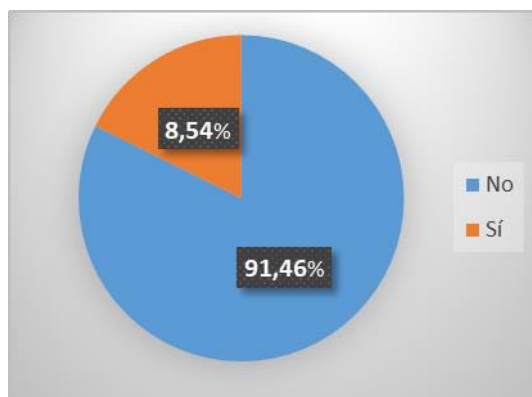
Fuente: Elaboración propia a partir de las encuestas realizadas

De la información recabada mediante los cuestionarios, 388 (94,64%) de los cuestionados informaron que, durante la pandemia, en España eran víctimas de agresión física y verbal por parte de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado (Policía Nacional, Guardia Civil, Policía urbana de Barcelona, Policía privada y policías locales). Y solo 22 (5,36%) revelaron que vivían en perfecta armonía con sus anfitriones (diagrama 1).

DIAGRAMA 1: VÍCTIMAS DE AGRESIONES

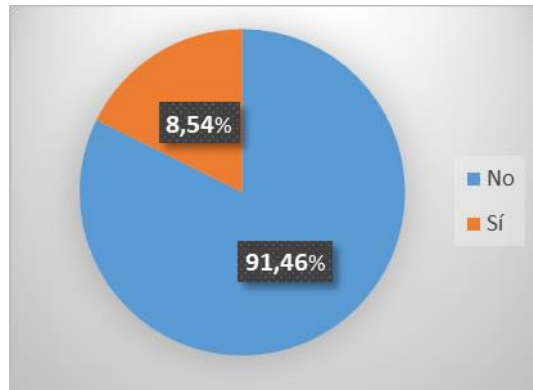
Fuente: Elaboración propia a partir de las encuestas realizadas

A la pregunta de si la discriminación era debida a su origen étnico racial, 300 (73,17%) informantes contestaron por «sí». y 110 (26,83%), por «no» (diagrama 2). Cuando se les cuestionaron si denunciaron a sus verdugos, 375 (91,46%), principalmente, los que no tienen «papeles», respondieron por «no». Ello quiere decir que 35 (8,54%) de la población migrante restante contestaron por «sí» (diagrama 3).

DIAGRAMA 2: VÍCTIMAS DE AGRESIÓN ÉTNICO RACIAL

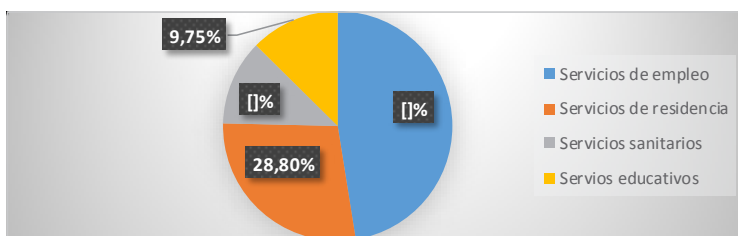
Los datos recogidos a partir de los 410 informantes demuestran también que, la pandemia dificultó el acceso de la población migrante, a los servicios de empleo (201 sea el 49,02%), de residencia (118 sea el 28,80%), de sanitarios (51 sea el 12,43%), y de educación (40 sea el 9,75%) (diagrama 4).

DIAGRAMA 3: DENUNCIACIÓN DE LOS VERDUGOS



Fuente: Elaboración propia a partir de las encuestas realizadas.

DIAGRAMA 4: DIFICULTADES RELATIVAS AL ACCESO DE LA POBLACIÓN AFRICANA A LOS DIFERENTES SERVICIOS



Fuente: Elaboración propia a partir de las encuestas realizadas.

Los datos ponen de manifiesto la exclusión de los africanos en España. Casi todos los entrevistados afirmaron que fueron marginados. A este respecto, la discriminación hacia ellos se vio empeorada a consecuencia de esta enfermedad. A partir de este momento, el miedo se apoderó de los africanos.

El análisis de las narrativas de los entrevistados viene a ponderar los resultados de los cuestionarios.

III.2. Análisis de las narrativas de los entrevistados

Los resultados del estudio que abarca las narrativas de los encuestados señalan que, la diáspora africana se sentía mayoritariamente discriminada por razón de la COVID-19. Se ha seleccionado los más relevantes para dar cuenta de lo que ocurrió en este periodo de miedo, inquietud e incertidumbre generado por la enfermedad como muestran las palabras recopiladas en Madrid, Barcelona, Alcalá de Henares y Cádiz, así como en las redes sociales.

En Madrid, la entrevista con una marfileña que vive en esta ciudad desde 2002, indica que los españoles rechazaban a los africanos:

Por temor a que sean contaminados por el virus del covid-19 algunos españoles nos rechazan, nosotros los africanos cuando la OMS declaró que el coronavirus es una pandemia.

Paule-Marie, 55 años de edad, Madrid, el 13 de junio 2022

Un estudiante senegalés, M'Baye nos confió que, cuando llegó a Barcelona en 2012, fue víctima de racismo por parte de los barceloneses. Pero, la situación fue agravada con la crisis de la COVID-19:

Gracias a la Unesco se nota avances hacia el respeto de los derechos humanos, la diversidad cultural y la aceptación de la diferencia. No obstante, desde marzo de 2020, a causa de la COVID-19, los individuos que parecían haber aceptarnos como los suyos, nos marginan.

M'Baye, 21 años de edad, Barcelona, 12 junio de 2022

Una marfileña sin documentos que vive en Alcalá de Henares, sintiéndose criminalizada por ser africana, se quejaba del comportamiento de los españoles preguntándose si el africano es la encarnación del mal. Además, acusó a las autoridades marfileñas de ser responsables de la migración de los suyos en Europa en busca de El Dorado:

Est-ce nous qui avons introduit le corona dans le monde ? Pourquoi cette maltraitance de la part de la population civile et de la police ? J'ai perdu mon emploi en Espagne pas du fait de la COVID-19 mais du fait des comportements racistes des Espagnols. Je rejette la faute sur le Gouvernement ivoirien qui ne se préoccupe pas de la condition des pauvres⁸.

Salimanta, 30 años, Alcalá de Henares, 8 abril de 2023

Las palabras de una maliense que vive en Barcelona desde 2015, viene a contradecir la condición marginal de los africanos en España por su origen y raza:

Durante el periodo del coronavirus, en pleno confinamiento, recibió el apoyo de mis compañeros barceloneses quienes me apoyaron dándome comida, dinero, enseñándome las medidas preventivas entre otras cosas. En consecuencia, no puedo decir que los españoles racistas y xenófobos.

Minanta, 25 años de edad, Barcelona, 11 de abril 2023

⁸ ¿Fuimos nosotros quienes introdujimos el corona en el mundo? ¿Por qué este maltrato por parte de la población civil y de la policía? Perdí mi trabajo en España no por el COVID-19 sino por el comportamiento racista de los españoles. Culpó al Gobierno de Costa de Marfil que no se preocupa por la condición de los pobres. Nuestra traducción.

En Cádiz, a la pregunta de si su relación con sus anfitriones es cordial, Asama Teresa, una ecuatoguineana contestó:

En Cádiz, antes, durante y después de la Covid-19, sigo viviendo en perfecta armonía con mis anfitriones. Durante este momento delicado, mostraron compasión hacia los extranjeros y nos aportaron su apoyo a todos los niveles.

Asama Teresa, 55 años de edad, Cádiz, el 14 de abril de 2023

Se constata que los africanos fueron víctimas de discriminación racial y de injusticia. Asimismo, no tienen derechos en el país receptor. Sin embargo, hay que notar que no todos los españoles marginaban a los extranjeros africanos como atestian las palabras que siguen:

Yo no rechaza la diferencia y la diversidad cultural. Ami, la marroquí sigue trabajando en mi casa. Está aquí desde 2016. No estoy de acuerdo con los que desean la repatriación de los extranjeros o su confinamiento sin asistencia.

María, 32 años de edad, Cádiz, 28 abril de 2023

Las palabras de María fueron corroboradas por Alfonso quien había afirmado que:

España no es un país racista, porque abre sus puertas a los extranjeros. Somos todos iguales. Por consiguiente, nunca hemos segregado a los africanos. Las medidas barreras y punitivas establecidas por el Gobierno durante el estado de alarma, se aplicaban tanto a los autóctonos como a los extranjeros

Alfonso, 18 años de edad, Alcalá de Henares, 20 abril de 2023

En resumidas cuentas, los resultados de la investigación revelan que la mayoría de los africanos que se encuentra en España había sostenido que era víctima de discriminación racial y social durante la COVID-19. Ello sirve de pretexto para discutir estos resultados.

IV. DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Este apartado estudia, por una parte, la discriminación racial y la impunidad en un país democrático como España y por la otra, las denuncias y la lucha contra esta discriminación.

IV.1. Discriminación racial e impunidad en un país democrático

La crisis de la COVID-19 afectó espacialmente a los africanos que residen en el territorio español « por motivos de raza, nacionalidad o condición étnica »⁹. Esta cri-

⁹ NACIONES UNIDADAS. DERECHOS HUMANOS. COVID-19 RESPONSE, 2020, p. 1.

sis «[...] ha agravado el racismo y la discriminación racial que ya existían en muchos lugares del mundo»¹⁰.

El trato discriminatorio impactó los ámbitos de la salud, de la educación, de la vivienda, del empleo y de los medios de subsistencia. Además, hay que tener en cuenta el impacto diferencial de la COVID-19 entre los inmigrantes en términos de prestaciones sanitarias. Efectivamente, los que se encontraban en esta situación, vivían en condiciones sumamente inadecuadas, lo que los hacían especialmente vulnerables al contagio del virus. A tal efecto, las Naciones Unidas habían declarado:

Quienes pertenecen a grupos marginados, entre otros los migrantes, afrontan más probabilidades de verse excluidos de la atención médica por motivos de estigmatización o discriminación, o a causa de la insuficiencia de recursos o la falta de documentación oficial¹¹.

Las detenciones arbitrarias y las sanciones para con los que no se conformaban con las medidas barreras establecidas por el Gobierno español se hacían de manera desproporcional. La difusión de informaciones falsas acerca de esta categoría de extranjeros perpetuó los estereotipos negativos, el racismo, la estigmatización, el odio y la xenofobia que acabaron por fomentar la discriminación.

La pandemia afectó también los derechos de estos últimos a todos los niveles:

En el contexto social y económico causado por la Covid-19, tener empleo fijo no está al alcance para una parte importante de las personas y menos aún para las personas de origen extranjero. Esta pérdida de empleo implica también una pérdida de las autorizaciones de residencia y trabajo y por tanto una pérdida de derechos¹².

En los hospitales, africanos y afrodescendientes, en busca de mejores condiciones vida representaban una fracción considerable del personal que trabajaba en la primera línea de la lucha contra la enfermedad: limpiadores, distribuidores de comidas, chóferes de vehículos de transporte de los enfermos y muertos. Habían sido reclutados para sustituir a los españoles que habían abandonado su trabajo por miedo a que fueran contaminados por el virus de la COVID-19. Desgraciadamente trabajaban sin respetar las medidas barreras. Por consiguiente, estaban más expuestos al riesgo de contagio por el virus y la mayoría había muerto. Sujetos a una discriminación estructural, estos aceptaban todo tipo de trabajo por ignorar sus derechos y sobre todo por necesidad financiera y por temor a ser repatriados.

Arriesgando su vida para salvaguardar la de los españoles, los africanos pensaban poder integrar plenamente la sociedad española. Pero, se equivocaron ya que su condición no cambió. Esta precariedad incrementó diferentes formas de violencias

¹⁰ *Ibidem*, p.1.

¹¹ *Ibidem*, p. 1.

¹² RED ACOGE, 2021, p. 23.

de índole racial hacia estas personas vulnerables. A tal efecto, MAMADOU había subrayado que la COVID-19 «pone de manifiesto el impacto dramático de la pandemia sobre las personas racialmente diversas (...)»¹³.

Actuando así, los españoles ignoraban que estaban contribuyendo a la multiplicación de los riesgos para la salud a causa de la propagación de la enfermedad. Por este motivo, es imprescindible adoptar medidas para garantizar el acceso equitativo a los servicios sanitarios.

Si antes de la pandemia, España brindaba a la población migrante el acceso a los servicios públicos y especialmente a los servicios de atención de la salud, independientemente a la situación migratoria y racial, no era el caso cuando apareció la enfermedad. Así que, el acceso igualitario a los servicios sanitario dependía de la política gubernamental del Estado español que abarca la nacionalidad. Este comportamiento exclusivo que impactó los derechos civiles, sociales y económicos de los africanos contradice la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948¹⁴, la ley de extranjería o la Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social¹⁵. Pues, esta nación «racializada» no llegó a respetar estas leyes durante la crisis sanitaria. Ello problematizó la cohesión social¹⁶ y exacerbó la diferencia y los conflictos interculturales combatidos por la UNESCO. Esta actitud saca a la luz una forma de impunidad en la España del XXI y está perjudicando a la calidad de la democracia española. Sin embargo, según RED ACOGE, es

[...] el COVID-19 [que] ha puesto de manifiesto la fragilidad de un sistema que no llega a garantizar los derechos más básicos de las personas que viven en las situaciones más duras, de mayor riesgo y vulnerabilidad [...]»¹⁷.

En otras palabras, España no es una nación racista contrariamente a lo que determinados africanos querían hacer creer. Era más bien la aparición de la pandemia y la difícil condición de vida de los inmigrantes, principalmente los sin documentos oficiales durante este momento dramático que había llevado a un grupo de españoles a actuar al margen de la ley segregándolos. Este comportamiento pone en tela de juicio los derechos humanos promovidos por el país, el cual se esforzaba por salvar la situación. Asimismo, estos individuos temían que fueran contaminados por el virus, por lo que sus actitudes y actuaciones no deben ser calificadas de discriminatorias y no se debía tratar a España de nación irrespetuosa de los derechos de los extranjeros, aunque cometiera el error de no castigar a las personas que los discriminaban. Su in-

¹³ MAMADOU, 2021, p. 10.

¹⁴ ASAMBLEA DE LAS NACIONES UNIDAS, 1948.

¹⁵ AGENCIA ESTATAL, BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO, LEY ORGÁNICA 4/2000, 2000.

¹⁶ ZUGASTI, 2022, pp. 329-344.

¹⁷ RED ACOGE, 2021, p. 7.

capacidad a garantizar los plenos derechos humanos fue denunciada por organismos y asociaciones de defensa de los derechos humanos y de lucha contra la discriminación racial.

IV.2. Denuncias y lucha contra la discriminación racial

Frente a la situación de vulnerabilidad y de exclusión social de los africanos provocada por el «virus de la marginación y de la discriminación», el Gobierno español se quedó silencioso. Lo que se puede interpretar como indiferencia ante el sufrimiento de las personas vulnerables y negación de cuidarse de la población extranjera. Parecía estar más preocupado por la condición de los suyos golpeados por la enfermedad pese a las quejas y denuncias de algunas víctimas. En realidad, estaba desbordado por la situación generada por la COVID-19 y hacía todo lo posible para normalizarla. También, estimaba que la prioridad del momento era encontrar soluciones para echar fuera esta enfermedad y no luchar contra la discriminación racial y la xenofobia. Probablemente por eso España era vista como violadora de los derechos humanos y de la ley de extranjería que había elaborado.

En casi todo el territorio nacional, diversas organizaciones y asociaciones antirracistas de la sociedad civil como SOS Racismo Madrid, Defender a quien defiende, el Defender del Pueblo, ciberactivistas y ONGs por la defensa de las libertades y los derechos civiles, denunciaron múltiples prácticas raciales, xenófobas y discriminatorias sufridas por los africanos. A este propósito, MAMADOU et al informó:

[...] defensores/as de derechos humanos, ciberactivistas, ONGs, asociaciones y sindicatos visibilizaron en prensa y redes sociales, la manera desproporcionada en la que personas pertenecientes a grupos minoritarios, migrantes [...] sufrían los impactos negativos de las restricciones a la movilidad¹⁸.

Exigieron al Gobierno que realizara investigaciones por discriminación, negación de derechos, instigación al odio e injusticias. Además, que sancionara malos tratos o abusos cometidos contra los extranjeros traduciendo a los infractores de la ley ante la jurisdicción competente donde serían juzgados. Las sanciones deberían ir del pago de una multa a la prisión según la naturaleza del delito.

Organismos internacionales, comités de protección de los derechos humanos a ejemplos de El Comité contra la Tortura de la ONU, el El Relator Especial sobre el derecho a la libertad de reunión de Naciones Unidas, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (promotor de la Convención Internacional sobre Derechos Humanos y la Convención Internacional contra el Racismo),

¹⁸ MAMADOU, 2021, p. 6.

la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia¹⁹ siguieron el ejemplo de los organismos y asociaciones nacionales susodichos. Habían interpelado al Gobierno de España sobre el control desproporcional en el uso de la fuerza durante el estado de alarma, así como la exclusión social de los extranjeros.

Todos estos organismos y asociaciones recomendaron al Estado español que adoptara medidas eficaces para asegurar la protección de los derechos humanos. Al referirse a la Ley Orgánica de Protección de la Seguridad Ciudadana²⁰, la violación de las normas acerca de la movilidad durante el confinamiento no puede justificar el recurrir al uso excesivo de la fuerza contra las personas extranjeras aunque se encuentren sin documentos administrativos. Además, de esta injusticia, se oía discursos racistas hacia estas personas. Dichos datos posicionan a España como uno de los países europeos con más sanciones por haber violado los derechos de los expatriados²¹; ahora bien, la Convención sobre los Derechos humanos a las que suscribió y la Constitución de 1978 prohíben discriminar y excluir a los extranjeros.

Los Defensores de los derechos humanos se pronunciaron sobre esta situación y señalaron que, aunque el Gobierno español hubiera adoptado medidas materiales y recursos humanos para intentar erradicar el fenómeno tras las críticas, para ellos, no eran suficientes para dar respuesta a las consecuencias de la pandemia sobre los grupos más vulnerables. Para ello, pidieron medidas especiales de protección con objeto de atenuar los efectos de esta pandemia. Dichas medidas deberían abarcar estrategias para la erradicación de la discriminación, la revisión de los comportamientos estereotipados hacia las personas africanas. Asimismo, se debería promover el antirracismo, la anti xenofobia, la aceptación de las diferencias con miras a facilitar el derecho a trabajar, a una vivienda, a la educación y al acceso a los servicios sanitarios a igual que los nativos españoles y de manera más que proporcional. Así es como se puede lograr la (re) inserción social de estos africanos.

V. CONCLUSIÓN

Durante el periodo de la COVID-19, en España, personas africanas se sentían marginadas. De hecho, la enfermedad había engendrado la discriminación en lo relativo al acceso de estas personas a las medidas preventivas, las prestaciones médicas o el acceso desigual a la atención sanitaria y a la educación. A esto, se sumaron la pérdida de su trabajo y residencia. Trabajaban en ocupaciones de alto riesgo como la limpieza y el empleo informal. También, sufrían la violencia policial por haber viola-

¹⁹ CONVENCION INTERNACIONAL SOBRE LA ELIMINACION DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACION RACIAL, 1965.

²⁰ LEY ORGÁNICA, 2015.

²¹ MARTÍN FERNÁNDEZ, 2021.

do las medidas de confinamiento. Es evidente que este comportamiento impregnado de racismo y de xenofobia los hacía más vulnerables al riesgo de infección por el virus. Además, contribuyó a la generalización de la enfermedad y al incremento de la tasa de mortalidad en la sociedad de acogida. Todo ello hizo que España era vista como una nación racista. Su incapacidad de gestionar esta crisis sanitaria y social que impactó los derechos de los inmigrantes fue denunciada por asociaciones nacionales como SOS Racismo Madrid y organismos internacionales a ejemplo de Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) que elaboró la Convención Internacional contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia. Llamaban la atención de España, una de las naciones democráticas de Europa sobre las actitudes discriminatorias de ciertos ciudadanos españoles. Y exigían que corrigiera sus errores restableciendo la justicia y la igualdad entre autóctonos y alógenos y redoblando esfuerzos en la lucha contra la discriminación racial y social con miras a construir una sociedad más inclusiva, solidaria, multicultural y mestiza.

REFERENCIAS

- ASAMBLEA DE LAS NACIONES UNIDAS (1948). *Declaración universal de derechos Humanos*. Nueva York, Naciones Unidas, <http://www.un.org/es/universaldeclaration-human-rights/> (11.07.2023).
- BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO (2000). *Ley Orgánica 4/2000, del 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social*. <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2000> (12.07.2023).
- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA (1978). BOE, núm. 311, de 29/12/1978 Art.116.
- CONVENCIÓN INTERNACIONAL SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN RACIAL (1965). <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial> (13.07.2023).
- DANY, Lionel (2016). *Analyse qualitative du contenu des représentations sociales*. In LO MONACO, G. DELOUVEE S. & RATEAU P. (Eds.), *Les représentations sociales*. Bruxelles, de Boeck, pp. 85-102.
- GASPARD, Claude (2019). « Étude quantitative : définition, techniques, étapes et analyse ». *Méthodologies de recherche*. <https://www.scribbr.fr/methodologie/etude-quantitative/> (20.05.2022).
- KAUFMANN, Jean-Claude (1996). *L'entretien compréhensif*. Paris, Collection Nathan.
- LEY ORGÁNICA, Art. 36.6 de la LO 4/2015 de 30 de marzo de protección de la seguridad ciudadana y criterios para la propuesta de sanción, <https://www.refworld.org/legal/legislation/natlegbod/2015/es/122768> (21.05.2022).

- MAMADOU, Esther et al. (2021). *COVID-19, «Racismo y Xenofobia durante el estado de alarma en España»* En Elsa Martínez Esteve y CRISIS sanitaria. (Trad), Africa Descent.
- MARTÍN FERNÁNDEZ, Carmen (2021). «La infracción de desobediencia de la Ley de seguridad ciudadana. Algunos problemas surgidos durante la pandemia de la covid-19». *Revista CEFLegal*. n.º. 250, pp. 87-126.
- NACIONES UNIDAS. DERECHOS HUMANOS. COVID-19 RESPONSE (2020). *La discriminación racial en el contexto de la crisis del covid-19*.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (2016). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique, Anthropologie prospective*. Paris, Academia-Bruylant.
- REAL DECRETO 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19.
- RED ACOGE (2021). *Retos de la inmigración en España. Los derechos como base para la inclusión*. Madrid, Edición Red Acoge.
- TONON, Graciela (2008). «La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación». In ALVARADO, S., OSPINA, H., & TONON, G. (Eds.). *Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa*. 1ª ed., pp. 47-68.
- ZUGASTI, N. (2020). «El impacto de la crisis en la población extranjera». *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España*, Madrid, estudio, n.º. 50, pp. 329-344.

**ESTUDIO COMPARADO DE LA INTEGRACIÓN DE LOS
MENORES INMIGRANTES NO ACOMPAÑADOS EN CATALUÑA
Y EN EL PAÍS VASCO**

***COMPARATIVE STUDY OF THE INTEGRATION OF
UNACCOMPANIED IMMIGRANT MINORS IN CATALONIA
AND THE BASQUE COUNTRY***

KASSOUM SORO
Université Alassane Ouattara

Resumen:

Atraídos por el sistema de protección social de Cataluña y del País Vasco, menores inmigrantes no acompañados cruzan las fronteras de sus países para vivir en estas Comunidades Autónomas. Su proyecto migratorio es de carácter económico. Ante este fenómeno, las autoridades catalanas y vascas adoptan medidas orientadas a su inserción. Para llevar a cabo este trabajo, mantuvimos entrevistas con especialistas de las políticas de inmigración en Cataluña y en el País Vasco. Este estudio pretende sacar a luz las similitudes y las divergencias que existen entre las medidas de integración de los menores extranjeros no acompañados en estas regiones. En términos de similitudes, su proceso de integración en ambas regiones es similar. Se inicia por la identificación del menor extranjero sin referencias familiares y desemboca en su inserción social en la tierra de acogida. Las divergencias se destacan en la legislación dirigida a su inserción, en los protagonistas y en la cobertura de su integración. En este sentido, mientras que Cataluña se apoya en su Estatuto de Autonomía de 2006 para insertar a los menores extranjeros no acompañados, el País Vasco se basa sobre la normativa estatal dirigida a su integración. La red de seguridad social destinada a este colectivo resulta mucho más descentralizada en el País Vasco que en Cataluña.

Palabras clave: menores inmigrantes, Cataluña, País Vasco, integración, comparación

Abstract:

Attracted by the social protection system of Catalonia and the Basque Country, several unaccompanied immigrant minors cross the borders of their countries to live in these Autonomous Communities. Their migratory project is of an economic nature. Faced with this phenom-

enon, the Catalan and Basque authorities are adopting measures aimed at their integration. To carry out this work, we held interviews with specialists in immigration policies in Catalonia and the Basque Country. This study aims to shed light on the similarities and divergences between the measures for the integration of unaccompanied migrant minors in these regions. In terms of similarities, their integration process in both regions is similar. It begins with the identification of the foreign minor without family references and leads to his or her social integration in the host land. The divergences are highlighted in the legislation aimed at their insertion, in the protagonists and in the coverage of their integration. In this sense, while Catalonia relies on its 2006 Statute of Autonomy to integrate unaccompanied foreign minors, the Basque Country relies on state regulations aimed at their integration. The social security network for this group is much more decentralized in the Basque Country than in Catalonia.

Keywords: immigrant children, Catalonia, Basque Country, integration, comparison

I. INTRODUCCIÓN

La inmigración infantil sin la compañía de ningún adulto a España es cada vez más frecuente. En términos de recepción de esta inmigración, «Cataluña destaca sobre todo en 2002 y 2004, con el 19% y el 17% respectivamente y el País Vasco tiene el 11% de menores en el 2004».¹ Cabe precisar que «se explica el perfil de los MENA en función de características como la procedencia el sexo, la edad».² En este sentido, «Son chicos y chicas procedentes en su mayoría de África con proyectos migratorios económicos» (Entrevista con Paula Terribas Junquera).

Se trata de «inmigrantes menores de edad, pero con expectativas de adultos».³ Ante el fenómeno de los MENA (Menores Extranjeros No Acompañados), las autoridades catalanas y vascas van adoptando medidas de su incorporación a sus regiones respectivas. «El Gobierno de Cataluña tiene competencias en términos de integración de las personas inmigradas» (Entrevista con Patricia Oquendo Rodríguez). Sin embargo, «el País Vasco no goza de ninguna competencia en este ámbito y queda sujeto a la normativa estatal ligada a la integración de las personas inmigradas en territorio español» (Entrevista con Ekain Larrinaga Muguruza).

Ante este contraste, nos planteamos los siguientes interrogantes. ¿Se parece la integración de los menores inmigrantes en Cataluña y en el País Vasco? ¿Difiere el proceso de su inserción en estas regiones? El presente artículo pretende sacar a luz las confluencias y las divergencias entre las políticas de incorporación de los MENA en Cataluña y en el País Vasco. Emitimos la hipótesis de que la integración de los menores inmigrantes en Cataluña y en el País Vasco abarca similitudes y divergencias.

La metodología utilizada es la investigación de campo. El análisis de contenido y

¹ QUIROGA, ALONSO, SÒNIA, 2010, p.37.

² LÓPEZ CAMACHO, 2017, p.7.

³ GARRETA BOCHACA, 2000, p.81.

el método comparado nos permitirán llevar a cabo este trabajo. Este estudio consta de tres partes. La primera describe el método, la segunda presenta los resultados y la tercera se dedica a la discusión.

II. METODOLOGÍA

El presente artículo es el fruto de una investigación documental y de una encuesta cualitativa realizada el 13 y el 19 de septiembre de 2023, respectivamente en Cataluña y en el País Vasco. Primero, consultamos varios documentos sobre el tema del estudio. Luego mantuvimos entrevistas con especialistas de las políticas migratorias en estas regiones. En Cataluña, la muestra del estudio se compone de una Técnica del Ámbito Internacional en el Gabinete Técnico del Departamento de Bienestar Social y Familia de la Generalitat de Catalunya, en Barcelona y de una especialista de las migraciones en la Dirección General de Migraciones, Refugio y Antirracismo, del Departamento de Igualdad y Feminismos de la Generalitat de Cataluña.

En el País Vasco, el muestreo se realizó con un Técnico de Inmigración del Área de Igualdad, Convivencia e Inmigración del Ayuntamiento de Bilbao. Se trata de un especialista en el diseño de programas específicos de acogida para personas inmigrantes y solicitantes de protección internacional/refugiadas. También forma parte de este muestreo la Directora de Ikuspegi-Observatorio Vasco de Inmigración, Profesora de sociología en la Universidad del País Vasco e investigadora en el ámbito de las actitudes grupales, racismo, xenofobia e inmigración. Al iniciar cualquier trabajo de investigación, «es muy conveniente tener un conocimiento detallado de los posibles tipos de investigación que se pueden seguir».⁴ En este sentido, por una parte, nos interesamos por la investigación documental. Consultamos libros y artículos científicos relativos al tema de investigación. Asimismo, elaboramos fichas bibliográficas que organizamos en función de las distintas partes del trabajo. En cada una de estas fichas, además del nombre del autor y del título de la obra, mencionamos lo siguiente: «números de edición (si la señala, sólo se anota la segunda edición); traductor, precedido de la abreviación trad.; año de la editorial; número de páginas».⁵

Por otra parte, nos servimos de una técnica «caracterizada por el empleo de un listado de preguntas ordenadas y redactadas».⁶ Son preguntas iguales para todos los entrevistados. Las respuestas a dichas preguntas nos proporcionaron datos primarios sobre el fenómeno de los menores extranjeros no acompañados en Cataluña y en el País Vasco, el marco legal de su incorporación a la tierra de acogida y el proceso de su integración en estas regiones. También, nos servimos del análisis de contenido y

⁴ TAMAYO Y TAMAYO, 2004, p.43.

⁵ JURADO ROJAS, 2005, p.38.

⁶ S. VALLES, 2007, p.180.

de la metodología comparativa ya que «el método comparativo tiene como objetivo la búsqueda de similitudes y de disimilitudes»⁷ La metodología utilizada nos ha permitido lograr varios resultados.

III. RESULTADOS

En Cataluña y en el País Vasco, la inmigración de menores sin referencias familiares es cada vez más alarmante. Ante esta situación, las autoridades catalanas y vascas van tomando medidas destinadas a su incorporación al tejido social de la tierra de acogida.

III.1. Integración de los menores extranjeros no acompañados en Cataluña

En la Comunidad Autónoma de Cataluña, se observa la presencia de menores inmigrantes no acompañados. Se trata de niños inmigrantes no acompañados marginados y desprotegidos. Su llegada a esta Comunidad Autónoma constituye un verdadero fenómeno.

III.1.1. *Fenómeno de la inmigración infantil sin referencias familiares en Cataluña*

El fenómeno de la inmigración de menores no acompañados en Cataluña es relevante. Se trata de menores mayoritariamente oriundos del Magreb. En este sentido, «los principales países emisores de este tipo de inmigrantes en dirección de Cataluña son Marruecos y Argelia» (Entrevista con Paula Terribas Junquera). Pero a estas procedencias cabe añadir Mali, Nigeria y República de Guinea.⁸ Su emigración a Cataluña radica en la situación de precariedad de sus familias. «Respecto a la edad de salida de los jóvenes de su país, se sitúa entre los 14 y los 17 años».⁹

Todos ellos han dejado de estudiar para convertirse en buscadores de fortuna. «Es el caso de los niños de origen marroquí que llegan a Cataluña con el fin de trabajar y lograr dinero para mandarlo a sus padres» (Entrevista con Paula Terribas Junquera). Su trayectoria queda bien definida. Se dirigen al puerto de Tánger antes de cruzar el Estrecho de Gibraltar en dirección de Algeciras. «Arriban en pateras a las costas andaluzas o de las Islas Canarias para llegar finalmente a Cataluña» (Entrevista con Paula Terribas Junquera). En esta Comunidad Autónoma, los chicos caen en las redes de la

⁷ TONON, 2011, p.2.

⁸ FUENTES SÁNCHEZ, 2014, p.107.

⁹ CAPDEVILA CAPDEVILA, FERRER PUIG, 2004, p.136.

droga, convirtiéndose en delincuentes y las chicas se dedican a la prostitución. «Los disolventes o inhalantes son la droga más conocida por los MENA».¹⁰ Para incorporarlos a la sociedad catalana, «la Generalitat de Catalunya actúa de conformidad con un marco legal de atención a la infancia» (Entrevista con Patricia Oquendo Rodríguez).

III.1.2. Marco normativo de la integración de los menores inmigrantes no acompañados en Cataluña

La integración de los menores inmigrantes no acompañados en Cataluña queda regida por una legislación internacional y nacional. Asimismo, para llevar a cabo esta integración, las autoridades catalanas se apoyan en su Estatuto de Autonomía. En este sentido, la Convención de las Naciones Unidas sobre los derechos del Niño, de 1989 es la principal herramienta internacional para la promoción y protección de los derechos fundamentales de los niños.

Estipula que los Estados partes deben asegurar su bienestar de acuerdo con el principio del interés superior del menor. «Esta observación relaciona el derecho de los niños migrantes a ser protegidos».¹¹ De conformidad con esta normativa internacional ratificada por el Estado español, las autoridades españolas se ven obligadas a promover la atención a los menores inmigrantes no acompañados. Así, en España, se aprueba la Ley Orgánica 1/1996, de 15 de enero, de protección jurídica del menor. La presente ley en su artículo 10 establece que «los menores extranjeros que se encuentren en España tienen derecho a la educación y a los demás servicios públicos».¹² Por lo cual, por ser personas, los menores inmigrantes sin referencias familiares están sometidos a la Constitución Española y al Código Civil.

Dado que ellos no son naturales de la tierra de acogida, «están igualmente sujetos a las disposiciones establecidas en la Ley Orgánica 4/2000 relativa a los Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración social» (Entrevista con Patricia Oquendo Rodríguez). Esta ley contempla que las administraciones de las Comunidades Autónomas establezcan convenios con «entidades dedicadas a la protección de los menores con el fin de atribuirles la tutela ordinaria de los menores extranjeros no acompañados».¹³

Según la legislación española, se debe ejercer una vigilancia «en los centros de acogida de menores sobre las condiciones físico-ambientales, higiénico sanitarias, del personal del centro, los proyectos educativos».¹⁴ Pero el Gobierno catalán se sirve sobre todo del artículo 138 del Estatuto de Autonomía de Cataluña de 2006, «que permite desarrollar

¹⁰ MARKEZ, PASTOR, 2010, p.77.

¹¹ Síndic de Greuges de Catalunya, 2018, p.13.

¹² GONZÁLEZ MÁRQUEZ, 1996, p.1230.

¹³ LASO, 2020, p.11.

¹⁴ Save the Children España, 2003, p.12.

su política de integración de los niños extranjeros sin referencias familiares en su región» (Entrevista con Patricia Oquendo Rodríguez). En esta Comunidad Autónoma, la inserción de los menores extranjeros no acompañados se lleva a cabo mediante un protocolo.

III.1.3. *Proceso de inserción de los menores extranjeros no acompañados en Cataluña*

El proceso de integración de los menores sin referencias familiares en Cataluña abarca varias etapas. Se trata del procedimiento jurídico administrativo en la atención a los niños migrados no acompañados, de su acogimiento en una familia extensa o en la red de recursos de la tierra de acogida. El proceso de integración de los menores extranjeros no acompañados empieza por el procedimiento jurídico que recae en los *Mossos d'Esquadra* (Policía de Cataluña). Ellos identifican a estos menores y abren la ficha de registro de los mismos.

Luego, esta policía sigue con su tarea administrativa, determinando la edad de cada menor inmigrante no acompañado. La labor de determinación de la edad suele hacerse mediante su documentación de origen. En el caso de los indocumentados, «el método que se utiliza para determinar la edad es la prueba oseométrica, consistente en la realización de radiografías de mano y muñeca».¹⁵ Finalizada la identificación, «la DGAIA (Dirección General de Atención a la Infancia y la Adolescencia) lleva a cabo la declaración de la fase de desamparo y asume la tutela provisional» (Entrevista con Patricia Oquendo Rodríguez).

Los niños inmigrantes sin referencias familiares en Cataluña pueden ser acogidos por familias extensas (compuestas de parientes por afinidad). Pero el acogimiento de un menor inmigrante no acompañado en un hogar supone «tenerlo en su compañía, alimentarlo, educarlo y procurarle una formación integral».¹⁶ Sin embargo, el acogimiento de dichos menores en familias extensas no garantiza ni el acompañamiento ni la protección efectiva que necesita el niño. Tampoco anula la situación de desprotección que afecta a los menores extranjeros no acompañados.

Así, los poderes públicos de Cataluña ponen en marcha un sistema de inserción dirigido a este colectivo. Este sistema consta de dos medidas de protección social. La primera de éstas remite a los centros de acogida destinados a todos los menores en situación de riesgo social. En cuanto a la segunda, es una respuesta institucional dirigida a la inserción de los menores extranjeros no acompañados en centros residenciales de estancia limitada y a su integración en el sistema educativo de Cataluña. (Entrevista con Paula Terribas Junquera). Cabe señalar que «El sistema de protección los atiende hasta los 18 años de edad, momento en que alcanzan la mayoría

¹⁵ BRAVO RODRÍGUEZ, 2005, p.13, 32p.

¹⁶ CABEDO MALLOL, 2006, p.89.

de edad y dejan de ser considerados menores desamparados». ¹⁷ A semejanza de las autoridades de Cataluña, las del País Vasco adoptan medidas de integración de los menores inmigrantes no acompañados en su región.

III.2. Inserción de los niños migrantes no acompañados en el País Vasco

Muchos niños procedentes de diversos horizontes emigran solos al País Vasco. Su presencia en la tierra de acogida se ha convertido en una de las mayores preocupaciones del Gobierno de esta Comunidad Autónoma.

III.2.1. Fenómeno de los menores extranjeros no acompañados en el País Vasco

La salida de menores inmigrantes no acompañados al País Vasco «es un fenómeno que se observa en Álava, Bizkaia y Gipuzkoa, siendo el Territorio Histórico de Bizkaia el más afectado por esta inmigración infantil». (Entrevista con Ekain Larrinaga Muguruza). Se trata de menores cuya edad oscila entre los 15 y 17 años. «La mayoría manifiesta ser nacional de países de África: de las zonas Magreb y del Sahel, en el sur del Sahara». ¹⁸ En su perfil, se destaca el sexo. Se trata de un colectivo fundamentalmente masculino en el cual, «el menor varón, mayor de edad en la familia, se convierte en la persona ideal para sacar a su familia de la pobreza». ¹⁹

Empujados por sus progenitores a cruzar el Estrecho de Gibraltar en embarcaciones, «los menores inmigrantes no acompañados suelen ser atraídos por el sistema de protección que les ofrece el País Vasco» (Entrevista con Ekain Larrinaga Muguruza). Durante su viaje a la tierra de acogida, «han tenido que pagar su recorrido a las mafias y a los traficantes». ²⁰ Son menores que se dedican al consumo de la droga y a la prostitución. Para llevar a cabo su integración en el País Vasco, las autoridades de esta región se sirven de un marco jurídico.

III.2.2. Marco legal de la inserción de los menores inmigrantes no acompañados en el País Vasco

El marco normativo de integración de los menores extranjeros no acompañados en el País vasco es de índole internacional y nacional. Este marco abarca la Conven-

¹⁷ MAÑAS, MENTA, 2019, p.3.

¹⁸ F. ETXEBERRIA BALERDI, H. MARUA CARTÓN, J. GARMENDIA LARRAÑAGA, E. ARRIETA ARANGUREN, 2012, p.5.

¹⁹ CHEDDADI, 2017, p.11.

²⁰ VESTRI, GONZÁLEZ MARTÍN, 2012, p.52.

ción sobre Derechos de los Niños ratificada por el Estado español en 1990, la Carta Magna de España que estipula en su artículo 39.4 que los menores de edad gozan de una protección, de conformidad con los acuerdos internacionales que velan por sus derechos. «Asimismo, consta de la Ley 1/1996 sobre Protección Jurídica del Menor que reconoce al Estado español la competencia sobre menores de edad que se hallan en su territorio» (Entrevista con Julia Shershneva). Siendo éstos, migrantes y adolescentes, a la vez, su estatus de menor prevalece al de migrante.

Además, la Ley 3/2005, de 18 de febrero de 2005 establece los principios de actuación de la Administración vasca en el ámbito de la atención a la niñez desprotegida. «Esta ley se concreta más con la aprobación del Decreto 131/2008, «regulador de los Recursos de Acogimiento Residencia para la Infancia y la Adolescencia en situación de desprotección social».²¹ De acuerdo con la legislación nacional ya mentada, «las Diputaciones Forales y los ayuntamientos adoptan medidas de integración de los menores extranjeros no acompañados en el País Vasco» (Entrevista con Ekain Larrinaga Muguruza).

III.2.3. *Medidas de integración de los menores extranjeros sin referencias familiares en el País Vasco*

De conformidad con el principio del interés superior del menor, las autoridades del País Vasco proceden a la integración de los menores inmigrantes no acompañados. Se trata de un proceso que abarca la identificación de estos menores, su acogida en centros y su incorporación al sistema educativo del País Vasco.

Dicho protocolo se pone en marcha tras la localización del adolescente inmigrante sin referencias familiares por la Brigada Provincial de extranjería y Ministerio Fiscal. Luego, se inicia la fase del reconocimiento del menor inmigrante no acompañado. Asimismo, se realiza una prueba médica de detección de su edad. Este procedimiento desemboca en su incorporación a algún centro de acogida de menores. En esta etapa del procesamiento, el menor puede solicitar un permiso de residencia en la tierra de recepción. «En el plazo máximo de tres meses, se puede dictar una resolución administrativa encaminada a su aceptación por parte de los servicios de protección de niños dependientes» (Entrevista con Julia Shershneva).

El País Vasco ofrece a los menores extranjeros sin referencias familiares una variedad de centros de acogida. Según la situación del menor, hay centros de primera acogida destinados a los recién localizados. También, se destacan los centros especializados dirigidos a aquellos menores con características específicas. Por último, la tipología de los centros de acogida destinados a los menores inmigrantes no acompañados abarca centros de emancipación para los adolescentes que están a punto de iniciar la vida de adultos.

²¹ QUIROGA, ALONSO, SÒNIA, 2009, p.40.

En dichos centros «se realizan talleres de cocina, de alfabetización y de preparación a la autonomía».²² Cabe señalar que la presencia masiva de niños extranjeros no acompañados en el País Vasco «ha causado la saturación de los centros dedicados a su atención y problemas de gestión política en relación entre las diferentes administraciones».²³ Ante esta situación, las Diputaciones desarrollan «programas dirigidos a la inserción de los menores desamparados con independencia de su nacionalidad»²⁴ También, es preciso mencionar que «cada Diputación tiene su modelo de integración de los niños inmigrantes no acompañados» (Entrevista con Julia Shershneva).

El primero se conoce con el nombre de modelo diversificador y se ubica en Bizkaia. Suministra a los niños extranjeros no acompañados un trato diversificado que tiene en cuenta la perspectiva de género. Denominado modelo focalizado, el segundo es el que se pone en práctica en el Territorio Histórico de Álava. Consta de centros sin educadores, pero con una persona de seguridad. El tercer y último modelo es el que se conoce con la apelación de modelo de transición hacia la integración social y se aplica en Gipuzkoa. Este modelo ofrece sobre todo centros diurnos donde priman el aprendizaje del idioma de la tierra de acogida y los cursos de formación.

A pesar de la política socializadora de los centros de acogimiento, el número de menores inmigrantes no acompañados desamparados sigue creciendo. Ante las limitaciones de esta política, «las autoridades del País Vasco ven en los centros educativos los espacios idóneos de integración de los niños y niñas que llegan a su región sin la compañía de ningún adulto» (Entrevista con Julia Shershneva). El proyecto educativo destinado a los niños inmigrantes no acompañados pretende proporcionarles los recursos lingüísticos dirigidos a su inserción.

IV. DISCUSIÓN

La integración de los menores inmigrantes sin referencias familiares en Cataluña y en el País Vasco abarca similitudes y divergencias relativas al marco legal y al protocolo de su inserción en la tierra de acogida.

IV.1. Integración de los menores inmigrantes no acompañados en Cataluña y el País Vasco: una perspectiva comparada

Ante el fenómeno de la inmigración de menores no acompañados en Cataluña y en el País Vasco, las autoridades catalanas y vascas adoptan medidas encaminadas a

²² BERGANZA SETIEN, 2005, p.130.

²³ GUERRA DE LA FUENTE, 2020, p.23.

²⁴ RUIZ BALZOLA, AIERDI, FOUASSIER ZAMALLOA, n°8, p.72

su integración en la tierra de acogida. Entre dichas medidas se destacan varias confluencias y diferencias.

IV.1.1. *Similitudes entre la integración de los menores extranjeros no acompañados en Cataluña y en el País Vasco*

En Cataluña y en el País Vasco, se destacan varias similitudes entre el proceso de integración de los menores extranjeros no acompañados. En términos de analogía, tanto en tierra catalana como en territorio vasco, estos menores tienen un proyecto migratorio económico, pero no se benefician de ningún programa de inserción laboral. El móvil de su integración en estas regiones es idéntico y radica en el interés superior del menor.

En ambas comunidades Autónomas, la legislación orientada a la inserción social de los niños inmigrantes sin referencias familiares resulta similar y es de índole internacional y nacional. En Cataluña y en el País Vasco, el protocolo de integración de los menores extranjeros no acompañados es semejante. Se inicia por la localización del menor migrante sin referencias familiares en la tierra de acogida, pasa por su reconocimiento mediante la prueba médica de detección y desemboca en la respuesta institucional.

El modo de determinación de la edad de los adolescentes inmigrantes no acompañados es análogo en Cataluña y en el País Vasco y se lleva a cabo a través de pruebas oseométricas mediante radiografía de muñecas. Además, tanto en Cataluña como en el País Vasco, los protagonistas de la identificación de los menores inmigrantes no acompañados son los policías locales. En tierra catalana y en territorio vasco la integración de los menores inmigrantes no acompañados es análoga y es de carácter social. Su inserción se lleva a cabo en centros de acogida, en familias acogedoras y en centros educativos.

A pesar de estas similitudes, las diferencias entre la integración de los menores inmigrantes no acompañados en Cataluña y en el País Vasco son relevantes.

IV.1.2. *Divergencias entre las políticas de integración de los menores no acompañados en Cataluña y el País Vasco*

Entre las medidas de integración de los menores inmigrantes no acompañados en Cataluña y en el País Vasco se destacan varias divergencias. Están ligadas a la normativa de referencia orientada a la protección de los niños sin referencias familiares, a los protagonistas de su integración y al alcance de la cobertura social que se les ofrece.

En este sentido, mientras que la Generalitat de Catalunya se apoya sobre su Estatuto de Autonomía de 2006 para llevar a cabo la inserción de este colectivo en su región, el Gobierno Vasco se refiere al marco normativo estatal de integración de los

menores extranjeros no acompañados en su Comunidad Autónoma. Los principales actores de la integración de los menores inmigrantes no acompañados difieren de una Comunidad Autónoma a la otra. Prueba de ello es que, en Cataluña, se observa un solo protagonista que es el Gobierno.

Al contrario, en el País Vasco, la integración de los menores extranjeros no acompañados recae sobre los Territorios Históricos y de los municipios. Comparativamente a la malla de seguridad social destinada a los niños extranjeros sin referencias familiares en Cataluña, la del País Vasco es la más diversificada y la más descentralizada. A diferencia de los programas catalanes de atención a este colectivo que se despliegan a nivel autonómico, los del País Vasco se desarrollan a escala de los Territorios Históricos. Además, mientras que en Cataluña el abanico de dichos programas se destaca por su homogeneidad, en la Comunidad Autónoma del País Vasco queda caracterizado por su heterogeneidad.

V. CONCLUSIÓN

Se observa una serie de convergencias y divergencias en la integración de los menores extranjeros no acompañados en Cataluña y en el País Vasco. En términos de analogías, en ambas regiones, los menores extranjeros no acompañados tienen un perfil idéntico. Procedentes en su mayoría de África, tienen un proyecto migratorio económico y constituyen un colectivo en situación de vulnerabilidad. Ante la situación de desamparo que les afecta en la tierra de acogida, la respuesta institucional es semejante y remite a su inserción social.

Tanto en Cataluña como en el País Vasco, las autoridades actúan de conformidad con el principio del interés superior del niño para insertar a los menores extranjeros sin referencias familiares en su tierra. Su proceso de integración es similar en ambas regiones y empieza por la fase de identificación del menor inmigrante no acompañado. Los espacios de inserción de este colectivo son parecidos y remiten a las familias acogedoras, a los centros de acogida y a los centros educativos.

En ambas regiones, la reacción de los poderes públicos ante el proyecto migratorio de los menores inmigrantes es semejante. Por ser menores de edad, su integración laboral no figura en la agenda de las autoridades de la tierra de acogida. En lo tocante a las divergencias, a diferencia del País Vasco que se apoya en la normativa estatal de integración de los niños, Cataluña tiene competencias en términos de integración de los menores inmigrantes no acompañados. Además, los principales actores de la inserción de estos menores extranjeros difieren de una región a la otra.

En este sentido, en Cataluña, la tarea de integración recae sobre el Gobierno catalán mientras que en el País Vasco esta labor corre a cargo de los Territorios Históricos y de los municipios. A diferencia de los poderes públicos de Cataluña que llevan a cabo la integración de los menores inmigrantes no acompañados mediante programas homogéneos y centralizados, sus homólogos del País Vasco insertan a

este colectivo en su región ofreciéndolo una red de seguridad social diversificada y descentralizada.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGANZA SETIEN, Isabel (2005). *Situación de los menores extranjeros no acompañados en la CAPV*. País Vasco, Ararteko.
- BRAVO RODRÍGUEZ, Rosa María (2005). “La situación de menores no acompañados en España.” *MG-RCONF*. Málaga, nº11, pp.1-32.
- CABEDO MALLOL, Vicente (2006). “La protección y la integración de los menores inmigrantes no acompañados.” *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*. Universidad Politécnica de Valencia, nº56, pp.81-95.
- CAPDEVILA CAPDEVILA, Manel y FERRER PUIG, Marta (2004). “Estudio sobre los menores extranjeros que llegan solos a Cataluña.” *Migraciones*. Centro de Estudios Jurídicos y Formación Especializada. Departamento de Justicia. Generalitat de Catalunya, nº16, pp.121-156.
- CAPDEVILA i CAPDEVILA, Manel (2000). *Los menores extranjeros indocumentados no acompañados (M.E.I.N.A.); Exigencias de nuevas respuestas*. Barcelona, (s.e).
- CHEDDADI, Zakarias (2017). *Integración socioeducativa de los MENAS en la CAV*. País vasco, Universidad del País Vasco.
- ETXEBERRIABALERDI, F., MARUACARTÓN, H., GARMENDIALARRAÑAGA, J., ARRIETA ARANGUREN, E. (2012). “Menores Inmigrantes No Acompañados (MENA) en Euskadi y Aquitania: elaboración y puesta en marcha de un plan de formación para educadores/as y responsables.” *Revista de Educación Social*. Facultad de Ciencias de la Educación, Donostia-San Sebastián, nº15, pp.1-28.
- FUENTES SÁNCHEZ, Raquel (2014). “Menores Extranjeros No Acompañados (MENA).” *AZARBE. Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*. Universidad de Murcia, nº3, pp.105-111.
- GARRETA BOCHACA, Jordi (2000). “Inmigrantes menores de edad en Cataluña: un reto para las instituciones educativas.” *Revista de Educación*, Universidad de Lérida, núm. 323, pp.81-104.
- GONZÁLEZ MÁRQUEZ, Felipe (1996). “Ley Orgánica 1/1996, de 15 de enero, de Protección Jurídica del Menor, de Modificación parcial del Código Civil y de la Ley de Enjuiciamiento Civil.” *BOE*, España, núm.15, pp.1225-1238.
- GUERRA DE LA FUENTE, Jorge (2020). *Menores Extranjeros No acompañados “MENA” en España, desde una perspectiva educativa, social y legal, Trabajo de Fin de Grado en Educación Social*, Universidad de Valladolid, Facultad de Educación de Palencia.
- JURADO ROJAS, Yolanda (2005). *Técnicas de investigación documental*. México, Thomson Editores.

- LASO, Antonio Andrés (2020). “Menores extranjeros no acompañados (MENA).” *Revista Jurídica de Castilla y León*. Universidad de Valladolid, n°50, pp.7-48.
- LÓPEZ CAMACHO, Marta (2017). *Menores Extranjeros No acompañados. Proyecto para facilitar la Transición a la vida adulta. Trabajo de fin de Máster*. Universidad de Cádiz.
- MAÑAS, Marina, MENTA, Núria (2019). “La atención a los niños y niñas, adolescentes y jóvenes migrados no acompañados desde la ciudad.” *Revista de conocimiento y análisis*. Instituto Municipal de Servicios Sociales, noviembre, n°24, pp.1-11.
- MARKEL, Iñaki, PASTOR, Fátima (2010). “Menores Extranjeros No Acompañados (MENA), un colectivo especialmente vulnerable ante las drogas.” *Zerbitzuan*, País Vasco, Universidad del País Vasco, n°48, pp.71-85.
- QUIROGA, Violeta, ALONSO, Ariadna, SÒRIA Monserrat (2009). *Menores migrantes no acompañados en el País Vasco*. Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- QUIROGA, Violeta, ALONSO, Adriana, SÒNIA, Montserrat (2010). *Menores migrantes no acompañados/as en España, sueños de Bolsillo*. Madrid, Unicef.
- RUIZ BALZOLA, Andrea, AIERDI, Xabier, FOUASSIER ZAMALLOA, Maite (2023). Menores y Jóvenes sin referencias familiares en el País Vasco: entre la necesidad y el rechazo, *JMM*, Universidad del País Vasco, n°8, pp.69-78.
- SAVE THE CHILDREN ESPAÑA (2003) *Menores no acompañados. Informe sobre la situación de los menores no acompañados en España*. Madrid, Save the Children.
- SÍNDIC DE GREUGES DE CATALUNYA (2018). *La situación de los menores sin referencias familiares en Cataluña*. Barcelona, Síndic.
- TAMAYO Y TAMAYO, Mario (2004). *El proceso de investigación científica: incluye evaluación y administración de proyectos de investigación*. México, Limusa.
- TONON, Graciela (2011). “La utilización del método comparativo en estudios cualitativos en ciencia política y ciencias sociales: diseño y desarrollo de una tesis doctoral.” *KAIROS. Revista de temas sociales*. Universidad Nacional de San Luis, N°27, pp.1-12.
- VALLES, Miguel (2007). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, Editorial Síntesis.
- VESTRI, Gabriele, GONZÁLEZ MARTÍN, Nutria (2012). *Los menores de edad migrantes no acompañados y sus exigencias jurídicas. Un diálogo entre España y México*, Sevilla, Centro Euro-Árabe de Estudios Jurídicos Avanzados.

TRAITEMENT EMBLÉMATIQUE DU PAYSAGE NATUREL CHEZ ÉDOUARD GLISSANT

EMBLEMATIC TREATMENT OF THE NATURAL LANDSCAPE BY EDOUARD GLISSANT

GOHI JONAS TA BI

Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Dans la poésie Glissantienne, le paysage naturel porte les traces de l'histoire de la traite négrière. En fait, il existe un rapport dynamique entre le lyrisme du poète antillais et le paysage de sorte qu'on a l'impression que ces deux pôles permettent de rattacher la description du paysage local et africain à des enjeux affectifs, culturels, mais souvent à une volonté de marquer une identité spécifique. Mieux, la solidarité du poète avec le paysage exprime son engagement au niveau historique que socio-politique. Ce faisant, la promotion du paysage chez Édouard Glissant reste à interpréter comme étant une affirmation identitaire avec une salutaire ouverture à l'autre. Cela permet à chaque identité de se changer elle-même en s'échangeant avec d'autres. Cette idée implique que chaque lieu garde son originalité tout en entrant en relation avec les autres au sein d'un ensemble plus vaste qu'on appelle : le monde. Sur la question, le poète en prenant pour appui la description du paysage naturel, aspire à la création d'un monde meilleur qu'il appelle « le tout-monde » à la différence du « chaos-monde ». Bref, à l'aide de la méthode Sémiotique de Michaël Riffaterre, il a été possible de cerner le traitement emblématique du paysage naturel chez l'écrivain antillais. Un traitement aussi bien positif que négatif qui s'insère dans une quête identitaire.

Mots-clés : Antillais, identité, origine, paysage, sémiotique.

Abstract :

In Glissantian poetry, the natural landscape bears the traces of the history of the slave trade. In fact, there is a dynamic relationship between the west indian poet's lyricism and the landscape so that we get the impression that these two poles make it possible to link the description of the local and african landscape to emotional and cultural issues and often to a desire to mark a specific identity. Better still, the poet's solidarity with the landscape expresses his commitment at

both the historical and socio-political levels. In this way, Edouard Glissant's promotion of the landscape can be interpreted as an information of identity with a salutary openness to the other. This allows each identity to change itself by exchanging with others. This idea implies that each place retains its originality while at the same time entering into relationships with others within a larger whole known as the world. On this question, the poet, using the description of the natural landscape as a basis, aspires to the creation of a better world, which he calls "the whole-world" as opposed to "the chaos-world". In short, using Michaël Riffaterre's semiotic method, we were able to identify the emblematic treatment of the natural landscape by west indian writer. This treatment is both positive and negative, and forms part of a quest for identity.

Keywords : West Indian, identity, origin, landscape, semiotic.

I. INTRODUCTION

Le paysage naturel, on le sait, est un terreau potentiel pour faire la poésie. En la matière, il constitue un facteur essentiel qui stimule et entretient la muse de la plupart des poètes lyriques. Le poète antillais ne fait pas fi de cette réalité. C'est pour cette acception, qu'il s'en sert pour décrire les réalités vivantes de l'histoire de sa communauté raciale, notamment de son passé, pour ne pas dire de ses origines africaines. De là, naît effectivement la notion de la diaspora en tant que dispersion d'une communauté raciale. Parallèlement, on comprend alors le combat mené par certains leaders afro-américains comme Marcus Garvey en ce qui concerne l'option d'un retour en Afrique exprimée par cette célèbre formule « come-back to Africa ». En conséquence, en lisant la poésie Glissantienne, on a d'emblée l'impression que le paysage naturel s'offre comme une donnée immédiate de la conscience, d'autant plus que, naître au monde, c'est naturellement rencontrer voire découvrir un horizon. De ce point de vue, la défense de l'environnement, que recouvre du reste, la notion du paysage naturel devient pour le poète antillais une préoccupation primordiale. C'est que, la solidarité du poète d'avec le paysage naturel prend une allure militante et donc d'engagement. Car, en somme, protéger la nature, ce n'est pas seulement préserver un équilibre naturel menacé, encore moins conserver un précieux patrimoine en péril, mais c'est plutôt sauvegarder et sauver une identité culturelle voire les vestiges d'un passé. Indéniablement, Édouard Glissant décide de mener ce combat qui vise à s'appropriier symboliquement d'une terre, d'un territoire dont sa race a été dépossédée. Dès lors, le paysage naturel se trouve ainsi doté dans la poésie Glissantienne d'une fonction capitale à la mesure des menaces qui pèsent sur lui. Ce faisant, s'engager à décrire le paysage naturel, c'est d'abord et avant tout, pour le poète, dire le monde tel qu'il se présente. À ce propos, Glissant rêve d'une nouvelle appréciation de la littérature comme étant une découverte absolue du monde. Il en résulte qu'à travers ce traitement emblématique du paysage naturel et selon¹:

¹ COLLOT, 2005, p. 49.

Édouard Glissant s'efforce de concilier cette indispensable affirmation identitaire avec une salutaire ouverture à l'altérité, qui permettent à chaque identité de se changer elle-même en s'échangeant avec d'autres.

Cette idée qui vient d'être émise, doit être comprise en termes de géographie et de faits socio-historiques. Cela suppose que chaque paysage conserve sa particularité tout en entrant en relation étroite avec les autres au sein d'un ensemble plus vaste qui submerge tout et constitue ce qu'on appelle : le monde. Pris dans ce contexte, l'intérêt de cette étude menée sur les enjeux de la représentation du paysage naturel dans la poésie Glissantienne mérite d'être apprécié à sa juste valeur. L'objectif ici est de comprendre en profondeur qu'il est temps d'accepter notre présence au monde comme une responsabilité à assumer. Cependant, nous devons refuser d'y vivre et de nous y enfermer avec solipsisme. Cela dit, l'attachement au paysage local n'implique pas forcément un détachement œcuménique. Sur cette question, il convient de préciser que le poète antillais est entièrement favorable à la mobilité des hommes. Ainsi, les barrières frontalières devront voler en éclat. Au demeurant, le problème qui sous-tend cette réflexion, c'est bien, de savoir que, le paysage naturel ne doit pas être perçu uniquement comme un simple ornement. Donc, hormis son aspect féérique, il faut y voir des symboles révélateurs de faits sociaux et historiques. Mieux, le paysage Glissantien est à considérer comme un facteur d'identification et d'identité. Évidemment, pris dans ce sens, le paysage naturel joue un rôle essentiel d'un espace transitionnel où s'inscrit à la fois l'identité d'un appel et l'appel à la reconnaissance d'une altérité. À partir de cette idée, on peut admettre la conjecture selon laquelle, la nature renferme des mystères qu'il convient de décrypter. En bref, le paysage naturel du fait de son importance, fait de nos jours, l'objet de débat sur la notion du développement durable et ses enjeux pour la survie de l'humanité. Dès lors, la formulation du sujet à traiter de la manière suivante : « traitement emblématique du paysage naturel chez Édouard Glissant », pose sans détours la problématique des valeurs qu'accorde le poète antillais à son univers naturel immédiat. En d'autres termes, que représente le paysage naturel dans la vision Glissantienne ? À cette préoccupation, la poésie de l'écrivain antillais se rapproche davantage de la conception antique africaine qui tend à déifier la nature et même à adorer certains éléments qui la composent. En somme, en vue de mieux cerner cette approche, nous optons pour la méthode sémiotique de Michaël Riffaterre. C'est que, l'avantage de cette théorie est de découvrir la signifiante des textes poétiques du poète antillais. Dès lors, en s'appuyant sur les propos du théoricien² qui affirme « qu'un poème nous dit une chose et en signifie une autre », il s'imposera à nous, d'analyser les agrammaticalités qui foisonnent dans la poésie Glissantienne et d'en saisir leurs différentes implications. Bien entendu, nous argumenterons que le paysage naturel chez Glissant ne relève pas simplement de la « mimésis » mais surtout de la « sémiosis ». Concrètement, le poète antillais ne se contente pas de reproduire un paysage extérieur

² RIFFATERRE, 1983, p. 39.

qu'il voit et contemple, mais en extrait une vision voire une idéologie en lui associant des émotions, notamment les sensations qu'il évoque et les horizons qu'il convoque. En un mot, l'article présente la démarche suivante : dans une première démarche, il sera question de montrer que chez Édouard Glissant, il existe bel et bien une prégnance relationnelle entre le paysage naturel et le paysage socio-historique et dans un second volet, nous traiterons la question de la quête identitaire par le truchement de la description du paysage naturel chez le poète antillais.

II. IMBRICATION ENTRE LE PAYSAGE NATUREL ET LE PAYSAGE SOCIO-HISTORIQUE GLISSANTIN

Selon P. Claudel « le poète est l'homme qui parle à la place de tout ce se tait autour de lui »³. Suivant ce qui vient d'être dit, on retiendra que la mission pour tout poète est d'accorder la parole aux choses muettes ou inanimées, car elles portent en elles, des représentations emblématiques voire symboliques. Comment cela se perçoit dans la poésie Glissantienne ?

II.1. Du rapport entre le paysage naturel et la traite négrière

L'hostilité du paysage Glissantien vise simplement à exposer son aspect historique. C'est justement cette dimension historique que le poète traduit à travers son espace maritime⁴ en lui attribuant une valeur anthropomorphique:

La mer crie la mer bientôt s'éteint, et le,
Soldat.
La gonfle de cadavres, de prurits. La mer
Accueille.
Consentante le prix de son péage, elle est louée
Débiteuse de vie dont l'étable ébloui reflue
Jusqu'au rivage où agonise ce péau. Un mot.
Te guette, tu n'as pas vidé la coupe, un mot te
Noie.
Toi, mer. Et cent fureurs auront bleui de ce
Charnier.

Visiblement, M. Collot a raison d'affirmer que « le paysage Glissantien est torturé »⁵. Et cette torsion justement tend à relater l'histoire des afro-américains, no-

³ CLAUDEL, 1965, p. 498.

⁴ GLISSANT, 1983, p. 89.

⁵ COLLOT, 2005, p. 71.

tamment celle de la communauté du poète. De ce point de vue, dès l'entame du fragment textuel sus-indiqué, on a une représentation dysphorique de l'espace maritime. Ainsi, la présence de l'obliquité sémantique par distorsion contenue dans l'expression « la mer crie » au vers1 accorde à l'espace maritime des traits humains avons-nous déjà indiqué ci-dessus. Par ce traitement stylistique, Édouard Glissant décrit le caractère furieux de la mer. Mais mis en relation avec le lexème « soldat » au vers2 qui enjambe le vers1, le poète, en filigrane, décrit les scènes historiques de la traite des noirs. Au surplus, la lecture herméneutique qui permet à l'exégète de passer de la « mimésis » à la « sémiosis » va donc surimposer au verbe « gonfler » employé par le poète comme un substantif au vers 3, une autre interprétation. Le lexème « la gonfle » dans sa lecture au second degré renvoie à une idée de génocide. De ce fait, au vers3 l'expression « la gonfle des cadavres » mis en rapport avec la catachrèse contenue dans les vers3 et vers4 « la mer accueille » traduit à merveille l'idée que dorénavant l'espace maritime sert de nécropole. Il en résulte que, pendant la déportation des noirs vers l'Amérique, des morts survenaient en cascade et les négriers submergés les jetaient carrément en pleine mer. De surcroît, les captifs qui s'efforçaient de s'échapper se noyaient dans les vagues. Il s'ensuit qu'en décrivant le paysage maritime, le poète par ricochet dépeint les événements douloureux de la traite négrière, notamment l'aspect meurtrier de la déportation des esclaves qui se faisait en bateau. Par ce fait, le poète antillais essaie de décrire la souffrance endurée par sa race pendant cette période de la traite des nègres.

II.2. D'une représentation de la souffrance de la race noire dans le paysage naturel Glissantien

Pour exprimer le traumatisme vécu par les noirs le poète Guyanais se confesse :

Si souvent mon sentiment de race m'effraie
Autant qu'un chien aboyait la mort ...⁶

À dire vrai, une telle confession montre que la diaspora africaine inhérente à l'esclavage reste marquée par les événements douloureux de l'histoire au point où elle a peur de sa condition raciale. Si tel est le cas, il faut bien en débattre pour libérer le noir d'un complexe d'infériorité dont parle F. Fanon, en parlant de « Peau noire masques blancs »⁷. Par ailleurs, en décrivant donc l'espace maritime, on l'a vu, Édouard Glissant essaie de représenter la souffrance vécue par les peuples noirs d'Afrique victime de l'esclavage. En fait, si dans l'étude du poème étudié, plus haut, on a pu constater que le paysage maritime, tel que présenté par le poète reste un

⁶ GONTRAN DAMAS, 2005, p.49.

⁷ FANON, 1952, p. 3.

témoin oculaire de l'histoire douloureuse de la traite des noirs, il faut tout de même y appréhender la misère endurée par les esclaves noirs en cette période. Hormis, la description du paysage maritime qui fait l'objet de tension poétique chez l'écrivain antillais, on peut également déceler des éléments naturels qui renvoient non seulement à l'ancrage géographique aux Antilles, mais surtout aux origines pénibles des antillais en tant que descendants d'esclaves noirs déportés d'Afrique. Le poète en parle en ces termes :

Prenez- moi au brasier des boues de tôles de man-
Guiers
Que tarisse le mot limpide et finisse l'aridité
Où fut la paille et toute chose non cernée
Il est temps d'arrêter l'errance immense et il est
Temps
D'armer le chant aux continents
Qui passent nous hélant au large du midi
Ô souci, sel d'écumes sur la posées, mon
Noir pays
Prenez-moi dans l'été qui n'a pas de printemps...⁸

D'emblée, il convient de préciser que la tonalité du poème sus-mentionnée est injonctive. Le poète emploie également la fonction conative à travers l'usage de l'impératif "prenez-moi" au vers 1. Notons que cette modalité impérative est carrément reprise en anaphore rhétorique au dernier vers du poème créant ainsi un cycle clôt qui suscite parallèlement une véritable tension poétique. Il s'agit d'entraîner l'adhésion du lecteur à la cause que tend à défendre le poète. En fait, au nom du principe de la civilisation, principe du reste fallacieux, les négriers tout comme les colonisateurs ont asservi la race noire. La traite négrière, c'est un secret de polichinelle, a fait prospérer le commerce triangulaire. Les peuples noirs d'Afrique en ont énormément souffert. C'est que, une fois déportés en Amérique, les noirs ont trimé dans les champs des esclavagistes. Maltraités et soumis à de dures corvées, ils ont constitué une main-d'œuvre gratuite dans des travaux forcés que d'ailleurs stigmatise le poète antillais⁹ :

LECTURE SAUVAGE
Du côté des mornes soudain c'est l'étendue qui
Pousse sa charrette dans l'éblouissement
Au moulin des usines ma pauvreté sourit des
Pouvoirs de la terre
Dans les cicatrices des cannes dans les tibias
Noirs toujours

⁸ GLISSANT, 1983, p. 141.

⁹ Ibid, p. 27.

L'eau tant de fois clamée rougit de l'attachement
 De ma voix
 Resurgi voici du fond coléreux des embrassades
 Mon bond dans le piétinement...

Dans le fragment textuel sus-cité, le paysage naturel tel que présenté par Glissant est porteur de la souffrance des noirs d'Afrique déportés en Amérique, précisément aux Antilles. L'esclavage et la déportation ont donc signifié l'exploitation des noirs dans les champs de canne à sucre, dans les usines des négriers. C'est du reste, ce qu'exprime le poète antillais au vers³ « au moulin des usines ma pauvreté ». À travers donc, sa propre misère vécue dans les usines, Édouard Glissant y voit la condition de vie misérable de toute sa race. Cette difficile situation des noirs est davantage traduite au vers⁵ par le truchement de cette obliquité sémantique « dans les cicatrices des cannes ».

En fait, le lexème « cicatrices » en corrélation avec « cannes » fait ressortir la maltraitance dont fut l'objet les noirs exploités dans les champs de canne à sucre des négriers. Dans cette description, de la souffrance de sa race, l'écrivain antillais décrit par la même occasion sa propre misère. Cette idée est perceptible au vers³, à travers l'emploi du pronom possessif « ma » dans l'expression « ma pauvreté ». À dire vrai, en exposant ses réalités sociales, d'une pénibilité insupportable, Glissant se sent solidaire de sa condition raciale et se confond à elle. Dans cette démarche, certains éléments naturels comme l'eau, la terre participent à la douleur que ressent le poète et tendent à se mettre en branle pour adoucir ses tourments. C'est la raison, pour laquelle, au vers³, trimant dans des usines, le poète affirme que : « les pouvoirs de la terre sourient à sa pauvreté ». Il y a donc ici un rapport de complicité entre la difficile condition de vie de Glissant et la « terre-mère » : celle de ses ancêtres. En un mot, le poète se sent intimement attaché à la terre de ses aïeux et naturellement à tous les éléments naturels qui ont un aspect universel et ont pouvoir d'assistance et de protection.

De cette façon, il n'est plus question d'entretenir la notion de « chaos-monde » qui a consisté à faire émigrer de force les peuples noirs d'Afrique en les réifiant. Selon donc ce qui vient d'être énoncé, il convient d'équiper les continents en vue de les faire sortir de l'enclavement et de la misère. De ce point de vue, le paysage Glissantien devient un espace fluide, mobile ouvert et se met en congruence avec l'idée de la mondialisation.

En fait, le poète essaie de positiver sa souffrance et celle de sa race. Pour cette raison, il accorde un traitement mélioratif au paysage naturel. Désormais, Édouard Glissant aspire à un nouvel ordre mondial dans lequel la raison du plus fort ne sera plus forcément la meilleure. Il s'agit d'un monde onirique et donc paisible dans lequel tout s'accommode dans un espace du « tout-monde » et non du « chaos-monde ». C'est de cette manière que le poète antillais traduit sa pensée¹⁰:

¹⁰ GLISSANT, 2000, p. 63.

Là où pays et vents sont de même eau intarissable
 Devant qu'oiseaux eussent toué ville et bois
 J'ai tendu haut ce linge dénudé, la voix du sel
 Comme un limon sans fond ni diamant ni piège bleu.

Le poème sus-indiqué fait apparaître clairement le nouvel ordre mondial auquel aspire l'écrivain antillais. Un monde enchanteur fait de « vents » et « d'oiseaux ». Une source intarissable de joie où s'égaient des oiseaux sur des bois. Ce faisant, l'écrivain antillais veut simplement réinventer le monde et son paysage. Réécrire son histoire douloureuse et ses origines avilies qu'il évoque en ces termes¹¹:

Je t'ai nommée Terre blessée dont la fêlure n'est
 Gouvernable, et t'ai vêtue de mélopées dessouchées des
 Recoins d'hier
 Pilant poussière et dévalant mes mots jusqu'aux enclos
 Et poussant aux lisières les gris taureaux muets
 Je t'ai voué peuple de vent où tu chavires par silence
 Afin que terre tu me créés
 Quand tu lèves dans ta couleur, où c'est cratère à jamais
 Enfeuillé, visible dans l'avenir.

Dès l'entame du poème sus-indiqué, on a la présence d'une obliquité sémantique par distorsion « terre blessée » qui insinue l'idée que l'espace africain ou du moins les origines du poète sont marquées par la violence. Par ailleurs, l'emploi des lexèmes « fêlure » au vers 1 en rapport avec le verbe « chavirer » employé au vers 6 dénote d'une situation catastrophique en ce qui concerne le destin de la race dont le poète est issu. Il est question d'une présentation assez péjorative du passé des africains victimes de l'esclavage et de son corollaire la traite négrière. Outre, cette description négative du paysage tellurique qui fait l'objet des tracasseries du poète antillais, il va falloir également comprendre qu'il y élabore sa vision du « tout-monde » qu'il envisage dans une perspective d'ouverture voire d'éclatement de l'homme vers son prochain. Un éclatement vers les autres dans lequel la démesure rencontre la mesure et s'allie à la raison. On se rapproche ainsi de la pensée des existentialistes qui estiment « qu'être, c'est s'éclater dans le monde ». En réalité, la conscience est toujours dirigée vers l'extérieur, elle n'a pas de dedans. En conséquence, il n'existe pas de vie intérieure qui soit stable. C'est assurément dans cette logique que Glissant conçoit son nouvel ordre mondial¹² :

PAYS
 Soleil
 Mesure verte née d'un creux
 De rein de mer

¹¹ Ibid, p. 56.

¹² GLISSANT, 1983, p. 156.

D'ivresse aux calloges nous ramons
 Dans l'équarie bleue...

Dans le poème sus-indiqué, Glissant présente au-delà de la souffrance de sa race, un pays enchanteur et touristique dans lequel tout semble beau et éclatant. La mesure y est donc établie entre la présence du « soleil » au vers² et la « mer » au vers⁴. Une sorte d'ivresse de vivre est manifestement exprimée dans cet univers féerique dont rêve le poète antillais. Désormais, l'humanité, selon les termes du poète « ramera dans une équarie bleue » au vers⁵.

Glissant recourt ici à une périphrase pour désigner l'espace maritime par l'expression « équarie bleue ». Bref, la structure d'ensemble de ce texte poétique est cohérente et laisse entrevoir une unité entre les couleurs du paysage maritime et le ciel. Cela est remarquable, à bien des égards, relater le paysage chez Glissant, c'est également raconter toute une histoire. C'est la raison pour laquelle, la notion du paysage naturel reste entièrement insécable de son inscription dans le temps. Un temps à la fois proche et lointain où se déploie des faits historiques majeurs tantôt douloureux tantôt plaisants. Il est vrai que, selon cette manière de voir les choses, le paysage poétique d'Édouard Glissant est référentiel puisque visant à la description d'une réalité socio-historique. En revanche, il reste à observer qu'il porte les traces d'une identité culturelle et d'une origine qu'il importe d'apprécier.

III. DE LA DESCRIPTION DU PAYSAGE NATUREL À LA QUÊTE IDENTITAIRE CHEZ ÉDOUARD GLISSANT

Dans la poésie d'Édouard Glissant, la description du paysage naturel est avant tout un acte qui consiste à décrire une origine, un lieu de naissance. Mieux, le paysage poétique reste dans son esprit comme une représentation physique dans sa langue. En somme, ce qui émerge le plus, dans cette représentation du paysage naturel Glissantien, c'est justement cette incessante quête identitaire qui prend la forme d'un questionnement sur soi et sur tout ce qui l'environne.

III.1. Description du paysage naturel comme acte identitaire

La promotion du paysage au rang de personnage est tout à fait marquante dans la poésie de Glissant. De la sorte, c'est en se confrontant à l'altérité du monde que l'individu découvre et construit donc sa propre identité. Le poète antillais nous invite à prendre conscience de ce fait quand il écrit ceci¹³ :

¹³ Ibid, p. 77.

Qui es –tu ? L’horizon à peine te contient. La
 Plaine.
 Que tu vois dénouée dans cette aube Ô très pure
 Nous crie la mort avec les boues qui la sertis-
 Sent.
 Qui sommes-nous, dans cette glaise où le sang
 Court ?
 Le chant t’épure, tu défailles. Ta mémoire
 Seulement grandit.

Le texte ci-dessus présente l’espace tellurique sous un aspect peu reluisant. Ainsi, l’hypogramme-système descriptif qui reprend la connotation de son mot-noyau renvoie à plusieurs constituants lexicaux à savoir : « aube » au vers3, « l’horizon » au vers1, « plaine » au vers2 et « glaise » au vers7. Disons que chacune de ces constructions est intimement liée au mot-noyau « mort » par une relation sémantique sous-jacente. Ce qui du reste, fait dire au théoricien (M.Riffaterre, 1983 : pp86-87) ceci : « le système descriptif reprend les connotations de son mot –noyau, les composantes de la conversion qui convertissent toujours les marques de l’hypogramme. Dans certains cas, la conversion n’est rien d’autre que la permutation des marques ». Autrement dit, la signifiante devient une valorisation positive de l’unité sémiotique textuelle si l’hypogramme est négatif, et une valorisation négative si l’hypogramme est donc positif.

En outre, dans le poème sus-cité, Édouard Glissant démontre que dans cette habitation terrienne que représente « la glaise » au vers6, l’homme ne se pose aucune question pour se rendre compte de son identité et de ses origines et partant de se poser la question de savoir « où il va ? ». C’est pourquoi, à l’entame du texte ci-dessus, le poète antillais procède par cette modalité interrogative « qui es- tu ? ». Il s’agit d’amener son semblable à se poser des questions sur son identité en rapport avec son paysage immédiat. De ce fait, le poète antillais se veut plus explicite au vers4 « qui sommes-nous, dans cette glaise où le sang court ? » se pose-t-il la question. C’est que, par le truchement de cette obliquité sémantique par distorsion, le poète voudrait tout simplement exprimer le caractère éphémère de l’existence humaine. L’obliquité sémantique, il convient de le rappeler est « une agrammaticalité ». Ici, des éléments incongrus viennent perturber la grammaire du texte. Dans la sémiotique de la poésie Riffaterrienne, le mot perd sa valeur sémantique de base. Il subit une sorte de gauchissement. Le théoricien ne manque pas alors de faire cette mise au point « la langue de la poésie diffère de celle de l’usage courant »¹⁴. C’est pourquoi, de manière péjorative, Glissant désigne la planète terrestre de « glaise » en tant qu’espace rugueux et difficile. En filigrane, le poète antillais veut exprimer le caractère essentiellement douloureux de l’existence humaine. Étant donné que nous sommes des mortels, nous devons impérativement en prendre conscience et vivre en parfaite

¹⁴ RIFFATERRE, 1978, p.11.

osmose avec cette maison commune qui est la nature. Á dessein donc, le poète antillais expose les misères de l'homme voué à la mort. Bref, la question majeure qui se dégage de la démarche du poète est la suivante : si nous habitons dans un espace glaiseux et si nous sommes voués à la mort, que devrions-nous faire ? Et comment vivre ? La question identitaire est donc posée. Ici, elle semble être liée à l'évanescence de la vie humaine et à des choses terrestres. Face donc à toutes ces questions existentielles, l'écrivain antillais conseille aux hommes de se libérer de tout ce qui pourrait faire obstruction à une vie épanouie. Á cet effet, le poète s'explique¹⁵:

Dénoue ton âme, terre, amarrée à ton cri.
 Proche, éternelle, vois. Je vois l'hivernage grandir ici.
 Et ton cœur au plus haut de son mitan. Le vieil
 Éclat.
 Mûrit. Le vieil amour s'apaise.
 Ouvrez-nous le secours de tes chemins agoni-
 Sants.
 Tu fus sel dans la neige et la neige n'était que
 Nuit.

Dans le texte ci-dessus, le poète antillais propose une vie de spiritualité. C'est donc en développant la dimension spirituelle que l'homme pourra s'élever au-dessus de toutes les contingences de la vie terrestre. De plus, chez Glissant, la quête identitaire que renferme la description du paysage naturel, s'effectue surtout par une créolisation de sa pensée.

III.2. D'une créolisation de la présentation du paysage naturel

En fait, dans l'écriture poétique Glissantienne, s'élabore une nouvelle langue observable en ces mots¹⁶:

DÉSODE
 Un qui foment en furstemberg, où l'équité nous plaît
 Deux bancs en propice balance.
 Oublié sur sa baie, ou lié à ce banc, - déraciné le banc
 Même,
 Qui, lacéré de bardes, crie ses rhades
 -Se revenge de ce mourir...

D'abord et avant tout, il est à préciser que le poète antillais utilise les ressources de sa langue créole pour décliner son identité. Cette créolisation du paysage naturel est

¹⁵ GLISSANT, 1983, p. 78.

¹⁶ GLISSANT, 2000, p. 137.

bien perceptible dans le titre du poème ci-dessus. Selon M. Collot « Désode en créole signifie désordre »¹⁷. Apparemment, la notion du désordre dans l'esprit Glissantien renvoie au sens biblique du terme, au vide, au chaos primordial, à l'abîme, notamment aux ténèbres et à la désolation qui prévalaient au commencement du monde.

En un mot, à l'origine, le paysage terrestre était une représentation assez chaotique. Il s'agit d'un « chaos-monde » qui constitue pour l'essentiel de la pensée du poète antillais, un désordre infernal dans lequel tout semble être sens dessus – dessous. En outre, la créolisation de certains textes poétiques de Glissant illustre à merveille l'expression d'une quête identitaire. Dans cette optique, le principe d'un retour aux sources africaines fait l'objet d'un hommage rendu à Gorée, une ville historique du Sénégal. Historiquement, Gorée a été du XVe au XIXe siècle, le plus grand centre de commerce d'esclaves de la côte africaine. Gorée apparaît aux yeux du poète antillais comme le nombril du commerce des esclaves ou encore le centre névralgique de la maltraitance de sa race que le poète décrit en ces termes¹⁸:

GORÉE

Vivant son cri à tout un arbre : ses racines
Coulèrent en ravines par hèlement.

Il fut nouer dans la gorge du temps le cru des
Profonds, et soutint du regard plus d'une voile nue
De vent.

Il n'eut l'espace de héler dépassement, ayant dri-
Vé entre rive et haut bord, dans l'île d'amarrage où
Les rêves d'hier tuent au garrot les rêves de de-
main.

Gorée, avons – nous dit plus haut, symbolise la vieille ville pittoresque et porteuse de témoignages sur le commerce des esclaves. Pour cela, elle demeure encore un site touristique majeur eu égard au fait que les négriers y entassaient et détenaient les esclaves noirs pour leur déportation. C'est pourquoi, dans le texte sus-mentionné, le poète assimile cette ville historique à un arbre dont les « racines coulent » au vers 1 et au vers 2. Inéluctablement, par le biais de cette description, Édouard Glissant se sent écartelé entre la volonté de renouer avec ses origines africaines et celle de son identité antillaise. Par ailleurs, pour établir ses origines africaines, le poète essaie de retracer l'histoire douloureuse de sa race¹⁹:

Terres. Racines tues, Afrique et îles loin du nom
Dans l'affre abandonnées, au ban du monde, nues

¹⁷ COLLOT, 2005, p. 82.

¹⁸ GLISSANT, 1983, p. 149.

¹⁹ Ibid, 1983, p. 125.

Avec le sang qu'encombrèrent les nuits
 Il vous épie Polynésie et moribonde et sombre
 Et vous nie votre encombre et vous entend sans
 Fruit
 Comme d'un coq, sur l'or du vieux maïs, on voit
 L'étincelante et très dure agonie.

Dès l'entame, du fragment textuel sus-indiqué, on a la présence d'un agrammaticalité qui est d'ailleurs très voisine d'un non-sens au vers1 « terres. Racines tues ». À dire vrai, la lecture de ce vers laisse transparaître une incongruité sémantique à travers le rapprochement des lexèmes « terres » et « Racines ». Bien plus, on remarque également l'emploi au pluriel de ces lexèmes avec la présence d'un solécisme « Racines tues » au vers1. Explicitement, le verbe « tuer » n'est pas ici accordé avec le sujet « Racines ». Il est plutôt pris comme un nom. En procédant de cette manière, Édouard Glissant confirme l'idée que la poésie est une glossolalie. R. Barthes souscrit à cette idée quand il écrit ceci :

La poésie moderne, en effet, puisqu'il faut l'opposer à la poésie classique et à toute prose, détruit la nature spontanément fonctionnelle du langage et n'en laisse subsister que les assises lexicales. Elle ne garde des rapports que leur mouvement, leur musique, non leur vérité. Le mot éclate au-dessus d'une ligne de rapports évidés, la grammaire est dépourvue de sa finalité²⁰.

D'un point de vue sémiotique, le langage Glissantien est rendu sémantiquement oblique, étant donné que, l'objectif pour le poète est de parvenir à torturer le paysage naturel pour en extraire l'histoire de sa race y compris son ipséité. En somme, dans l'écriture poétique du poète antillais, la défense et la promotion du paysage naturel s'insèrent dans une logique de célébration de ses origines africaines, la valorisation de ses rois en est le substrat. En voici un exemple²¹:

BEHANZIN
 Il brûle, astre déçu de ce fond soleil ; au
 Miroir de nos chaux, de lui ses femmes s'égaillè-
 Rent.
 i un Ô vent ne le connut. Ni le raillâmes, à
 ouer vilenie et rire gras sur sa kora.

Dans nos têtes ferrées le roi recommencé rit nos
 Démences, crie notre nuit, meurt nos dénis.

La quête identitaire de l'écrivain antillais arrive à son terme dans le poème sus-cité. Il est véritablement question d'un pèlerinage aux sources africaines. Ainsi, en ren-

²⁰ BARTHES, 1972, p. 38.

²¹ GLISSANT, 1983, p. 151.

dant hommage à cet illustre roi du Dahomey²², Édouard Glissant ne fait que traduire la mission qui est sienne, celle de communiquer au monde que le continent africain a connu des ressources humaines valeureuses voire glorieuses. En fait, la falsification de l'histoire de sa race par des siècles de colonisation et de traite négrière n'occulte en rien la grandeur de l'Afrique. Comment conclure ?

IV. CONCLUSION

L'écriture poétique d'Édouard Glissant que nous venons d'étudier, laisse apparaître les éléments du paysage naturel qui traduisent tour à tour, sa douleur face à l'histoire déchirante de sa race et de toute la diaspora liée à l'esclavage colonial occidental. En fait, cette attention particulière accordée au paysage naturel est inséparable d'une sensorialité qui lui a fait souvent défaut. En somme, notons que le paysage a toujours occupé une place prépondérante dans la vie quotidienne du poète antillais de sorte que cela fait écho dans son discours poétique que politique. Ce faisant, la figure du paysage chez lui, constitue un symbole associé à la quête de ses origines. Pour l'essentiel, l'analyse de l'écriture poétique Glissantienne a permis de comprendre aisément que la créolisation de son langage poétique a su établir une passerelle entre ses origines africaines et antillaises. Par ailleurs, on peut déduire que, dans un traitement emblématique du paysage naturel, le poète a pu concevoir l'idée d'un « tout-monde » à partir de la réorganisation d'un « chaos-monde » assimilé au gouffre, à l'anéantissement et à la mort où prospère le désordre en corrélation avec l'humiliation de sa race. En outre, dans le fond de la question, tout se passe comme si l'espace tellurique ayant été torturé, l'écriture poétique pour l'exprimer, a été à son tour, torturée par des agrammaticalités et des solécismes. C'est donc par le truchement du paysage naturel dont s'est nourri l'imaginaire poétique Glissantien qu'il a été possible de saisir l'idée que l'espace tellurique et maritime ont joué un rôle majeur, en ce qui concerne, la déportation des esclaves noirs. De ce point de vue, avec Édouard Glissant, une nouvelle écriture poétique fait son apparition avec pour toile de fond le paysage naturel et toutes ses significations emblématiques. À ce sujet, la méthode sémiotique de Michaël Riffaterre, a été d'une utilité fort appréciable puisqu'elle a fortement contribué à décoder cette écriture poétique de torsion du langage en rapport avec le paysage naturel. Bref, l'écriture poétique Glissantienne se veut à dessein militante. Une réflexion menée pour la défense du paysage associée à la cause de sa race réifiée et déportée. Pour tout dire, il convient de retenir que l'inscription du paysage naturel dans l'écriture poétique du poète antillais consiste ainsi dans cette dialectique entre l'enracinement dans un espace tellurique, un pays, mais aussi à une ouverture à l'universel, notamment à ses origines africaines.

²² Appellation du Bénin actuel.

RÉFÉRENCES

- BARTHES, Roland (1972). *Le degré zéro de l'écriture*, (suivi de nouveaux essais critiques). Paris, Éditions du Seuil.
- BAUDELAIRE, Charles (2006). *Les fleurs du mal*. Paris, Éditions Pocket.
- CERY, Loïc (1999). « Édouard Glissant, le déparleur des mondes », in notre *Librairie*, n°137 Mai –Août (Cultures Sud –Revue des littératures d’Afrique, des Caraïbes et de l’Océan-Indien).
- COLLOT, Michel et. al (2005). *Paysage et poésies Francophones*. Paris, Presses Sorbonne nouvelle.
- CLAUDEL, Paul (1965). *L'œil écoute* (Œuvres en prose). Paris, Gallimard.
- FRANTZ, Fanon (1952). *Peau noire masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil.
- FROMILHAGUE, Catherine (2015). *Les Figures de Style*. Paris, Armand Colin.
- GLISSANT, Édouard (2000). *Pays rêvé pays réel* (suivi de fastes et les grands chaos). Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1983). *Le sel noir*. Paris, Gallimard.
- GONTRAN, Damas Léon (2005). *Pigments Névralgies*. Paris, Présence africaine.
- JOUBERT, Jean-Louis (2015). *La poésie*. Paris, Éditions Armand Colin.
- RIFFATERRE, Michaël (1979). *Sémiotique de la poésie*. Paris, Éditions du Seuil.

**L'UTOPIE MULTI-CULTURELLE DANS LE ROMAN
POSTCOLONIAL : L'EXEMPLE DE 53CM ET CUEILLEZ-MOI
JOLIS MESSIEURS DE BESSORA**

***MULTI-CULTURAL UTOPIA IN THE POSTCOLONIAL NOVEL:
THE EXAMPLE OF "53CM" AND "CUEILLEZ-MOI JOLIS
MESSIEURS" BY BESSORA***

ANGE NICOLE GNABAH DAKOURI ÉPSE ZAKRA
Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Dans le contexte de la globalisation, les problématiques sur « l'identité » deviennent un enjeu des politiques publiques et de la vie socioculturelle. Elles se définissent en corrélation avec autrui, dans des espaces pluriculturels qui suscitent de nouvelles approches des relations altérité vs identité que cet article se propose d'étudier. Dès lors, les thématiques abordées par les écrivains de la diaspora s'alignent sur ces problématiques liées à la question de l'identité et qui induirait une certaine multiculturalité. À l'intérieur de cet espace, se pose les questions du vivre ensemble, de l'expression et de l'affirmation de la différence « culturelle », « raciale » qui apparaissent plus que chimérique à l'intérieur des sociétés actuelles. À travers l'imaginaire littéraire, Bessora pose ces questions de l'intégration du nouveau venu en France. Notre hypothèse se fonde sur une approche comparative des textes du corpus et postule que, dans le contexte de l'écriture dite postcoloniale subsiste des questions liées à l'intégration sociale du sujet migrant et qui reconfigure la stratégie scripturaire.

Mots-clés : multiculturalité, altérité, identité, marginale, identités imaginées

Abstract:

In the context of globalization, issues about "identity" become an issue for public policies and socio-cultural life. They define themselves in correlation with others, in multicultural spaces which gives rise to new approaches to the relationships otherness vs. identity that this article proposes to study. Therefore, the themes addressed by writers from the diaspora are aligned with these issues linked to the question of identity and which would induce a certain multiculturality. Within this space, questions arise about living together, the expression

and affirmation of “cultural”, “racial” difference which appear more than chimerical within current societies. Through the literary imagination, Bessora raises these questions of the integration of the newcomer in France. Our hypothesis is based on a comparative approach to the texts in the corpus and postulates that, in the context of so-called postcolonial writing, there remain questions linked to the social integration of the migrant subject and which reconfigures the scriptural strategy.

Keywords: multiculturalism, otherness, identity, marginal, imagined identities

I. INTRODUCTION

À l'ère de la postmodernité, l'enjeu identitaire est déterminant, pour ces individus qui évoluent dans un monde à l'afflux des migrations massives et des éclosions identitaires. Pris au piège de la mobilité sociale, ces migrants ont perdu toute attache avec le pays d'origine ou si ce n'est le cas, ils sont très souvent confrontés à une pluralité d'affiliation culturelles qui les convertit en des individus du *Tout-Monde* selon l'expression d'Édouard Glissant¹. Influencées par ce contexte les représentations littéraires vont s'ouvrir aux différentes problématiques liées à la question de l'identité. Pour Patrick Imbert : « La littérature se déplace dans le contexte de la légitimation des déplacements géographiques et symboliques contemporain [...] La littérature s'ouvre alors aux modalités de rencontres culturelles orientées vers un vivre ensemble efficace [...] »². Dans l'espace culturel, on parlera alors de multiculturalité qui se réfère à la diversité culturelle vécue au sein d'une société donnée. Mieux, il s'agit en réalité de multiculturalisme sociologique³ qui qualifie un état de la morphologie sociale et une relation sociale. À l'intérieur de cet espace, la rencontre des altérités en soi et hors de soi est inévitable. Elle oblige à une gestion efficace des sociétés dans le sens de la quête du bien commun et d'un vivre ensemble harmonieux. Au-delà, il s'agit du respect de la différence et de la survie des altérités qui est un besoin vital⁴. Or, la prise en compte de l'altérité culturelle apparaît plus que chimérique dans les sociétés actuelles. Dans l'imaginaire des récits, Bessora traduit ces réalités sociales vécues par l'immigré notamment en France. Ces romans iconoclastes et hybrides à souhait problématisent les questions du refus de la différence et de l'altérité de l'Autre à l'intérieur du territoire d'accueil. Comme le constate Christiane Albert : « La plupart des représentations qui mettent en scène des personnages venus du Sud vers un pays du Nord ont en commun de souligner les difficultés psychologiques

¹ GLISSANT, 1997.

² IMBERT, 2013, p. 9.

³ FRED, 2000, p.19.

⁴ TAYLOR, « La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital », 2009, p.42.

et matérielles d'insertion sociales auxquelles sont confrontés les nouveaux venus »⁵. Partant de ce fait, les œuvres du corpus, marquées par les questions de mobilité, métaphore des nouvelles relations culturelles « renvoyant à des formes de multiculturalité, promouvant la diversité et le respect mutuel avec l'autre »⁶ traduisent la question de l'intégration de l'arrivant sur le sol d'accueil. Notre hypothèse se fonde sur une approche comparative des textes et postule que, dans le contexte de l'écriture dites postcoloniales subsiste des questions liées à l'intégration sociale du sujet migrant et qui reconfigurent la stratégie scripturaire. Autrement dit, comment l'espace de la migration devient le lieu privilégié pour décrire la condition d'immigré ? Comment les quêtes de ces sujets se réalisent-elles dans les œuvres du corpus ? Et quelle lecture de ces différentes quêtes dans une approche des écritures postcoloniales ? La sémiotique narrative de Greimas permettra d'étudier le parcours narratif de Zara⁷ et Juliette Ébinel⁸ afin de faire ressortir les techniques d'écritures qui découlent de l'itinéraire des personnages. Sur les sentiers de cette réflexion, dans un premier temps, nous aurons une approche de la perception de l'altérité dans le discours postcolonial. Par la suite, il sera question de suivre le parcours narratif des héroïnes en lien avec leur mobilité sociale. En outre, il s'agira de lire l'écriture comme lieu plausible de nouvelles stratégies de validation de l'identité.

II. MOBILITÉ-ALTÉRITÉ : LA DIFFÉRENCE EN QUESTION

Caractéristique de la diversité et du différent, l'altérité⁹ est un état qui permet à tout individu de définir son identité. Je me construis par rapport aux expériences que j'acquiers avec autrui dans l'espace et le temps. C'est l'altérité qui inscrit l'identité dans une dynamique transformatrice. Sans l'altérité, il ne saurait y avoir d'identité puisque le processus de construction d'une identité individuelle ou collectif se fait toujours en référence à celle-ci. De cet avis, Mack Constanze estime que « l'Autre est une chose ou une personne qui est différente de nous, qui ne nous appartient pas, mais qui se définit par rapport à nous. Car l'Autre ne peut seulement exister que dans la rencontre ou la confrontation avec un moi, un nous »¹⁰. La quête de l'identité traverse la situation particulière des individus et des communautés culturelles surtout

⁵ ALBERT, 2005, p. 89.

⁶ LIAMBOU, 2015, p. 400.

⁷ BESSORA, 1999. Personnage principal du roman

⁸ BESSORA, 2007. Personnage principal du roman

⁹ « L'Autre apparaît sous quatre angles : il apparaît comme une personne réelle, physique. L'autre peut aussi être une représentation. Ensuite, l'autre en soi, est un être en soi, un être à part, un autre être. Enfin, l'autre reste en même temps une partie de moi qui me permet de me définir et construit mon identité, celle distinct des autres. » TODOROV, 1992.

¹⁰ MACK, [En ligne] 2006.

en contexte d'immigration. La mobilité qui caractérise les nouveaux venus se pose comme un obstacle à leur intégration au sein de la communauté d'accueil. L'identité se heurte alors à la posture de l'entre-deux. Dans ce contexte, les écrivains de la diaspora interrogent sans cesse l'identité personnelle en lien avec les altérités qu'elle rencontre. C'est dans cette posture que les œuvres du corpus problématisent la question de l'expression de la différence devenue une épineuse réalité des sociétés. En ce sens, le parcours narratif des sujets migrants apparaît plus que significative et se révèle dans les textes à partir de la mobilité et des pérégrinations spatiales.

Le parcours narratif des narratrices du corpus est représentatif de l'exil volontaire. Leurs déplacements respectifs résultent de la volonté des deux protagonistes d'obtenir un mieux-être social dans l'ailleurs considéré comme un Eldorado. Une fois sur le territoire d'accueil, les projets de ces protagonistes prendront l'allure d'une quête : celle d'obtenir une carte de séjour (Zara), un logement décent (Juliette). Juliette la veuve africaine vit depuis l'âge de la majorité en France et vient de perdre son mari. Quant à Zara, elle est une étudiante originaire d'Afrique qui décide d'aller poursuivre ses études en France. Ces deux protagonistes bénéficient d'un exil volontaire (formation). De même, elles partagent, en égale mesure, le statut d'immigré clandestin. Affrontant le quotidien parisien, chez Zara, l'exil volontaire est motivé par le souci du personnage d'accroître ses compétences. Pour répondre à ce besoin, la narratrice choisit la France comme terre d'accueil. La stabilité à l'intérieur de ce territoire est garantie par la carte de séjour pour les étudiants étrangers. Les démarches administratives pour l'obtention de ce document prennent l'allure d'un rite initiatique. L'héroïne se rend à la préfecture mythique, un temple où elle rencontre les dieux Gaulois, les dieux du panthéon : « Elle m'a expliqué la coutume. L'ascension du mont préfectoral est un rite purificateur ; il rend la présence immigrée métaphysiquement acceptable aux yeux des représentants gaulois. [...] »¹¹. Ces démarches administratives de la préfecture, la CAF, L'OMI, La DDASS devrait permettre au personnage d'intégrer le territoire d'accueil. Au contraire, la narratrice se trouve confrontée à la rigidité administrative : « La Chabine me demande mon *passport* [...] Je lui propose une ca't d'identité helvète ; elle n'en veut pas : *passport*. Mais de *passport*, je n'en ai pas. La ca't de Séjour, elle ne me la donnera jamais. Elle a le pouvoir, elle fait sa loi. »¹². En effet, née en Belgique d'un père gabonais et d'une mère suisse, la législation française n'a pas prévu une loi prenant en compte sa triple identité. D'autant plus que Zara elle-même ne sais pas sous quel registre identitaire se définir : Gabonaise ? Suisse ? Belge ? Noir ? blanche ?

Tour à tour des propositions lui seront faites dans l'espoir qu'elle puisse intégrer

¹¹ BESSORA, 1999, « DDASS : Direction Départementale des Affaires Sanitaires et Sociales, p.80.

OMI : Office de Migrations Internationales, p.13-80.

CAF : Caisses d'Allocations Familiales, p.80. »

¹² Ibidem, p.36.

le sol français : « Naturalisation-mariage ». Ces différentes tentatives de dénouement de la quête du personnage sombreront dans l'insuccès. À partir de sa quête l'héroïne montre les contradictions et les absurdités du système administratif français dont les lois sur l'immigration sont héritées de la rationalité française. L'acte d'énonciation montre que l'administration française, s'opposant à la quête du personnage ne peut intégrer le personnage en raison de son statut identitaire ambiguë : sa situation biraciale à la fois noire et blanche et trinationale (gabonaise, suisse et belge) pose problème parce que le fait d'appartenir à plusieurs affiliations culturelles défie les catégories raciales et nationales. Elle ne correspond pas à ce qu'on attend dans la distribution prévue par l'administration française d'un immigré conventionnel ayant des justificatifs d'identité issus d'un seul pays. Car elle a un acte de naissance belge, une carte d'identité suisse et un passeport gabonais. La confrontation entre la narratrice et l'administration française confirme que le système administratif français fonctionne de façon rigide et codifiée à partir d'un discours idéologique concernant la race¹³.

Dans ce même élan, la trajectoire de Juliette circonscrit sa mobilité au sein de l'espace d'accueil. Originaire de l'Afrique, elle bénéficie également d'un exil-formation. Dès l'âge de la majorité, le personnage quitte sa terre natale pour poursuivre ses études à Genève. Sur le chemin de la migration, elle rencontre son idylle d'enfance avec qui elle se met en couple à Paris. Quelques années plus tard Luc succombe à un « lymphome » pendant que Juliette porte la grossesse de leur fille Laetitia. Suite à cette expérience douloureuse, elle tente de s'accrocher à l'existence. Son combat sera donc d'offrir un logement adéquat à sa petite famille. Ce parcours prendra l'allure de la quête pour la survie que centralise le besoin vital d'acquérir un logement décent. Le parcours narratif du personnage est donc motivé par la quête de l'ancrage territorial. Du squat déguenillé à l'appartement restreint de Claire, Juliette a recours à des demandes par des notes épistolaires empreintes d'ironie et d'humour adressés au Maire (p.63), un antique courrier adressé à la direction de l'habitat (p.89), à monsieur Grandet de l'OPAC¹⁴, à des moyens technologiques (site de colocation p.169), Le HLM¹⁵, des visites d'appartements chez madame Leclerc et madame Tripier. Tous ces moyens sont déployés dans la fiction en vue de l'acquisition d'une certaine stabilité du sujet. Tout comme Zara le refus de l'ancrage spatial à l'arrivant est en réalité un refus de l'acceptation de l'Autre, le différent puisque Juliette elle-même reconnaît son appartenance identitaire ambiguë. En ef-

¹³ Le discours sur la race omnibule les strates du récit : « L'expression du racisme ou de l'antisémitisme est un délit ». Mis en relief dans le récit à la page 163, cette loi est mise en cause par les gaulois d'origine originelle, la race prétendue supérieure.

¹⁴ BESSORA, 2007, « Un OPAC, c'est un organisme prestataire d'actions concourant au développement des compétences, p.153-266. Un logement social ou HLM est un logement construit avec l'aide de l'État et qui est soumis à des règles de construction, de gestion et d'attributions précises. »

fet, le caractère complexe de l'identité du personnage apparaît subjectivement dans l'énonciation à partir d'indices culturelles : « « diplomate africains », « café au lait des Alpes suisses » « clinique belge » en conclusion « Sa famille est disséminée de par le monde, comme la mienne » »¹⁶. Née en Belgique d'un père Gabonais et d'une mère suisse, l'auteur pose en toile de fond la question de l'appartenance identitaire très souvent gage d'ancrage spatial. Les échecs répétés de l'héroïne, dû en partie à sa « race »¹⁷ et à son instabilité financière, engendrent un environnement austère à la réalisation de sa quête. Ainsi, les structures narratives reflètent-elles les pérégrinations spatiales vécues par les sujets migrants. Toutes ces actions menées auprès de l'administration française en vue de leur intégration restent sans succès. Ce parcours narratif des personnages est circonscrit dans le schéma qui suit :

$$PN = F \{S1 \text{ — } [(S2 \text{ u } O) \text{ — } (S2 \text{ u } O)]\} \text{ (PN disjonctif)}$$

Source : Programme narratif de Zara et Juliette effectué à partir du modèle de Greimas. *Lecture* : De l'étape initiale à l'étape finale en passant par les péripéties, les sujets du corpus (S1) maintiennent la disjonction avec l'objet de la quête. Juliette veut obtenir un appartement mais n'y parvient pas malgré les actions entreprises (p.89). Quant à Zara, elle rencontre le rejet de l'administration française lorsqu'elle émet le souhait d'obtenir une carte de séjour. L'objet de la quête chez ces narratrices devient ainsi une utopie. De part et d'autre, l'intégration de ces personnages est mise à mal. À l'étape finale des récits, la narratrice est expulsée du territoire d'accueil tandis que Juliette baigne dans un désespoir sans lendemain. Face à cet échec, *l'hexis*¹⁸ des personnages questionne l'identité en soi et hors de soi dans l'ailleurs.

III. MOBILITÉ ET PÉRIPLÉ IDENTITAIRE

Sur le chemin de la mobilité, les personnages bessoriens, à la croise de plusieurs univers culturels, rencontrent la problématique de l'altérité en soi et hors de soi. Leur édifice identitaire se confronte ainsi à la perception et au discours des tuteurs.

III.1. L'Autre dans l'Ailleurs

La représentation péjorative de l'Autre et de sa culture traverse le temps et l'espace des sociétés. Dans une démarche satirique, les adeptes de la postcolonial

¹⁶ BESSORA, 2007, p.113.

¹⁷ On peut lire dans ce récit ces stéréotypes affectés au personnage principal. Le regard de l'autre l'identifie comme : la Veuve africaine (p.15), la veuve noire (p.89), voire de noir (p.15),

¹⁸ ABDALLAH, « [...] L'hexis c'est-à-dire (la mémoire corporelle et la posture dans le monde social) et celui de l'éthos (la manière de percevoir le monde et d'agir) [...] », 2009, p.152.

dressent un bilan des réalités coloniales. On se rendra compte surtout à partir de l'analyse critique d'Achille Mbembe¹⁹ que ce bilan des rapports colon/ colonie n'est pas reluisant puisque l'Afrique et ses cultures sont toujours confinées dans la posture de subalternité. Son analyse montre que, faisant partie de l'inconscient de l'Occident, ce continent reste ce quelque chose d'inventé mis en posture d'altérité radicale avec le colon. Pour lui, la reconnaissance de l'« étranger », vu comme un semblable, un être comme nous apparaît jusqu'alors problématique pour la pensée occidentale. Dans ce sens, la démarche sociale des personnages suscite dans les récits le discours identitaire. Celui-ci tourne autour de trois figures majeures se référant à ces identifiants : l'immigré, le sauvage, l'« Autre » parmi « Nous ». En réalité, face à leur désir d'intégrer le sol d'accueil, Zara aussi bien que Juliette sont confrontées à la perception et au discours de la suprématie Occidentale.

Dans *53cm* la quête de l'héroïne s'entremêle au discours sur l'identité. À cet effet, les races et les identités sont ici ironiquement convoqués : la métaphore des cerises vraies (p.23), la ca't de flageolité (p.24), la naturalisation (p.39), la ca't de Gymnasium (p.49), l'histoire d'Asperge sauvage (p.73). Dès l'entame du récit, la problématique de l'altérité apparaît quand Zara a l'obligation de se rendre dans le cabinet médical de l'OMI, une étape clé de sa demande de carte de séjour. L'héroïne doit se faire examiner avant que la carte de séjour ne lui soit délivrée. Celle-ci déclare :

L'infirmier antillais, sans moustache fine, vient me chercher ; il pince gentiment les joues de Marie et nous conduit dans l'antichambre miniature d'une petite pièce blanchâtre, pleine d'instruments barbares. Il radiographie mes poumons, analyse mes urines, pèse mes kilos, et mesure mes millimètres. J'ignore ce que ma belle-mère, la douce France, attend de ces données naturalistes²⁰.

À l'étape initiale de sa quête, la narratrice est soumise aux examens médicaux à l'OMI. Selon la réglementation en vigueur la visite médicale à l'OMI fait partie de la procédure pour acquérir la « ca't de séjou' » en France. Zara affirme : « L'examen et la narration terminés, le bon docteur me délivre le certificat médical qui déclare remplies les conditions requises, au point de vue sanitaire, pour que le séjour en France soit autorisé »²¹. La description de sa consultation prend l'allure d'une procédure téméraire où le corps de l'Autre est mis à rudes épreuves. Mieux, la narratrice décide de s'informer concernant l'existence d'un certificat médical de l'OMI pour les enfants d'immigrés en bas âge auprès d'une employée. Dans sa démarche, Zara découvre après la consultation de la législation en vigueur par cette dernière que l'OMI n'a rien demandé à son enfant, parce que les étudiants étrangers n'ont pas

¹⁹ MBEMBE, 2000.

²⁰ BESSORA, 1999, p.14.

²¹ Ibidem, p.13.

d'enfants. Ils viennent en France pour étudier pas pour fonder une famille en France et y rester. Selon l'employée de l'OMI l'héroïne est une « étudiante étrangère, célibataire et sans enfants »²².

Ce discours identitaire omnibule les strates du récit : « - Mais l'étrangeté, retorque son honneur, est une circonstance aggravante de l'humanité : les étrangers sont en général de faux humains »²³. Dans ce passage l'expression de « faux humains » renvoie aux théories concernant la classification raciale. En ce sens, le rappelle de l'histoire de Saartjie Bartman (p.167), des thèses de Georges Cuvier (p.164) et de la théorie Montandonniene (p.23) et surtout du rôle de Voltaire dans la constitution du discours racial se révèle dans la trame fictionnelle. Voltaire fut un écrivain et un philosophe qui a marqué le XVIIIe siècle. Son discours ainsi que celui d'autres ethnologues est convoqué dans la fiction pour montrer l'aberration que représente la classification des races. Par exemple, la narratrice illustre cette thèse en ces termes : « Dans son traité de métaphysique, Voltaire a dit : « Les Européens me paraissent supérieurs à ces nègres, comme ces nègres le sont aux singes, et comme les singes le sont aux huîtres »²⁴. À travers l'emploi du discours direct, la narratrice fait la jonction de la fiction et du réel pour poser la problématique de la classification des races. Dans son ouvrage, Voltaire proclame la supériorité des « Européens » tandis que les « nègres » dérobent la seconde place aux singes. Cette classification renvoie à la construction des paradigmes Blanc supérieur au Noir. L'immigré est donc vu comme un Autre, le différent, l'altérité. En outre, il est « l'Asperge sauvage »²⁵ qui tente de déconstruire le mythe de la suprématie occidentale. Malgré cette tentative déconstructiviste, ce mythe reste confiné dans les structures du récit en témoigne la métaphore de Zorgie Préfecture : « -Vous ne sentez pas l'oignon, mais l'échalote, odeur caractéristique des Extrazorgiaques, des étrangers si vous préférez. Les Zor-giens, eux, sentent l'oignon. Les Métaextra dirigent des pluies acides à base d'ail sur les Extrazorgiaques comme vous »²⁶. Ce passage maintient le sujet migrant dans les geôles du centre et de la périphérie. Il devient lieu de confrontation entre les oppositions : Moi (blanc) vs autre(étranger) ou encore entre les Étrangers (extrazorgiaque) et les Nationaux (Métaextra). Pour échapper au discours et à la perception de ses tuteurs, Zara a recours en vain à la structure SOS raciste.

De son côté, Juliette reçoit cet avertissement dans l'élan de sa quête : « Attention à M. Robineau, du troisième étage, c'est un raciste. D'ailleurs, tous les voisins ont dit au syndic qu'ils ne voulaient pas de Noirs dans l'immeuble. Alors il faudra qu'elle réfléchisse [...] »²⁷. Ces propos de Mme Leclerc montrent que Juliette subit

²² Ibidem, p.83.

²³ Ibidem, p.93.

²⁴ Idem, p.177.

²⁵ Nom attribué au grand père de Zara par les colons dans 53cm

²⁶ Ibidem, p.145.

²⁷ Ibidem, p.220.

ce même regard de l'altérité. Sa posture dans *Cueillez-moi jolis messieurs* est significative à cet effet. Après avoir mis en œuvre des actions qui ont sombrées dans l'insuccès, l'héroïne veuve se présente comme écrivaine exclut. Elle décide dès lors de s'informer concernant le but et les enjeux des États généraux²⁸ pour pallier la question des exclus en terre d'accueil. Le cynisme de ses tuteurs oblige le personnage à se transformer en un faussaire. La narratrice, plongée dans une introspection lors de l'échange avec un autre agent administratif explique :

Au cours de ma longue quête dans le locatif non meuble, je n'ai jamais réussi à produire ces pièces sans tricher. Mais mon travail de faussaire n'a jamais porté ses fruits. Je manque de talent dans la contrefaçon...-Je suis désolée... j'ignorais que...-Je vous accorde que la France est un peu... comment dirais-je... paperassière. - Vraiment ? Je l'ignorais. Je suis confuse. Bien attendu, tous les papiers que vous demandez, je les ai. Elle hoche la tête, je mens, effrontément²⁹.

Le procès de la France administrative est également ici évoqué par l'agent administratif. Devant la témérité du système administratif Juliette n'a d'autre choix que de se trouver un amant français ou de subir le courroux de ses tuteurs : « Expulser. Toujours expulser. Pousser dehors avec violence »³⁰. La question de la prise en compte de l'Autre dans sa différence et son intégration sur le territoire d'accueil est ici problématisée. C'est dans ce contexte qu'Achille Mbembe explique : « La reconnaissance théorique et pratique du corps et de la chair de l'« étranger » en tant que chair et corps semblable au mien, bref, l'idée d'une nature humaine commune, d'une humanité avec les autres, a longtemps fait et continue de faire problème pour la conscience occidentale ».³¹L'expérience sociale repose sur des représentations activant les structures symboliques. La scène d'interprétations raciales se trouve ainsi corrompue par le cercle vicieux du discours colonial selon lequel le nouveau venu reste confiné dans la subalternité.

III.1.1. *Postures et image de la marge*

Depuis les périodes esclavagiste et coloniale, la marginalité constitue en réalité la force symbolique qui a permis l'émergence du discours concernant l'altérité africaine. Comme l'atteste Albert Memmi : « La carence la plus grave subie par le colonisé est d'être placé hors de l'histoire et hors de la cité »³². La relation entre le centre et la périphérie, le colon et le colonisé permettait aux pouvoirs occidentaux d'exercer

²⁸ Une association de révoltés BESSORA, 2007, p.104.

²⁹ Ibidem, p.104.

³⁰ Ibidem, p.105.

³¹ MBEMBE, 2000, p.9.

³² MEMMI, 1973, p. 121.

leur domination sur les peuples dits de la marge et leurs cultures. Malgré l'avènement du discours et des théories postcoloniales³³, l'image d'une Afrique marginale subsiste dans les consciences collectives. L'altérité africaine fait sa mue à travers l'espace et le temps. De fait, après de nombreuses tentatives épistolaires sans succès véritables dans l'imaginaire littéraire de *Cueillez-moi Jolis messieurs...*, Juliette visite tour à tour les appartements de Mme Tripier et de Mme Leclerc. Cependant, les espaces qui lui sont proposés sont le lieu de dévoiement de la précarité et de l'état de délabrement de l'habitat de l'immigré. Lors d'une visite amicale, la narratrice auto-diégétique explique : « Il me suit jusqu'à la cuisine. Son silence est éloquent. Non, vraiment, il ne s'attendait pas à ça. Ces murs, quelle abomination. Et ces lattes de bois usé qui flottent sur le sol. Et ces interstices géants où s'accumule la poussière. Et encore. Il n'a pas vu les larves d'insectes »³⁴. Mieux « Nous prenons place au salon, sur les cartons de Mme Leclerc. Je l'installe face à la sortie d'une tuyauterie de chauffage, espérant qu'une blatte voudra bien prouver les dures conditions de mon existence. Mais c'est l'heure de la sieste, même pour les cafards. - Dis donc, Juliette... il est horrible cet appart ! »³⁵. De manière objective, Juliette décrit le cadre de vie de l'espace qu'elle vient d'acquérir. Cet espace se démarque à travers son insalubrité. Mieux, c'est un cadre de vie « atroce » qui détermine les conditions de vie misérables du nouveau venu. La vision délétère qu'offre la description des appartements ne traduit aucune possibilité de vie épanouie de celui-ci soumis à certaines contraintes spatiales. L'orientation qu'offrent la description du personnage identifie l'espace de l'immigré à un espace reclus, un espace du locatif saisonnier qui l'exclut d'office du territoire d'accueil. Tout se passe comme si le personnage ne méritait que de vivre dans des appartements précaires. La marginalité prend la forme d'une injustice car la narratrice doit fournir plusieurs dossiers avant d'être déclarée admise à acquérir un appartement : papiers d'identité, trois justificatifs de salaires, avis d'imposition des deux dernières années, une caution. Face à cette pression, le personnage plongé dans l'effroi et l'impuissance révèle comment l'immigration maintient l'Autre dans les geôles de la perception et du discours coloniale.

Loin d'être une plaidoirie, les personnages de Bessora racontent des situations complexes et pénibles auxquelles ils sont confrontés dans l'espace parisien. Juliette qui se veut écrivaine exclue, poursuit en vain une quête qui finalement devient utopique et irréalisable. L'espace de l'étranger est décrit sous la bannière d'une précarité existentielle. C'est un véritable « foutoir » poussé à l'extrême de la puanteur révélée par les odeurs que celui-ci dégage. Chez Zara, apparaît la précarité d'un cadre de vie qu'elle rattache à la visite d'Herminondine Dumas, inspectrice à la caisse d'allocations fa-

³³ Globalement, les Théories Postcoloniales se veulent un contre-discours, qui, à travers une relecture du passé entendent réexaminer et réfuter les valeurs et normes occidentales asservissantes.

³⁴ BESSORA, 2007, p.268.

³⁵ BESSORA, 2007, p.268.

miliales : « [...] la maison de l'étranger ne pue plus ; j'ai juste oublié de jeter mes poubelles par la fenêtre. La porte sonne. Je l'ouvre sur une jeune blanche vanillée [...]. J'ai bien fait d'entamer ma procédure d'expulsion de foutoir [...] »³⁶. L'emploi de la syntaxe négative « ne...plus », signifie que la narratrice vit quotidiennement dans cet espace qu'elle identifie à un foutoir. De part et d'autre, cette présentation précaire de l'espace de l'étranger traduit la posture et l'image de l'altérité noire dans l'imaginaire occidental. Chez eux, les étrangers sont de faux humains (p.93) et la race noire demeure confinée dans la posture subalterne. On constate alors que « - Le social est fabricant d'exclusion [...] »³⁷. Face à l'échec de sa quête Juliette explique :

Je me soumis au plan alimentaire insertion. Je préparai mes œufs au nid avec du lait Nestlé et mon Sandwich au poulet avec de la volaille Fleurit-Michon. Et je chantai leurs louanges. Et je demeurai pauvre et invisible dans la société qui travaillait et consommait. [...] je dérivai sur le grand océan du désespoir [...]. Beaucoup sombraient dans l'océan, après des mois, voire des années d'agonie sous les yeux de secouristes sourds, [...] Quant à moi, j'étais frappé d'éclairs brûlants de lucidité : tu auras beau appelé au secours, petite cigale, ton cri se noie dans le bruit d'une souffrance infinie que personne ne veut entendre.³⁸

Sur un ton à la fois pathétique et réaliste, la fresque réalisée par Juliette Ébinel résume la précarité sociale des immigrés. Au seuil de l'immigration, la quête se mue en désillusion. Enfin de compte, le territoire d'accueil ne leur offre aucunement l'aisance et la stabilité sociale tant recherchées. L'ailleurs idéalisé devient pour ce personnage, un espace de claustration qui entraîne l'anéantissement total de l'autre enclin à la finitude et à la mort. Son cri, personne ne l'entend et sa requête ne trouve aucun écho favorable auprès de l'administration française. Dans l'objectivité, l'imaginaire littéraire se consacre au procès de la marginalité identitaire. Le fait d'être différent est la cause principale de la marginalité : refus de l'intégration, exclusion, rejet, précarité sont des conditions sociales qui maintiennent les nouveaux venus dans le chaos social, allant parfois jusqu'à la mort des immigrés. Pour échapper au rejet systématique de l'autre et au tiraillement identitaire, les narratrices se définissent à partir d'un espace culturel consensuel.

IV. DES IDENTITÉS IMAGINÉES : LA SURVIE DU « MOI »

Face à la recrudescence des mobilités, les productions littéraires sont désormais habitées par des revendications culturelles. Des voix narratives marginales et errantes

³⁶ BESSORA, 1999, p.26.

³⁷ BESSORA, 2007, p.124.

³⁸ Ibidem, p.291.

sont convoquées non seulement pour décentrer les discours identitaires dans l'espace d'accueil mais aussi dans l'optique de revendiquer la liberté du choix dans l'appartenance culturelle. Devant ce qu'on pourrait nommer la révolution de la marge, ces voix ont recours à l'imagination qui leur donne la possibilité de se construire une identité consensuelle. C'est ce processus identitaire qu'on retrouve dans « le travail de l'imagination »³⁹ et qui offre la possibilité de prendre en compte de « nouvelles représentations » culturelles et identitaires. Dans ces nouveaux territoires littéraires, le sujet postcolonial courtise l'hybridité qui est l'une des conséquences directes de sa traversée spatiale. Confronté à ce tumulte, le seul recours reste les pérégrinations mémorielles. Le voyage de la mémoire entre l'Afrique et la France s'offre comme un espace de survit des héroïnes Zara et Juliette. Les récits vont donc osciller entre passé /présent, Afrique/Occident en quête d'identité. Zara se définit à partir de tous ces espaces géographiques. Sa mobilité révèle alors la crise du territoire où les fondements nationaux s'ébranlent. La narratrice échappe à la territorialité en prenant en compte toutes les composantes de son identité (Belgique, Suisse, Gabon).

Pour mettre fin au débat concernant le lieu d'appartenance, elle déclare : « [...] je suis planétologue ou encore, moi, je suis une Black acceptable »⁴⁰. L'énonciation traduit le malaise identitaire vécu par ce personnage qui appartiendrait à toute la planète. De même, l'expression « Black acceptable » est le signe de la présence d'une crise identitaire à l'origine de l'afrocentrisme. Il existe un écart entre Black et Noir ; le sujet migrant n'accepte pas totalement l'appartenance à la race noire. Ce qui explique son incapacité de se définir à partir d'un espace identitaire précis. En d'autres termes, puisque tout concourt à faire d'elle une étrangère, la narratrice trouve refuge dans des lieux artificiels, des espaces réinventés pour répondre au besoin du moment. On découvre alors un changement intrinsèque de l'être du personnage. Zara n'est plus elle-même, le parcours pour la réalisation de sa quête sera émaillé de duplicité et de fausseté. Sa quête prendra l'allure d'un rite initiatique au sein duquel elle mute, change de personnalité. L'objet de la quête devient alors une illusion matérialisée par l'apparence physique du personnage (métisse) ainsi que le manque de moyens financiers. Ces deux critères inscrivent d'office l'immigré dans une posture marginale. L'*hexis* du personnage est soumise à la fois à l'instabilité au sein du territoire français et à la fragilité de l'identité. Parallèlement, la veuve noire a conscience de son appartenance à trois espaces qui se dissimulent dans sa trajectoire : Gabon-Suisse-Belgique. En effet, « il y a dixhuit ans qu'elle a quitté le Gabon » (p.33) : « j'étais née dans un troisième pays la Belgique »⁴¹. Ses parents s'exilèrent à Genève où elle mit au monde sa fille Yukiko. Suite à sa mobilité territoriale et aux difficultés vécues dans la Seine, Juliette se définit comme instable. À l'analyse, la mobilité

³⁹ APPADURAI, 2001, p.27.

⁴⁰ BESORA, 1999, p.129-142.

⁴¹ BESSORA, 2007, pp. 33-195.

soumet les personnages à l'errance identitaire provoquant la prise de conscience des différentes appartenances culturelles. Ce qui conduit les sujets migrants à adopter une nouvelle posture, celle de la non-appartenance considérée comme un espace identitaire refuge, un espace de survie. Tandis que chez Zara, l'hexis est clairement affirmée, il se dissimule dans la quête de Juliette. Les narratrices présentent des signes physiques de l'ébranlement du moi qui oblige les personnages à la liquidation des frontières. En s'installant dans un nouvel espace, espace de l'entre-deux, lieu du possible, l'identité narrative échappe à l'enfermement des cultures et des identités.

V. CONCLUSION

De ce qui précède, l'écriture bessorienne n'est pas en marge des problématiques sociales de la relation identité-altérité, dans un espace postcolonial qui invite au respect des différences. Pour sa part, Bessora tente à travers *53cm* de traduire l'interaction entre le moi (citoyen français) et l'autre (immigré métisse). L'étude permet de constater le jeu symbolique qui s'installe dans l'espace d'accueil où « l'étranger » perçu comme une menace, est freiné par des mesures visant à préserver l'identité nationale. D'où sa mise en altérité radicale⁴². Dans ce sens le célèbre philosophe, psychanalyste parle également de « l'inquiétante étrangeté »⁴³. En effet, l'autre rejeté de la société occidentale met en mal le concept de multiculturalité, voire de transculture⁴⁴ et invite à une réflexion posée par le sociologue Alain Touraine : *pourrons-nous vivre ensemble différents et égaux ?* Sur ce point Alexandrine Brami Celentano pense que les différentes cultures qui cohabitent au sein d'un même espace donné auraient droit à un respect égale « c'est-à-dire qu'aucune culture ne pourrait, en droit, s'imposer comme seule culture légitime »⁴⁵. Si les sociétés actuelles veulent atteindre cet idéal universel, il va falloir briser les barrières idéologiques en laissant libre expression aux différences culturelles et identitaires. Et en ayant un écho favorable en faveur des aspirations des minorités : l'avenir des cultures est à ce prix ! L'avenir de l'Humanité de même : « Allons-nous vers un monde meilleur ou bien vers « le meilleur des mondes » ? Et d'abord, plus près de nous, que nous réservent les décennies à venir ? Une « guerre des civilisations », ou la sérénité du « village global » ? Ma conviction profonde, c'est que l'avenir n'est écrit nulle part, l'avenir sera ce que nous en ferons.»⁴⁶

⁴² Expression étudiée par Denise Jodelet et qui désigne une forme poussée du racisme.

⁴³ Terme étudié par Sigmund Freud dans son article écrit en 1919 et qui désignerais, la peur, la frayeur de l'autre, de l'inconnu, de l'autre absolu, de l'étranger.

⁴⁴ Le dépassement des limites culturelles.

⁴⁵ CELENTANO, [En ligne], p. 62.

⁴⁶ MAALOUF, 1998, p. 113.

RÉFÉRENCES

- ABDALLAH, Alaeddine Ben (2009). Énoncé de l'errance et errance de l'énonciation dans les romans de Tahar Ben Jelloum, Abdelkébir Khatibi, Ahmadou Kourouma et Pius Ngandu Nkashama, [Thèse en ligne], Philosophie, Département des littératures, Université de Laval Québec, p152, Disponible sur <http://www.theses.fr/2010STRA1007> (Consulté le 25 février 2016)
- APPADURAI, Arjun [éd] (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- ALBERT, Christiane [éd] (2005). *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Paris, Karthala.
- BESSORA, Sandrine [éd] (1999). *53cm*. Paris, Le serpent à plumes.
- BESSORA, Sandrine [éd] (1997). *Cueillez-moi jolis messieurs*. Paris, Gallimard.
- CELENTANO, Alexandrine Brami. « Le multiculturalisme : regard croisé sur une réalité et un projet de société », *Science Politique de Paris*, Disponible sur <http://gerflint.fr/base/AmeriqueduNord1/alexandrine.pdf>. (Consulté le 7 juillet 2015)
- FISTETTI, Francesco [éd] (2001). *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Paris, La découverte.
- GREIMAS, Julien Algidas [éd] (1966). *Sémantique structurale*. Paris, Larousse.
- GLISSANT, Edouard [éd] (1996). *Introduction à la poétique des divers*. Paris, Gallimard.
- IMBERT, Patrick [éd] (2013). *Rencontres Multiculturelles. Imprévus et coïncidences. Le Canada et Les Amériques*. Québec, Université d'Ottawa.
- JODELET, Denise (2014). « Formes et figures de l'altérité », *L'autre : regard psychosociaux*, chapitre 1, Université du Québec à Chicoutimi, S/D de Margarita Sanchez –Mazas et Laurent Licata, Disponible sur [http //dx.doi.org/doi : 10.1522/030135397](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030135397). (Consulté le 8 juin 2014)
- LIAMBOU, Ghislain Nickaise (2001). *Énonciation et transtextualité dans le roman africain francophone de la migritude*, [Thèse en ligne]. Littérature comparée, Université Nice Sophia Antipolis, École doctorale Lettres, Arts et Sciences humaines, 2015, 449p., [réf 25 novembre 2011]. Disponible sur : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01174220/document> (Consulté le 25 février 2016)
- MAALOUF, Amin [éd] (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset &Flasquelle.
- MBEMBE, Achille [éd] (2000). *De la postcolonie : Essai sur l'imaginaire*. Paris, Karthala.
- MEMMI, Albert [éd] (1973). *Portrait du colonisé*. Paris, Payot.
- TAYLOR, Charles [éd] (2009). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs/Flammarion.

CONDITIONS DE VIE DES DIASPORAS AFRICAINES EN EUROPE : LE REJET, L'ACCUEIL ET L'INTÉGRATION DES NOUVEAUX ARRIVANTS

LIVING CONDITIONS OF AFRICAN DIASPORAS IN EUROPE: REJECTION, RECEPTION AND INTEGRATION OF NEWCOMER

KOUAMÉ JUNIOR YAO
Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Yao Assogba, définit la diaspora africaine comme étant « l'ensemble des populations africaines d'un pays donné qui résident en dehors de leurs pays d'origine (au niveau régional) et en dehors du continent africain (au niveau extra continental ou transnational) » (YAO, 2009 : 1-11). Cet élément laisse entendre que les populations africaines dispersées un peu partout dans le monde (Europe) constituent la diaspora africaine. Par cette définition, l'on comprend que le terme diaspora implique une migration et une communauté culturelle. Aussi ce concept de Diaspora renvoie à 'immigration qui est un départ d'un individu ou ensemble de personnes pour la réalisation de projets divers, pour un ailleurs que l'on imagine et souhaite meilleur, elle devient aussi un regard dans le rétroviseur qui se manifeste par le maintien à plus d'un lien avec le lieu d'origine. Fort de constater, qu'une fois ces individus arrivés pour la toute première fois sur le territoire d'accueil (Europe) pour enfin satisfaire leur désir de réaliser leurs rêves dans ce continent autre que le leur, ils sont confrontés à des situations (comportement, attitudes) hostiles que l'on leur infligent sur le sol Européen. Dans cette session, il est question des problèmes liés aux conditions de vie auxquelles sont confrontés des immigrés (nouveaux venus) durant un certain temps avant leur acceptation ou intégration dans la société d'accueil et apporter des solutions grâce aux actions menées par les associations ou organismes diasporiques pour enfin donner une lueur d'espoir aux nouveaux arrivants. Cette communication a pour objectif d'analyser les conditions de vie (rejet, accueil, intégration) que sont confrontés les nouveaux immigrés avant leur insertion dans la société Européenne à travers la mise en place des actions des associations diasporiques. Les données qualitatives et quantitatives sont issues des constats situationnels, des statistiques, d'une analyse documentaire et d'entretiens collectifs (focus groupe) et semi- directifs individuels avec des acteurs (immigrés, expatriés, organisations africaines ambassades etc.). Ces investigations, nous ont permis d'avoir des résultats probants afin de porter un regard critique sur les fléaux

diasporiques (le rejet, l'accueil, l'intégration) que subissent ou rencontre ces nouveaux venus pendant leur séjour, les mesures entreprises (d'accueil, d'intégration sociale et le refus de rejet) par les associations ou organismes diasporiques auprès des autorités locales résidents et d'origine ,ainsi que la mise en place d'une politique d'intégration pour enfin éradiquer ce fléau permettant aux nouveaux arrivant de jouir de tous leurs droits et vivre plus librement.

Mots-clés : Conditions de vie, diasporas africaines, Europe, nouveaux arrivants

Abstract:

Yao Assogba, defines the African diaspora as « all African populations of a given country who reside outside their country of origin (at the regional level) and outside the African continent (at the extra-continental or transnational level) » (YAO, 2009 : 1-11). This element suggests that African populations scattered all over the world (Europe) constitute the African diaspora. By this definition, we understand that the term diaspora implies migration and a cultural community. In addition, this concept of diaspora refers to immigration, which is a departure of an individual or group of people for the realization of various projects, for an elsewhere that we imagine and wish for better, it also becomes a look in the rearview mirror that manifests itself in maintaining more than one connection with the place of origin. It is clear that once these individuals arrive for the very first time in the host territory (Europe) to finally satisfy their desire to realize their dreams in this continent other than their own, they are confronted with situations (behaviour, hostile attitudes) that are inflicted on them on European soil. In this session, we discuss the problems linked to the living conditions faced by immigrants (new arrivals) for a certain time before their acceptance or integration into the host society and provide solutions thanks to the actions carried out by associations or diasporic organisations to finally give a glimmer of hope to newcomers. This communication, aims to analyze the living conditions (rejection, reception, integration) that new immigrants face before their integration into European society through the implementation of the actions of diasporic associations. The qualitative and quantitative data come from situational findings, statistics, documentary analysis and collective (focus group) and individual semi-directive interviews with stakeholders (immigrants, expatriates, African organizations, embassies, etc.). These investigations allowed us to have convincing results in order to take a critical look at the diasporic scourges (rejection, reception, integration) that these newcomers endure or encounter during their stay and the measures undertaken (reception, social integration and refusal of rejection) by diasporic associations or organizations with resident and original local authorities, as well as the establishment of an integration policy to finally eradicate this scourge allowing new arrivals to enjoy all their rights to live more freely.

Keyword: Living conditions, African diaspora, Europe, newcomer

I. INTRODUCTION

Depuis l'impérialisme en passant par la colonisation qui a abouti à l'indépendance des pays africains, les peuples africains n'ont toujours pas connu de liberté sous toutes ses formes. A cet effet, les pays du nord (puissants) ont toujours dominé les pays du sud (impuissants). Cette idéologie de gouvernance va entraîner les pays du sud (Africains) au sous-développement en engendrant la misère et la pauvreté des

peuples. Cependant, ne pouvant pas supporter cela, certains africains seront tentés vers un mieux-être tout en migrant dans les pays du nord (Europe) sans savoir ce qui leur sera réservé comme sort.

Ce travail a pour objectif de porter un regard critique sur les conditions de vie auxquels sont confrontés les nouveaux immigrés, ainsi que les actions entreprises par les associations ou organismes diasporiques pour leur insertion dans la société Européenne. La méthode adoptée pour ce travail est basée sur l'analyse de données statistiques prélevées à l'INS et à ENSEA, sur la consultation des documents tels que les rapports, les articles et ouvrages, ainsi que sur des enquêtes qualitatives d'entretiens semi-directifs individuels auprès des personnes et des acteurs (immigrés, expatriés, organisme Africaine, ambassades etc.). Ces investigations menées, nous amènent à se poser des questions : Quelles sont les raisons de l'immigration des nouveaux venus en Europe ?

Quels sont les rapports entre les nouveaux venus et les populations du pays d'accueil et comment évoluent-ils ? Les tentatives de réponses à ces interrogations, appellent à un apport critique sur les conditions de vie pénible que subissent ces diasporas africaines et la prise de mesure des organismes diasporiques pour éradiquer ce fléau.

Notre travail est structuré en trois points: Premièrement, il s'agit pour nous de définir et révéler les raisons des immigrés en Europe. Secondo, il est question de révéler les conditions de vie pénible que subissent ces nouveaux venus. Enfin, une discussion sur ce fait en soulignant quelques actions à mener par les organismes diasporiques et l'instauration de la politique d'intégration pour permettre aux nouveaux venus de jouir de tous leurs droits en société.

II. DÉFINITION ET RAISONS DE LA MIGRATION DES AFRICAINS EN EUROPE

II.1. Définition de la migration

Etymologie : du latin *migratio*, dérivé du verbe *migrare*, migré, s'en aller d'un endroit, changer de séjour, partir, émerger.

La migration est le déplacement massif d'un groupe de personnes ou de peuple d'un endroit vers un autre lieu en vue de s'établir définitivement¹. Autrement dit, le déplacement volontaire d'individus ou de population d'un pays ou d'un continent dans un autre ou d'une région dans un autre, pour des raisons économiques, politiques ou culturelles. C'est le cas des diasporas africaines Europe.

¹ YAO, 2009.

II.2. Causes de la migration des africains en Europe

Il existe plusieurs raisons qui poussent les africains à se déplacer vers l'Europe, nous avons entre autres :

- La recherche de meilleures opportunités économiques.
A ce niveau, de nombreux Africains migrent vers l'Europe dans l'espoir de trouver un emploi rémunérateur et de meilleures conditions de vie. Les pays Européens offrent souvent des salaires plus élevés et des perspectives d'emploi plus favorables que dans de nombreux pays Africains.
- L'instabilité politique et conflits armés.
Les guerres civiles, les conflits armés et l'instabilité politique dans certains pays africains poussent des populations à fuir leur pays d'origine pour chercher refuge en Europe. Les conflits en cours en Afrique de l'Ouest, en Afrique centrale et en Afrique du Nord ont entraîné un afflux important de demandeurs d'asile en Europe.
- La pauvreté et le manque d'opportunités.
En effet, de nombreux pays africains sont confrontés à des problèmes de pauvreté généralisée, de chômage élevé et de manque d'opportunités économiques. Les personnes qui ne parviennent pas à subvenir à leurs besoins de base sont souvent contraintes de chercher des alternatives à l'étranger, y compris en Europe.
- L'accès limité aux services de base.
Dans ce cas, dans de nombreux pays africains, l'accès aux services de base tels que l'éducation, les soins de santé et l'eau potable est limité. Les personnes qui cherchent à améliorer leurs qualités de vie et celle de leur famille peuvent être attirées par les opportunités offertes en Europe.
- Les facteurs environnementaux.
Les changements climatiques, la désertification, la dégradation des terres et les catastrophes naturelles peuvent également pousser les populations à migrer vers l'Europe. Les sécheresses, les inondations et les tempêtes peuvent détruire les moyens de subsistance des populations rurales, les obligeant à chercher des alternatives ailleurs².

Il est important de noter que les raisons de la migration des nouveaux arrivants varient d'un individu à l'autre et que chaque cas est unique. En ce sens, elle est un phénomène complexe et multifactoriel qui ne peut être réduit à une seule explication.

² ESCOBAR, 2010.

Cependant, ces différentes raisons pour lesquels les africains quittent leur pays pour l'Europe, ne cachent-elles pas des réelles conditions de vie pénibles auxquels doivent subir les nouveaux arrivants en Europe avant leur intégration effective ?

III. CONDITION DE VIE ET TRAITEMENTS DES POPULATIONS AFRICAINES RÉSIDANT EN EUROPE

III.1. Condition de vie pénible des populations africaines vivant en Europe

Les conditions de vie des diasporas africaines en Europe peuvent varier en fonction de nombreux facteurs tels que le pays d'accueil, le statut juridique, le niveau d'étude, les compétences linguistiques, etc. Cependant, il existe certains défis et problèmes communs auxquels de nombreux membres de la diaspora africaine sont confrontés en Europe.

- La discrimination et le racisme.
En effet, les membres de la Diaspora africaine peuvent faire face à des discriminations et à du racisme dans différents aspects de leur vie, que ce soit dans le domaine de l'emploi, du logement, de l'éducation ou des interactions sociales.
- Les difficultés d'intégration.
A cet effet, l'intégration dans la société européenne peut être un défi pour de nombreux membres de la Diaspora africaine en raison des barrières linguistiques, culturelles et sociales. L'accès à l'emploi, à l'éducation et aux services sociaux peuvent être limités pour certains.
- Conditions de logement précaires.
En mon sens, certains membres de la Diaspora africaine peuvent vivre dans des conditions de logement précaires, notamment en raison de difficultés financières, de discrimination dans le marché du logement ou de l'absence de statut juridique stable.
- Difficultés économiques.
De nombreux membres de la Diasporas africaine en Europe peuvent faire face à des difficultés économiques, notamment en raison du chômage, de l'absence de reconnaissance des qualifications professionnelles acquises dans leur pays d'origine et de l'accès limité aux opportunités économiques.
- L'isolement social.
Certains Membres de la Diaspora africaine peuvent se sentir isolés socialement en raison de la distance géographique avec leur pays d'origine, de

la barrière linguistique et de la discrimination. Cela peut entraîner des problèmes de santé mentale tels que la dépression et l'anxiété.

Nous pensons que ces conditions de vie peuvent varier d'un individu à un autre et que de nombreux membres de la diaspora africaine en Europe réussissent à la surmonter ces défis et à s'épanouir dans leur pays d'accueil.

Cependant, ne feront-ils pas face à des formes de traitements dès leur arrivée sur le sol d'accueil durant leur séjour ?

III.2. Formes de traitements envers les nouveaux arrivants en Europe

Les conditions de vie des Diasporas africaine en Europe peuvent varier considérablement en fonction du pays d'accueil et de la situation socio-économique de chaque individu. Cependant, il est possible de dégager quelques tendances générales en ce qui concerne le rejet, l'accueil et l'intégration des nouveaux arrivants africains en Europe.

❖ Rejet :

Dans certains pays européens, les diasporas africaines peuvent faire face à des attitudes de rejet et de discrimination. Cela peut se manifester par des actes de racisme, des stéréotypes négatifs, des préjugés et des discriminations dans l'accès à l'emploi, au logement, au sport, à l'éducation et aux services publics. Le rejet peut également se traduire par des discours politiques et médiatiques hostiles envers les migrants africains, ce qui peut contribuer à une atmosphère de méfiance et de marginalisation³.

❖ Accueil :

Dans d'autres pays d'Europe, les diasporas africaines peuvent être accueillies de manière plus positive. Certains pays ont mis en place des politiques d'accueil et d'intégration qui visent à faciliter l'intégration des nouveaux arrivants africains. Ces politiques peuvent inclure des programmes de formation linguistique, d'orientation culturelle, d'accès à l'emploi et de soutien social. Dans ces pays, les diasporas africaines peuvent bénéficier d'un accueil chaleureux et d'une certaine solidarité de la part de la société civile.

³ GUEYE, 2006.

❖ **Intégration :**

L'intégration des nouveaux arrivants africains en Europe peut être un processus complexe et difficile. Les diasporas africaines peuvent faire face à des barrières linguistiques, culturelles et administratives qui peuvent rendre difficile leur accès à l'emploi, à l'éducation au sport et aux services publics. De plus, les discriminations et les préjugés peuvent limiter leurs opportunités d'intégration sociale et économique.

Au vue de tous ce qui a été dit, il serait important de comprendre que, de nombreux individus et organisations travaillent activement pour promouvoir l'intégration des diasporas africaines en Europe et de proposer une politique d'intégration plus inclusives tout en favorisant l'égalité des chances, la diversité et le respect des droits fondamentaux. Nous en proposons quelques-unes ici.

IV. DOMAINE D'ACTION DES ORGANISMES DIASPORIQUES ET POLITIQUE D'INTÉGRATION

IV.1. Description générale des organisations diasporiques

Nous avons pu identifier quelques organismes tels que :

- UJAD-Québec (Union des Jeunes en Action pour le Développement),
- AAED (l'Association d'Aide à l'Éducation et au Développement),
- FIAD (Fondation Internationale d'Appui au Développement),
- ADAC (l'Association de la Diaspora Africaine du Canada).

Les organismes de la diaspora que nous avons identifiée avec l'aide des expatriés, des ambassades en Côte d'Ivoire, sont souvent de petits groupes de personnes réunies. Ils ont un double objectif, celui de trouver les moyens d'apporter une aide envers leurs compatriotes vivants dans les pays d'accueil (Europe) et aussi une aide durable pour le développement du continent (pays d'origine)⁴.

Ces organismes sont souvent jeunes, leur création est relativement récente, entre 2002-2010, en général. Ce sont des groupes qui comptent un nombre allant de 1 à 100 en membres réguliers, et bénéficient de l'aide de bénévoles pour des activités ponctuelles, selon l'organisme. Tous les membres réguliers œuvrent à titre bénévole. Les membres de ces organismes demeurent essentiellement africains, sans nécessairement être issus du même pays. Cependant, il est tout à fait possible de compter parmi leurs membres des personnes d'origine ethnique plutôt variée que ce soit dans l'équipe locale (en Afrique) comme dans l'équipe en Europe.

⁴ ESCOBAR, 2010.

Dans le pays d'accueil, Les membres de la diaspora travaillent essentiellement à la collecte du matériel, des fonds et à la promotion de l'organisme et de ses projets. Cela par le moyen d'évènements- bénéfice, par la participation à des évènements culturels africains (colloques, conférences, galas, festivals, journées africaines); et ce, seuls ou en collaboration avec d'autres organismes sans but lucratif, organismes donateurs, coopératives de solidarité, en lien ou non avec l'Afrique. Ils assurent aussi la gestion administrative (tenir à jour les déclarations relatives au statut de l'organisme dans un pays d'Europe, tenir à jour les états financiers, justification de l'utilisation des fonds de donateurs, gestion de demandes de stages coopératifs, s'il y a lieu, etc.). Ils s'associent aussi à d'autres organismes communautaires dans le pays d'accueil ou à des coopératives de solidarité, comme c'est le cas de ceux cités plus haut.

IV.2. Domaines d'action des organismes diasporiques

Les actions de ces organismes ou associations à but non lucratif peuvent toucher des secteurs variés. Les organismes qui nous intéressent interviennent en majorité dans le domaine du social et de l'éducation au sens large, regroupant ainsi le soin d'enfants des rues orphelins, le soutien à la scolarisation par le parrainage scolaire, la création de centre communautaire et de bibliothèques facilitant ainsi l'accès à la culture en général⁵.

Les actions de ces groupes visent toujours un pays africain en particulier, même dans les cas où la mission indique une ouverture à toute l'Afrique. Plusieurs pays à la fois, comme cela est le cas de la FIAD, qui est présente aussi bien au Sénégal, au Mali, qu'en Guinée-Conakry.

Les principaux domaines d'activités des organismes diasporiques sont : la santé, l'éducation, la culture, l'agriculture environnement, foresterie, l'informatique, l'économe (micro-crédits), la participation citoyenne, L'accueil et l'intégration des nouveaux arrivants⁶.

Bien que vivant à l'étranger et souvent ayant obtenu la résidence permanente ou la citoyenneté du pays d'accueil, en œuvrant à l'amélioration des conditions de vie de la communauté dans laquelle les organismes interviennent. C'est-à-dire dans divers domaines, tels que la création de la richesse et autonomie, notamment à travers le financement par le micro-crédit

Pour ce qui est du fonctionnement, les organismes de la diaspora fonctionnent avec très peu de ressources financières et humaines. Concernant les ressources humaines, ce n'est pas tant le nombre de personnes officiellement membres que

⁵ NKENDA, 2014.

⁶ PONDI, 2007.

les membres qui s'impliquent réellement, qui compte. Les organismes d'appui au développement que nous avons étudiés, sont désignés comme des organismes à but non lucratif ou sans but lucratif et/ ou des organismes de bienfaisance. Ce sont ces instances qui délivrent des autorisations munies d'un numéro d'enregistrement. Cette autorisation est ponctuée par des droits et devoirs.

Ainsi, elle permet, entre autres, aux organismes d'émettre des reçus aux fins d'impôts à leurs donateurs. Ce qui est assez incitatif, lorsque l'on souhaite stimuler le ou les dons de particuliers.

Cependant, les organismes doivent démontrer leur bon fonctionnement, en produisant par exemple des informations sur leurs états financiers, la justification de l'utilisation des fonds reçus sous forme de dons ou de cotisations des membres, l'existence réelle des projets et de l'organisme, etc. Si les conditions ne sont pas respectées, des sanctions s'en suivent, allant jusqu'à la radiation de l'organisme du registre des entreprises. Les organismes de la diaspora sont donc de forme juridique, organisme à but non lucratif ; organisme de bienfaisance, entreprise d'économie sociale sans but lucratif, ou encore des projets initiés par une personne ou un groupe très restreint.

Les enjeux illustrent la motivation des acteurs de la diaspora. Le fonctionnement des organismes associatifs, mais aussi la forme politique de la société d'accueil, inspirent les acteurs de la diaspora, en termes par exemple, d'engagement bénévole, politique particulièrement en ce qui concerne les droits de la personne et la démocratie. Les acteurs de la diaspora démontrent ainsi qu'ils sont résolus à participer en tant que citoyens au sein de leurs pays d'origine.

En analysant les propos des interviewés, il nous a semblé intéressant de souligner un certain lien entre les projets des organismes, leur démarche et l'implication social et/ou politique des responsables de ces groupes. Comme nous l'évoquions plus haut, certains représentants d'organismes rencontrés sont des individus engagés socialement dans le pays d'accueil. D'autres l'ont été dans leurs pays d'origine ou continuent de l'être. Cette sensibilité politique et/ou sociale expliquerait leur engagement pour leur pays d'origine

Cependant, face à tous ce qui a été dit plus haut, une politique d'intégration n'est – elle pas envisageable pour apporter des solutions aux problèmes des nouveaux arrivant sur le sol Européen?

IV.3. Politique d'intégration des nouveaux arrivants

L'intégration des nouveaux arrivants dans les pays d'Europe est un enjeu majeur pour les gouvernements et les sociétés européennes. Pour favoriser une intégration réussie, il est important de mettre en place une politique d'intégration efficace qui prend en compte les besoins et les spécificités des nouveaux arrivants. A ce niveau, nous proposons quelques mesures de politiques d'intégration qui peuvent être prise

dans le cadre des conditions de vie et de formes de traitement auxquels font face les nouveaux arrivants.

- **Accueil et accompagnement**
Mettre en place des dispositifs d'accueil et d'accompagnement pour les nouveaux arrivants dès leur arrivée. Cela peut inclure des cours de langue, des formations professionnelles, des services d'orientation et d'insertion sociale.
- **Accès aux droits**
Garantir l'accès des nouveaux arrivants aux droits fondamentaux tels que l'éducation, la santé, le logement et l'emploi. Il est essentiel de veiller à ce que les nouveaux arrivants puissent bénéficier des mêmes droits que les citoyens du lieu d'accueil.
- **Sensibilisation et lutte contre la discrimination**
Sensibiliser la population d'accueil aux enjeux de l'intégration et lutte contre les discriminations envers les nouveaux arrivants. Il est important de promouvoir la diversité et le vivre-ensemble au sein de la société d'accueil européenne.
- **Participation citoyenne**
Encourager la participation des nouveaux arrivants à la vie sociale, économique et politique de leur pays d'accueil. Cela peut passer par des actions de sensibilisations, des programmes de volontariat ou des initiatives de participation citoyenne.
- **Coopération internationale**
Promouvoir la coopération entre les pays d'européens pour faciliter l'intégration des nouveaux arrivants. Il est important de mettre en place des politiques communes et des actions concertées pour favoriser une intégration harmonieuse des migrants en Europe.

En somme, en mettant en place une politique d'intégration des nouveaux venus basée sur ces principes, les gouvernements européens peuvent contribuer à favoriser une intégration réussie et durable des migrants en Europe. Cela permettra de renforcer la cohésion sociale et de promouvoir le vivre-ensemble dans nos sociétés diverses et multiculturelles.

V. CONCLUSION

En définitive, les diasporas africaines sont un ensemble d'individus d'une même communauté vivant hors de leur territoire pour y résider temporairement ou définitivement. Essayer de comprendre les formes de traitements que subissent les nouveaux

arrivants, nous a amené à découvrir les sources de motivation de leur migration vers l'Europe. Cela nous a permis de connaître les conditions difficiles qu'ils vivent dans tout en identifiant des organisations diasporiques qui leurs viennent en aide à travers des actions dans des domaines.

Aussi, les enjeux liés à ce type d'aide s'identifient à des paris, des défis que les acteurs de la diaspora souhaitent relever. C'est ainsi qu'à la question de savoir ce qui motive leurs entreprises, les objectifs que se fixent les organismes, les réponses des individus rencontrés montrent qu'il est évident pour eux que la solution aux problèmes de condition de vie viendra des nationaux eux-mêmes. Il faut entendre par là que les peuples africains devraient compter sur leurs propres forces afin d'espérer un changement, au lieu de s'attendre à ce que le salut vienne d'ailleurs, en l'occurrence de l'occident, notamment par le biais d'organisations non gouvernementales (ONG) et aussi par la mise en place de politique d'intégration qui viendrait résoudre en quelque sorte certains problèmes des nouveaux venus de la diaspora africaine en Europe. Que ces objectifs soient la réduction de la pauvreté, de la vie pénible, le développement des communautés rurales, l'accès à l'éducation dans des conditions meilleures, l'accès à la culture ou l'épanouissement des nouveaux venus en général, l'Afrique doit pouvoir compter sur elle-même. Et pour ce faire, les Africains du continent et ceux d'ailleurs doivent unir leurs forces. La diaspora contribue ainsi à impulser un changement.

Cependant, serait-il important que les organisations des droits de l'homme interviennent en imposant aux pays d'Europe et surtout du monde le respect scrupuleux des droits humains ?

RÉFÉRENCES

- ESCOBAR, Cristina (2010). « La contribution des organisations de migrants latino-américains des États-Unis au développement de leurs pays d'origine », *Critique internationale*, Presses de Sciences Po, vol 1, no 46, pp. 103-124.
- GUEYE, Abdoulaye (2006). « De la diaspora noire : enseignements du contexte français », *Revue européenne des migrations internationales* [en ligne], vol. 22-n°1 2006, p. 12
- NKENDA, Myriam Matondo (2014). *Enjeux et problèmes liés aux actions diasporiques. participation socioéconomique des diasporas africaines du canada, au développement de leur pays d'origine*. Mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal.
- ORGANISATION DE COOPÉRATION ET DE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUES (2007). « Cohérence des politiques au service du développement : Migrations et pays en développement ». *Perspectives du Centre de développement*, Paris, Editions OCDE.

PONDI, Jean-Emmanuel (2007). *Immigration et diaspora : un regard africain*, Paris, Maisonneuve et Larose.

YAO, Assogba (2009). « Les diasporas africaines, substituts à l'État social ou agent de développement ? », *ARUC-ISDC*, Série Recherche, no.26, pp. 1-11.

SALIDA, RETORNO, ARTE

AFRICAN AMERICAN ART AND HERITAGE AS SEEN THROUGH *A*
PIANO LESSON BY AUGUST WILSON

L'ART ET LE PATRIMOINE AFRO-AMÉRICAINS VUS À TRAVERS
« A PIANO LESSON » D'AUGUST WILSON

FERDINAND KPOHOUE
Université d'Abomey-Calavi

Abstract:

A 137-year-old piano is the central symbol of this investigation. A piano, a large musical instrument played by pressing the black and white keys on the keyboard. The piano here belongs to Mr. Sutter, the family's slave-owner who has separated a family by selling a mother and child to pay for the piano for his wife as an anniversary present. The wife is happy with the piano but missed having the slaves, so Sutter has that family's husband/father (who was a carpenter and too valuable to sell), carve their likenesses on the piano. He has carved likenesses of his entire history on the piano. In 1911, Boy Charles, Willie's father stole the piano from the Sutters; in retaliation he was killed.

The objective of this paper is to analyze the artistic role of the piano in the family and the debate it raises in terms of heritage in this family of African descent in America. Historicism and Marxism are the appropriate theories used to decode the message behind this instrument of music bought with the selling of a slave and her daughter for which Boy Charles is killed after having stolen it. In fact, the piano represents the artistic nature of blacks, the perpetuation of this heritage to the new generation and the tool for revenge. Boy Willie has decided to sell out the piano in order to buy the property his ancestors once worked as slaves whereas Berniece, the sister, fiercely protects the piano from being sold. Berniece has played it for her mother as a child, her music enables her mother to speak with her dead father. The adult Berniece now leaves the piano untouched in an attempt to lay these spirits to rest. At the same time, Maretha, Berniece's eleven-year-old daughter is beginning to learn piano. She symbolizes the next generation of the Charles' family to use the piano. The artistic talent of the family is still alive through Maretha and the determination to take revenge on the servitude of their ancestors are present and challenging.

Keywords: piano, African American, sell, untouched, artistic, music

Résumé:

Un piano vieux de 137 ans est le symbole central de cette enquête. Un piano, c'est un grand instrument de musique dont on joue en appuyant sur les touches noires et blanches du clavier. Le piano appartient à M. Sutter, le propriétaire d'esclaves de la famille, qui a séparé une famille en vendant une mère et son enfant pour payer le piano à sa femme en guise de cadeau d'anniversaire. La femme est satisfaite du piano mais regrette de ne pas avoir eu les esclaves. Sutter demande donc au mari/père de cette famille (qui était charpentier et avait trop de valeur pour être vendu) de graver leurs portraits sur le piano. Il a sculpté les portraits de toute son histoire sur le piano. En 1911, Boy Charles, le père de Willie, a volé le piano des Sutter ; en représailles, il a été tué.

L'objectif de cet article est d'analyser le rôle artistique du piano dans la famille et le débat qu'il soulève en termes d'héritage dans cette famille d'origine africaine en Amérique. L'historicisme et le marxisme sont les théories appropriées pour décoder le message derrière cet instrument de musique acheté grâce à la vente d'une esclave et de sa fille et pour lequel Boy Charles est tué après l'avoir volé. En effet, le piano représente la nature artistique des Noirs, la perpétuation de cet héritage à la nouvelle génération et l'outil de la vengeance. Boy Willie a décidé de vendre le piano pour acheter la propriété que ses ancêtres ont travaillée comme esclaves alors que Berniece, la sœur, protège farouchement le piano de la vente. Berniece en a joué pour sa mère lorsqu'elle était enfant, sa musique permettant à sa mère de parler avec son père décédé. Berniece, devenue adulte, laisse le piano intact pour tenter d'apaiser ces esprits. Au même moment, Maretha, la fille de Berniece âgée de onze ans, commence à apprendre le piano. Elle symbolise la prochaine génération de la famille Charles à utiliser le piano. Le talent artistique de la famille est toujours vivant à travers Maretha et la détermination à se venger de la servitude de leurs ancêtres est présente et stimulante.

Mots-clés : piano, afro-américain, vendre, intact, artistique, musique

I. INTRODUCTION

The Piano Lesson is set in Pittsburgh in 1936. August Wilson won the Pulitzer Prize with this play. The play is about the story of the Charles family and their plans for a family piano. The piano is carved with the images of their ancestors, who were slaves to the former owner of the instrument. The characters in the play grapple over what to do with the piano and how those different ideas emerge from conflicting instincts about how to acknowledge the past and make plans for the future. It is actually a black experience writing which carries the features of the African society. The appearance of Sutter's ghost, the different types of sounds, the piano played by some characters have changed the classical pattern of the play. It is the expression of the Black Power Movement's principles and aspirations in literature, in which its proponents challenged artists and writers to establish new standards of beauty and judgment based on African American values in opposition to Western aesthetic ideals and to forge a sense of black cultural pride and nationalism. African Americans write to display their identities and their uniqueness, they reject clichés and impose their own ways of going about art and literature.

The objective of this paper is to investigate the symbolic roles played by the piano in the play. Historicism and Marxism are the theories used to help understand the problem of the unique piano that both unites and divides the family. In fact, historicism is a critical movement insisting on the prime importance of historical context to the interpretation of texts of all kinds. The actions in the play took place in Doaker Charles's home in Pittsburgh in 1936 characterized by the worldwide economic collapse that began in 1929 and ended only well after the outbreak of World War II. The play tells the story of the Charles family and their plans for a family piano. This piano is carved with the images of their ancestors, who were slaves to the former owner (Robert Sutter, Sutter's grandfather) of the instrument. The additional theory is Marxism. Marxism is a method of socioeconomic analysis that uses a materialist interpretation of historical development, better known as historical materialism, to understand class relations and social conflict and a dialectical perspective to view social transformation. It originates from the works of 19th-century German philosophers Karl Marx and Friedrich Engels. African Americans involved in the plot belong to the lower class of the American society. To be deeply realistic, I have associated the critical race theory. It is an interdisciplinary academic field devoted to analyzing how laws, social and political, and media, shape and are shaped by, social conceptions of race and ethnicity. It also considers racism to be systemic in various laws and rules, and not only based on individuals' prejudices.

The Piano Lesson contains many artistic aspects such as music, songs and graphic arts. All these artistic features characterize African Americans who have proved very skillful and talented throughout ages. The Black Arts Movement (1965-1975) which was the cultural wing of the Black Power Movement was a generally shared concept of African American liberation and the right of African Americans to determine their own destiny. The movement worked to deconstruct and reconstruct American culture, politics, and society through artistic processes.

II. AFRICAN AMERICAN ART

The term *African American art* is used to refer to all artistic products such as paintings, sculptures, graphic arts, crafts, architecture, music, etc. created by North Americans of African descent. To a larger extent, the American art refers to the artistic and visual products not just of North Americans of African descent but of many peoples whose work has been shaped by the confluence of black Atlantic cultures formed as a result of the transatlantic slave trade and further developed during alternating periods of colonialism, emancipation, discrimination, and self-assertion. In short, the African American art is about all the traditional skills of the African descent slaves throughout centuries. In fact, each slave was forced to leave Africa with his body and soul together with all his artistic talents and experiences. Slaves could not develop easily their artistic talents simply because they were not free. Shane

White and Graham White have explained in *The Sounds of Slavery Discovering African American History Through Songs, Sermons, and Speech* how slaves display their artistic talents in the following words:

At day's end the slaves trudged home from their owners' fields. Since sunup they had worked and sweated for the man. Now, for a few hours of darkness, the time was theirs, to the extent that slaves ever owned anything, and they could be something other than brute physical labor. Small groups gathered outside the slave cabins, listening to stories, talking out of earshot of the overseer. Maybe later, particularly if it happened to be a Saturday, there would be singing, and someone might accompany them on a banjo or a fiddle. At a distance, the quarters gave off an industrious hum, reassuring proof to those up in the Big House of the rightness of the plantation order, but from within what the slaves could hear were the invigorating sounds of the reclamation of their humanity. (P. ix)

For some other opportunities, slaves gathered to sing and dance facing Africa. They multiplied songs and dance sessions to perform their cultural songs and dances to get stronger in order to be able to survive the atrocities and the despair of slavery. In any case, "slaves accompanied seemingly every type of possible work with song" (P. xv), as mentioned in *The Sounds of Slavery Discovering African American History Through Songs, Sermons, and Speech* by Shane White and Graham White. The practice is common wherever African descent slaves lived in America. Still in *The Sounds of Slavery Discovering African American History Through Songs, Sermons, and Speech*, it is written:

Throughout British mainland North America and later the United States, whenever slaves were compelled to labor at repetitive, invariably boring, jobs, they preferred to do so to the beat of their songs, in much the same fashion as their African parents and grandparents had done. (P. xvi)

Some slave owners tried to silence them because they did not understand the meaning, at the same time, other slave owners or overseers encouraged the songs to be heard because it stimulate slaves to work hard and well. In any case, this is a typically African way of making easy difficult works. In truly African context, singers and drummers are invited when a collective work is being done. The drum and the songs play the role of drug, they minimize the effort and create a type of stimulus and happiness enjoyed by the workers. In this condition, they can go over their capacities. Surely they get more tired at the end but they work more than usual. This experience raises the magic power of the African music and its importance to the enslaved Africans.

III. THE PIANO: HERITAGE AND SYMBOLS

The piano is an acoustic, keyboard and stringed musical instrument in which the strings are struck by wooden hammers that are coated with a softer material (mod-

ern hammers are covered with dense wool felt; some early pianos used leather). It is played using a keyboard, which is a row of keys (small levers) that the performer presses down or strikes with the fingers and thumbs of both hands to cause the hammers to strike the strings. Most modern pianos have a row of 88 black and white keys: 52 white keys for the notes of the C major scale (C, D, E, F, G, A, and B) and 36 shorter black keys raised above the white keys and set further back, for sharps and flats. This means that the piano can play 88 different pitches. In *The Companion to The Mechanical Muse: the Piano, Pianism and Piano Music, C. 1760–1850* Derek Carew has defined the piano with its origins. According to him, a piano is:

An instrument in which the sound is produced by striking taut strings – between one and four per pitched note, but usually two or three – with hammers attached to *keys on a *keyboard, which are activated by the fingers and thumbs of the player’s hands. Its origins lie in the late medieval period, but it is generally agreed to have been invented by Bartolomeo *Cristofori, a harpsichord-maker at the court of Prince Ferdinand de’ Medici in Florence from 1690; an inventory of 1700 shows that he had already made at least one piano. (p.215)

In fact, he made his first piano in 1709. The date may vary because the actual date of its birth is debatable. However, the piano has developed from the clavichord which looks like a piano but the strings of a clavichord are hit by a small blade of metal called a tangent. In the piano the strings are hit by a block of wood called a hammer. The early keyboarded instruments, such as the clavichords, harpsichords and organs that were used at that time, had a much shorter keyboard than they do today. Gradually the keyboard became longer until it had the 88 notes (7 octaves plus three notes) of the modern piano.

At first the instrument was called the “fortepiano”. This means “loud-soft” in Italian. It was given this name because it could be played either loudly or softly, depending on how hard the note was hit (the harpsichord could not do this, and the clavichord could only make a tiny difference between louder and softer). Later this name changed to “pianoforte”. This is normally shortened to “piano”. The word “fortepiano” is sometimes used to describe the pianos of the late 18th and early 19th centuries. In some languages, such as Russian, “fortepiano” is the normal word for a piano. Modern pianos have two basic configurations, the grand piano and the upright piano, with various styles of each. They are the results of so many years of evolution. The piano has become an instrument for both professionals and ordinary people who use it for entertainment or ornamental device. In *The Piano Lesson*, it carries a special meaning. In Act 1: Scene 2, Part 2, Charles Doaker, Berniece and Boy Willie’s uncle and the owner of the household in which the play takes place, tells the piano’s story. During slavery, a man named Robert Sutter (the recently deceased Sutter’s grandfather) owned the Charles family. He wanted to make an anniversary present out of his friend, Joel Nolander’s, piano but could not afford it. Thus he traded a full and half grown slave, Doaker’s grandmother Berniece and his father, for the instru-

ment. Though initially Miss Ophelia, Sutter's wife, loved the piano, she started to miss her slaves and attempted to trade them back. When Nolander refused, she fell desperately ill. So, Sutter called Doaker's grandfather, Willie Boy, and asked him to carve the faces of his wife and child into the piano. Willie Boy was known as a great craftsman, and thus Sutter kept him when Nolander offered to buy him to keep the family together. Willie Boy complied with Sutter's order but did not only carve his immediately family, however. He included his mother, father, and various scenes from their family history. Though Sutter hated the carvings, they delighted Miss Ophelia, who played the piano until her death. Years later, Doaker's eldest brother and Berniece and Boy Willie's father, Boy Charles, developed an obsession over the piano, believing that as long as the Sutters held their family's history, they held them in bondage. So, on July four, 1911, he, Doaker, and Wining Boy stole it, storing it in the neighboring county with Mama Ola's family. Later that day, lynchers set Boy Charles's house on fire. Charles fled to catch the Yellow Dog. The mob, however, stopped the train and, when unable to find the piano, set his boxcar on fire. Boy Charles died along with the tramps in his car. The murderer was never identified, though the suspects soon began falling in their wells. Local residents attributed their deaths to the work of their victims' spirits, dubbed the Ghosts of the Yellow Dog. This explanation can help readers to understand the fight around the piano and the meaning of the drawings.

a The piano as symbol of birthday present

The piano, after its invention has become very popular. It is used by musicians and ordinary people. It has even been considered as an instrument that should appear in every house to provide social consideration. In the introduction of her book entitled: *The Piano: A History in 100 Pieces* (2021), Suzan Tomes has mentioned:

It was considered a desirable possession even in homes where nobody played the piano. By the 1870s the French novelist Gustave Flaubert in his *Dictionary of Accepted Ideas* described the piano as 'indispensable in a salon', and in the early twentieth century the American president Calvin Coolidge said that 'We cannot imagine a model New England home without the family Bible on the table and the family piano in the corner.' (Tomes, pp.2-3)

Calvin Coolidge is the 30th American President from 1923 -1929. He has supported Gustave Flaubert's idea showing that the piano is still by some margin the instrument that people would most like to possess and be able to play even in the 20th century. In this context, it is a good present to offer when time has come for a housewife to celebrate a birthday in order to provide more happiness to his wife and add the necessary missing furniture to his living room. Robert Sutter's present is dedicated to make Miss Ophelia very happy. Also it is an opportunity to own a piano to

reach social standard, he would be happy and congratulated when people visit him. The piano has become an indicator to in the society to know important people. Miss Ophelia can feel more important than some other women whose husband are not able to afford a piano. In this play the piano is more important than people because Robert Sutter was obliged to trade his slaves in exchange of the instrument. This raises the problem of slave dehumanization aspect when slave owners used human beings in their transactions. It is unbearable to hear that but it was a reality in slavery time. Anyway, Robert Sutter has sacrificed his slaves to own a piano in order to follow the latest fashion. His action is likely to generate more cohesion, happiness, love and pride in his household. He has planned to maintain the new atmosphere created by the presence of the piano even after his lifetime, he has undertaken to carve the family tree upon the piano to make it a private property of the family. It is a way to prevent other members of the family to sell it out so he is found of it. Then he has asked his slave to do the job. August Wilson has made this possible to show another face of the artistic talent of African Americans. They are excellent carvers though they had had no opportunity to learn as slaves. In Africa, learning is not a matter school the way the white man has instituted, every opportunity is good to teach and learn free of charge through entertainments and games. There is nothing to be paid. Talents emerge to the satisfaction of all in the society.

IV. THE PIANO AS AN HEIRLOOM

In *The Piano Lesson* Wilson explores the idea of legacy on several levels: as something tangible with monetary value, as something emotional related to a parent's hopes when making a bequest to a child, and as something cultural that knits together groups and generations. The play focuses on a very tangible legacy: the carved piano. It has a calculable monetary value, which is Boy Willie's focus when he arrives in Pittsburgh. He can sell it and get the money he needs to buy the land on which his ancestors worked as slaves. He knows his great-grandfather's carvings give the piano its high monetary value and his father died to make sure the family had possession of the instrument. He sees his sale of the piano to buy land as "building on what they left" him (Act 1, Scene 2). Boy Willie's sister, Berniece, however, sees the piano as an emotional legacy; for her, selling it would be like selling her soul because it contains generations of Charles family blood and tears. Instead of turning it into cash, she wants to turn it into a better life for her daughter. This Charles family legacy is also emblematic of the legacy of blood and tears passed down through every family descended from slaves.

Like Wilson's other plays, *The Piano Lesson* is enriched by interweaving the legacy of African American customs, folktales, music, and spirituality—which draws on the culture of two continents. Family and cultural history is passed down orally, with the two uncles relating generations of family history just as griots or musical

storytellers voiced the history of their villages in Africa. The various songs chanted and sung throughout the play draw on jazz, slave, and African musical traditions. Folk heroes such as Staggerlee, whose killing of his friend Billy Lyons is commemorated in an American folk song, and the (invented) Ghosts of the Yellow Dog populate the characters' conversations. Avery's dream in which he was called to be a preacher and Berniece's invocation of the Charles ancestors during the exorcism of Sutter's ghost draw on African spiritual traditions.

V. CARVING

Carving is cutting a pattern or letter on the surface of something. Wood carving is a form of working wood by means of a cutting tool. The result is a wooden figure, or the sculptural ornamentation of a wooden object. In the context of *The Piano Lesson*, the carving here is about trying to shape the faces of the family members on the piano. In order to carve properly, a carver needs few tools such as the chisel which has a straight blade; the gouge which has a curved blade; and the knife. In America, and other countries, special knives and small palm gouges, rather like block cutters, are used extensively. At least these tools are compulsory for anyone trying to carve anything especially in wood. The question here is to know how Willie Boy has managed to carve faces without modern tools at hand. In fact, he has created his own tools to be used to do the job ordered by his master. Surely a knife has helped him in this achievement, it is the easiest tool to find. It is very helpful for carving because it cuts details and cleans out deep corners. The slicing action of a knife makes a very clean incision and exerts very little side pressure on the wood. Willie Boy is a great craftsman as described by August Wilson: "Now, he was a worker of wood. He could make you anything you wanted out of wood. He'd make you a desk. A table. A lamp. Anything you wanted. Them white fellows around there used to come up to Mr. Sutter and get him to make all kinds of things for them. Then they'd pay Mr. Sutter a nice price." (*The Piano Lesson*, 325) Finally he has released the result of his achievement: he carved the faces of the master's wife and child but he added his mother (Mama Bernice), father (Papa Boy Charles) and other scenes their family history. Willie Boy's objective is to help Ophelia to keep memory about them alive. The other objective is to remind the Sutter's family that the piano is owned with the exchange of the carver's parents. It is a way to claim his ownership of the piano. It is not a surprise when Doaker and Winning Boy stole the piano on July 4, 1911. In short, the carving episode is to highlight the abilities of the African slaves to master arts without formal training. Art is African, art is visible in Africa through everything: celebrations of all kinds, burials, worships, entertainments, etc. The whole community is organized according to rituals to different divinities at different seasons of the year. Songs, drums, dances, metal representations, woodcarvings, weavings, craftsmanship, etc. So art is everywhere and learning needs not attending a formal training in Africa.

Some songs from the Play

a- SONG 1: boogie-woogie

Boy Willie can play well the piano. Music has always been used as a form of entertainment and a rebellion especially in the African-American community, so the idea of carving into a European instrument sends a strong message to him. Berneice is teaching Maretha how to play piano in a more classically European manner, while Boy Willie wants her to break from the conformity. “Boy Willie sits and plays a simple boogie-woogie.”(p.21) The boggie-woggie is an African-American style of music that broke from the conformity of standard European classical music. Boy Willie tries to teach Maretha how to play by example and she asks for sheet music. This demonstrates again Boy Willie’s dream of freedom and rebellion, as the music he is playing is without boundaries or limitations.

In fact, Boogie-woogie is a genre of blues music that became popular during the late 1920s, developed in African-American communities since the 1870s. It was eventually extended from piano to piano duo and trio, guitar, big band, country and western music, and gospel. While standard blues traditionally expresses a variety of emotions, boogie-woogie is mainly dance music. Its African origin is doubtless. Several African terms have considered as the origin of boogie-woogie. Among them are the: Hausa word “Boog”, and Mandingo word “Booga” (both of which mean “to beat”, as in beating a drum). West African word “Bogi” (which means “to dance”), Bantu term “Mbuki Mvuki” (Mbuki: “to take off in flight”; Mvuki: “to dance wildly, as if to shake off one’s clothes”). In America, the advent of boogie-woogie is not easy to explain. In fact, toward the end of the nineteenth century and in the early years of the twentieth, as much as evidence will allow, American blues music generated boogie-woogie music. It was, and is, a primitive and rhythmical style of piano playing that achieved its zenith during World War II, in the early 1940s. At this time it was heard incessantly on the radio, in concerts, and on film sound tracks. Solo pianists of all shades played it, from Meade Lux Lewis, an original performer in the style; through Bob Zurke, a skilled technician who learned boogie-woogie with the Bob Crosby Band; to Jose Iturbi, a classical pianist of some repute. Most of the leaders of the top swing bands commissioned novelty boogie-woogie compositions that featured their pianists.

Chicago became an important center in the steady transmutation of boogie-woogie piano from a primitive style with distinctive regional variations to a genre with a hard-edged urban sound. The late 1920s and 1930s stand out as the watershed when a more polished form began to emerge. There were several reasons for this, the most important being the concentration of black musicians in the city, their employment on the vaudeville circuits, the expanding race-record market, and the work available to pianists at rent parties.

In these times, there was a mass migration of black folk from the southern states looking for regular employment and the chance to start a new life. Racial discrimina-

tion was still practiced against them. Although wages were low and housing conditions very poor, some satisfaction could be had from the knowledge that the shackles of the old southern order had been broken. The black quarter was on the South Side of Chicago. It was a relatively small area situated east and west of State Street, one of the main thoroughfares, and consisted predominantly of railroad property, housing, and clubs. Among those drawn to the city were several of the boogie pianists who had learned their craft in the bars and dives of the South. They, together with the emerging school of Chicago-born pianists, took jobs as taxi drivers, hotel porters, dishwashers, and other menial occupations that coalesce in the bloodstream of urban life. Working at these occupations during the daytime, they supplemented their earnings by playing at house rent parties in the evenings and at weekends. The boogie-woogie pianists reigned supreme at these functions, and the more proficient of them found additional work at the many dives and clubs that became a part of Chicago's nightlife. For the majority of black families, low-standard housing was forced on them by their inability to afford anything better. Many lived in aging high-rise tenement blocks built over the lines of shops situated at street level, accessible by forbidding and dark stairways leading from the streets. Without doubt, the large influx of black newcomers made an immediate impact, bringing something distinctive to the locality from their own, ancient culture.

In *The Piano Lesson*, music is present on many pages because the play is about a musical instrument. The boogie-woogie has been used here to reveal the talents and creativity of African Americans in early 20th century.

The second song available in the play is entitled Lord Berta.

b- SONG 2: Lord Berta Berta O Lord gal oh-ah p 46

In *The Piano Lesson*, Doaker, Boy Willie, Lymon, and Wining Boy sing a rendition of a Parchman Prison work song, *Berta, Berta*. It is one of various musical moments in the play, and it serves as an outlet for male bonding among members of the Charles family.

The song is a work song. In January 1901 the state of Mississippi purchased land in Sunflower County for a prison. The Mississippi State Penitentiary, also known as Parchman Farm or simply Parchman, became the main hub for Mississippi's penal system. Parchman Farm was in many ways reminiscent of a gigantic antebellum plantation and operated on the basis of a plan proposed by Governor John M. Stone in 1896. By 1917, Parchman was separated into twelve male camps and one female camp, and racial segregation was considered of paramount importance.

The convicts worked ten hours a day, six days a week, and slept in long, single-story buildings commonly called "cages" that were constructed of bricks and lumber produced on site. Most male prisoners were employed in farming, but some also worked in the brickyard, sawmill, cotton gin, and prison hospital. In the play, Lymon

has made his work preference known advising to marry a railroad man in order to receive dollar for payment. It is a very harsh moment in history August Wilson has raised for younger generations to know. It is a song of sorrow sung by an important number of African Americans. In Mississippi, Lymon and Boy Willie were sentenced to work on a prison farm after they were caught stealing wood. They have experienced hard work and bad conditions. Songs are omnipresent in Africa and in African American communities to express all types of feeling. In short, by including this song in the play, Wilson documents an important form of African-American music, the work song. This kind of song developed from the African tradition of call and response, in which one person sang a line and a chorus of others answered back. African-American slaves sang these songs to help endure the drudgery of slavery. The mostly black prisoners of Parchman Farm sang these types of songs for pretty much the same reason. These prison songs are often thought of as a particular type of work song.

c- SONG 3: I am a rambling gambling man p 52

Wining Boy Is playing this tune purposely. He is Doaker's 56-year-old brother. He was once a modestly successful musician and worked with his brother on the railroad. He even tried to help his brothers steal the Sutters' piano, the one that now sits in Doaker's home. However, Wining Boy now spends a lot of time drinking and gambling. His family rarely sees him, but he shows up when he needs money.

Wining Boy seems stuck in the past. Verse one tells is a wandering man gambling his money, moving place to place. He talks of his misery, but nothing is as bad as Arkansas. The chorus tells about a work opportunity sold to him, by a man who has some "land to drain". In exchange, he gets a little bit of money and some basic needs met like food, a roof, and washing. The boss's name is Joe. After six months, he is physically spent. The scenario sounds awfully reminiscent of some kind of sharecropping arrangement, illustrating the ongoing conflict between selling one's body and soul and self-preservation. In another verse: "I'm a traveling man", Wining Boy repeats, indicating a sense of instability and disenfranchisement through easy-to-swallow language. This song is a helpful illustration of the blues' tendency to finger the jagged grain, while grounding storytelling in the mundane of each day: the kind of lyrics anyone can hear and find a reflection in. This universality, at least within the black community, is echoed both in content and in the form: in the lyrics and actions themselves and in the way they are repeated and revised. Wining Boy and Doaker act as griots, or storytellers from the African tradition. It was the griot's job to preserve a community's heritage through story and song. When Wining Boy sings this song he's passing on the history of the hard life and fast times that many African Americans faced in the South. When Wilson includes this blues song in the play, it's much more than a musical interlude, it is to document an important part of African-American history. His ex-wife's story is sung on page 31.

d- SONG 4: Hey little woman what's the matter with you now p 31 Wining Boy

Cleotha is Wining Boy's ex-wife who died at the age of 46. When she died, Wining Boy was living out of town and did not know she was ill. In fact, Cleotha was 16 when she met Wining Boy and married him, but the marriage was rocky. Wining Boy was unfaithful: his tendency to wander and cavort with other women persisted after they married, causing them to fight until Cleotha asked Wining Boy to move out. She still loved him even after all they had been through. He loved Cleotha very much even though they weren't together when she died. As an African American with black culture, he can but express his love and mourn in songs to remind the rest of the community of the fact and wake their sympathy. It is the best way to communicate in African communities to be easily understood.

e- SONG 5: I want you to help me p 56: *exorcism Berniece: A calm comes over the house*

Throughout the play, a number of characters address the dead across the grave, the speech of the dead becoming a central vehicle by which the living assume their legacy.

After Wining Boy, Berniece distinguishes herself far more powerfully as the family's priestess, her song calling the dead into the present and connecting the living to their place of origin. She assumes this role in childhood, playing the piano so her mother can hear her dead father speak. In the present, she returns to the piano as supplicant, forcefully imploring the ancestors to assist in the exorcism. Berniece's song at the end of the play seems to be a simply a recitation. However, this closing song is expanded to include the plea to God as well as the plea to the ancestors, who Berniece called out by name, soliciting their help as well. According to Morales, the song's change from an appeal only to God to an appeal to God and the ancestors focused the play's African ritual properties while minimizing the traditional Christian appeal. It is but an exorcism. The exorcism is accomplished by Berniece playing the piano and singing a chant, "I want you to help me" followed by the names of ancestors. It is through this act that "A calm comes over the house" (Wilson, "Piano" 107). The African tradition inherited by the African Americans is present in all practices. Rituals are always performed with songs and musical instruments in Africa. The same pattern is implemented in the circle of African Americans to chase away disturbing ghosts around the piano.

VI. CONCLUSION

The Piano Lesson concerns the struggle of two siblings over a precious family heirloom, a piano carved with images of their African ancestors and crafted their enslaved

grandfather. The Great Depression serves as the historical backdrop to the play as well as black migration during this period from south to north. Such migration increased steadily until stabilizing in the 1930s and creating new black communities that would be devastated by the economic ruin. Wilson took inspiration for the play from a Romare Bearden painting by the same name, seeing in its scene of a teacher and student an allegory for how African Americans must learn to negotiate their history. *The Piano Lesson* is appropriately haunted by ghosts: the ghost of Sutter, the Ghosts of the Yellow Dog, the ghosts of the ancestors, and, in a less supernatural sense, those of Crawley and Cleotha. This profusion of ghosts reveals the superstitious, and African mystical traditions. These ghosts primarily concern themselves with vengeance: Sutter returns to avenge his murder and reclaim the piano, and thus the Charles family; the Ghosts of the Yellow Dog avenge their own murder by murdering Sutter; these ghosts met their end when living in Boy Charles's attempt to avenge the ancestors.

The heritage here is the piano. Boy Willie explains that he wants to sell it so he can use that money to buy Sutter's land. He believes that the piano was giving to them so they could make something out of it. To build on what their family left them, otherwise what's the use of it? Berniece wants to hold onto the piano because to her it represents the struggles that her mother went through and selling it would be a dishonor to the years Mama Ola spent toiling over it and begging Bernice to play something for her. Through this intrigue, August Wilson has revealed the artistic capacities of African Americans in the very domains of songs, music and plastic arts. The play is tainted with slave work songs and the advent of jazz music in America. Carving and wood works mark another field of African American talents acquired without formal learning.

REFERENCES

- ALLEN, William Francis; WARE Charles Pickard, et al. (2011). *Slave Songs of the United States*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- BILL, Irwin (2000). *All American Boogie Woogie*. California: Creative Concepts Publishing Corporation.
- BLOOM, Harold (2009). *Bloom's Modern Critical Views: August Wilson*. New York: Infobase Publishing.
- CHARTERS, Samuel (2009). *A Language of Song: Journeys in the Musical World of the African Diaspora*. North Carolina: Duke University Press.
- CHARTERS, Samuel (2015). *Songs of Sorrow: Lucy McKim Garrison and Slave Songs of the United States*. Mississippi: University Press of Mississippi.
- CHARTERS, Samuel (2008). *Trumpet around the Corner: The Story of New Orleans Jazz*. Mississippi: University Press of Mississippi.
- COLLINS, Lisa G.; CRAWFORD, M. Natalie (1969). *New Thoughts on the Black Arts Movement*. New Jersey: Rutgers University Press.

- CRAWFORD, M. Natalie (2007). *Black Post-Blackness: The Black Arts Movement and Twenty-First-Century Aesthetics*. Illinois: University of Illinois Press.
- EDWARD, Smethurst James (2005). *The Black Arts Movement: Literary Nationalism in the 1960s and 1970s*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- ESSICK, Kathy M. (1994). *The Poetry of Maya Angelou: A Study of the Blues Matrix as Force and Code*. Pennsylvania: Indiana University of Pennsylvania.
- FENDERSON, Jonathan (2019). *Building the Black Arts Movement: Hoyt Fuller and the Cultural Politics of the 1960s*. Illinois: University of Illinois Press.
- FENDERSON, Jonathan (2019). *Building the Black Arts Movement: Hoyt Fuller and the Cultural Politics of the 1960s*. Illinois: University of Illinois Press.
- HINE, Darlene Clark; MCCLUSKEY Jr, John (2012). *The Black Chicago Renaissance*. Chicago: University of Illinois Press.
- MEYER, Matt (2019). *White Lives Matter Most and Other "Little" White Lies*. Oakland: PM Press.
- RAMEY, Lauri (2008). *Slave Songs and the Birth of African American Poetry*. New York: Palgrave Macmillan.
- RISSMAN, Rebecca (2014). *Black Power Movement*. North Mankato, Minnesota: ABDO Publishing Company_ABDO Publishing_Core Library.
- SHANNON, Sandra; WILLIAMS, Dana (2004). *August Wilson and Black Aesthetics*. New York: Palgrave Macmillan.
- SILVESTER, Peter J. (2009). *The Story of Boogie-Woogie: A Left Hand Like God, 2nd edition*. USA: The Scarecrow Press, Inc.
- SMETHURST, James Edward (2005). *The Black Arts Movement: literary nationalism in the 1960s and 1970s*: of North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Tomes, Susan (2021). *The Piano: A History in 100 Pieces*. Connecticut: Yale University Press.
- WHITE, Graham; WHITE, Shane (2006). *The Sounds of Slavery: Discovering African American History through Songs, Sermons, and Speech*. Boston: Beacon Press.
- WILSON, August (2007). *The Piano Lesson*. New York: Penguin Publishing Group.
- WILSON, August; NADEL, Alan (2010). *August Wilson: completing the twentieth-century cycle*. Iowa: University of Iowa Press.
- WILSON, August; NADEL, Alan (1994). *Mayall your Fences Have Gates: Essays on the Drama of August Wilson*. Iowa: University of Iowa Press.

LE REGGAE, DE L'EXIL À L'UTOPIE

REGGAE, FROM EXILE TO UTOPIA

FRANÇOISE SYLVOS
Université de La Réunion

Résumé :

L'arrachement au berceau africain, l'exil des Jamaïcains dans une île des Caraïbes les conduisent tantôt à des actions concrètes, tantôt à une posture d'idéalisation. Idéalisation d'un territoire vierge de toute domination, le territoire du marronnage et des communautés, mais qui aboutit à un renouveau des pratiques sociales, à une philosophie et à des usages nouveaux, qui vont essaimer dans le monde entier – à partir de la création de la communauté du Pinnacle et en parallèle avec le culte des marrons qui n'appartient pas à la contre-culture, mais à la culture jamaïcaine. Il serait intéressant d'observer quelles sont les mutations et adaptations liées à l'importation de ce modèle dans des communautés hors de la Jamaïque (cf. Chamarel à l'île Maurice).

Mais, pour notre part, compte tenu de nos disciplines dominantes que sont la littérature et l'histoire, il s'agit plutôt de se focaliser sur les textes, et en particulier sur la posture de d'idéalisation qui dessine des territoires imaginaires ou fantasmés dans les « lyrics » du reggae. Le rêve d'un retour en Afrique relève du mythe, tant les Jamaïcains sont africains par les racines, mais américains dans leur ambition. A côté de ce mythe du « Back to Africa », qui a vécu avec le naufrage économique de la « Blackstarline » se dessinent plusieurs pays imaginaires, dont la topographie est particulièrement floue, mais dont les traits idéalisés se rattachent à la spiritualité copte (cf. l'Amharique de Sattamassagana) ou au mythe de l'Eden et du paradis (Dreamland). Au-delà de cet imaginaire ancré dans des territoires, le sentiment d'appartenir à plusieurs cultures, le métissage et le mysticisme jouent un rôle préventif vis-à-vis de tout ce qui pourrait ressembler à des bornes intérieures. Le reggae tend à exprimer et à amplifier ce sentiment d'ouverture. Le credo de l'unité naît de la revendication d'une dimension interpersonnelle des vibrations créées par la consommation de l'herbe et la musique.

Mots-clés : reggae, exil, utopie, Jamaïque

Abstract :

The uprooting of Jamaicans from their African cradle and their exile to a Caribbean island sometimes led them to take concrete action, sometimes to adopt an idealistic stance. This idealisation of a land free of domination, the land of marooning and communities, led to a renewal of social practices, a new philosophy and new customs, which were to spread throughout the world - starting with the creation of the Pinnacle community and in parallel with the cult of the maroons, which did not belong to the counter-culture, but to Jamaican culture. It would be interesting to observe the changes and adaptations linked to the importation of this model into communities outside Jamaica (e.g. Chamarel in Mauritius).

But for our part, given our dominant disciplines of literature and history, it's more a question of focusing on the texts, and in particular on the posture of idealisation that sketches out imaginary or fantasised territories in the 'lyrics' of reggae. The dream of a return to Africa is a myth, as Jamaicans are African in their roots but American in their ambitions. Alongside this myth of "Back to Africa", which lived on through the economic wreckage of the "Blackstarline", a number of imaginary countries have taken shape, whose topography is particularly vague, but whose idealised features are linked to Coptic spirituality (cf. the Amharic of Sattamassagana) or to the myth of Eden and paradise (Dreamland). Beyond this imaginary anchored in territories, the feeling of belonging to several cultures, crossbreeding and mysticism play a preventive role with regard to anything that might resemble internal boundaries. Reggae tends to express and amplify this feeling of openness. The credo of unity is born of the claim to an interpersonal dimension in the vibrations created by the consumption of weed and the music.

Keywords : reggae, exile, utopia, Jamaica

I. INTRODUCTION

La chanson populaire cède facilement à l'idéalisme. « Je rêvais d'un autre monde » du groupe Téléphone (1984) décline cette option utopique et les plus grands tubes s'en nourrissent. Ainsi du titre « Imagine » de John Lenon (1971), ou du fameux « Heal the world » de Mickael Jackson (1992), où l'on envisage « to make a better place for you and for me and the entire human race » afin de mettre fin aux hécatombes (« there are people dying »). *Seventies* et *eighties* ont été particulièrement propices à ce type de message. Bien sûr, depuis, les terriens ont traversé de multiples crises économiques et, présent à l'Est – mais pas pour le meilleur - le rêve communautaire, alternative au modèle libéral, est tombé avec le mur de Berlin (1989) ; les menaces multiples créées par les krachs boursiers, l'inflation, ont accru la paupérisation des pays considérés comme les plus riches tandis que les atteintes à l'environnement, le réchauffement climatique fragilisent plus que jamais les pays en voie de développement comme l'exprime le titre « Le monde est chaud » du fameux chanteur de reggae ivoirien Tiken Jah Fakoly (2019). Après la terreur de l'apocalypse nucléaire, les armes chimiques, les guerres bactériologiques qui ne se disent pas ont fait momentanément basculer le monde dans la dystopie. Une crise liberti-

cide frappe chirurgicalement les leaders aspirant à des réformes, les manifestants indignés, les lieux d'expression libre. Les mouvements d'opinion n'ont pas le temps d'éclorre que surviennent attentats terroristes et virus. La science-fiction prolonge le cauchemar réel par de nouvelles menaces liées à l'essor de la cybernétique, toute-puissante *matrice*, drones meurtriers, androïdes menaçants, épouvantail de l'IA.

Mais l'utopie perdure plus que jamais dans ce contexte dystopique et anxiogène. C'est le concept visionnaire de la renaissance après les catastrophes. Ainsi, le rêve d'une utopie post-apocalyptique se développe dans la littérature de science-fiction. L'un des premiers romans de ce type est *Ravage* de Barjavel, qui projette la vision d'une utopie agraire et plus que patriarcale devant s'instaurer après le grand cataclysme créé par un méga-court-circuit. « Le retour de la science-fiction vers des imaginaires utopisants sont annoncés depuis les années 1970 par Ursula Le Guin (*Les Dépossédés*, 1975), Ernest Calenbach (*Ecotopia*, 1975), Kim Stanley Robinson (la trilogie de Mars, 1993) ou Octavia E. Butler (*La Parabole du semeur*, 1993) », relayés en France par le groupe Zanzibar et par le Solarpunk¹.

Au même moment, l'utopisme en chanson reste bien vivant. Et, s'il est un genre de musique qui brille particulièrement par cet état d'esprit, c'est bien le reggae. Le rêve de bonheur semble, dans certaines portions du monde, demeuré inégalitaire, notamment dans la communauté Auroville fondée en 1968 non loin de Pondichéry² ; ou, pire, dans « The Line », le projet mégalomane d'une cité-miroir au cœur du désert entrepris depuis 2022 par l'Arabie saoudite. Il n'en est rien pour ce qui est des utopies qui s'épanouissent dans les textes de reggae, développant un idéal à l'usage du peuple. Ces utopies sont bien souvent fondées, très simplement, sur le retour à la nature et la présence à l'autre, sur une vision mystique du *zion*, une hétérotopie qui est à la fois naturelle et empreinte d'un sentiment du sacré. Le corpus utopique du reggae est si foisonnant qu'il est bien difficile de faire un choix. Littéraire, la conférence privilégiera les textes mais les confrontera au regard de l'histoire, s'interrogeant sur les interférences entre l'idéologie et les faits ou réalisations.

Avant tout, il convient toutefois de s'interroger sur le rapport entre ces utopies du reggae et le concept de diaspora et de se demander comment le déracinement

¹ Natacha Vas-Deyres, résumé de sa conférence « Les horizons utopiques de la science-fiction contemporaine Il faut arrêter de cauchemarder, Catherine Dufour, 2020 », prononcée lors du colloque en distanciel de mai 2021, « De l'utopie à la science-fiction », Anne-Cécile Koenig-Le Ribez, Françoise Sylvos dir., DIRE, La Réunion.

² Il faut des économies pour pouvoir y rester, d'après les témoignages recueillis par le magazine Géo, qui souligne la réussite relative de l'utopie ; compromis avec la modernité plus que ville auto-suffisante [l'énergie solaire y est utilisée mais nécessite un complément de la part du réseau électrique urbain ; les récoltes procurées par les travaux agricoles de la communauté appellent des apports extérieurs] ; et, par ailleurs, les inégalités entre les travailleurs indiens et les bourgeois bohème issus de l'Occident y sont pointées]. (Pauline Frico, « Un demi-siècle après sa fondation, que reste-t-il d'Auroville ? », 8 juin 2021, Géo, en ligne, consulté ici le 2/11/2023 <https://www.geo.fr/voyage/inde-50-ans-apres-sa-fondation-quest-devenue-la-cite-utopique-dauroville-204209>).

conduisit les Africains déportés en Jamaïque à imaginer de nouvelles pratiques communautaires reflétant l'ouverture d'esprit favorisée par l'appartenance à une culture mélangée. La brève histoire de la colonisation de la Jamaïque apportera une première réponse. Les migrations successives ont favorisé une situation de contact de cultures et de langues au cours de ces étapes historiques. De récentes études fondées sur le traçage génétique témoignent de différentes vagues de peuplements depuis les îles voisines et les Amériques, datant au plus loin de 8000 avant Jésus-Christ ; la mer n'est plus considérée comme un obstacle mais au contraire comme favorisant les flux migratoires. D'autres hypothèses évoquent le peuplement de la Jamaïque par des Amérindiens, les Arawaks devenus les Taïnos après leur migration vers la Caraïbe et les Antilles, au XI^e siècle de notre ère³ ; en 1494, la découverte de la Jamaïque par Christophe Colomb ; dès le début du XVI^e siècle, l'essor de la population servile d'origine africaine ; le règne des Espagnols jusqu'au milieu du XVII^e siècle ; à partir de 1655, l'incorporation de la Jamaïque dans la Couronne britannique ; tout au long de la période de la traite, la présence de la flibuste qui s'internationalise peu à peu. C'est dans ce contexte que se dévoilent trois dimensions essentielles de l'utopie dans la culture reggae, nourrie par la philosophie rastafari. Le royaume marron en constituera le premier aspect. En second lieu, l'horizon du marronnage historique dévoile l'espace idéalisé du Zion, un espace mixte, composant la nature tropicale avec les mythes de l'Eden et du paradis associés. Une troisième topographie est présente dans les chansons: la représentation idéalisée de l'Afrique. Seront détaillées dans une quatrième et dernière partie les nobles valeurs se situant à l'arrière-plan de ces représentations mythiques ; cette philosophie, dite rastafari, qui nourrit les textes de reggae, est étroitement associée dans les chansons aux trois espaces mythifiés qui viennent d'être décrits.

II. ROYAUMES DES MARRONS

Les villages des marrons jamaïcains n'ont rien d'imaginaire mais ont pourtant quelque chose de l'utopie du fait qu'ils sont des communautés parfois résistantes, du fait de leur caractère inaccessible et autarcique ; du fait que les habitants rebelles parlent des langues à part, des patois empruntant certains mots à leur pays d'origine. On recense par exemple le patois jamaïcain dit *profond* ou *koromanti*. Les jamaïcains marrons vivaient à l'écart. Il y avait parmi eux quelques rescapés du peuple indigène décimé par les Espagnols, les taïnos, et des esclaves fuyards qui avaient été capturés en Afrique en vue de travailler dans les plantations. Les musiciens jamaïcains incorporent les arts et langues de ces ethnies à leurs traditions musicales. Les langues, les

³ Jean-Christophe Laurence, « Les autochtones jamaïcains en quête de reconnaissance », La presse en Jamaïque, 7 mai 2023, en ligne, consulté le 11/04/2023.

textes, les espaces imaginaires et l'art musical du reggae véhiculent donc la mémoire du peuplement, qu'il s'agisse des migrations forcées – importations, déportations -, liées à l'esclavage ou qu'il s'agisse des mouvements internes destinés à s'affranchir de la domination coloniale en Jamaïque.

Loin de l'image idéalisée que l'on se fait dans les chansons, le marronnage historique est éloigné de l'utopie en tant qu'il est pris dans la tourmente de l'histoire coloniale. Certains groupes de marrons sont chargés de lutter contre l'Espagne mais aussi contre les esclaves rebelles en l'échange de traités avec les Anglais qui leur garantissent un affranchissement officiel et l'acquisition de terres. D'autres instituent des communautés qui ne transigent pas avec l'Anglais, et c'est le cas de la légendaire Queen Nanny, qui figure sur les billets de banque jamaïcains, révérée par certains artistes. Elle est au centre de la *dub poetry* d'Akinsaya et des chansons d'un autre reggae man jamaïcain, Dave Mac Anuff, qui vit au Japon où il fait connaître sa culture. Dans la chanson d'Akinsanya « Kween Naany feat Mauma G. » (2018)⁴, « She neva sign no peace treaty » souligne l'intransigeance de cette fine stratège – dont les historiens remettent parfois en question l'existence - . Quant à la choriste, elle rappelle et souligne la bravoure de la femme. Il est à noter que la tradition rastafari s'appuie sur des figures féminines fortes, des guerrières, telle Madame Taitou en Ethiopie, suivie de l'empress Mennen ; Queen Nanny en est une représentante de premier plan.

A l'arrière-plan de la chanson, on entend comme une corne. C'est l'abeng, qui fait partie des langages secrets des marrons. Trompettes et cornets à piston de la musique moderne finissent par se confondre avec l'abeng. L'abeng de Jamaïque, fabriqué à partir de cornes de bovins, est toujours utilisé dans les communautés des marrons lors de cérémonies ou pour annoncer des nouvelles importantes. Or ce mot vient de la langue twi de l'actuel Ghana. C'est un mot couramment utilisé dans les Caraïbes, notamment en Jamaïque, et l'instrument est associé au peuple marron en tant que les différentes façons de le jouer constituent un *code* réservé aux initiés et impénétrable aux étrangers. Il figure notamment sur le drapeau d'un village occupé par des descendants de marrons, Accompong. Dans d'autres pays, les marrons utilisent des signaux similaires, tels les marrons de La Réunion qui ont recours à l'ansive – un coquillage – pour communiquer à distance. Dans le clip cité plus haut, la femme d'Akinsanya s'identifie à Queen Nanny par son costume. Le dialogue entre l'homme et la femme, entre les coutumes des marrons et l'artiste de *dub poetry* c'est le dialogue entre la part africaine et la part jamaïcaine que l'on pourrait dire originelle de l'île. Notons que les Jamaïcains ont une dévotion marquée envers les rebelles au point qu'il y a un festival de reggae chaque année qui est dénommé *Rebel salute*.

Un reportage portant sur le village d'Acompong, peuplé par d'anciens marrons, porte le témoignage de l'un des derniers survivants qui parle un dialecte mélangeant l'Akan avec les langues des envahisseurs. Cette vidéo nous permet de saisir l'in-

⁴ En ligne (<https://www.youtube.com/watch?v=lxS2X6jL9-k>/Consulté le 11/04/2024).

fluence de l'anglais mais aussi des Espagnols sur la langue⁵. Le participant à la vidéo documentaire sur les koromanti emploie l'expression *you sabi* pour demander à son interlocutrice si elle le comprend ; le verbe vient de la racine latine *sabere*, savoir. Comment expliquer ces osmose entre différentes langues ? Certaines communautés de marrons ont connu des trajectoires très compliquées ; les plus rebelles, qui avaient été arrachés à leur continent, ont été envoyés en Nouvelle Ecosse (Canada), en Sierra Leone, et deux cents d'entre eux sont retournés volontairement en Jamaïque. Les contacts entre indigènes, esclaves déportés et colons, les migrations de la diaspora africaine expliquent la richesse de leurs langues mélangées – et il faut ici employer le pluriel puisque l'on distingue la langue standardisée proche de l'anglais and américain, du *patwa* jamaïcain, des variantes du *deep patwa* et du *koromanti*, qui compose avec les langues venues d'Afrique.

La situation des marrons est ambiguë car on compte parmi eux des figures ayant négocié avec l'Anglais, mais aussi des rebelles intransigeants, célèbres pour leurs techniques de camouflage. C'est cette ambiguïté même du marron, vu comme l'ancêtre de tout un peuple, qui en fait en Jamaïque un symbole de ralliement entre les différentes composantes de l'identité nationale. La connaissance de l'histoire fait que l'on comprend beaucoup mieux les sous-entendus de la chanson d'Akinsaya. Queen Nanny est valorisée par la chanson d'Akinsanya en tant que son attitude intraitable s'oppose aux compromissions de certains marrons. La chanson est prototypique du style de l'utopie qui emploie fréquemment la négation pour décrire l'utopie et ses mœurs, en contraste avec les mauvaises actions du système critiqué.

III. LE MYTHE DE ZION

La signification originelle du mot Jamaïque provient de la langue des Indiens Arawaks. Appelés Taïnos dans les Caraïbes et les Antilles, ils auraient vécu dans l'île à partir du XI^e siècle de notre ère. Le mot arawak « Jamaïque » signifie « le pays du bois et de l'eau ». Le nom du pays lui-même évoque donc l'amour des Jamaïcains et des rastas pour un mode de vie proche de la nature et des forces élémentaires. Il rappelle le côté chaman du peuple arawak et son goût pour toutes sortes d'herbes aux vertus médicinales. La nature est vue comme une mère accueillante à la générosité infinie, comme un paradis de pureté originelle et cela transparaît dans les paroles des chansons mais aussi dans les clips.

A cette notion proche du mythe de l'Etat de Nature se superpose la référence biblique à Sion, qui recouvre tous les lieux imprégnés de la présence divine et plus particulièrement l'une des collines de Jérusalem. Une chanson particulièrement em-

⁵ La langue kromanti des marrons jamaïcains. En ligne (<https://www.youtube.com/watch?v=TBK0DaR12UQ&t=493s>), Consulté le 11/04/2024).

blématique de la symbiose parfaite entre l'homme et la nature est « Zion » du groupe Aswad, dont l'instrumental est fluide et léger comme le bonheur de se réveiller sous le soleil, tandis que les chœurs ont un côté mystique⁶.

Le mythe de Zion cristallise l'appétence toute particulière des rastas pour le monde végétal qui est présent en abondance dans les vidéos de reggae, comme dans le titre « Avocado » de Jah 9 (2014)⁷. Une appétence pour le végétal qui est au cœur de la *livity*, le mode de vie rastafari en quête de santé et de longévité. Zion, c'est aussi, historiquement, le cœur de l'île où l'on est libre, loin des chasseurs de marrons et des conflits, où la vie simple de la campagne est aussi plus abordable à ceux qui n'ont rien.

Peut-être y a-t-il un écho lointain à la vie des communautés des marrons. Ou encore un hommage implicite à la communauté des premiers rastas, le « *pinnacle* », dirigé par Percivall Howell entre 1940 et 1957⁸. Archétypal de la philosophie et de la *livity* des rastas, le lieu était habité par plusieurs centaines d'afro-descendants qui y cultivaient la canabis, ce qui procurait des moyens d'existence aux laissés pour compte qui venaient s'y réfugier. Perçu comme une menace, cet état dans l'Etat fut incendié et démantelé par le gouvernement colonial dix-sept ans après sa création. Les déclarations du fils du fondateur du Pinnacle manifestent une forme d'anarchisme, le désir de créer des communautés sans hiérarchie :

Le pinnacle est la preuve que lorsqu'on laisse les gens tranquilles, sans se mêler de leur vie, ils se gouvernent très bien par eux-mêmes⁹.

L'usage du mythe de Sion sous la forme du « zion », est à mettre en parallèle avec le sionisme. En effet, de même que la communauté israélite se voit invitée à revenir à Jérusalem, certains des afro-descendants pensent que leur place se trouve en Afrique.

IV. BACK TO AFRICA : L'ASPIRATION AU RETOUR EN AFRIQUE ET SHASHAMEN EN ETHIOPIE

Toute une série de chansons de reggae évoque un pays inconnu, mystérieux, qui embrasse tous les traits d'idéalité. On pense par exemple à Satta Massaggana, titre en amharique des Abyssinians. Ou encore à Dreamland, le titre de Bunny Wailer. Dans « exodus », de Bob Marley, dont le sous-titre est « Moving of Jah people », le chanteur, qui semble extrêmement exalté lors de ses performances scéniques d'Exodus, se

⁶ Aswad, « Zion », 1981 (<https://www.youtube.com/watch?v=cFKjuaSOeXA>. Consulté le 11/04/2024).

⁷ Jah 9, « Avocado », 2014 (https://www.youtube.com/watch?v=PGWcdGwv_Ws. Consulté le 11/04/2024).

⁸ Hélène Lee, *Le premier rasta*, Flammarion, 1999.

⁹ Bill Howell, Hélène Lee, *Pinnacle, le paradis perdu des rastas*, Afromundi, 2018, p. 15.

pose en nouveau Moïse. La terre promise est au bout de l'exode et c'est peut-être le zion dont nous avons déjà parlé ; ou bien c'est l'Afrique. Une Afrique que le leader, la tête pensante des rastas, Marcus Mosia Garvey, avait appelé à rejoindre. Auteur de la fameuse formule *One aim, one god, one destiny*, Marcus Garvey reprend à son compte l'idée d'un retour en Ethiopie, un pays admiré pour son indépendance. Une décennie avant la deuxième Guerre mondiale, Garvey ouvre une compagnie nommée la Blackstarline, qui a pour objet le retour des Afrodescendants sur le continent. Il se trouve que, pour récompenser les Africains de la diaspora de leur soutien militaire lors de la lutte de l'Ethiopie contre l'Italie fasciste, l'empereur Hailé Selassié I^{er} d'Ethiopie leur concède des terres. Les rastas y voient la réalisation de la prophétie de Garvey invitant à se tourner vers l'Afrique où un roi serait bientôt couronné. Plusieurs milliers d'entre eux vont se rendre en Ethiopie pour peupler le territoire de Shashamen, qui, cependant, sera considérablement réduit après la mort de l'empereur d'Ethiopie¹⁰.

Shashamen n'est pas à la hauteur des espérances des migrants qui s'y installent. Ils sont mal acceptés et se retrouvent en situation irrégulière dès lors que, leur passeport expiré, on leur refuse la nationalité éthiopienne. Néanmoins, les habitants de Shashamen restent positifs et se voient comme des messagers, porteurs d'une tradition, d'un étendard qu'ils veulent transmettre.

Des origines à aujourd'hui, l'exode est presque toujours suivi d'une tentative pragmatique pour s'installer et renaître sur un territoire idéalisé.

V. LES 4 PILIERS DE LA CULTURE RASTAFARI: FREEDOM, LIVITY, ROOTS AND KNOWLEDGE, I AND I

On envisagera l'arrière-plan philosophique de cette lutte incessante pour le progrès et l'indépendance. Les valeurs utopiques du courant rastafari sont véhiculées par le reggae, porteur d'un engagement critique comme alternative à une réalité insatisfaisante. Cet engagement trouve donc son ancrage dans le monde réel. Le reggae réalise donc la dialectique propre à l'utopie, qui articule la critique de Babylone à une force de proposition se cristallisant dans un modèle antagoniste, Zion ; cette philosophie s'exprime à travers des paraboles généralement empruntées à la culture judéo-chrétienne.

VI. FREEDOM AND LIVITY

C'est dans le mode de vie de ces communautés que sont appelées à se réaliser les valeurs associées à la philosophie alternative et altermondialiste du mouvement

¹⁰ Ethiopia, The rastafarian promised land, Reportage arte, en ligne (<https://www.artetv/en/videos/081611-000-A/artereportage/> Consulté le 11/04/2024).

rasta. Celle-ci allie des tendances contradictoires. Le communautarisme mêle goût de l'indépendance et mode de vie en collectivité dans la mesure où il s'agit d'un « enrôlement » choisi. La *livity* est un mode de vie associant un culte de la liberté à une discipline de vie, lui-même alliant l'hygiène de vie à la pratique spirituelle. C'est tout d'abord la liberté de refuser l'alcoolisme et les cigarettes qui sont pour les rastas la concrétisation de la philosophie de Satan, tant les atteintes à la santé et les représentations démoniaques ne font qu'un dans la philosophie rastafari. On mentionnera pour illustrer ce propos la chanson « Slave » de Lucky Dube¹¹. « Slave » concerne l'aliénation par l'alcoolisme et la chanson « *No cigarette smoking in my room* » de Stephen Marley exclut le tabagisme. L'amour de soi est l'une des meilleures défenses contre les atteintes du mal, dans cette philosophie. Il est préconisé dans la chanson « Know yourself » du groupe The Uprising Roots¹². La *livity* est une manifestation de l'amour de soi qui nécessite avant tout une excellente hygiène de vie, un ensemble de règles respecté par les rastas. La *livity* comporte aussi la pratique spirituelle, notamment la lecture des psaumes et la méditation au lever du jour en même temps que la cérémonie du chalice. Comme le suggère le tube international de Jacob Miller, « One chapter a day » est la règle.

Le reggae est censé développer aussi une philosophie faite de bienveillance et d'amour comme le rappelle la chanson *One love* de Bob Marley¹³. Le régime *vegan* est une manifestation extérieure de la vie quotidienne témoignant d'un pacifisme radical. L'hindouisme, cité comme l'un des courants spirituels ayant influencé la communauté du Pinnacle, a peut-être été en cause dans ce rejet de la consommation d'aliments carnés.

Après *freedom and livity*, le troisième pilier du courant est lié à la connaissance. Il ne peut pas y avoir de paix sans la compréhension. Et la compréhension est plus accessible à ceux qui ont l'esprit et les yeux ouverts, sont conscients. La reconnaissance de l'entière identité incluant les racines africaines occupe une place prépondérante par rapport à ce devoir de culture, de connaissance et de dialogue. La défense de la culture et des racines devient une position militante, en résonance avec d'autres aspirations identitaires tel que le devoir de culture affirmé par Césaire. Il est donc rare que l'on n'apprenne pas quelque chose, sur l'histoire ou sur l'actualité, en écoutant du reggae.

Pour terminer, mentionnons le rêve utopique de l'unité dans le *one love* malgré les différences. La quête « *Equal rights and Justice* »¹⁴ est considérée par Peter Tosh,

¹¹ Lucky Dube, « Slave », 1987. En ligne (<https://www.youtube.com/watch?v=igkXOILi9Mg>/consulté le 11/04/2024).

¹² The Uprising roots, « Know yourself » (2011) (<https://www.youtube.com/watch?v=0ub17VgLGec/> Consulté le 11/04/2024).

¹³ Bob Marley, « One love », 1977. En ligne (<https://www.youtube.com/watch?v=0Tgl0Ok2Pjg/> consulté le 11/04/2024).

¹⁴ Peter Tosh, « Equal rights and justice », 1977. En ligne (<https://www.youtube.com/watch?v=7EzvDmsl5U0;> consulté le 11/04/2024).

repris par U Roy comme le seul garant de cette paix. Enfin, l'expression *I and I* suppose la valorisation d'une connexion interpersonnelle favorisée par les stupéfiants, le dialogue et la musique, qu'il s'agisse de la transe procurée par les percussions ou des effets psychédéliques entraînés par le *dub*, les bonnes vibrations étant, dans un cas comme dans l'autre, de la partie.

VII. CONCLUSION

Les textes de reggae reflètent les différents versants de l'utopie, l'idéal sublime de paix, de liberté et du bon vivre ensemble. La dispersion de cette tribu mêlée, Amérindiens et afro-descendants confondus, à la surface de la terre, n'a à bien y réfléchir, pas grand-chose de la racine, si l'on se rapporte à la fameuse réflexion de Deleuze et Guattari sur le rhizome dans *Mille plateaux*¹⁵. Bien que le terme *roots* soit utilisé fréquemment, la diaspora appelle la métaphore du rhizome, qui supprime le centralisme de la racine unique et se caractérise par la démultiplication. L'image du peuple errant, la fable de l'Exode a été reprise dans les textes de reggae pour décrire la destinée des afro-descendants. Le mythe de l'exode représente un inconfort suprême et même une fatalité tragique. Cependant l'échec de l'implantation a des revers positifs car il constitue le germe initial d'une propagation universelle. Un groupe de reggae se brise et il en naît deux au lieu d'un seul. Une communauté est dispersée, expatriée ; elle va essaimer ses valeurs, sa culture et son art là où on l'a envoyée. Comme le disait Lucky Dube, artiste sud-africain, *Nobody can stop reggae* (« Reggae strong », 1989¹⁶).

¹⁵ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, Editions de Minuit, p. 16 et p. 531.

¹⁶ En ligne. <https://www.youtube.com/watch?v=4ng7V5-e5J8/> Consulté le 11/04/2024.

**EL AFROCUBANO HABANERO EN *EL REY DE LA HABANA*
DE PEDRO JUAN GUTIÉRREZ: ENTRE TRANSICIONES
SOCIALES Y TRANSMUTACIONES IDENTITARIAS**

***THE HAVANA AFRO-CUBAN IN PEDRO JUAN GUTIÉRREZ'S EL
REY DE LA HABANA: BETWEEN SOCIAL TRANSITIONS
AND IDENTITY TRANSMUTATIONS***

GEORGES MOUKOUTI ONGUEDOU
Université de Bertoua

Resumen:

El Rey de La Habana del cubano Pedro Juan Gutiérrez cristaliza la vida misérrima del afrocubano en la urbe habanera de los años 1990. La obra destapa lo que estaban tapando la Revolución y el Socialismo durante las décadas anteriores a 1990, es decir, el maquillar de la mala vida que los afrocubanos venían viviendo en Cuba. Empero, con el brusco decaimiento del bloque soviético y las consecuencias inherentes al embargo económico, la situación socioeconómica de Cuba se volvió crítica, y aún más crítica para la población afrocubana. Este artículo trata de analizar, desde la relación cronotópica, las transmutaciones identitarias inherentes a las transiciones sociales ocurridas en la ciudad. Destacan aquí la relación que espacio (La Habana) y tiempo (los años 90) mantienen entre sí, la dimensión disfórica (repulsión, deshumanización, etc.) del espacio urbano habanero sobre el personaje afrocubano y la manifestación del Realismo sucio en la obra.

Palabras clave: Afrocubano – transiciones sociales – transmutaciones identitarias – relación cronotópica – Realismo sucio.

Abstract:

El Rey de La Habana by the Cuban Pedro Juan Gutiérrez crystallizes the miserly life of Afro-Cuban character in the Havana city of the 1990s. The work uncovers what the Revolution and the Socialism were covering up during the decades before 1990 that is, the make-up of the bad life that Afro-Cubans had been living in Cuba. However, with the abrupt decline of the Soviet bloc and the inherent consequences of the economic embargo, Cuba's socioeconomic situation became critical, and even more critical for the Afro-Cuban population. This paper

analyzes the identity transmutations inherent in social transitions occurred in the city. What stands out here is the relationship that space (Havana) and time (the 90s) maintain with each other, the dysphoric dimension (repulsion, dehumanization, etc.) of the Havana urban space on the Afro-Cuban character and the manifestation of Dirty Realism in the work.

Keywords: Afro-Cuban – social transitions – identity transmutations – chronotopic relation – dirty Realism.

I. INTRODUCCIÓN

La novela *El Rey de La Habana*¹ del cubano Pedro Juan Gutiérrez es novela de la ciudad y novela picaresca. Cristaliza la vida misérrima de personajes afrocubanos en la urbe habanera. Destapa la mala situación socioeconómica que la Revolución y el Socialismo estaban tapando durante décadas, pues se considera que la condición socioeconómica de los afrocubanos tampoco había mejorado antes de la Década Negra también llamada Periodo Especial en tiempos de Paz. Empero, con el brusco decaimiento del bloque soviético y las consecuencias inherentes al embargo económico, el nivel de vida en Cuba se debilitó, agravando de este hecho la condición socioeconómica de la población afrocubana. En concreto, el relato evidencia una transición social y una decrepitud moral como consecuencias nefastas de la crisis económica de los años 1990 en Cuba, con personajes mulatos/morenos pícaros y abyectos. Este artículo trata de analizar las transmutaciones identitarias inherentes a las transiciones sociales del momento. Parte de la relación cronotópica² que espacio (La Habana) y tiempo (los años 90) mantienen entre sí. En otras palabras, pretende analizar «la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura»³. Destacan por ello las manifestaciones del Realismo sucio realizado por la dimensión disfórica (repulsión, deshumanización, etc.) de este espacio urbano sobre el protagonista afrocubano. Se trata de una novela de la ciudad que, desde el sentido del dialogismo o de la intertextualidad⁴ y de acuerdo con la teoría del plagio por anticipado⁵ en la producción artística, parece plagiar otras obras como *Los hijos de Sánchez* del estadounidense Oscar Lewis⁶.

¹ GUTIÉRREZ, 1999.

² BAJTÍN, 1989.

³ *Ibidem*, 1989, p.237.

⁴ Los textos novelados comunican entre sí. Suelen mantener relaciones y correlaciones y un diálogo intercultural entre sí. Es lo que BAJTÍN llama dialogismo y que KRISTEVA, 1997, p.3 denomina, aunque con ciertos matices, «intertextualidad». Para BAJTÍN, 1989, p.81, esas «relaciones y correlaciones espaciales entre los enunciados y los lenguajes, ese movimiento del tema a través de los lenguajes y discursos, su fraccionamiento en las corrientes y gotas del plurilingüismo social, su dialogización, constituyen el aspecto característico del estilo novelesco».

⁵ BAYARD, 2009, p.14 habla del plagio por anticipado como una forma de préstamo hecha por escritores, no a sus predecesores, sino a sus precursores.

⁶ LEWIS, 1964.

II. DE LAS TRANSICIONES SOCIALES: EL SIGNO EN SITUACIÓN

Desde su saga realista en *Trilogía sucia de La Habana*⁷, «un crudo y salvaje recorrido por La Habana entre 1994 y 1997, vale decir, por el período más nefasto en términos económicos y sociales de la dictadura de Fidel Castro»⁸, el escritor cubano Pedro Juan Gutiérrez prosigue, con *El Rey de La Habana*, su línea satírica. Esta novela representa «la otra cara de la sociedad cubana: los que no caben en ningún esquema social, marginados por su rechazo general de las normas sociales»⁹. La obra, reescritura de la novela picaresca y del Realismo sucio, enfrenta a la imagen oficial de la sociedad cubana su otro rostro sucio. Estamos en la década noventa, conocida como Década negra o, en términos eufemísticos, como Período Especial en tiempos de paz. Se trata concretamente de un período de crisis económica sin par, consecuencia del aislamiento de Cuba del resto del mundo, con el derrumbamiento del bloque soviético, mayor apoyo del régimen castrista. En estos años noventa, la miseria alcanza su paroxismo. Se habla de austeridad y escaseces: el régimen socialista cubano impone disminuir la cuota de pan correspondiente a cada familia y racionar tanto la comida como el petróleo. Si durante las tres primeras décadas del Castrismo la población afrocubana había conseguido algunas ventajas, la década de los noventa supone un retroceso en cuanto a su inclusión social y económica. Cuba se abre al mundo exterior, atrayendo a turistas a la isla e introduciendo, en 1994, una segunda moneda (el peso convertible) usada por los turistas y los cubanos que reciben remesas de sus familiares exiliados en Miami. Esta situación desventaja socioeconómicamente a los afrocubanos, pues quienes manejan el peso convertible, más competitivo que el peso cubano, son precisamente esos turistas y familiares de exiliados cubanos mayoritariamente «blancos».

De lo que precede, se da a entender que el contexto sociopolítico y socioeconómico cubano de los años noventa es un «signo en situación»¹⁰ en la creación de la novela que analizamos. Esta contextualización ayuda a apreciar las transiciones sociales entre los cubanos, y en particular entre los social e históricamente desventajados como son los afrocubanos. La obra *El Rey de La Habana*, «voz de los sin voz» según su autor, protagoniza a un adolescente afrocubano en las calles habaneras. Antes de la crisis, Reynaldo, con nueve años, ya pasaba tiempos de estrecheces con su familia. Su madre, «cuando comenzó la crisis en 1990 ella perdió su trabajo de limpiapisos»¹¹. Desde entonces, la familia inició su supervivencia «en medio de la mierda y la peste de los animales», en un edificio al que a veces «no llegaba agua

⁷ GUTIÉRREZ, p.1998.

⁸ CANDÍA CÁCERES, 2007, p.51.

⁹ BIRKENMAIER, 2001, p.37.

¹⁰ TRAPERO, 1989, p.31.

¹¹ GUTIÉRREZ, 1999, p.9.

durante muchos días»¹². Infiere por lo tanto que si antes de la llamada «Década negra» Reynaldo y su familia ya vivían en la precariedad, durante la misma «Década negra», «los negros», afrocubanos como Rey efectivamente las pasaron negras, al estar entre los cubanos que más se encontraban en apuros económicos, por lo que se exponían a la picardía y la vida callejera.

III. DE LAS TRANSMUTACIONES IDENTITARIAS

El hecho de convocar el factor económico como referente histórico nos permite destacar el impacto de la crisis económica de los años noventa sobre el espacio habanero y el personaje afrocubano que lo habita. Como queda dicho, el debilitamiento del poder económico entre los afrocubanos contribuyó a empeorar su situación social. En efecto, quien tiene acceso al peso convertible es la gente acomodada, «el blanco», por lo general. Y quien se contenta con el peso nacional sin peso, son los pobres, en particular los afrocubanos. Entre estos últimos está Reynaldo. Este adolescente que ya ha cumplido los trece años de edad ha dejado de ir al colegio. Se ha escapado también de un correccional donde fue recluido como menor tras cometer un delito. Ahora es un delincuente callejero que se ha convertido en el Rey de la ciudad habanera, reinando entre la gente pobre de solemnidad, entre la gente marginada, entre otros pícaros, mendigos, sin techos, travestidos, hambrientos, prostitutas, borrachos, vagabundos, etc.; entre quienes tienen que arreglárselas a diario para comer y sobrevivir, incluso arañando la tierra.

A partir de esta situación socioeconómica, se produce «una desaceleración de la versatilidad»¹³ que, en el caso de Reynaldo, se manifiesta en una aceleración negativa de su conducta, con cambios de su genio y de su carácter. Es lo que llamamos, en otros términos, transmutación identitaria, tanto cambio y alteración de la identidad del protagonista. La identidad, cabe precisar, no es una «categoría inmutable», pues cada individuo participa de ella dependientemente «de su procedencia étnica, de su origen de clase, del lugar donde vive. [...] se va enriqueciendo dialécticamente de acuerdo con la época»¹⁴. Aplicando estas palabras al universo de *El Rey de La Habana*, está claro que la procedencia étnica (afrocubano); la clase social (cuyos personajes pertenecen a un nivel económico y social bajo y comparten cierta afinidad de costumbres); el lugar en que vive (un pedazo de azotea o terraza descrito por el narrador como el más puerco o sucio del edificio, en el Centro de La Habana) y la época (Década negra o Período Especial en tiempos de crisis en Cuba) son variables en la identidad del protagonista. De estas variables identitarias dependientes entre

¹² *Ibidem*, p.9.

¹³ CASTILLA DEL PINO, 1989, p.27.

¹⁴ MARTÍNEZ FURÉ, 1995, p.28.

sí, «el pobre [Reynaldo] en un país pobre [Cuba] sólo puede esperar a que el tiempo [Década Negra] pase y le llegue su hora [la muerte]»¹⁵. En filigrana, sobresale la relación cronotópica en las diferentes transmutaciones identitarias del protagonista Reynaldo. Aquí, el tiempo se materializa en el espacio. En términos más concretos,

El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia. Los elementos del tiempo se revelan en el espacio, y el espacio es entendido y medido a través del tiempo. La intersección de las series y uniones de esos elementos constituye la característica del cronotopo artístico¹⁶.

En *El Rey de La Habana*, la Década Negra (tiempo) transcurre geográficamente en la ciudad habanera de Cuba (espacio), condensando, comprimiendo y visibilizándose nítidamente gracias al espacio, mientras que el propio espacio va cobrando vigor y relevancia de acuerdo con el transcurso de los acontecimientos, ya que «el espacio constituye la matriz sobre la cual las nuevas acciones sustituyen a las acciones pasadas. Es, por lo tanto, presente porque es pasado y futuro»¹⁷.

Las consecuencias negativas de la crisis económica en Cuba obligan a una transformación física y moral de la ciudad habanera, no sin dar cuenta del contexto sociopolítico, socioeconómico y sociocultural de la Cuba durante dicha crisis. Obvia que la descripción que se hace de La Habana de la obra no es una metonimia de la situación general de Cuba de estos años de crisis. Porque la marginación no sólo es social sino también territorial, hay en ese momento territorios en Cuba donde otros cubanos, por lo general «blancos» y turistas, tienen mejor poder adquisitivo. Sin embargo, predomina la imagen de una Cuba en ruinas, partiendo de la descripción de La Habana:

el rastro de carrocerías oxidadas y podridas estaba a la vista [...] Había mucha maleza verde y espinosa. Y mucho lodo. Pequeñas corrientes de agua corrían sobre la tierra. Después de cuatro días de lluvia, el suelo no podía absorber más¹⁸.

Este tipo de descripción pulula en la obra, dando así constancia tanto de los rasgos físicos del espacio habanero que el narrador en tercera persona tiene, como de la visión que nativos y extranjeros tienen de la Cuba durante la década noventa.

De lo que se da en el relato, destaca la conexión intrínseca de las relaciones temporales y espaciales expresada artísticamente en la novela; de ahí la inseparabilidad del tiempo y del espacio, la cual constituye la columna vertebral de la narración¹⁹. Si

¹⁵ GUTIÉRREZ, 1999, pp.38-39.

¹⁶ BAJTÍN, 1989, p.238.

¹⁷ SANTOS, 2000, p.87.

¹⁸ GUTIÉRREZ, 1999, p.206.

¹⁹ BAJTÍN, 1981, pp.84-85.

en contextos particulares «el tiempo aparece en la práctica separado del espacio»²⁰, en el caso concreto que nos ocupa, tiempo y espacio se conectan mutuamente. En la obra de Pedro Juan Gutiérrez, este cronotopo participa de las transmutaciones en la identidad de Reynaldo. En efecto, los siete años de infancia que Reynaldo vive antes de la crisis económica son menos duros que los de su adolescencia en La Habana de la Década Negra: abismal incultura, odio a la escuela y a la salubridad, prisión, vida callejera y supervivencia; avatares sufridos por el cambio de situación social. También emerge un Reynaldo desmoronado física y moralmente. En él se nota un frenesí por el sexo y el alcohol, ambas cosas que le permiten templar con frecuencia, es decir, calentarse ligeramente para que se le suavice o se ablande el carácter, alcanzado una virilidad sexual e inverosímilmente portentosa. Se observa, por lo tanto, el cambio de carácter que hace de él un personaje amargado precozmente por la vida y encima pesimista. Por eso, resalta el constante clímax que en el relato mantiene tenso al lector y culmina con las emociones del mismo. Consideramos entonces que la conexión entre tiempo y espacio se carga de alienar y aniquilar a Reynaldo; de ahí la disforia, o sea, el constante cambio de humor, el pesimismo, los apuros financieros y los trastornos a nivel personal inherentes al momento y al entorno de su vida. Porque «los lugares, en cada movimiento de la sociedad, se crean, y se recrean y renuevan»²¹, esta situación hace que La Habana de los años noventa (a diferencia de la de las tres décadas posteriores a la Revolución) se vuelva repelente y deshumanizante para el protagonista de la obra, impactando negativamente sobre su identidad. Por eso, parafraseando a Goblot, Santos piensa que «el espacio humano es síntesis [...] de las contradicciones y de la dialéctica social»²².

La obra de Gutiérrez, cabe indicarlo, forma parte de los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea²³. En estos imaginarios encaja el Realismo sucio como corriente literaria. La repelencia y la deshumanización en la obra se insertan precisamente en dicho Realismo sucio, el cual se caracteriza por reflejar la vida corriente de la gente de abajo, la gente de a pie, la gente ordinaria, la gente marginada, con sus miserias, sus modos de ser, hacer y pensar; su lenguaje crudo y deslenguado, por lo general callejero. Siguiendo estas características, se observa que Reynaldo «era un tipo rústico. Prefería el aliento a ron, a tabaco, el olor a sudor y la pendejera sin afeitarse en los sobacos»²⁴. Porque abundan acciones sexuales, el Realismo sucio suele confundirse con pornografía o lo que se le parezca. Para los pobres, el sexo aparece así como medio de supervivencia. Y en la obra de Gutiérrez, los personajes afrocubanos pasan su tiempo jineteando. De este modo, templar es, para Reynaldo, el único modo de vivir.

²⁰ SANTOS, 2000, p.16.

²¹ *Ibidem*, p.21.

²² *Ibidem*, p.90.

²³ FABRY, LOGIE y DECOCK, 2010.

²⁴ GUTIÉRREZ, 1999, p.183.

De las múltiples escenas de cuando Rey se encuentra templando, destaca una con Daisy, una mujer que usaba «mucho maquillaje, perfumes, y el pelo bien cepillado y estirado, para olvidar ciertas raíces africanas perdidas entre los abuelos»²⁵. En esta escena, «Rey le abrió un poco las piernas, rompió las braguitas y las botó. La recostó contra la piedra. La penetró como nunca y la hizo chillar»²⁶. El narrador, después de recalcar los chillidos de la mujer, prosigue:

Tres voyeurs se acercaron a pocos metros y se masturbaron viendo aquel palo genial. Rey contuvo su orgasmo. Quería que Daisy se viniera y se desquitara. Ella tuvo muchos orgasmos cortos y seguidos, dos por minuto. Se iba de la realidad. Gritaba, suspiraba, se mordía la mano. La viejuca de sesenta y tres retornó a sus quince años. Hasta que al fin él soltó su leche. Los pajeros también. Todos terminaron al mismo tiempo. Algo antológico en la historia sexual de la humanidad²⁷.

Hablando precisamente de las caras del Realismo sucio, una de ellas son las trampas del sexo²⁸. Los extremos aterradores y colmos de la negatividad alcanzados en la descripción del protagonista de la obra participan, a su vez, del imaginario apocalíptico sobre los pobres y marginados latinoamericanos. Estos últimos se caracterizan por contar, en la línea del pensamiento de Oscar Lewis²⁹, con un nivel muy bajo de educación y de alfabetismo, por no pertenecer a ningún partido político, por no contar con la atención médica, por no hacer uso de los bancos, de los almacenes ni de los aeropuertos. Este antropólogo estadounidense ya hablaba en su obra de una familia pobre en un barrio pobre de la ciudad de México, la cual puede ser de cualquier país latinoamericano atravesado por un proceso de rápido cambio social y económico como es el caso de Cuba, y donde uno puede nacer y crecer en un hogar de una sola habitación. Estas condiciones de vida son las que rigen el llamado Realismo sucio. Son condiciones de vida de la gente pobre, sin vida privada, con una alta incidencia de alcoholismo, el recurso a la violencia, la temprana iniciación sexual y las uniones libres como Reynaldo de *El Rey de La Habana*, carente de todo y perdido en el alcoholismo, amaneciendo y acostándose con ron, como la mayoría de la gente de su condición social, los afrocubanos, que siempre querían cerveza de todos modos:

casi todos eran negros, musculosos, con peste a sudor, agresivos, se apretaban unos a otros, lanzaban su energía violentamente, [...] Músculos y sudor y calor. Un olor acre. Los negros luchando por un jarro de cerveza pésima, barata, avinagrada³⁰.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p.182.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ PALAVERSICH, 2003.

²⁹ LEWIS, 1964.

³⁰ GUTIÉRREZ, 1999, p.84.

Estas palabras dan constancia de la situación en la que se encuentra Reynaldo. Es violento en la calle y con sus parejas. Y es que, siendo un sin techo y sin trabajo, tiene que robar o arrebatar para comer. Por machismo, pretende ser quien manda en sus diferentes parejas entre las que caben Magdalena, Rosa, Daisy, Ivón, Yunisleidi, Sandra, Yamilé, etc. Por ejemplo, por haber desaparecido cuatro días seguidos, a Magda «Rey la golpeó más»³¹, por celos; y para que se entere, recalca: «-¿Viste, singá, que yo sí soy un hombre? ¿Lo viste?»³². Cuando Magdalena le dice que el padre de su hijo con quien estuvo durante los cuatro días «sí es un hombre» que le «entiende», le «da ropa, comida, dinero», le «saca a pasear»³³, Rey se enfurece y promete matarla:

Rey, ya sin control, le asestó otro tajazo por el cuello. Le cortó la carótida. De un solo golpe. Un chorro de sangre saltó y empapó a ambos. Magda abrió los ojos desmesuradamente. Otro chorro de sangre a presión. Los bombazos del corazón. Otro más, mucho más débil. Magda se desvaneció. Cayó al piso. Manó mucha sangre por aquella herida. Y murió en unos segundos³⁴.

De esta actitud deriva la predisposición de Rey para el autoritarismo y la superioridad masculina. Con sus dieciséis años, ya tiene un palmarés inigualable en lo que va de la actividad sexual. De hecho, cuando Magda (veintiocho años) se da cuenta de que sólo tiene dieciséis años y lo trata de niño, él contesta: «sí, niño, pero con un pingón así...»³⁵. Ostentando su gran órgano viril, parece, por una parte, justificar su machismo y por otra, dar constancia de su temprana iniciación a la actividad sexual.

Reynaldo también encarna otra de las condiciones de vida de las que habla Oscar Lewis³⁶ respecto de la gente pobre. Se trata de la poca capacidad para posponer sus deseos y planear el futuro, con un sentimiento de resignación y fatalismo. Rey repite constantemente: «me cago en Dios»³⁷. Esta frase, blasfemia u «oración [a Dios] al revés»³⁸, es aquí la manifestación del pesimismo de Reynaldo. Cuando Daisy quiere convencerle para que crea en Dios, Rey, iracundo, se enfurece otra vez:

- ¡Pinga Dios! ¡Pinga Dios! Dios no existe ni un cojón. Tú porque vives como una reina. Claro que tienes que creer en todos esos santos y en tus barajas y toda esa mierda. ¡Yo no creo en nada! ¡No creo ni en mí!³⁹

³¹ *Ibidem*, p.211.

³² *Ibidem*, p.212.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, pp.212-213.

³⁵ *Ibidem*, p.54.

³⁶ LEWIS, 1964.

³⁷ GUTIÉRREZ, 1999, p.178.

³⁸ MACHADO citado por PAZ, 2007, p.89.

³⁹ GUTIÉRREZ, 1999, p.179.

Todas estas características y condiciones de vida arriba mencionadas son exactamente las que definen a Reynaldo. Convierten la obra en alegoría de la suciedad, la violencia y la transgresión de los valores. Por lo tanto, se puede cuestionar el impacto del espacio sobre este personaje. Partiendo de la *thymie* que en Psicología corresponde con el humor o las predisposiciones afectivas que se desprenden del personaje en su contacto con el mundo exterior, se va percibiendo una relación disfórica entre el espacio de La Habana y Reynaldo, consecuencia de constantes cambios de humor como respuestas al dolor, a sus apuros financieros y a su angustia existencial. Inducimos entonces que La Habana se ha transmutado en espacio repelente y deshumanizante para el protagonista; de ahí su carácter auto-agresivo, su libertinaje sexual y su proclividad al alcohol y a la violencia callejera como respuestas.

De los tres niveles espaciales representados en esta obra (topográfico, cronotópico y textual), los dos primeros llaman particularmente nuestra atención a la hora de visualizar el carácter repelente y deshumanizante del espacio. El nivel topográfico reenvía a la descripción mimética de los espacios, en aparente estáticos pero que, por relaciones de sincronías o de diacronías, se vuelven dinámicos. Gracias al efecto cronotópico, el nivel topográfico entra en un proceso de horizontalización y verticalización de los espacios miméticos. Entonces, como ocurre en *El Rey de Habana*,

el nivel topográfico horizontal acoge el espacio de la aventura [del protagonista], el nivel topográfico vertical se ocupa del discurso moral [...] discrimina los acontecimientos de acuerdo al mundo al que pertenece⁴⁰.

Desde sus aventuras (nivel topográfico horizontal), se ve que los espacios que habita, transita o recorre Reynaldo (una puerca azotea de un edificio como casa familiar, la prisión, los bares, los burdeles, los viejos contenedores abandonados, etc.) reflejan la mierda y el caos en los que se encuentra la ciudad habanera. En cambio, al nivel topográfico vertical, el espacio urbano habanero descrito horizontalmente como despectivo se carga de alienar, repeler y deshumanizar al protagonista Rey. A partir del espacio, Rey explora la ciudad y se explora a sí mismo. Porque forma parte del lumpen, por fatalismo no escapa a la vida misérrima llena de hambre e infortunios, una situación que conforma su actitud machista, pues «no podía llorar y ablandarse como un niño. Él era un hombre y los hombres no se pueden aflojar. Los hombres tienen que ser duros o morirse»⁴¹.

Personaje solitario que lo ha perdido todo (su madre, su abuela, su hermano mayor, la casa familiar, etc.), Reynaldo es un ser errante, rencoroso, auto-agresivo y sin control que ahora busca superación en el alcoholismo y la drogadicción como estilo de vida. Esta situación contrasta paradójicamente con una de las características que

⁴⁰ MARTÍNEZ ARAGÓN, 1995, p.158.

⁴¹ GUTIÉRREZ, 1999, p.37.

para Oscar Lewis⁴² es fundamental en la denominada «cultura de la pobreza»: se trata, para los pobres, de la lucha constante por la vida. En *El Rey de La Habana* al contrario, el protagonista no ambiciona aferrarse a la vida. Vive en medio de la suciedad, sin ninguna estética de la limpieza y del orden: «no quería oler la fragancia y limpieza de Daisy»⁴³ o podía dormirse «en un rincón del jardín, bajo almendros. Los mosquitos lo acribillaron. Millones de mosquitos y jejenes se cebaron en él»⁴⁴. Sólo encuentra ratos de sosiego en el alcohol y el sexo. Parece que se desarraiga o se desconecta de la sociedad, refugiándose asiduamente en un contenedor abandonado que considera su hogar. Por lo tanto, en contrapunto a lo que afirma Lewis, Rey carece de instinto gregario al buscar aislarse con frecuencia. Sólo se relaciona con las mujeres, el sexo, el alcohol y, accesoriamente, con la comida.

El Rey de La Habana como protagonista se perfila, así como una negativización de símbolos enaltecidos tales el rey y la ley. Rey que reina sobre La Habana, es curiosamente un personaje del lumpen, es decir, que pertenece al grupo social formado por la gente mendigante o pícara, social y económicamente marginada en ambientes urbanos. En su caso concreto, es un personaje arrastrado por las consecuencias negativas del Capitalismo como modelo económico basado en el predominio del capital en cuanto elemento de producción y creador de riquezas, con escasa intervención del Estado que, en el contexto cubano, amparaba a los pobres. De todas formas, independientemente de la ideología que coincida con los hechos narrados, se advierte que «los milagros, obrados por magos capitalistas, marxistas o económicamente mixtos, fueron espejismos»⁴⁵. En consecuencia, la obra de Gutiérrez tiende a denunciar, como diría el escritor mexicano, «la vida urbana» en Latinoamérica en general y en Cuba en particular, como «el espejo fiel de una situación generalizada de injusticia económica y de deformación», con un aquí y un ahora llenos de

ilusiones perdidas de la clase media, el agotamiento de la clase campesina tradicional, la angustia de la masa de trabajadores urbanos [que] nos ofrecen un retrato proliferante de lo perdido y lo anónimo: ciudades, individuos, esperanzas⁴⁶.

La vulnerabilidad del protagonista indica claramente que el nacer y el crecer en un espacio marginal le han transfigurado en un ser alienado y auto-exiliado que, como señala Oscar Lewis⁴⁷, lo convierte además en un no-ciudadano, «sin dinero y sin tarjeta de identidad»⁴⁸. La muerte de Rey, al final, sirve para rescatar su alma, a modo de purgatorio y redención, y a la vez para resaltar su inexistencia, su invisibili-

⁴² LEWIS, 1964.

⁴³ GUTIÉRREZ, 1999, p.177.

⁴⁴ *Ibidem*, p.149.

⁴⁵ FUENTES, 1997, p.17.

⁴⁶ *Ibidem*, pp.17-18.

⁴⁷ LEWIS, 1964.

⁴⁸ GUTIÉRREZ, 1999, p.85.

dad. De hecho, «nadie supo nada sobre él»⁴⁹ al morir. Muere desatendido, aislado, atacado por las ratas, con un cuerpo adolorido por «decenas de mordidas. Cien tal vez. O más»⁵⁰; vomitando, sin conocimiento, devorado lentamente, en una «agonía que duró seis días con sus noches»⁵¹. Según el narrador, «todo se unió para aplastarlo como si fuera una cucaracha», un insecto, un animal, recordando a «su madre muriéndose, con aquel acero enterrado en el cerebro. Su abuela, tiesa delante de él. Su hermano, estrellado contra el asfalto. Él con el santico pidiendo limosna»⁵².

El afro cubano Rey es desde luego el epítome o modelo paradigmático de la degradación física y moral de la sociedad cubana. Es invisible porque la sociedad y la ciudad a las que pertenece se han desplomado ¿por el fracaso de la Revolución o por las asechanzas del Capitalismo? Lo cierto es que las transiciones sociales han tenido un impacto negativo sobre La Habana, con el desmoronamiento de los valores y la deshumanización del protagonista. Como se lo dice Daisy en un juego de palabras, «la vida te ha maltratado un poquito [...] – O tú has maltratado a la vida..., quien sabe»⁵³.

IV. CONCLUSIONES

En definitiva, consideramos que las transiciones sociales en la urbe habanera son inherentes al cambio de la situación política y económica en Cuba; de ahí el impacto del tiempo (los años noventa) y del espacio (La Habana) en las transmutaciones identitarias que observamos en el protagonista adolescente afro cubano de la obra. Antes de la crisis, Reynaldo «era tranquilo y silencioso»⁵⁴ e iba a la escuela. Con la crisis, abandona las clases y la casa familiar; se convierte en un pícaro, un delincuente callejero, es encarcelado, es ahora un hombre de temperamento fuerte y de frecuentes cambios de humor.

¿Reynaldo convoca otros casos de marginación por el mundo, otros tantos lazariillos que pululan por las calles urbanas? Sí, pero particularmente casos apocalípticos en la literatura apocalíptica. La Habana descrita en el corpus destaca por su crueldad. Y en esta misma línea se enmarcan otras novelas de la ciudad como *Los Hijos de Sánchez* de Óscar Lewis, novelas que revelan referentes programadores del fin del mundo, por la rampante y escalofriante pobreza que acecha a unos desheredados de este mundo. Se habla de la cultura de la pobreza que

⁴⁹ *Ibidem*, p.218.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p.176.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 9.

sólo tendría aplicación a la gente que está en el fondo mismo de la escala socioeconómica, los trabajadores más pobres, los campesinos más pobres, los cultivadores de plantaciones y esa gran masa heterogénea de pequeños artesanos y comerciantes a los que por lo general se alude como el lumpen-proletariado.[...] Es más común que se desarrolle cuando un sistema social estratificado y económico atraviesa por un proceso de desintegración o de sustitución por otro, como en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo o en el transcurso de la revolución industrial⁵⁵.

Efectivamente, en el caso de *La Habana* de la obra de Gutiérrez, esta cultura de la pobreza surge porque el sistema social y económico enraizado se ha desintegrado. Porque todo espacio evoluciona con los contextos históricos (cambios), la ciudad o la urbe, aún más, sobre todo cuando estos contextos históricos conllevan consecuencias nefastas en el orden social y psicológico de sus habitantes. La ciudad se vuelve en este caso cruel, por falta de compasión hacia el sufrimiento de sus pobladores, porque se vuelve inhumano, porque deshumaniza.

Las transiciones sociales inherentes a los contextos históricos son, por lo tanto, susceptibles de cambiar la estructura y el destino tanto de los espacios como de sus habitantes. *La Habana* de los noventa en la obra de Gutiérrez aliena aquí a un sujeto cultural desventajado y desprotegido socialmente. Las condiciones deshumanizantes que observamos en esta novela están plagiando, según la teoría del plagio por anticipado⁵⁶, las de *Los hijos de Sánchez* de Óscar Lewis. Recurriendo a las dinámicas de las «retroprospecciones intertextuales», la tematización del ambiente urbano aparece, «por experiencia dialógica y por la peculiar fenomenología temporal de la literatura, una alteridad revelada»⁵⁷. Gracias a la relación cronotópica, Gutiérrez nos comunica sobre transiciones sociales convertidas en informaciones que permitan «proporcionar datos precisos respecto al lugar y tiempo de su acontecer»⁵⁸, a la vez que nos informa sobre transmutaciones identitarias inherentes a los contextos históricos. *El Rey de La Habana* es viaje por la utopía, el sueño y la realidad.

REFERENCIAS

- BAJTÍN, Mijaíl (1981). «Forms of Time and of the Chronotope in the novel. Notes towards a Historical Poetics». *The Dialogical Imagination. Four essays by M.M. Bakhtin*. Texas, University of Texas Press, pp. 84-258.
- BAJTÍN, Mijaíl (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus.

⁵⁵ LEWIS, 1964, pp.9-10.

⁵⁶ BAYARD, 2009.

⁵⁷ GARCÍA LANDA, 2013, p.293.

⁵⁸ BAJTÍN, 1981, p.250.

- BAYARD, Pierre (2009). *Le plagiat par anticipation*. Paris, Editions de Minuit.
- BIRKENMAIER, Anke (2001). «Más allá del realismo sucio: El rey de La Habana de Pedro Juan Gutiérrez». *Cuban Studies*. Nº 32, pp. 37-55. <http://www.jstor.org/stable/24486199>.
- CANDÍA CÁCERES, Alexis (2007). «Trilogía sucia de La Habana: descarnado viaje por el anteparaiso». *Revista Iberoamericana*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, enero-marzo, Vol. LXXIII, nº 218, pp. 51-67.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos (1989). *Teoría del personaje*. Madrid, Alianza Editorial.
- FABRY, Geneviève; LOGIE, Ilse y DECOCK, Pablo [ed.] (2010). *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*. New York, Peter Lang.
- FUENTES, Carlos (1997). *Tiempos y espacios*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA LANDA, José Ángel (2013). «Retroprospecciones intertextuales: a propósito de Pierre Bayard y el plagio por anticipado». *Enthymena*. VIII, pp. 285-296. <http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>.
- GUTIÉRREZ, Pedro Juan (1998). *Trilogía sucia de La Habana*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- GUTIÉRREZ, Pedro Juan (1999). *El Rey de La Habana*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- KRISTEVA, Julia (1997). «Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela». En DESIDERIO, Navarro. *Intertextualité*. La Habana, Casa de las Américas, pp. 1-24.
- LEWIS, Óscar (1964). *Los hijos de Sánchez*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ ARAGÓN, Antonio (2015). *El espacio del realismo sucio*. Granada, Universidad de Granada.
- MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio (1995). «¿Qué se entiende por identidad? ¿Cómo se diferencia la identidad nacional de la cultural?». En GARCÍA, Daniel (ed.), *Cultura e identidad nacional. Memorias del encuentro «Cuba: Cultura e Identidad Nacional»*. Universidad de La Habana, Ediciones UNIÓN, pp. 27-29.
- PALAVERSICH, Diana (2003). «Las trampas del sexo. Dos caras del realismo sucio». *Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*. Nº 126, pp. 193-201.
- PAZ, Octavio (2007). *El laberinto de la soledad*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- SANTOS, Milton (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, Editorial Ariel.
- TRAPERO, Patricia (1989). *Introducción a la semiótica teatral*. Palma de Mallorca, Prensa Universitaria.

LA RETÓRICA DE LA MOVILIDAD EN LA POESÍA DE CONCHA MÉNDEZ: ENTRE TRANSGRESIÓN, RESISTENCIA FEMININA Y AUTOCONTEMPLACIÓN

THE RHETORIC OF MOBILITY IN THE POETRY OF CONCHA MÉNDEZ: BETWEEN TRANSGRESSION, FEMININE RESISTANCE AND SELF-CONTEMPLATION

KARIDJATOU DIALLO
Université Alassane Ouattara

Resumen:

Concepción Méndez Cuesta o Concha Méndez (1898-1986), una de las fundadoras del grupo de las *Sinsombrero* en la primera mitad del siglo XX, fue una destacada poetisa de la Generación del 27. Igual que muchos escritores de su generación, tuvo una juventud marcada en parte por la libertad de movimiento a través de viajes culturales y placenteros (con estancias en ciudades europeas como París y Londres, y por ciudades americanas como Buenos Aires, etc.). Desafortunadamente, el estallido de la guerra vino a truncar esa vida despreocupada de viajera obligándola, a imitación de algunos compañeros, a exiliarse. Su viaje para ampararse de la persecución la llevó primero a Francia. Después de cierto tiempo, se alejó de España cruzando el atlántico con destino a la Habana y luego en México donde vivió muchos años y acabó falleciendo en 1986. Uno de los propósitos de este artículo es desvelar las huellas, el impacto de tantos viajes, desplazamientos, movimientos, etc., entre España, Francia, Bélgica, Alemania e Hispanoamérica en su poesía, haciendo hincapié en su retórica, su estilo y otros recursos poéticos que expresan la movilidad que caracterizó tanto su vida artística como su vida privada.

Palabras clave: Concha Méndez; Poesía comprometida; Libertad poética; Autobiografía; Exilio.

Abstract:

Concepción Méndez Cuesta or Concha Méndez (1898-1986), one of the founders of the *Sinsombrero* group in the first half of the 20th century, was an outstanding poet of the Generation of 27. Like many writers of her generation, her youth was marked in part by freedom

of movement through cultural and pleasurable journeys (with stays in European cities such as Paris and London, and in American cities such as Buenos Aires, etc.). Unfortunately, the outbreak of war came to cut short her carefree life as a traveller, forcing her, in imitation of some companions, into exile. Her journey to protect herself from persecution first took her to France. After some time, she left Spain crossing the Atlantic to Havana and then to Mexico where she lived for many years and ended up dying in 1986. One of the purposes of this article is to unveil the traces, the impact of so many trips, displacements, movements, etc., between Spain, France, Belgium, Germany, and Latin America in her poetry, emphasizing her rhetoric, her style and other poetic devices that express the mobility that characterized both her artistic and private life.

Kew words: Concha Méndez, Committed Poetry; Poetic Freedom; Autobiography; Exile.

I. INTRODUCCIÓN

Concha Méndez Cuesta es una polifacética y singular escritora de la Generación del 27¹ famosa, entre otros motivos, por ser una rompedora de moldes en la España burguesa que relegaba a la mujer en un segundo plano². Nadadora olímpica, deportista de renombre, poetisa, dramaturga, editora, una de las fundadoras del Liceum club³, miembro activa de las Sinsombrero⁴ etc., Concha Méndez encarna, según Juan María Calles Moreno,

el rol de la mujer emancipada, con el pelo corto y el aire de apariencia viril, atleta y nadadora, conductora de un Citroën francés en el Madrid de los años veinte, símbolo de la libertad sexual y económica. Es la ciudadana activa, la «garçonne» que conquista los derechos de la mujer en nombre de la modernidad, y lo hará batiéndose contra los estrechos límites que intentan marcarle su propia familia y una sociedad literaria que ni siquiera admite a las mujeres en sus tertulias⁵.

Calles Moreno desvela así parte de los componentes que la identifican como transgresora de las normas establecidas y una de las activistas de la lucha por la

¹ “La Generación del 27 es el nombre con el que Dámaso Alonso bautizó al movimiento de jóvenes escritores y poetas que se reunió en Sevilla en 1927 en homenaje a una de las figuras clave del Siglo de Oro, Luis de Góngora. Los miembros de esta corriente, residentes la mayoría en Madrid y amigos unos de otros, quisieron renovar la poesía española sin llegar a romper con la tradición y los autores que les precedían, a quienes admiraban profundamente. Al mismo tiempo, no perdieron de vista los movimientos de vanguardia que les llegaban desde todos los rincones de Europa” (GALIANA (2022, sp). Dentro de la Generación del 27, hubo un grupo de mujeres escritoras que, junto a los hombres, “contribuyeron a ensanchar tanto el arte y la literatura español como los hombres. Mostrando las mismas inquietudes que sus homónimos del 27, las artistas españolas destacaron en todos los campos y estilos” (GONZÁLEZ DÍAZ, 2021, sp).

² CALLES, 2014, p. 91.

³ Club exclusivo de escritoras y artistas de la época. DE LA PARRA, 2020, p. 88.

⁴ Para más detalles sobre las emblemáticas Sinsombrero, veáse BALLÓ, 2016.

⁵ CALLES, 2014, p. 155.

emancipación de la mujer española del siglo XX que le ha valido calificativos como subversiva, provocadora, anti-heroina⁶, etc. Su trayectoria personal y profesional fue marcada por la inquietud por descubrir mundos, moverse a través de viajes placenteros (y no tanto: el exilio) entre continentes como expresión de su libertad de mujer emancipada que rompe con lo tradicional, lo impuesto, y en cuya vida, según Iliana Olmedo, “Viaje y poesía, sus dos afectos, van unidos⁷”. O lo que es lo mismo que decir que “su perfil viajero y aventurero dejó una huella notoria en sus versos⁸”. El vínculo entre la poesía y la vida de Concha Méndez es tan fuerte y real que es casi imposible separarlas porque los límites entre ambas son borrosos e imprecisos hasta el punto de confundirse generalmente, pese al carácter ficcional de las obras literarias. Por consiguiente, dado que las obras de Méndez “asume[n] una voz muy personal e íntima que permite identificar los episodios convertidos en materia poética⁹”, la mayoría de sus poemas están considerados autobiográficos. La selección que hemos llevado a cabo en este trabajo no se desvía de esta norma.

Pretendemos aquí poner de realce el vínculo vida/poesía en la producción de Concha Méndez combinando métodos analítico-biográfico¹⁰ y temático que nos ayudarán a examinar la movilidad que caracterizó su vida en una serie de poemas. El análisis se hará en base a las siguientes preguntas: ¿Cómo se lee el anticonformismo en su poesía? ¿qué retórica para una poesía escrita por una viajera? ¿Qué manifestaciones de la movilidad encierran los poemas seleccionados? Una posible respuesta a estas preguntas, nuestra hipótesis de investigación, podría ser que la predilección de Concha Méndez por los temas del mar, del viaje, de la libertad de movimiento y de la reivindicación de su feminidad en sus composiciones es una clara expresión de su propia experiencia personal y profesional.

Es lo que intentaremos demostrar a continuación, a través de una estructura tripartita: el primer apartado abordará el anticonformismo de la poetisa, el segundo se dedicará al protagonismo que cobra el viento en sus poemas y el tercer apartado se centrará en el ocaso de la vida de esta intrépida viajera.

En nombre de la afinidad que existe entre el creador y su obra que hace que ese deje siempre algo de sí en sus creaciones, como su postura o su ethos discursivo¹¹, y dado que los biógrafos de Concha asimilan sus poemas a cada etapa de su vida, no es de extrañar que hablante lírico y poetisa se confundan en sus versos. Al ser una mujer atrevida y muy adelantada a su tiempo, el tema que viene a continuación encaja a la perfección con su lucha por emanciparse.

⁶ DE LA PARRA, 2020, pp. 91-92.

⁷ OLMEDO, 2010, p. 217.

⁸ ALI, 2018, p. 3.

⁹ OLMEDO, 2010, p. 220.

¹⁰ Esto es, un método analítico que aúna la autobiografía y los poemas de la poetisa con el objetivo de poner de realce la relación existente entre ambos.

¹¹ MEIZOZ, doc. en línea, <https://vox-poetica.com/t/articles/meizoz.html> (28/03/24)

II. UNA REBELDE CON CAUSA

Con este título se recoge brevemente las formas y los medios que Concha usó para nadar a contracorriente de las normas establecidas en su época.

Una de las expresiones acuciante de la transgresión a la Concha Méndez de leyes impuestas por la sociedad falocrática de gran parte del S.XX para “desestabilizar las convenciones de género es utilizar términos masculinos para referirse a sí misma¹²”. Ataca así lo que su sociedad tenía de sagrado: la superioridad masculina sobre la femenina. Como muestra de su rechazo a ser considerada un ser inferior, destaca su atrevimiento a llamarse “marinera” en varios poemas que recogen su predilección por los viajes marítimos en general, y por ese privilegiado puesto, en particular. Con su asimilación al marinero, Concha reivindica la igualdad de género en una época cuando ni siquiera se podía imaginar esas aspiraciones a la equidad hombre-mujer¹³. Si se tiene en cuenta que el gremio de los marineros era exclusivamente masculino y que, incluso hoy en día, en muchos países sigue vetado a las mujeres, una se puede imaginar el alcance de su atrevimiento en la época y compararlo acertadamente a un crimen de lesa majestad. Así juzga la sociedad sus anhelos de revalorización de las féminas y ella, consciente del muro que pone freno a su libertad, no duda en versificarlo en *A todas las albas*¹⁴:

A todas las albas
voy a sentarme a la ribera.
No sé qué dicen que soy.
Yo solo soy marinera.

Mi vida por ver el mar,
y cien vidas que tuviera.

Y no me quedaré en tierra,
no me quedaré, no, amante,
que me han hecho capitana
de la marina mercante,
y he de marchar en un alba
por los mares adelante.

Al hablante lírico no le importa lo que opinan de su persona (v.3) ya que está tan convencida de que es marinera que está dispuesta, a través de la elipsis del verbo

¹² GONZÁLEZ-ALLENDE, 2010, p. 105.

¹³ FERNÁNDEZ, 2022, p. 109.

¹⁴ MÉNDEZ, 2019, p. 52. En este poema de Méndez, igual que muchos otros que plasman su predilección por los viajes marítimos que la llevaron hacia distintos países de los continentes europeo y americano, entre su juventud a su edad adulta, se ve su apego al mar, al barco y a la labor de marinera que anhela tanto. No se pierdan el uso del femenino aquí como otra muestra de la feminización de este puesto de trabajo que le interesa en particular.

“dar” en la segunda estrofa a morir por el mar: “Mi vida por ver el mar, / y cien vidas que tuviera”. La negación en los dos primeros versos de la tercera estrofa (“Y no me... amante) asociada a la necesidad de viajar por mar expresada en los dos últimos versos (“y he de marchar...adelante), transmiten la obstinación del hablante lírico por su cargo de marinera hecha capitana para la ocasión y su determinación por seguir surcando mares contra viento y mareas. Esta determinación, si nos atenemos a Castro (2021, p. 206), no es nueva ni fortuita porque la viene arrastrando desde su niñez. La repetición del verbo “ser” (vv. 3-4) y la anáfora en “Y no me quedaré en tierra, no me quedaré, no amante” no son más que la ilustración de su voluntad férrea por hacer realidad sus aspiraciones del momento: llevar el timón de su barco como cualquier otro capitán barco.

La poetisa reitera su indiferencia ante la crítica negativa de su personalidad en el poema *Nada me importa. Hasta aquí he llegado...*¹⁵ donde se lee “ahora, nada me importa, mi postura / es entre indiferencia y rebeldía” (vv.3-4). Asume abiertamente su rebeldía y su inconformismo a través del yo lírico que no es más que su alter ego. El poema encaja con los designios de la poetisa por transformar la percepción de la mujer en la época, como sostiene ella misma: “Hay que romper con la tradición, con las normas establecidas y sobre todo hay que “vivir la vida” (la vida de cada uno); frase ésta muy desgastada, pero insustituible¹⁶”.

Sin embargo, la transgresión no se limita a su expresión manifiesta en la poesía de Concha Méndez. Ella se atreve a abordar abiertamente y a sus anchas el tema de la sexualidad, algo inusual en la época para una chica de su clase social, la burguesía¹⁷. En algunos poemas (*Él y yo, Traje de Luna, Recuerdos de sombras, Capitán*) alude al acto sexual entre el hablante lírico y su apuesto amante mediante metáforas, sutilezas, sugerencias y mucha sensualidad. En las estrofas 1 y 3 de *Recuerdos de sombras*¹⁸ se ve este juego sensual y erótico a través de la acumulación de colores, sugerencia de abrazos sensuales y movimientos rítmicos al compás del deseo de dos seres enlazados que se aman amparados por la complicidad de una noche silenciosa e iluminada, “que se instaura como espacio de libertad, contraviniendo lo prohibido e inseguro¹⁹”:

Sobre la blanca almohada,
 más allá del deseo,
 sobre la blanca noche,
 sobre el blanco silencio,
 sobre nosotros mismos,

¹⁵ Ibidem, p. 100.

¹⁶ MÉNDEZ, citada por FERNÁNDEZ, 2023, p. 112.

¹⁷ CASTRO, 2021, p. 219.

¹⁸ MÉNDEZ, 2019, p. 69.

¹⁹ CASTRO, 2021, p. 214.

las almas en su encuentro. (E1)

[...]

Síntesis de las horas.

Tú y yo en movimiento

luchando viva a vida,

gozando cuerpo a cuerpo. (E3)

Con el gerundio y la hipérbole en los dos últimos versos (“luchando viva a vida, / gozando cuerpo a cuerpo”), el coito se hace de “movimientos” (v.8) y de gozo continuo entre dos cuerpos y dos vidas cuyas “almas se encuentran” en el verso 6 y se disfrutan mutuamente. La repetición del color “blanco” en los primeros versos podría simbolizar, entre otros, la pureza de los sentimientos de los dos amantes.

El afán de transgresión de la poetisa va más allá de esos temas tabúes cuando escribe versos subversivos que invitan al pasado anticuado a desaparecer dejando así sitio a un nuevo mundo más libre. Eso es lo que se desprende del estribillo del poema *Esto es el comienzo*²⁰ donde se lee: “¡Rompa sus tinieblas / la noche que todos / llevamos dentro / y se haga de día / en el Universo!” (vv. 7-11; 19-23).

Aquí, la noche, metáfora de oscurantismo y leyes anticuadas, es la antítesis del “día” que simboliza la modernidad y la iluminación por antonomasia. Si el poema empieza con un apóstrofe que expresa la necesidad y la urgencia del cambio en “Hay que romper fuego, / en filas de a todos...” (vv.1-2), la poetisa incita luego al lector a deshacerse de las ideas tradicionalistas y a acoger la modernidad con los brazos abiertos de par en par. En la tercera estrofa saca a su alter ego como ilustración viva de lo que se hace para dejar atrás injusticias e incertidumbres y avanzar libremente hacia lo novedoso, lo libertador, o sea, la modernidad. La idea de la fluidez y de continuidad en ese movimiento libertador se ve reforzada por la figura del encabalgamiento en dicha estrofa.

Con la repetición de la comparación “Yo voy -como todos-” (estrofa 3), pensamos que quiere crear un clima de confianza con el lector dando a entender que esa lucha tiene que ser común y no individual, como lo apunta en el segundo verso “en filas de a todos”. El vocablo “todos” aquí tiene valor inclusive evocando un destino común en una lucha por dejar los lastres del pasado atrás y dar paso a un mundo más abierto, más libre:

Yo voy -como todos-

arrastrando, a solas,

este peso muerto

de lastre de siglos

injustos e inciertos.

Yo voy, como todos,

hacia un mundo nuevo. (vv. 12-18)

²⁰ MÉNDEZ, 2019, p. 88.

En lo analizado supra ya se ha evidenciado el carácter atrevido e inconformista de los versos de Concha Méndez y de su personalidad. Ahora bien, ¿qué hay del impacto de sus numerosos viajes sobre sus poemas?

Su predilección por los viajes marítimos²¹ y la libertad que le procuran nos dan cuerda para asimilar su vida a un gran barco donde ella es la intrépida marinera que lleva el timón. Un elemento con un protagonismo llamativo y recurrente en su lírica viajera nos ayudará a llevar a bien esta analogía barco/vida/movilidad. Se trata del viento. Esta fuerza de la naturaleza incidirá obviamente en el siguiente apartado.

III. CON EL VIENTO EN POPA O EN PROA

En su viaje hacia la libertad, la voz poética topa con el viento que ora es favorable a sus designios de autonomía ora les es adverso.

Cuando lo tiene en popa, el viento (metáfora y sinónimo de fuerzas ajenas fuera de control que la apoyan en su lucha diaria) desempeña el papel de aliado de su causa, de acompañante servible dispuesto a ayudar en cualquier momento. La poetisa expresa esta complicidad mediante poemas que reflejan su movilidad imparable hacia la libertad, evidentemente con la valiosa ayuda de su fiel y potente compañero de viaje, el viento. *¡Cómo galopa la sangre!*, uno de esos poemas, nos ha llamado la atención por su fogosidad y sus referencias al ámbito ecuestre:

¡Cómo galopa la sangre!
 ¡Qué difícil detenerla
 para que nos vaya al paso
 cuando vive con tal fuerza!

Le he puesto duros bocados;
 la he sujetado las riendas;
 hay un viento que me puede
 y la clava mil espuelas.
 ¡Yo no sé con este empuje,
 yo no sé a dónde me lleva!

La hipérbole presente en todo el poema y las exclamaciones retóricas expresan la sorpresa de la voz lírica ante la potencia y el vigor de la sangre que corre por sus venas cuando “el viento”, a favor, le da cuerda. De ahí la exclamación metafórica del verso 1. El campo léxico ecuestre que se lee en “galopa”, “bocados”, “riendas”, “espuelas”, viene a reforzar la imagen y da a entender que si no hay quien detiene a un caballo desbocado, no habrá nadie que las dome a ella y su sangre inquietas. A pesar de sus propios esfuerzos (“le he puesto duros bocados / la he sujetado las riendas”,

²¹ ULACIA, 2018, p. 38.

vv. 5-6), es incapaz de aminorar su loca carrera hacia una libertad cuyos límites ella misma ignora, como refleja la anáfora presente en los dos últimos versos (¡Yo no sé con este empuje, / yo no sé a dónde me lleva! vv.9-10).

Si en el poema anterior el vocablo “viento” aparece explícitamente, en otros, aunque no sea tan evidente porque se lo menciona por alusiones, su papel de ayudante y colaborador sigue importante. Así ocurre con *Todo, menos venir para acabarse*, un poema cuyo título y contenido son muy evocadores sobre las aspiraciones de perpetuación del yo lírico:

Todo, menos venir para acabarse.
Mejor rayo de luz que nunca cesa;
o gota de agua que se sube al cielo
y se devuelve al mar en las tormentas.

O ser aire que corra los espacios
en forma de huracán, o brisa fresca.
¡Todo, menos venir para acabarse
como se acaba, al fin, nuestra existencia!

La repetición de “Todo, menos venir para acabarse” en los versos 1 y 7 encierra en sí la exclusión de palabras como “final”, “extinción”, “muerte”, etc., que se sobreentienden con el verbo “acabarse”. Sumando cada detalle de la naturaleza presente en el poema e introducido por comparaciones y metáforas, se ve claramente que aquí, el verdadero objetivo de la voz lírica es conseguir perpetuarse como dos de los cuatro elementos de la naturaleza: el mar, muy presente en la poesía de Concha Méndez y el viento. La pretensión de continuidad y evolución introducida en el poema con el encabalgamiento (versos 3-4, 5-6, 7-8), las expresiones como “rayo de luz que nunca cesa” (verso 2), la gradación ascendente que permite que una simple gota de agua pueda transformarse en tormenta, el carácter imparabile e ilimitado del “aire que corra los espacios” (v.4) con la suavidad de una brisa o la impetuosidad de un huracán (vv.5-6), deja patente, a nuestro juicio, toda la voluntad del yo lírico de seguir libre e independiente.

Está claro que el viento colaborador desempeña un papel fundamental en la emancipación de la voz lírica que se deja llevar por su empuje hacia su autonomía.

Pero cuando ese valioso aliado se vuelve adverso en el transcurso de su vida, es decir cuando el viento se pone en proa, para seguir con la jerga marina, en vez de flaquear, la poetisa saca a la luz la vertiente resistente y terca de su personalidad. Es lo que ocurre en momentos difíciles de su vida, como por ejemplo, el exilio al estallar la Guerra Civil o la muerte de su hijo. En los poemas que aluden a esos días grises, Concha Méndez pone por escrito su lucha empecinada para sobreponerse. Es lo que recogen poemas como *Mi ventana*, *Todo, menos venir para acabarse*, *Fantasmas de hielo y sombra*, etc.: En *Mi ventana*, la repetición de un estribillo a la forma negativa al final de cada estrofa ilustra la terquedad de la voz lírica a la hora de hacer frente a las adversidades:

El viento
bate espadas de hielo.
-No abriré la ventana-

El viento
decapita luceros.
-No abriré la ventana-

El viento
lleva lenguas de fuego.
-No abriré la ventana-

En telegramas de sombra
que van llevando los vientos
se lee ya la Gran Noticia
que conmueve al Universo...

-Yo no abriré mi ventana-

Estos versos desatienden literalmente el viento, metáfora de todo lo que es contrario a la felicidad del yo lírico, resistiendo a la tentación de dejar que abra paso en su vida, simbolizada por la ventana que protege tercamente.

Tantos viajes, movimientos, luchas contra los golpes que dan la vida, etc., acaban con el tiempo pasando factura a la poetisa que, llegada a cierta edad, ya agotada por tanto derroche de adrenalina y mermada por el paso del tiempo, orienta sus composiciones hacia un rumbo más relajante, más reposado y tranquilo dando así paso a la etapa de su ethos poético que viene a continuación.

IV. LA AUTOCONTEMPLACIÓN EN CONCHA MÉNDEZ

Igual que el viejo marinero de *Sinfonía en gris mayor* de Rubén Darío (2014) que estaba sentado en un muelle, “fumando su pipa, [...] pensando en las playas / de un vago, lejano, brumoso país” (versos 11-13), ya cansado de surcar mares por la edad, al ocaso de su vida Concha Méndez se gira hacia su yo interior para autocontemplarse en busca de respuestas sobre aspectos inexplorados de su existencia que no ha encontrado a lo largo de su ajetreada vida de mujer viajera y trabajadora. De ahí surgen los versos introspectivos de los últimos poemas que escribió. En las aludidas composiciones caracterizadas por un ritmo desacelerado y con menos ímpetu (rechazo de verbos de acción a favor de verbos de estado; campo léxico de la relajación; etc.), aun cuando la temática es de muerte y de paso del tiempo a los que la poeta pide sutilmente una prórroga (“no vengas” “Déjame”, “somos”, “prisa”, “Antes”), les sigue sin faltar ánimos de reivindicar su libertad de mujer moderna fiel a su estilo autobiográfico.

*Antes*²² es un poema muy elocuente sobre ese cambio drástico en su desasosegada vida de viajera que ha decidido trocar sus ansias por recorrer el mundo contra una vida serena y sedentaria en casa. A pesar de esta transformación en sus escritos, no deja de imponer el ritmo y el movimiento al poema *Antes* con el vaivén llamativo que introduce mediante la oposición “antes/ayer/hoy”, “abiertos/cierro”, correr el mundo/horas reposadas”, “centro de un ciclón/ muelle de un sillón”. Hay que ver también en este juego pasado-presente, “una evolución poética en materia del tratamiento del tiempo donde el presente, lejos de ser estático, permite la circularidad de la experiencia de vida en torno al individuo²³”:

Antes quería tener
los párpados bien abiertos;
todo lo quería ver.

Hoy los cierro y la mirada
se va al fondo de mi ser,
en donde tengo guardados
los recuerdos de mi ayer.

Dejé el correr por el mundo
sobre el centro de un ciclón,
por las horas reposadas
sobre el muelle de un sillón,
sin nadie que me acompañe,
solo con mi corazón...

En el poema, la sencillez y la simplicidad se invitan a estas reflexiones comparadas con el lector gracias a tres figuras retóricas (la metáfora, la hipérbole y la antítesis) que se prestan a esta comparación presente/pasado. El poema de tres estrofas tiene una estructura tripartita: la primera estrofa sería la introducción que recoge las ansias pasadas del yo lírico por recorrer mundos resumidas en “todo lo quería ver” (v.3). En una postura de reflexión en la segunda estrofa que sería el cuerpo del poema, la auto-inspección se abre paso hacia los felices recuerdos de una viajera independiente y libre con “...y la mirada/ se va al fondo de mi ser” (vv.4-5). Se ve mucha lucidez y coherencia en esos versos que recogen las reflexiones de una poetisa achacada por los estragos del tiempo que se ha parado a descansar después de un largo viaje: Si “antes” (v.1) el yo lírico no podía resistir a la llamada del mar, “hoy” (v.4) por decisión propia, ha trocado su búsqueda desenfrenada de sensaciones fuertes (vv.8-9) contra la paz y la tranquilidad de una merecida jubilación en “las horas reposadas sobre el muelle de un sillón” (v.12).

²² MÉNDEZ, 2019, p.144.

²³ ÁLAVA, 2023, p.157.

Cabe señalar que incluso en esta jubilación inevitable, la voz lírica sigue sintiéndose marinera por dentro. Es lo que se puede entender con la polisemia (v.11), es decir el doble sentido que cobra la palabra “muelle” que se refiere tanto al sillón en el que se relaja ahora, como los recuerdos del puerto donde atracaban o partían los barcos de su movida vida.

Los tres últimos versos resaltan no solo sus nuevos propósitos, sino también su aislamiento, su alejamiento de los placeres que le procuraban los viajes marítimos ilustrados por la negación “sin nadie”, la restricción “solo” y los puntos suspensivos finales. La presencia explícita del vocablo “solo” (v.13) no es fortuita porque, por un lado, es un motivo recurrente en la poesía de Méndez²⁴, y por otra, simplemente porque la soledad que es imprescindible para el éxito de su introspección²⁵, “brinda la oportunidad de conectarse con uno mismo en un nivel más profundo y encontrar respuestas que quizás hayamos estado buscando en el bullicio del mundo exterior²⁶”.

En esta nueva etapa de su vida, se percibe claramente que la inquietud por navegar de la juventud debida a la falta de resistencia a las insistentes llamadas del mar ha dejado sitio en la vejez, al caminar pausadamente en tierra firme o quedarse quieta en un rincón de la casa para disfrutar de unos sencillos placeres como la relajación y la tranquilidad. Así es como la que en el pasado no quería “descansar un solo instante” (poema *No quiero descansar un solo instante...*²⁷) porque quería “vértigo a todas horas”, ahora se sienta a ver pasar el tiempo en la actitud auto-contemplativa y serena de una persona que he vivido apasionada y plenamente la vida que siempre ha querido. En esta actitud nueva, la voz lírica se hace preguntas retóricas sobre su personalidad dando a entender que ahora que se detiene a analizarse a sí misma, se da cuenta de que desconocía muchos aspectos de su yo interior: “¿A cuántos yoes obedezco? / ¿Cuántas personas yo he sido?... (*A menudo me pregunto...*²⁸, vv. 5-6,). En busca de respuestas sobre sus eventuales yoes y para que su ensimismamiento sea exitoso, ahora más que nunca ella exige “¡la calma -solo la calma- / para pensar en la vida, / para saber que existimos / en nuestra medida!” (*Prisa*²⁹). El conocimiento de su nuevo centro de interés y la complejidad de su ser necesitan dedicación y tiempo. Por eso en el poema *Déjame*³⁰ pide abiertamente tiempo al tiempo para disfrutar de otros aspectos de la vida que no sean bulliciosos ni exaltantes: “No corras tanto, tiempo; [...] / déjame que me entere / de lo que es la vida.” (versos 1, 6-7).

²⁴ ÁLAVA, 2023, p. 139.

²⁵ ROCHE, 2006, pp. 156-157.

²⁶ Psicología avanzada, en línea: <https://psicologiaavanzada.es/la-soledad-como-oportunidad-de-autodescubrimiento-amar-y-conocerse-a-uno-mismo>

²⁷ MÉNDEZ, 2019, p. 117, vv. 1-2.

²⁸ Ibidem, p. 140

²⁹ Ibidem, pp. 145-146.

³⁰ MÉNDEZ, 2019, p. 152.

La nueva Concha ha dejado atrás, a su manera, la rebeldía, la osadía y los viajes marítimos a tutiplén para centrarse en sí misma, disfrutar tranquila y relajadamente de los últimos momentos de su vida sin abandonar su vocabulario marítimo que, al parecer, lleva en el alma.

V. CONCLUSIÓN

Con la selección de poemas de Concha Méndez en este trabajo, hemos pasado de los movimientos acelerados de su etapa de transgresora, de viajera intrépida con figuras retóricas y otros recursos poéticos que infieren ritmo y acción, a versos sencillos y desacelerados en el ocaso de su vida como ilustración del cambio de rumbo en sus aspiraciones personales. A sus pretensiones de ver y conquistar mundos o cambiar la mentalidad de los suyos, las sustituye en la vejez por las de conocerse a sí misma, ver el mundo con un prisma más plácido que el de sus años de rebelde con causa.

Los aludidos poemas, a nuestro parecer, no dejan a nadie indiferente porque según si quien los lee es varón o chapado a la antigua, son poemas que ilustran la vida de transgresión, anticonformismo, rebeldía, osadía e irreverencia de su autora. Pero, vistos por una mujer o por una persona a favor de la equidad entre hombres y mujeres, esos mismos poemas se interpretarán como las armas idóneas de una luchadora comprometida con la defensa de los derechos de la mujer de su época, de una fuerza de la naturaleza dispuesta a invertir vida y bienes en la reivindicación de la igualdad de género. Esta doble concepción de su personalidad que la ha caracterizado a lo largo de su vida, según sus biógrafos, es la que, sin duda, ha inspirado sus poemas que, entre provocadores, subversivos, rupturistas y muy modernos, pegan a la perfección con la movilidad, los numerosos desplazamientos de su autora entre varios países y, sobre todo, con su labor a favor de la emancipación de la mujer del S.XX y de otros aspectos de la realidad social de dicho siglo.

REFERENCIAS

- ÁLAVA CARRASCAL, María Eugenia (2023). “El motivo de la soledad en la trayectoria poética de Concha Lagos: *la soledad de siempre* (1958), *Tema fundamental* (1961), *El cerco* (1971) y *Teoría de la inseguridad* (1981)”. *Revista UNED. REI*, nº10, pp.139-167.
- ALI ABDELAZIM, Rasha (2018). “Poesía desarraigada de Concha Méndez”. *Tonos digitales: revista de estudios filológicos*, nº.34, pp. 1-25. Disponible en <http://hdl.handle.net/10201/55747> (Consultado 12-11-23)
- BALLÓ, Tamia (2016). *Las Sinsombrero: Sin ellas, la historia no está completa*. Barcelona, Espasa.

- CALLES MORENO, Juan María (2014). “Concha Méndez, la seducción de una escritora en la modernidad literaria”, *Dossiers Feministes*, nº18, pp. 151-167.
- CAMPILLO LINCE, Rosa María (2013). “La relación de poder entre el intérprete de la vida y su texto: la literatura como narración de experiencias históricas”, *Estudios políticos* nº30, pp. 11-30.
- CASTRO, Idoli (2021). “Una po-ética del (des)confinamiento a la vera de Concha Méndez”. En DEL VECCHIO, Gilles, RODRÍGUEZ LÁZARO, Nuria (eds.), *Voces y versos. Nuevas perspectivas sobre la generación del 27*. Nueva York, *Idea*, pp.205-223.
- DARÍO, Rubén (2014). *Prosas profanas y otros poemas*. Barcelona, Austral.
- FERNÁNDEZ LAM-SEN, Elizabeth (2022). “Al Sur de la libertad: el neopopularismo personal de Concha Méndez”, *Impossibilia. Revista Internacional de Estudios Literarios*, nº22, Monográfico, pp. 107-128.
- GALIANA, Yolanda (2022). “Las Sinsombrero: la Generación del 27 en clave femenina”. Disponible en <https://www.lecturalia.com/blog/2022/03/02/las-sinsombrero-la-generacion-del-27-en-clave-femenina/> (consultado 04/05/24).
- GONZÁLEZ-ALLENDE, Iker (2010). “Cartografías urbanas y marítimas: género y modernidad en Concha Méndez”. *Anales de la literatura española contemporánea*, vol. 35, nº1, pp. 89-116. [En línea], <https://digitalcommons.unl.edu/modlangspanish/42> (Consultado 15/10/23).
- GONZÁLEZ DÍAZ, Álvaro (2021). “Las Sinsombrero. Las mujeres de la generación del 27”. *Revista de Historia*. Disponible en <https://revistadehistoria.es/las-sinsombrero-las-mujeres-de-la-generacion-del-27/> (Consultado 01-05-24).
- MEIZOZ, Jérôme (2004). “Postures d’auteur et poétique (Ajar, Rousseau, Céline, Houellebecq)”, en *Vox poética* [en línea], <https://vox-poetica.com/t/articles/meizoz.html> Consultado el 28/03/2024
- MÉNDEZ, Concha (2008). *Poesía Completa*. Málaga, Centro cultural de la Generación del 27.
- MÉNDEZ, Concha (2019). *Entre sombras y sueños*. James Valender (ed.). Sevilla, Renacimiento.
- PARRA FERNÁNDEZ, Laura [De la] (2020). “Sirenas que cantan la vida: el sujeto femenino moderno en *vida a vida* (1932) de Concha Méndez. *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, pp. 87-100.
- PARRA FERNÁNDEZ, Laura (en línea, sf, sp). *Psicología avanzada*, <https://psicologiaavanzada.es/la-soledad-como-oportunidad-de-autodescubrimiento-amar-y-conocerse-a-uno-mismo>
- ROCHE, Myriam (2006). “Una apuesta por la literatura como introspección: la narrativa de José María Guelbenzu”, *Garroza*, nº6, pp.155-172.
- ULACIA ALTOLAGUIRRE, Paloma (1990). *Concha Méndez: Memorias habladas, memorias armadas*. Madrid, Mondadori.

**REGARDS CROISES SUR LA PROBLEMATIQUE DU RETOUR
DE LA DIASPORA D'AFRIQUE SUBSAHARIENNE A L'ERE
DE L'EMERGENCE : CAS DES ETUDIANTS IVOIRIENS DU
PROGRAMME ERASMUS EN ESPAGNE**

***CROSSED VIEWS ON THE ISSUE OF THE RETURN
OF THE SUB-SAHARAN AFRICAN DIASPORA IN THE ERA
OF EMERGENCE: THE CASE OF IVOIRIAN STUDENTS IN THE
ERASMUS PROGRAMME IN SPAIN***

FRANCK WILSON GÉRIEL KOUYÉ
Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Dans le cadre des mobilités transfrontalières et de coopérations entre États, une très forte communauté de ressortissants provenant de l'Afrique subsaharienne se lance chaque année à l'assaut du continent européen dans le cadre des études. C'est le cas pour certains étudiants ivoiriens qui bénéficient de divers programmes d'études de la part des Universités européennes et notamment d'Espagne comme le programme ERASMUS. À la fin de leurs études, pendant que certains retournent au pays, une grande frange de cette population estudiantine se retrouve entre tentation et hésitation quant à leur retour au bercaïl. Cette hésitation sur le chemin du retour des jeunes diplômés expatriés, cadres et entrepreneurs constitue un épineux problème de main-d'œuvre qualifiée et un véritable frein au développement de ces pays dont certains, à l'image de la Côte d'Ivoire, aspirent déjà à l'émergence.

Mots-clés : Mobilités transfrontalières-Afrique subsaharienne-ERASMUS-Emergence.

Abstract:

In the context of cross-border mobility and cooperation between States, a very large community of nationals from sub-Saharan Africa sets out each year to explore the European continent as part of their studies. This is the case for some Ivorian students who benefit from various study programmes from European universities, particularly from Spain, such as the ERASMUS programme. At the end of their studies, while some return to the country, a large part of this student population finds itself between temptation and hesitation about

returning home. This hesitation on the way back of young expatriate graduates, executives and entrepreneurs is a thorny problem of qualified manpower and a real obstacle to the development of these countries, some of which, like Côte d'Ivoire, already aspire to emergence.

Keywords: Cross-border mobility-Sub-Saharan Africa-ERASMUS-Emergence.

I. INTRODUCTION

Dans le contexte de la mondialisation de l'enseignement supérieur et du marché du travail que nous vivons en pleine période d'émergence et d'émancipation de la plupart des pays subsahariens et du tiers-monde vis-à-vis des pays développés, le retour des diplômés africains dans leurs pays d'origine devient de plus en plus une question lancinante. À la fin de leur formation, tandis que certains choisissent de rester dans les pays où ils ont étudié, d'autres préfèrent émigrer vers d'autres destinations évitant le chemin du retour. Cependant, une frange importante réussit toujours en tout cas, pour ce qui concerne le cas ivoirien à retourner sur leur terre natale selon les récentes études du FMI et de la Banque mondiale publiées en 2006. Le phénomène des mobilités de retour a toujours été d'actualité en ce XXI^e siècle et constitue une préoccupation majeure pour la plupart des pays en voie de développement.

En ce qui concerne la Côte d'Ivoire, il est à noter qu'à l'image de plusieurs pays africains mais surtout subsahariens, elle bénéficie régulièrement du prestigieux programme de l'Union européenne Erasmus dédié à l'éducation, la formation, la jeunesse et le sport. Ce programme qui finance des projets de mobilité et de coopération universitaires est souvent confronté dans des moindres mesures à cet épineux problème du retour effectif des étudiants au bercaïl mais dans une proportion beaucoup moins alarmante.

Même s'il est à noter que le programme Erasmus n'est pas aussi ancien que ce phénomène de retour manqué de ses migrants scolaires, nous pouvons dire que contrairement aux premiers étudiants post indépendantistes formés à l'étranger dont les retours s'inscrivaient dans le processus « d'ivoirisation¹ » des cadres en remplacement des coopérants Africains ou Français, le bilan de ce retour est aujourd'hui quelque peu satisfaisant.

¹ Le processus « d'ivoirisation » est un concept né après les indépendances. Il visait à encourager les intellectuels ivoiriens à prendre en main le destin de leur propre pays après le départ de la puissance colonisatrice. Dans ce processus, une place de choix était accordée aux diplômés venus de l'extérieur, notamment en France pour la plupart afin de leur octroyer une place de choix dans le développement socio-économique de leur pays. Cela a eu pour principale répercussion d'inciter les intellectuels à rapidement emprunter le chemin du retour après leur formation.

L'examen de ce bilan globalement satisfaisant mais parfois relatif emmène la plupart des exégètes de la question migratoire à s'interroger sur les réelles motivations de ces étudiants qui ne parviennent pas à franchir le chemin final du retour tandis que d'autres y parviennent. Dans les deux cas, quelles sont les différentes conséquences qui en découlent ? En outre, quels peuvent être les réelles motivations et les apports au plan socio-économique de ces étudiants qui parviennent à franchir le chemin final du retour ? Quelles peuvent être les potentielles solutions susceptibles de freiner cette fuite de cerveaux ? Cette problématique nous emmène à explorer les différentes dimensions des migrations estudiantines de retour et de non-retour des diplômés africains formés dans les établissements supérieurs européens et ses différentes répercussions sur le développement socio-économique de leurs pays.

L'hypothèse que nous formulons pour ce travail est que ce retour des diplômés africains et notamment ivoiriens dans leur pays d'origine dans le cadre du programme Erasmus est influencé par des facteurs à la fois individuels et contextuels.

Dans le cadre de ce travail, nous prendrons appui sur la perspective théorique de Pierre Bourdieu (2006) qui s'avère pertinente dans la compréhension des enjeux liés à l'insertion professionnelle des diplômés ivoiriens ayant étudié en Espagne et qui ont connu un retour effectif en Côte d'Ivoire. Cette théorie souligne l'importance du capital culturel, social et économique ainsi que des relations et interactions au sein du champ de l'emploi. Ces éléments seront très déterminants dans la réussite ou l'échec de l'insertion professionnelle des diplômés dans leur pays d'origine.

Afin de parvenir à une réelle explication des raisons qui motivent les étudiants ivoiriens du programme Erasmus à retourner au pays à la fin de leurs études, nous ajouterons la théorie du « Push-Pull » du sociologue américain Robert King (2000). Cette approche met en évidence les facteurs de type attractifs qui conduisent le migrant à rentrer dans son pays d'origine en raison de motivations positives spécifiques mais aussi et surtout les facteurs de type répulsif issus des espaces sociaux d'installation. Cette dernière théorie nous permettra de mieux comprendre les différentes raisons qui poussent les diplômés ivoiriens à choisir le chemin du retour plutôt que de rester en Espagne ou prendre d'autres destinations.

Les facteurs « Push » pourraient inclure la difficulté à trouver un emploi correspondant à leur niveau de qualification en Espagne, la discrimination sur le marché du travail en raison de leur origine, ainsi que le sentiment d'isolement culturel et social en tant qu'étranger.

Quant aux facteurs « Pull », ils pourraient inclure le désir de contribuer au développement de la Côte d'Ivoire, l'attachement à leur culture et à leur famille, ainsi que les opportunités professionnelles qui s'offrent à eux en temps d'émergence.

Pour aboutir à une meilleure compréhension, nous nous appuyons sur la méthode qualitative à travers une série d'enquêtes menées auprès d'une dizaine d'étudiants qui ont bénéficié du programme Erasmus et qui se sont formés en Espagne. Certains sont rentrés et exercent dans différents secteurs d'activités et d'autres qui n'ont finalement pas franchi le pas du retour que nous avons eu au téléphone.

II. LES STRATÉGIES D'INSERTIONS PROFESSIONNELLES DES DIPLOMES ERASMUS APRÈS LEUR RETOUR EN CÔTE D'IVOIRE

Dans cette partie, nous évoquerons les différentes raisons qui motivent les diplômés à retourner dans leur pays d'origine à l'issue de leur formation.

II.1. La mobilisation des réseaux de parentèle

Que ce soit en Côte d'Ivoire ou partout en Afrique, l'utilisation ou la mobilisation des réseaux de parentèle pendant le processus d'insertions dans le champ de l'emploi est une pratique très courante. Par exemple en Côte d'Ivoire n'a-t-on pas coutume de dire que relation est mieux que diplôme ?

En effet, dans ce processus, les diplômés peuvent compter sur leurs parents, amis ou connaissances proches des sphères politiques pour influencer les instances et les aider à facilement trouver un emploi ou des opportunités d'affaires. Dans ce cas de figure, ces réseaux deviennent particulièrement utiles pour les diplômés qui en disposent et deviennent un véritable casse-tête pour ceux qui n'en disposent pas. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui motive ceux qui en disposent à rapidement emprunter le chemin du retour dès qu'ils finissent leurs études. Cette pratique dangereuse basée sur le népotisme, le favoritisme et le clientélisme dans des pays africains qui aspirent pourtant à l'émergence est celle qui est fondamentalement à l'origine de la fuite des cerveaux sur l'ensemble du continent africain.

[...] je suis d'abord parti en Espagne avec une bourse Erasmus. Après mon cycle ingénieur, j'ai obtenu un stage de trois mois au sein de l'entreprise de télécommunication MOVISTAR. Ensuite, je me suis rendu au Pays Basque pour faire un deuxième stage dans l'entreprise EUSKALTEL. Après quoi, mon père est gravement tombé malade et je suis rentré en Côte d'Ivoire. Trois mois après mon arrivée, ma tante qui était conseillère du ministre de l'économie numérique m'a trouvé un entretien dans une entreprise de téléphonie mobile. Après un essai de six mois, j'ai été embauché [...] (Yvann, ingénieur, 22-11-2023).

Comme nous l'évoquions un peu plus haut, la mobilisation des réseaux de parentèle présente assez d'inconvénients pour des pays africains qui aspirent à l'émergence. L'un des premiers est que les diplômés peuvent être limités aux opportunités disponibles uniquement dans leur réseau et ne pas avoir accès à des opportunités beaucoup plus larges ou mieux adaptées à leurs compétences et à leurs aspirations. En plus, cela peut contribuer à perpétuer des inégalités sociales et économiques en favorisant ceux qui ont des réseaux puissants et en excluant ceux qui n'en disposent pas.

II.2. Le diplôme espagnol d'Erasmus comme ressource idéologique dans la quête d'emploi en Côte d'Ivoire

Les diplômés qui retournent de l'Espagne considèrent pour la plupart que leurs diplômes issus des Universités espagnoles leur confèrent un avantage compétitif sur le champ de l'emploi ivoirien en raison de la renommée des institutions espagnoles d'enseignement supérieur. Cette valorisation du diplôme espagnol mais surtout européen est souvent renforcée par le prestige social qui y est associé. Les diplômés de retour en Côte d'Ivoire sont souvent considérés comme ayant acquis une éducation supérieure de qualité et sont donc perçus comme des acteurs sociaux importants dans la société. Cela leur confère une certaine reconnaissance sociale et peut leur ouvrir des opportunités professionnelles.

« La reconnaissance des diplômes français est cruciale pour les diplômés qui retournent en Afrique subsaharienne [...] Ces diplômés considèrent souvent leur diplôme comme une preuve de leur réussite à l'étranger. Ceci renforce leur confiance en eux-mêmes et leur capacité à s'adapter à des environnements nouveaux et différents »².

En d'autres termes, le prestige du diplôme français peut jouer un rôle très déterminant dans l'adaptation des diplômés africains à leur retour en Afrique subsaharienne. L'on retrouve cette même perception chez Docteur TRAORE, ancien bénéficiaire du programme Erasmus, aujourd'hui enseignant-chercheur à l'Université Alassane OUATTARA de Bouaké :

Bien que j'aie obtenu mon doctorat en Côte d'Ivoire, avec mon passage en Espagne dans le cadre du programme Erasmus, j'estime qu'il y a toujours une sorte de complexe d'infériorité entre les collègues locaux et nous qui sommes rentrés. Je ne sais pas trop pourquoi mais j'avoue que le fait de venir de l'Espagne avec un master en sciences de l'éducation me mettait à l'époque dans une position assez confortable du fait des antagonismes. Sur certains sujets, les étudiants sont souvent curieux de savoir comment les Espagnols procèdent. En répondant, cela nous donne une certaine légitimité même si elle est contestable. [...] (TRAORE, Enseignant-chercheur, UAO, 25-12-2023).

Comme nous pouvons le constater, ces diplômés venus de l'Espagne et pour la plupart de l'hexagone, sont souvent perçus dans l'imaginaire populaire, comme de véritables modèles de réussite sociale et leurs diplômes sont considérés comme un gage de compétence et de savoir-faire. En poussant un peu plus loin nos enquêtes, nous avons pu nous apercevoir souvent à notre corps défendant le poids que constitue ce passage en Europe. Voici ce qui ressort de certains de nos entretiens :

² BAKWELL Kal, La mobilité sociale : une issue des études en France ? Trajectoires d'insertion professionnelle de retour au Maroc, in GERARD Etienne (éd.), Mobilités étudiantes Sud-Nord, trajectoires de marocains en France et insertion professionnelle au Maroc, Paris, Editions Publisud.

Le diplôme français est très prisé en Côte d'Ivoire. C'est quelque chose qui est très valorisé dans nos sociétés. Cela témoigne que nous avons été à l'étranger et que nous avons forcément quelque chose de plus par rapport à ceux qui sont restés sur place. Et que nous avons acquis de nouvelles connaissances et des compétences que d'autres n'ont pas. Ce fait est un atout majeur dans notre recherche d'emploi. (N'Tieng Conseiller clientèle en banque 17-11-2023).

En fin de compte, la valorisation des diplômes venus de l'extérieur constitue à priori un avantage dans la quête de l'emploi mais cela entraîne par moment des attentes élevées et des défis dans le processus d'insertion professionnelle. Le second souci se trouve au niveau de la rémunération comme le souligne ce participant :

Il y a une pression énorme pour que nous réussissions ici avec nos diplômes. Le commun des mortels a toujours eu l'impression que nous devrions rapidement trouver un emploi bien rémunéré et que nous devrions être en mesure de bien prendre en charge notre famille. La plupart du temps cela se transforme en une pure illusion. Nous venons trouver beaucoup de diplômés sur place et la concurrence est rude. (David, Ingénieur des Travaux Publics 12-01-2024).

II.3. L'influence de l'argot ivoirien « binguiste » et ses représentations dans la société ivoirienne

Dans le langage populaire ivoirien, le mot « binguiste » désigne les migrants installés dans l'hexagone. Avec le temps, cette appellation s'est répandue et a commencé à désigner l'ensemble des migrants du continent européen mais surtout vivants dans l'espace Schengen. En décidant de mentionner cet aspect dans le cadre de ce travail, nous avons pour but d'aborder cette sensible question des représentations sociales associées aux diplômés qui retournent de l'Europe et analyser les stéréotypes et les idées préconçues qui sont souvent associés à cette catégorie de personnes dans la société africaine.

Quand les « binguistes » retournent en Côte d'Ivoire, ils sont socialement perçus comme appartenant à une élite intellectuelle et culturelle à part. Pour l'exprimer autrement, nous pouvons dire que dans l'imaginaire collectif ivoirien, les diplômés de retour en terre ivoirienne sont pour la plupart considérés comme faisant partie d'une catégorie à part car étudier en Espagne ou ailleurs en Europe est un signe de réussite et de prestige social. Ceci donne une certaine aura aux diplômés de retour. D'après l'écrivain HOUA Belhocine, cette représentation n'est pas nouvelle. Elle tire sa source de l'époque coloniale où les africains continuent toujours de se sous-estimer :

Cette perception est due en partie à l'héritage colonial de la France en Afrique, qui a laissé une forte empreinte dans les mentalités et les représentations sociales. Les diplômés de retour issus des pays francophones sont souvent vus comme ayant

une éducation supérieure à celle de leurs compatriotes ayant étudié dans d'autres pays, ce qui renforce leur statut privilégié³.

En effet, cette perception de ces diplômés s'inscrit dans une vision plus large de ce que représente l'occident dans l'imaginaire collectif en Côte d'Ivoire. Pour l'ivoirien lambda, tout ce qui vient de l'Europe et notamment de la France est le symbole de l'évolution. Dans l'entendement de l'africain, l'Europe est au cœur de la modernité technologique, politique, sociale et économique.

À tous ces aspects, nous pouvons ajouter le fait que les diplômés perçoivent leur retour au pays comme une mission accomplie ou un acte de triomphe. C'est comme des athlètes qui glanent un trophée à l'extérieur et qui ont hâte de retourner pour le présenter à la nation. Pour le cas spécifique du diplômé, il se presse de rentrer dans son pays afin de mettre en exergue ses nouvelles connaissances en vue de mieux accompagner son pays sur le chemin de l'émergence.

III. LES DIFFICILES CONDITIONS D'INTÉGRATION DES IMMIGRÉS AFRICAINS EN EUROPE COMME CATALYSEUR DU RETOUR AU BERCAIL

La question de l'intégration sociale dans l'espace social d'accueil est étroitement liée à la question de la reconnaissance sociale des diplômés étrangers et de leur position sociale dans les sociétés européennes.

III.1. La discrimination raciale sur le marché de l'emploi européen comme catalyseur du retour

La discrimination raciale et la stigmatisation des immigrants africains en Europe et notamment en Espagne peuvent pousser les diplômés de l'Afrique subsaharienne à rechercher une meilleure reconnaissance sociale dans leurs pays d'origine. Ne dit-on pas souvent que l'on n'est mieux que chez soi ? Face à cette forme de rejet, le diplômé peut être perçu comme une élite dans sa communauté d'origine. Ce retour lui confère donc une certaine reconnaissance sociale contrairement à l'espace social d'accueil où le diplômé n'est toujours pas perçu à sa juste valeur. Cette expérience de déclassement social ajouté à l'angoisse de la perte du titre de séjour et les nombreuses difficultés à le renouveler à la fin de sa formation est ce que Robert King a qualifié de « Push factors ».

³ Belhocine HOUA, Représentations, stratégies et ressources des migrations étudiantes Sud-Nord. Cas des étudiants algériens qui migrent en France, *Journal of international Mobility*, (6) 1 :77-118.

III.2. L'angoisse du renouvellement des titres de séjours comme autre raison du retour

Nous pouvons noter que l'Espagne fait face depuis de nombreuses années à l'arrivée irrégulière et massive des vagues migratoires en provenance des côtes marocaines. Ces migrants sont pour la plupart originaires d'Afrique subsaharienne. Ce flux migratoire incontrôlé agace déjà les autorités espagnoles qui, face aux nombreuses pressions de l'Union Européenne, l'emmène à ne pas renouveler les titres de séjour des étudiants étrangers lorsque cela n'est pas nécessaire.

En effet, la régularité du séjour est souvent source d'angoisse pour les étudiants étrangers, notamment en raison des difficultés administratives pour renouveler les titres de séjour. Les quelques étudiants ivoiriens que nous avons pu interroger dans le cadre de nos enquêtes et qui ont bénéficié du programme Erasmus en Espagne ont souvent exprimé leur inquiétude quant à la possibilité de renouveler leur titre de séjour en Espagne. Certains considèrent d'ailleurs leur retour en Côte d'Ivoire comme une alternative plus sûre pour leur avenir. D'autres ont même décidé de rentrer au pays avant l'expiration de leur titre de séjour pour éviter les complications liées au renouvellement qui les rendrait vulnérables à l'étranger.

III.3. La dépréciation des diplômes des immigrés comme cause du retour des étudiants

Que ce soit ceux qui sont rentrés ou ceux qui ont préféré rester en Espagne, nous notons une constance dans les propos des enquêtés, c'est qu'ils n'ont toujours pas été de tout temps recrutés en ce qui concerne leur premier emploi avec les mêmes traitements que leurs collègues espagnols :

Moi, j'avais un souci : changer de statut. Donc j'étais prêt à accepter tout. Mais comme les employeurs savent que les étudiants africains ont un problème de titre de séjour, ils leur proposent un salaire dérisoire, juste pour pouvoir changer de statut. Mais quand on renouvelle deux ans on se barre. Moi je me suis rendu compte qu'un alternant espagnol que j'ai formé était trois fois mieux payé que moi. J'ai un jour pété les plombs et ils ont doublé mon salaire juste parce qu'ils se sont rendus compte que je devenais très incontournable dans le système. (Samuel, Ingénieur en informatique et réseau 12-01-2024).

Cette dépréciation des diplômes immigrés, qui se traduit par des discriminations sur le marché du travail espagnol, conduit certains migrants à s'orienter vers des propositions professionnelles subalternes⁴. Cette situation inconfortable que

⁴ Bréant HUGO, 2020 Réinstallations d'immigrés africains : les usages sociaux des diplômes étrangers, in Migration et société, (2) 180 :83-96.

vivent les étudiants immigrés a pour implication d'accroître leur décision de retourner en Côte d'Ivoire. Cela peut également affecter leur statut social et leur estime de soi. Un autre qui a bien voulu se prêter à notre entretien à son retour d'Espagne a pu dire ceci :

[...] Quand j'ai fini ma thèse en littérature espagnole, mon directeur de thèse m'a demandé quand je rentre en Côte d'Ivoire... j'étais très choqué et j'ai réalisé sur le champ qu'il ne fallait pas compter sur lui. Alors, pour survivre dans l'immédiat et reprendre par la suite mes esprits, j'ai continué le métier de gardiennage que je faisais. C'était honteux mais je n'avais pas le choix, c'était une question de survie. Par la suite j'ai pris la résolution de rentrer au pays pour m'ajouter au tas de docteurs non recrutés qui fait rage en Côte d'Ivoire en ce moment et jusque-là rien. (Danho 14-01-2024).

Au regard de ce que nous venons de lire, l'on peut retenir que les conditions sociales d'intégration des diplômés ivoiriens dans leur espace social d'accueil jouent un rôle déterminant dans leur prise de décision de retourner dans leur pays d'origine. Nous avons vu en premier lieu que la décision de retour au pays dépendait en grande partie de l'étudiant lui-même qui, par ses réseaux de parentèle et l'aura dont bénéficie son diplôme en Afrique, décide de ne plus souffrir chez les gens. Le second point nous a permis de nous rendre à l'évidence que contrairement au premier, la décision de retour dépend moins de lui car il est fouetté dans son orgueil de se voir rejeter par son espace social d'accueil.

Le dernier cas que nous allons aborder concerne donc ceux qui choisissent de ne pas franchir le chemin final du retour. Nous évoquerons leurs différentes motivations ainsi que les différentes répercussions de leurs décisions sur l'émergence tant attendue.

IV. L'ÉMERGENCE AFRICAINE À L'ÉPREUVE DE LA FUIITE DES CERVEAUX

L'Afrique est malheureusement de nos jours le continent qui voit le plus grand nombre de ses intellectuels partir ou rester là où ils ont fait les études la plupart du temps malgré eux-mêmes⁵. Ils y vont ou y restent à la recherche de conditions de vie meilleures à celle de leur pays. Après donc le pillage des ressources, nous assistons au pillage des cerveaux. Dans cette dernière partie du travail nous évoquerons les principales raisons et finirons par quelques solutions.

⁵ Kabran Brigitte Beya ASSOUGBA et al, 2023, Les migrations de retour: Regard sur le retour des diplômés ivoiriens des établissements d'enseignements supérieurs français en Côte d'Ivoire, in Akofena N° 8 Vol.1, p8.

IV.1. Les opportunités d'emploi limitées

Sur cet aspect, nous pouvons dire que de nombreux pays de l'Afrique subsaharienne font face à de nombreux défis économiques. Ceci entraîne de facto un manque très criard d'opportunités d'emploi adéquates et de possibilité d'avancement professionnel pour les étudiants qui désirent rentrer avec leurs diplômes au pays à la fin de leur formation. Comme principale conséquence, les jeunes diplômés sont obligés de se lancer à la recherche de meilleures perspectives à l'étranger.

IV.2. L'instabilité politique

Cette dernière décennie, la plupart des pays de l'Afrique subsaharienne ont fait face à une instabilité politique parfois prolongée. À cela, nous pouvons ajouter la question de l'insécurité et du terrorisme à grande échelle dans les pays comme le Nigeria, le Burkina Faso, le Mali et le Niger. En plus, les différents coups de force qui deviennent une nouveauté dans les pays de la Communauté des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO). Tous ces conflits et insécurité dans ces pays qui aspirent paradoxalement à l'émergence créent un environnement incertain qui incite les diplômés à choisir un cadre paisible même si la rémunération ne sera pas forcément à la hauteur de leurs attentes.

IV.3. Meilleures offres à l'étranger

À ce niveau, il faut reconnaître que les pays développés offrent souvent des infrastructures éducatives et de recherche supérieures de qualité qui attirent les étudiants et les chercheurs africains en quête d'une éducation de meilleure qualité et d'opportunités de croissance professionnelle.

Pour ce qui est de la rémunération, nous notons que beaucoup de pays développés offrent des salaires et autres avantages beaucoup plus compétitifs qui attirent le plus les étudiants africains en quête de meilleures perspectives financières.

Les conséquences de la fuite des cerveaux se font sentir dans tous les secteurs sensibles de l'activité économique en Afrique et notamment en Côte d'Ivoire. Au niveau de la santé, cela affecte de manière beaucoup plus significative ce secteur. Elle entraîne une pénurie de médecins et de professionnels de la santé. Ce manque de personnels qualifiés provoque une réduction drastique de l'accès à un soin de qualité de la population.

Au niveau de l'éducation, nous assistons à une importante perte d'éducateurs et de chercheurs qualifiés qui entrave le développement d'institutions éducatives solides. Cela rend difficile la création et la diffusion des connaissances en Afrique.

Au niveau économique, la fuite des cerveaux entraîne une importante perte du

capital humain affectant ainsi la productivité économique et le potentiel du développement. En ce qui concerne le secteur de l'innovation, cela entrave la capacité du continent africain à innover et à développer de nouvelles technologies car ceux qui peuvent contribuer aux efforts de recherche et de développement sont partis.

IV.4. Quelques potentielles solutions pour atténuer le phénomène de la fuite des cerveaux

Afin d'atténuer les effets de ce phénomène qui touche tous les pays de nos jours, l'adoption de quelques stratégies globales est nécessaire. C'est pourquoi, il faut entre autres :

- Améliorer les conditions de travail en les assainissant. À ce niveau, les gouvernements et les secteurs privés doivent créer un environnement propice aux professionnels qualifiés en leur offrant des salaires compétitifs, des avantages sociaux et des opportunités de croissance de carrière.
- Il faut aussi investir dans l'éducation et la recherche. À ce niveau, il faudra améliorer la qualité de l'éducation et des installations de recherche pour à la fois attirer et retenir les talents.
- Il faut que nos gouvernants promeuvent une stabilité politique et une bonne gouvernance pour créer un environnement de sécurité et de confiance qui emmènera les diplômés à regagner leur pays au terme de leur formation.
- Il sera important aussi d'impliquer la diaspora africaine dans le processus de développement de leur pays d'origine à travers le transfert des compétences, des investissements et des partenariats pour aider à combler l'écart créé par le phénomène de la fuite des cerveaux.
- Il sera nécessaire aussi de renforcer la collaboration entre pays africains et partenaires internationaux en vue de favoriser le partage des connaissances, le transfert des technologies et le renforcement des capacités pour inverser la tendance.

V. CONCLUSION

Depuis maintenant une décennie, la plupart des pays de l'Afrique subsaharienne et notamment la Côte d'Ivoire se sont réveillés de leur sommeil pour épouser de nouveaux concepts comme l'émergence. Cependant, ce progrès fait face à la problématique du retour des intellectuels au bercaïl en vue de booster cette marche. Le phénomène des migrations de retour et de non-retour est un facteur très important qui peut potentiellement contribuer à ce développement tant espéré de la part des autorités.

C'est pourquoi, sur la base d'une approche qualitative ayant mobilisée les outils de collecte de donnée et méthode d'analyse y afférant, cet article a permis de mettre en évidence que le retour des diplômés ivoiriens du programme Erasmus en Espagne est un phénomène complexe et hétérogène qui mobilise à la fois des facteurs individuels que contextuels. Les motivations des diplômés pour retourner en Côte d'Ivoire ou rester en Espagne sont diverses. D'une part, les raisons qui motivent au retour comprennent entre autres la recherche d'opportunités professionnelles, les conditions sociales d'intégration dans l'espace social d'accueil, l'attachement au pays d'origine, le désir de contribuer au développement du pays et le sentiment d'appartenir à la communauté ivoirienne.

D'autre part, l'instabilité politique, le manque d'opportunités d'emplois et les meilleures offres des pays développés sont quelques raisons qui motivent la fuite des cerveaux. Cet exode d'intellectuels africains et notamment ivoiriens est très préjudiciable au développement des pays de l'Afrique subsaharienne. Il serait donc mieux d'y remédier au plus vite si l'on ne veut pas compromettre cette émergence souvent fixée à un futur proche.

RÉFÉRENCES

- ASSOUGBA, Kabran Beya Brigitte et al (2023). « Les migrations de retour: Regard sur le retour des diplômés ivoiriens des établissements d'enseignements supérieurs français en Côte d'Ivoire », in *Akofena*, n° 8 Vol.1, pp 145-158.
- BAKEWELL, Kail (2008). « La mobilité sociale : une issue des études en France ? Trajectoires d'insertion professionnelle de retour au Maroc » in GERARD Etienne (éd.), *Mobilités étudiantes Sud-Nord, trajectoires de marocains en France et insertion professionnelle au Maroc*. Paris, Editions Publisud.
- BARRY, Mamadou Gando (2011). *La migration pour études : l'expérience de retour des diplômés guinéens dans leur pays d'origine après une formation au Canada*. Thèse en Sociologie, Université de Laval.
- BOUOYOUR, Djamel (2006). « Migration, diaspora et développement humain », *Etude doc. gt3*, janvier, pp. 456-526.
- BOURDIEU, Pierre (1978). « Classement, déclassement, reclassement », in *Actes de la recherche en sciences sociales* (24) 1, pp. 2-22.
- BOURDIEU, Pierre (2015). *Sociologie générale*. Vol.1 : Cours au collège de France (1981-1983), Paris, Editions du Seuil, coll. Raisons d'agir.
- GAILLARD, Anne Marie et GAILLARD, Jacques (1999). *Les enjeux des migrations scientifiques internationales. De la quête du savoir à la circulation des connaissances*. Paris, l'Harmattan.
- HENNI, Ahmed (1999). « Le capitalisme de rente. Nouvelles richesses immatérielles et dévalorisation du travail productif », *Les temps modernes*, Sept-Oct., Paris.
- HOUA Belhocine (2018). *Représentations, stratégies et ressources des migrations étudiantes Sud-Nord. Cas des étudiants algériens qui migrent en France*, *Journal of international Mobility*, (6) 1, pp. 77-118.

- HUGO, Bréant (2020). *Réinstallations d'immigrés africains : les usages sociaux des diplômés étrangers*, in *Migration et société*, (2) 180, pp. 83-96.
- KRIKOU, Diarra (2017). *Diaspora ivoirienne en Ile-de-France et construction identitaire en migration : une analyse socio-anthropologique du fait associatif*. Thèse en sociologie, Strasbourg.
- NKUSI, Pamphile (2006). *Migration scientifique : étude des motivations ayant favorisé le non-retour des étudiants africains après leur formation doctorale. Cas de l'université Laval*. Thèse de doctorat, administration et politique scolaire, Université Laval.
- TOURE, Niandou (2018). *Mobilité internationale pour études et mobilité sociale : trajectoires scolaires et socioprofessionnelles des étudiants maliens dans l'enseignement supérieur en France et au Maroc*. Thèse en Sociologie, Université Sorbonne Paris Cité.

DANSES ET MUSIQUES AFRICAINES DANS LA POÉSIE DE NICOLÁS GUILLÉN

AFRICAN DANCES AND MUSIC IN THE POETRY OF NICOLÁS GUILLÉN

ADJERA OUATTARA
Université Alassane OUATTARA

Résumé :

La culture a été un instrument de résilience dont se sont servie les victimes de l'esclavage et des oppressions coloniales. À travers les chants et les danses, les esclaves ont réussi à communiquer et à résister aux brimades de leurs maîtres. Avec le temps, ces danses et ces musiques deviennent une tradition que s'approprie le poète cubain Nicolás Guillén dans son entreprise de résistance à travers la valorisation de la culture afro-cubaine. Dans ce processus, il a produit une poésie qui met en exergue les paroles, les modes de vie de toutes les diasporas africaines d'Amérique latine.

Mots clés : Culture, chants, danses, diasporas, africaines.

Abstract:

Culture was an instrument of resilience used by victims of slavery and colonial oppression. Through songs and dances, slaves managed to communicate and resist the bullying of their masters. Over time, these dances and music became a tradition that the poet Nicolás Guillén appropriated in his enterprise of resistance through the promotion of Afro-Cuban culture. In this process, he produced poetry that highlights the words, the lifestyles of all the African diasporas of Latin America.

Keywords: Culture, songs, dances, diasporas, African.

I. INTRODUCTION

Nicolás Guillén est l'un des chantres de la poésie négriste ou afro-américaine, initiée dans la décade 1920 par le poète portoricain Luis Palés Matos. L'éclosion de ce

mouvement et son développement dans l'ensemble de l'Amérique latine sont étroitement liés à la situation économique et sociale des communautés afro descendantes qui constituent une partie importante des populations des nations latino-américaines. Implicitement et explicitement, le mouvement négriste est l'expression d'une revendication culturelle et sociale des Noirs et des Mulâtres marginalisés et relégués au statut de citoyens de seconde zone, malgré le rôle que ceux-ci ont joué dans la lutte pour l'émancipations des différentes nations.

Dans le processus de la construction du sujet culturel, certains idéologues du libéralisme obnubilés par la création des États-Unis de l'Amérique, avaient conçu le projet d'éliminer les Noirs et les Indiens sous le prétexte que ces races incarnaient la barbarie. Sur la base des théories racistes alors en vogue en Amérique latine, Domingo Faustino Sarmiento, intellectuel argentin lançait son célèbre slogan manichéiste "civilización o barbarie", la civilisation étant incarnée par la race blanche, la barbarie étant elle, incarnée par les Indiens et les Noirs.

Revenant sur la polémique entre le père De las casas et Sepúlveda sur la question de l'humanité des Indiens, Domingo Faustino Sarmiento affirme l'immatrité ou la décadence de la nature américaine comme la manifestation de l'infériorité, de la dégénérescence et la bestialité de l'Indien américain, ce qui implique la négation de l'existence ou la simple possibilité d'une culture indigène.

Dans son ouvrage *Conflictos y armonías de las razas en América latina*, Domingo Faustino Sarmiento écrit:

En América, iba a verse lo que producía una mezcla de españoles puros, de elementos europeos, con una fuerte proporción de raza negra diluido todo en una enorme raza de indígenas, hombres prehistóricos de corta inteligencia.¹

Ce discours est évidemment l'écho du discours d'un sujet collectif qui, au XI-Xème siècle, avait entrepris de combattre les idées universalistes des Lumières, dans un élan de nostalgie de la société féodale, de ses superstitions et ses préjugés. La matrice de ce discours peut être identifiée à l'ouvrage de Joseph Artur de Gobineau : *Essai sur les inégalités des races humaines*, publié en 1853. Cette théorisation du racisme va avoir des échos non seulement en Europe (Royaume-Uni de Grande Bretagne, Allemagne, Italie) mais aussi dans les Amériques et notamment en Amérique latine en raison des traditions esclavagistes des créoles qui constituaient la classe dominante et entendaient perpétuer les structures sociales scélérates mises en place par le système colonial. Ce passé colonial et son système d'esclavage a une incidence déterminante sur la situation des Noirs, des Mulâtres et d'autres types de métis, aujourd'hui matrice des cultures afro-descendantes.

Selon Pierre Verger qui parle du cas spécifique des esclaves au Brésil :

¹ ZEA, 1974, p. 75.

L'esclave africain arrivait nu au Brésil ou couvert d'un simple pagne, mais il a su, débarquant, malgré ce triste état, conserver le culte de ses dieux ancestraux. Cette fidélité aux valeurs culturelles africaines se renforçait encore lorsqu'il rencontrait des gens de sa "nation" parmi ses compagnons de travaux dans les champs de canne à sucre et les moulins à sucre du Reconcavo, de la plaine fertile bordant la Baie de tous les Saints, ou bien, quand esclave dans les villes, il avait la possibilité de se joindre les jours fériés à ses anciens compatriotes pour les danses de distractions appelées "batuques". À l'occasion de ces rassemblements considérés par les maîtres comme de simples réunions dominicales où leurs domestiques oublièrent leur triste condition en dansant au son des tambours et des clochettes, les esclaves avaient la possibilité de chanter ensemble la gloire et solliciter la protection de leurs dieux.²

Les modes de résistance contre les tentatives d'aliénation des esclaves observés au Brésil sont les mêmes que l'on retrouve en Colombie, à Cuba, au Pérou pour ne citer que les pays où cette résistance a le mieux réussi, dans la mesure où les musiques et les danses africaines y ont poussé des racines solides. Les communautés d'afro-descendants de ces pays y sont présentes dans le champ culturel y marquant même de façon décisive les musiques et les chants. Le Son et la Salsa à Cuba, la Cumbia en Colombie, pour ne citer que ces deux musiques très populaires sont des exemples de musique fortement marquées par les rythmes africains. Du reste, en termes d'instruments de musique, la prépondérance du tambour donne la portée de l'influence musicale africaine. Les Indiens, l'Espagne, l'Afrique apparaissent ainsi comme les principales sources des musiques en Amérique latine. Nicolás Guillén et bien d'autres ont ainsi réussi à donner tort à Domingo Faustino Sarmiento qui doutait de la capacité des Noirs et des Indiens de créer une civilisation. Depuis la colonisation de l'île de Cuba par l'Espagne et la traite négrière et l'esclavage des Africains qui entraîna une présence massive de ceux-ci dans cette île, celle-ci est devenue un espace important de métissage que Nicolás Guillén voit comme une richesse. Dans notre exposé, nous ferons une analyse de cette richesse culturelle incarnée dans l'œuvre du poète. En effet, Nicolás Guillén à travers son œuvre poétique fait son auto-reconnaissance et la revendication de sa généalogie imagée soudée par la race et par le sang. Aussi, bien au-delà d'être le terreau de sa poésie, la multi-culturalité nous permettra de convoquer le parallèle entre l'œuvre littéraire et l'œuvre sociale à travers les mouvements dits du Négrisme, de la Négritude et de l'Indigénisme.

II. VIE ET ŒUVRE DE NICOLAS GUILLEN

La vie de Nicolás Guillén est déterminante pour comprendre les différentes facettes d'une œuvre totalement engagée dans la lutte sociale.

² VERGER, 1978, p. 224.

II.1. La vie de Nicolás Guillén

Nicolás Guillén naît le 10 juillet 1902 à Camagüey, fils du journaliste Nicolás Guillén y Urra et de Argelia Batista y Arrieta, tous les deux mulâtres. La mère de Nicolás Guillén se retrouve veuve, son époux ayant été assassiné par l'armée en 1917 au cours de la répression d'une révolte politique. Elle se retrouve seule face à l'obligation d'assurer la formation de son enfant. Celui-ci n'a donc pas reçu une éducation scolaire achevée. Néanmoins, il lut avec avidité durant sa jeunesse la littérature espagnole et latino-américaine et ce, grâce à son père qui était imprimeur de métier. Le jeune Nicolás Guillén obtint son baccalauréat en 1919. Dès 1920, il commença à publier des vers dans des revues littéraires comme *Camagüey gráfico* dans sa ville natale, tout en collaborant avec d'autres revues comme *Orto*, basée à Manzanillo. En 1922, en même temps qu'il s'inscrit en droit à l'Université de La Havane dans le but de devenir avocat, il compose un volume de poésie : **Cerebro y corazón** qui ne sera publié que cinquante ans plus tard dans les œuvres complètes du poète. Mais bientôt, il abandonne la vie universitaire. Il retourne dans sa ville natale de Camagüey pour se consacrer exclusivement à sa passion, le journalisme et la poésie. Sur place, il crée et dirige une revue dénommée *Lys*. Parallèlement, il exerce diverses activités. Correcteur de textes, puis rédacteur au journal local *El Camagüeyano*, il fut aussi employé à la mairie de sa ville natale.

En 1926, il retourne à La Havane où il décide de s'installer. Dans cette période, on observe une intensification de ses activités littéraires. C'est dans cette même période qu'il rencontre le poète espagnol Federico García Lorca, en voyage à Cuba dans le cadre d'une conférence.

En 1930, il rencontre le poète afro-américain Langston Hughes. Cette rencontre marque un tournant esthétique important pour le jeune Guillén. En effet, il découvre que Langston Hughes se sert du blues et du jazz dans ses poèmes, dans un mouvement de renouveau de la culture afro-américaine. Langston Hughes était très engagé dans la lutte pour les droits des Noirs aux États-Unis. Son amitié avec Nicolás Guillén impulse en celui-ci sa conscience identitaire et sa soif de justice sociale.

La conscience politique de Nicolás Guillén apparaissait très clairement dans sa production littéraire, notamment le recueil qu'il écrit en 1934, **West Indies Ltd**. Or dans cette période, le dictateur Gerardo Machado régnait en maître absolu sur Cuba.

Nicolás Guillén est arrêté et jeté en prison pour délit d'opinion en 1936. Libéré en 1937, il adhère au Parti Communiste. Dans la même année, il part en Espagne en vue de participer au IIème Congrès International pour la défense de la culture qui se tenait dans les villes de Madrid, Barcelone et Valence. Il intègre à l'occasion le cercle des intellectuels du moment et l'on y retrouve Antonio Machado, Miguel Hernández, Pablo Neruda, Rafael Alberti, César Vallejo, León Felipe, Juan Chabás, Octavio Paz, Tristan Tzara, Anna Seghers, Ernest Hemingway ..., parmi lesquels des membres du groupe d'écrivains très influents dénommé Génération 27. L'Espagne se trouvait en pleine guerre civile. Au cours de son séjour en Espagne, Guillén fait éditer son

recueil de poésie : **España Poema en cuatro angustias y una esperanza**. Ce recueil dévoile ses émotions face à la guerre et à la perte d'êtres chers.

En 1952, après le coup d'État de Fulgencio Batista, le poète entreprend de parcourir le monde et choisit de s'exiler à Paris. De retour à Cuba en 1959, il est l'un des fondateurs de l'Union des écrivains et artistes de Cuba dont il fut élu président. Très influent dans son pays, de par sa contribution en tant que membre du Parti Communiste et par sa poésie, il fut proclamé "Poète national" en 1961.

II.2. L'œuvre de Nicolás Guillén

Le premier recueil de poésie de Nicolás Guillén, **Motivos de son** parut en 1930. Il fut très vite salué comme un chef-d'œuvre. Ce recueil fut suivi en 1931 par **Sóngoro Cosongo** qui marque l'ancrage de la poésie de Nicolás Guillén dans le courant du Négrisme.

Comme déjà indiqué, en 1934, parut **West Indies Ltd** qui était une prise de position politique sur la situation du moment de Cuba aux prises avec la dictature de Gerardo Machado. En 1937, il publie **Cantos para soldados y sones para turistas**. En 1947, parut **El son entero**, une élégie à sa ville natale. En 1959, Guillén publie **La paloma del vuelo popular**. En 1964, en tant que dignitaire du régime castriste, il écrit **Tengo**, expression de sa joie à l'avènement de la Révolution cubaine. Dans la même année parut **Poemas de amor**. Suivirent ensuite **El gran zoo** (1967), **La rueda dentada** (1972), **El diario que a diario** écrit en 1979 est une évocation encore une fois de l'histoire de Cuba. On peut également citer **Prosa de prisa** (1982), textes autobiographiques. Nicolás Guillén a publié en 1988, un recueil de portraits de ses amis républicains dont Antonio Machado, Miguel Hernández, Rafael Alberti, Bergamín, des grands poètes espagnols aux côtés desquels il avait combattu en tant que membre des brigades internationales.

III. CHANTS ET DANSES AFRICAINES DANS L'ŒUVRE POÉTIQUE DE NICOLAS GUILLEN

III.1. L'auto-reconnaissance d'une africanité

L'œuvre poétique de Nicolás Guillén est par-dessus tout une célébration du métissage. Le poète a toujours mis l'accent sur sa double appartenance africaine et espagnole. C'est pourquoi il partage avec José Martí la conviction selon laquelle la communauté nationale est au-dessus des divisions raciales. Tous les citoyens cubains ont les mêmes droits et devoirs.

Mais il s'est retrouvé dans un contexte historique où précisément les Noirs et les métis étaient constamment cloués au pilori en raison du passé douloureux des ascen-

dants. D'aucuns s'appuyant sur le vieux manichéisme civilisation/barbarie niaient aux Afro-descendants toute capacité de création d'une culture. Précisément en introduisant les musiques et danses africaines, Guillén, un mulâtre apportait un démenti cinglant à une affirmation qui a servi de prétexte à l'extermination des Noirs et des Indiens.

Les musiques et les danses héritées des ancêtres ayant débarqué comme esclaves avaient été sauvegardées. Ce qui est une preuve de leur force, de leur capacité de résilience.

Avant d'en venir à l'évocation constante du rythme et des onomatopées, empruntés aux musiques et danses africaines, Nicolás Guillén plante le décor en revendiquant clairement son identité africaine :

Yoruba soy, lloro en yoruba
 Lucumi
 Como soy Yoruba de Cuba
 Quiero que hasta Cuba suba mi llanto yoruba
 Que suba el alegre llanto yoruba,
 Que sale de mi
 Yoruba soy
 Cantando voy
 Llorando estoy
 Y cuando no soy yoruba
 Soy congo, mandinga, carabalí
 Atiendan, amigos, mi son que empieza así
 Adivinanza,
 De la esperanza;
 Lo mío es tuyo
 Lo tuyo es mío
 Toda la sangre
 Formando un río
 (...)³

Dans le même ordre d'idée, on peut convoquer quelques vers significatifs de *La voz esperanzada* :

(...)
 Hijo de América
 Hijo de tí y de África
 Esclavo ayer de mayores blancos
 Dueños de
 Líticos coléricos
 (...)
 Yo ...
 Que tengo la voz coronada de ásperas selvas

³ Son número 6, El son entero, Obras completas, 1920-1972.

Milenarias
 Y el corazón trepidante de tambores
 (...)⁴

III.2. « Motivos de son » ou L'esthétique africaine

Au-delà de l'affirmation de son identité africaine, le poète Nicolás Guillén s'est évertué à mettre en exergue des éléments de l'esthétique africaine. C'est ainsi qu'on trouve constamment dans sa poésie, des mots vides de toute valeur sémantique. On est ici plutôt dans l'art de la sonorité orale, transcrit comme ressenti par le poète.

Nicolás Guillén puise également dans un autre registre des cultures africaines, que souligne Mónica Mansour en ces termes: «Uno de los elementos más importantes de las culturas africanas es el gusto por el ritmo puro, por la estructura rítmica en sí.»⁵

En ce qui concerne l'usage des mots sans valeur sémantique, la poésie de Guillén en a fait un élément esthétique principal au point d'en faire le titre d'un de ses recueil *Sóngoro Cosongo*. La deuxième strophe du poème qui a donné son titre au recueil dit ceci.

(...)
 Sóngoro Cosongo,
 Songo be
 Sóngoro, Cosongo,
 De mamey
 Sóngoro la negra
 Baila bien,
 Sóngoro de uno
 Sóngoro de tre (...)⁶

C'est par le canal de ces éléments linguistiques que les musiques et les danses africaines sont convoquées dans la poésie de Nicolás Guillén. Mais c'est *Canto negro*, un poème de **Motivos de son** qui illustre le mieux le phénomène, dans la mesure où tout le poème est entièrement composé de ces éléments :

¡Yamanbé, yambambé!
 Repica el congo solongo,
 Congo solongo del songo
 Mamatamba
 Serembe cuserembá,
 El negro canta y se ajuma, (...)
 Acuememe serembó

⁴ La voz esperanzada

⁵ MANSOUR, 1973, p. 158.

⁶ GUILLÉN, 1931, p. 43.

Aé;
Yambó,
Aé
(...)

Nous avons cité ce poème parce qu'il illustre des mots sans valeur sémantique, uniquement utilisé pour le rôle phonique qu'ils impriment au texte. Comme le dit le poète lui-même, il s'agit d'un chant. Dans ce même poème, on retrouve des éléments rythmiques. Ainsi, dans le recueil *Motivos de son*, les musiques et les danses africaines occupent une place prépondérante. Nous avons donc ici l'expression achevée de la poésie négriste. Ce qui compte, ce sont les sons et leurs combinaisons qui impriment aux textes un contenu sans que l'auteur y ait tenu un discours rationnel. En d'autres termes, la rationalité discursive n'est pas la seule voie d'expression des émotions et des sentiments. De la même façon qu'un balafon peut éveiller en nous des émotions et des sentiments, la combinaison orale de certains sons sans valeur sémantique, peut émouvoir, donner des frissons comme éveiller en nous la colère ou la pitié

La liste des poèmes qui confirment cette tendance est très longue. Dans l'espace restreint d'une communication, on ne peut qu'analyser juste quelques-uns pour illustrer notre propos.

IV. LITTÉRATURE ET LUTTES SOCIALES

Comme tant d'autres grands auteurs, Nicolás Guillén fut le fruit de son époque. Nous observons que les trois mouvements littéraires qui ont marqué l'histoire de la littérature latino-américaine ont éclos au XX^{ème} siècle. La Négritude, le Négrisme et l'Indigénisme sont nés sur la base des revendications des communautés des afro-descendants en Amérique latine et des Indiens.

IV.1. L'indigénisme

L'Indigénisme fut une entreprise d'un sujet collectif de race blanche qui a décidé de prendre en charge la défense des Indiens, totalement marginalisés dans leur propre pays, leurs terres étant dans la plupart des cas confisquées par les grands propriétaires qui les ont transformés en ouvriers agricoles. Des auteurs comme José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, ont très clairement posé le problème de l'intégration sociale des Indiens et de l'érection de leur culture en soubassement de la culture nationale, tout au moins dans les nations où ils sont majoritaires, Bolivie, Equateur, Mexique, Pérou. Ce projet reposait sur un parti politique, l'Alliance Populaire pour la Révolution en Amérique (APRA) conçu à l'échelle continentale, mais qui a finalement fonctionné au Pérou et au Mexique. Au Pérou, son leader embléma-

tique, Victor Raúl Haya de la Torre avait su entretenir la flamme de l'avenir politique de ce parti, au point qu'il a réussi à faire élire un de ses militants à la présidence de la République, Alán García.

Grâce à l'action de l'APRA, les communautés indiennes du Pérou, du Mexique, de la Bolivie, de l'Équateur, ont pu acquérir une plus grande visibilité, signe du processus d'intégration dans le moule national. Mieux, le Mexique a enregistré un progrès fulgurant dans la recherche et la revalorisation du patrimoine culturel des différentes communautés indiennes en vue d'en faire le socle du patrimoine culturel national.

IV.2. La Négritude

En ce qui concerne la Négritude, elle est née dans les Antilles françaises et sur le continent africain, objet du mépris du système colonial et de ses préjugés raciaux. La négritude est d'abord et avant tout une revendication véhémement du respect de ces peuples, victimes de trois siècles de déportation et d'esclavage. À cet égard, les peuples antillais des colonies françaises d'Amérique partagent le même destin que les Africains des colonies espagnoles et portugaises. Conséquence de l'abolition de la traite négrière et de l'esclavage en Amérique, les négriers se sont installés sur le continent par le canal des conquêtes coloniales. La Conférence de Berlin (1884-1885) avait procédé au partage du continent africain entre les puissances européennes. Le calvaire des populations africaines ainsi courbées sous le joug colonial des Allemands, Anglais, Français, Italiens, Néerlandais, n'avait rien à envier en termes de barbarie et d'atrocités à ce que leurs frères déportés en Amérique vivaient depuis trois siècles.

La Négritude est une exigence de la reconnaissance de l'humanité des peuples noirs où qu'ils soient. Pour autant, la Négritude ne prêche pas la haine raciale. Ni Aimé Césaire, ni Léopold Sédar Senghor, ni Léon Gontran Damas, les principaux initiateurs de la Négritude ne tient un discours raciste contre les bourreaux de leurs peuples.

Dès le point de départ dans le recueil fondateur du mouvement, **Cahier d'un retour au pays natal**, l'accent est mis sur la question centrale de l'identité. Dans la mesure où le système colonial s'évertuait à assimiler les Noirs des colonies comme ceux des diasporas, l'urgence pour ceux qui voulaient éveiller la conscience de ces peuples sur leurs propres valeurs culturelles résidait dans la restauration du respect de ces valeurs culturelles.

Et cela se joue sur un déséquilibre appréciatif. La culture scientifique et technique de ceux qui dominent l'univers est opposée à la culture africaine essentiellement dans sa dimension humaine, en ce sens que la souffrance et la mort constituent la vraie expérience de la vie humaine. Les Noirs sont donc humainement mieux armés pour tendre la main à autrui.

C'est pour cette raison qu'Aimé Césaire disait que la négritude était un humanisme. C'est un engagement en faveur des valeurs universelles qui rendent leur humanité à tous les êtres humains quelles que soient leurs races, leurs couleurs, leurs

religions. Ces valeurs tendent à détruire les hiérarchies artificielles que d'aucuns veulent édifier pour mieux asseoir leur domination. Les sciences anthropologiques avaient dès le XIX^{ème} siècle, dénoncé ceux qui jugent les autres cultures et notamment les cultures africaines à partir de critères esthétiques et moraux de leur propre culture. À cet égard, le romancier Fernando Morán affirme:

La moral fundada en la ciencia antropológica era clara: que nadie juzgue y descalifique una cultura aplicándole, automáticamente los valores de otra distinta.⁷

Or, précisément l'impérialisme du monde occidental avait pour justification la nécessité d'apporter la civilisation aux peuples jugés barbares, c'est-à-dire vivant dans les ténèbres de la barbarie. Cela signifie clairement la disqualification de leurs cultures. Disqualifié le socle culturel et donc toute leur histoire, les Africains étaient réduits à des sous-hommes que l'on peut opprimer et surtout exploiter à loisir, parce qu'assimilés à des bêtes.

Tout le mérite de la Négritude aura été de dénoncer ce scandale de l'eurocentrisme culturel qui faisait de la culture occidentale, la seule source de la civilisation. En créant la conscience d'incarner un autre centre de culture chez les peuples africains, la Négritude leur rendait leur dignité piétinée par l'impérialisme.

Le romancier espagnol Fernando Morán analyse de façon pertinente la démarche de la Négritude :

La reconstrucción de una imagen del pueblo colonizado conforme a sus verdaderos valores y la convocatoria a la acción se integran al proceso curativo, mediante la creación de mitos compensadores. Estos mitos tienen la función de superar la indigencia cultural. Se trata de una operación catártica de gran ambición y amplitud, cuyo sentido se encuentra en el término "desposesión" con todas las connotaciones que la historia de las religiones – en especial en sus dimensiones populares, vecina a lo taumatúrgico - ha adherido a la palabra posesión⁸.

Historiquement, la Négritude comme conscience de soi, conscience de ses valeurs ancestrales d'une communauté humaine ostracisée, marque le point de départ des revendications culturelles et sociales, matrice de la lutte pour l'autodétermination. En tant que littérature, la Négritude a signifié l'éclosion d'une conscience libératrice à l'échelle de la race noire.

V. LE NÉGRISME

Le courant littéraire négriste a eu son éclosion dans les Antilles espagnoles (Cuba et Porto Rico). Cette éclosion est étroitement liée à l'histoire de ces îles qui sont les

⁷ MORÁN, 1974, p. 39.

⁸ Idib, p. 40.

dernières colonies espagnoles à se libérer seulement en 1898 grâce à une intervention des États-Unis d'Amérique. D'après Mónica Mansour :

Debido a la enorme producción azucarera y a la riqueza que ésta producía, por una parte, y a la extinción de la población aborigen, por la otra, tanto la trata como la esclavitud en las Antillas fueron abolidas mucho tiempo después que el resto de Hispanoamérica. Venezuela, México, Chile, Argentina decretaron la abolición del tráfico abominable al principio de la segunda década del siglo XIX, en el momento de su independencia. Pero la trata en Puerto Rico, y en Cuba sólo fue abolida en 1873 y en 1886 respectivamente debido a que esta institución para entonces resultaba incontestable y a que las guerras de independencia afectaron las estructuras implantadas por España.⁹

Après l'indépendance de ces deux pays, les États-Unis d'Amérique dont la puissante armée avait contribué à la victoire sur l'armée espagnole, les ont transformés en néo-colonies s'appuyant sur une oligarchie pour procéder à l'exploitation des peuples de ces deux îles où ils ont installé des bases militaires qui régentaient la vie politique.

Les oligarchies étant essentiellement composées de créoles, descendants des colons espagnols, la discrimination raciale dans ces sociétés dominées plutôt par un capitalisme sauvage, se développe de façon exponentielle, mettant à rude épreuve l'ensemble des afro-descendants de ces îles, Noirs, Mulâtres, les métis de toutes les nuances chromatiques.

Ces discriminations qui s'exprimaient dans de nombreuses circonstances de la vie sociale, poussaient cette frange importante de la population dans une marginalité de plus en plus grande. Or, cette frange de la population avait payé son tribut de sang et de larme à la lutte pour l'indépendance. Aussi, la poésie négriste obéissait-elle à la nécessité de la valorisation de l'apport des afro-descendants à la culture nationale. Luis Palés Matos de Porto Rico fut l'initiateur du mouvement. De nombreux intellectuels afro-descendants descendent dans l'arène et donnent au mouvement un élan qui l'aidera à s'implanter dans l'histoire littéraire de l'Amérique hispanique. Nicolás Guillén, un mulâtre né en 1902 s'impose dès la décennie 1930 comme un des chantres du Négrisme. Mais comme nous l'avons vu, la poésie de ce militant communiste qui a été membre des brigades internationales ayant combattu pour la République espagnole est certes négriste notamment dans son expression initiale, mais c'est une poésie qui épouse la cause de tous les damnés de la terre. Ce combat revendicatif est l'essence même de la poésie négriste de Nicolás Guillén.

VI. CONCLUSION

La lutte vitale des Afro-descendants des différentes nations latino-américaines pour leur insertion humaine, sociale et culturelle a produit deux mouvements lit-

⁹ MANSOUR, 1973, p. 14.

téraires que sont la Négritude et le Négrisme. Le champ de la Négritude a été bien plus vaste dans la mesure où elle s'est étendue à l'Afrique prise alors dans l'état colonial. Cette circonstance historique qui signifiait la réduction en esclavage de tous les peuples africains dont le monde s'est effondré avec la conquête coloniale, pour rappeler le titre du roman du nigérian Chinua Achebe, a vite imprimé une dimension politique au mouvement qui se voulait au départ une revendication culturelle. La Négritude a été pour ainsi dire la conscience tutélaire de l'émancipation du continent.

En ce qui concerne le Négrisme, son objectif était d'imposer le respect et la reconnaissance des droits des Afro-descendants marginalisés en raison de leur ascendance marquée par la tare historique de l'esclavage, il s'agit de valoriser leur rôle dans la lutte émancipatrice des différentes nations. Ils avaient payé un lourd tribut de sang et de larmes à la guerre de libération nationale. L'œuvre du grand patriote cubain, José Martí atteste de leurs apports en sang dans la guerre de libération de Cuba dont lui-même a été une des victimes en 1895.

L'œuvre littéraire de Nicolás Guillén a contribué à amplifier l'impact du Négrisme dans l'espace hispano-américain. Les danses et les musiques africaines dont il a fait la substance esthétique de sa poésie sont des ingrédients de la force des cultures africaines qui ont su résister des siècles durant dans un milieu hostile. C'est une façon de célébrer leur résilience. Liées aux religions africaines condamnées par les maîtres des esclaves à la clandestinité, les supports humains de ces arts ont dû faire preuve d'intelligence, de patience pour préserver leur culture de la disparition qui signifierait la mort culturelle des peuples transplantés de force dans un espace hostile où ils ont perdu tous leurs repères culturels, d'autant plus qu'ils étaient astreints à se convertir dans une autre religion.

La poésie de Nicolás Guillén continue d'inspirer de nouvelles générations. Nicomedes Santa Cruz Gamarra et sa sœur Victoria au Pérou, confrontés au racisme et à l'ostracisme dans leur pays, ont su trouver dans l'art incantatoire des ingrédients pour imposer la culture africaine et la voix des Noirs dans leur pays, et ce, en partie grâce à Nicolás Guillén dont les textes ont servi d'armes de combat à ces afro-descendants péruviens et à de nombreux autres à travers toute l'Amérique latine.

REFERENCIAS

- COUFFON, Claude (1965). *Nicolás Guillén* [Collection Poètes d'aujourd'hui]. Paris, Seghers.
- FERNANDEZ RETAMAR, Roberto (1972). *Caliban cannibale*. Paris, Maspéro.
- GUILLÉN, Nicolás (1968b). *La paloma del vuelo popular, Elegías*. 3^o edición, Buenos Aires, Editorial Losada S.A.
- GUILLÉN, Nicolás (1971a). *Sóngoro Cosongo -Motivos de son – West Indies Ltd –España Poema en cuatro angustias y una esperanza*. 5^o edición, Buenos Aires, Editorial Losada S.A.

- LAMORE, Jean (1986). « Cohérence thématique de España: poema en cuatro angustias y una esperanza, de Nicolás Guillén », in *Les poètes latino-américains et la guerre d'Espagne*, Presse Sorbonne Nouvelle, pp. 73-77.
- MANSOUR, Mónica (1973). *La poesía negrista*. México, Ediciones ERA.
- MORÁN, Fernando (1978). « Literatura indigenista y doctrina literaria de la « négritude »: semejanza y diferencias » en *Négritude et Amérique latine*, actes du Colloque de Dakar, 7-12 janvier 1974, Dakar, Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, pp.36-51.
- OLABIYI, Babalola Yaï (1976). « Influence yoruba dans la poésie cubaine : Nicolás Guillén et la tradition poétique yoruba », en *Actes du XLIIème Congrès International des Américanistes*, Paris, pp. 643-658.
- VERGER, Pierre (1978). « Tentatives d'aliénation, syncrétisme et résistance religieuse des Africains transportés autrefois au Brésil » en *Négritude et Amérique latine*, actes du Colloque de Dakar, 7-12 janvier 1974, Dakar, Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, pp. 223-235.
- ZEA, Leopoldo (1974). « Negritud e indigenismo en América latina », *Actes du colloque de Dakar*, 7-12 janvier, Nouvelle Éditions Africaines.

DIÁSPORAS Y MEMORIAS

PRESENCIA NEGRA EN LAS ACTAS CAPITULARES DE LA HABANA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI)

BLACK PRESENCE IN THE CITY COUNCIL ACTS OF LA HABANA (SECOND HALF OF THE XVI CENTURY)

MARCOS FERNÁNDEZ GARCÍA
Universidad de Oriente, Santiago de Cuba

Resumen:

El presente ensayo se centra en la cotidianidad y lo mundano dentro de la villa de San Cristóbal de La Habana, con un interés particular en tratar la presencia negra dentro de la villa cubana, objetivos observables a partir de la información que aportan las Actas capitulares de su ayuntamiento. Este estudio se realiza desde una perspectiva sincrónica, al sólo abarcar de 1550 a 1556; margen temporal de algo más de seis años, que es casi todo el periodo en que D. Gonzalo Pérez de Ángulo ejerce de gobernador de la isla de Cuba (1 de septiembre de 1549 - 8 de marzo de 1556).

Palabras clave: La Habana; Gonzalo Pérez de Angulo; Actas capitulares; Vida cotidiana; siglo XVI.

Abstract:

The following essay aims at a first approaching to a study about San Cristobal de La Habana from the everyday life and mundane historical perspective, with particular interest in studying the black presence inside the Cuban village, a goal where the city council acts play a main role as the primary document to accomplish this proposed task. This research has been set up from a synchronous point of study, owing to the six-year period of government of D. Gonzalo Pérez de Angulo, who performed the position of governor of the isle of Cuba (1st of September of 1549 - 8th of march of 1556)

Keywords: La Habana; Gonzalo Pérez de Angulo; City council acts; Everyday life studies; XVI century.

I. INTRODUCCIÓN

El estudio de la cotidianeidad y de lo mundano ha abierto en los últimos años nuevas líneas de investigación sobre la historia de la vida en las ciudades. El objetivo de estos nuevos puntos de vista han sido principalmente conocer el día a día de sus vecinos, las repercusiones de las decisiones municipales en sus vidas, los pleitos y problemas cotidianos, etc. Gracias a ello, es posible esbozar una aproximación a la vida cultural, económica y social de las ciudades, rasgos obtenidos a partir del análisis del grupo popular, un estrato social usualmente desprovisto de atención, complejo y lleno de matices a tener en cuenta¹.

Esta nueva forma de hacer historia ha requerido el uso de fuentes concretas, que, para el caso del análisis de la vida urbana, ha sido principalmente la documentación de los cabildos. Las ordenanzas municipales y las actas capitulares son una fuente de información excelente para realizar este tipo de estudios, aunque bien es cierto que, si se pretende una observación menos oficial y más “viva” de las ciudades, las actas ofrecen información mucho más rica que las ordenanzas, situadas en una esfera gubernamental que no permite la interpretación fiel de la vida local.

La costumbre de registrar y de conservar la legislación y ordenanzas municipales se implementó en los territorios americanos siguiendo la tradición que existía en la península, un sistema que con el paso del tiempo acabará unificado, vertebrando en el resto de los territorios de la monarquía. Múltiples órganos e instituciones burocráticas orquestaban esta compleja maquinaria organizativa, con el objetivo de hacer llegar a todos los niveles políticos la información y conservarla en caso de que fuese requerida en algún otro momento, un modelo desarrollado con tal eficacia que ha permitido mantener esa documentación hasta hoy día².

En este contexto administrativo fue fundada la villa de San Cristóbal de la Habana, con un origen fechado en 1514, a pesar de carecer de documentación producida por los órganos de gobierno de la villa anterior a 1550. Sin embargo, en lo que se refiere a crónicas de la época, se encuentran pistas que aluden al periodo de fundación, atribuida a los primeros conquistadores castellanos llegados a comienzos del siglo XVI y encabezados por el militar al cargo de la conquista de la isla, Diego Velázquez de Cuellar, quien seguramente decidiera establecerse en Puerto de Carenas -futuro puerto de La Habana, donde se “carenaba” el casco de las naves- basándose en el análisis que Sebastián de Ocampo había realizado hacía unos años de las costas de la isla, en el cual determinó la buena posición del sitio³.

Lo escrito hace ya cinco siglos en los cabildos del ayuntamiento de esta antigua villa ha permanecido vivo en la memoria gracias al trasuntado realizado en múltiples

¹ BELMONTE, CUESTA et. al., 1987, pp. 40-41.

² TANODI, 2010, pp. 210-211.

³ LARRÚA, 2005, pp. 135-139.

ocasiones por diferentes estudiosos, datándose el primero de ellos de 1794, año en el que el vecino Don José Nicolás Rodríguez se ofreció a esta tarea. Se inició con un trabajo de unos documentos que, en aquella época, carecían incluso de una encuadernación apropiada. Se sucederán en el tiempo diferentes trasuntadores, quienes acompañados de una mejora en los servicios y atención que se prestaron a sus labores, vieron como el interés histórico de estas fuentes fue en aumento⁴. Este trabajo se corresponde con periodo de 1550-1557, a partir de la obra del investigador Roig de Leuchsenring (1889-1964), *Actas Capitulares del Ayuntamiento de la Habana*, editadas en 1938. El historiador cubano llevó a cabo una magnífica copia y reordenamiento de las actas habaneras, a la que se suman borradores y otros elementos, que se acompañan de un amplio estudio interpretativo de las mismas, consiguiendo formar en su conjunto una memoria extraordinaria de los últimos 500 años de la ciudad⁵.

La información extraída de las actas capitulares en este estudio se organiza en diferentes temas, abarcando desde las legislaciones tributarias que se recogen en las sesiones o las ordenanzas judiciales aprobadas por estas, hasta la normativa establecida para el control de la población esclava o las decisiones enfocadas al desarrollo de la villa. Iniciando el análisis en diferentes puntos de partida, se han relacionado los diferentes temas ofrecidos, desarrollando un esbozo de la vida cotidiana y política de la manera más acertada a todos los niveles posibles.

II. LOS PRINCIPALES CABILDANTES: EL GOBIERNO EN LAS VILLAS DE INDIAS

El cabildo de San Cristóbal de la Habana estuvo formando por diferentes personajes que ocuparon diferentes puestos de gobierno de la isla a lo largo de su historia. Observando su composición, es posible extraer una serie de características generales acerca de este grupo. Hay una evidente repetición de nombres en los integrantes, lo que permite hablar de una oligarquía gobernante que copaba los puestos más altos de la administración del ayuntamiento. Estos no eran fijos, ya que existía una cierta movilidad e intercambio de cargos entre sus miembros, elegidos por voto el 1 de enero de cada año tras el voto de los integrantes del cabildo y, en según qué casos, con la participación algunos de los vecinos que se suponen más relevantes en la vida de la villa. No todas las personas podían ser vecinas, puesto que, para ser considerado como tal, era indispensable ser un habitante libre del lugar en cuestión, descendiente de los primeros conquistadores, o ser propiamente uno de ellos. De este grupo, por tanto, estaban exentos los extranjeros, negros e indios, aunque existen algunos

⁴ ROIG DE LEUCHSENRING, 1937a, pp. 3-21.

⁵ CASTELLANOS, 1938, p. 38.

mecanismos por los cuales se podía conseguir la vecindad⁶. Debido a estas características, el grupo rondaba el 5% de la población general, que, además, no tenía por qué formar parte directa del propio cabildo en sí, a menos que se solicitase su voto⁷. Eran los encargados de custodiar los fondos públicos, que se repartían en función de las necesidades de cada organismo del cabildo, además de guardar el fisco real, recaudado para su majestad y custodiado en un cofre de tres llaves, guardadas por el teniente de gobernador, un regidor perpetuo y un regidor.

La herencia castellana es clara en ese sentido. La elección de tipo popular y la administración individual de manera casi independiente son rasgos típicos de las primeras villas castellanas de los siglos XI-XII, un sistema que posteriormente evolucionó hasta ganar una mayor complejidad. América es un reflejo de lo que sucedía en la península, una copia mejorada respecto a la autonomía de las villas, acrecentada gracias a la lejanía respecto al centro político de la monarquía⁸. La libertad de las ciudades era uno de los puntos en los que la corona debía “ceder”, recibiendo a cambio la fidelidad de las urbes, un equilibrio complejo que permite entender el dominio que se ejerce en los territorios más alejados de la sede de la corona, más aún en Indias, donde la fundación de ciudades es sinónimo de ejercicio de poder en la región⁹. El año de 1553 es cuando se registra la primera votación de este tipo, con una parte reseñable de la población reflejada en el acta, lo que lo convierte en un ejemplo perfecto de cara al análisis del cabildo cubano:

Durante la elección de sus integrantes, constaba como gobernador el señor Pérez de Angulo, quien, al estar fuera de la isla -concretamente en San Juan de Puerto Rico- había delegado indirectamente el gobierno como teniente de gobernador a uno de los personajes con más antigüedad de esa junta, Juan de Rojas, quien había sido también el primer alcalde de la villa en 1550¹⁰. Los que ostentaban en 1553 ese puesto eran Diego de Soto y Francisco de Yebenes, encargados de todo lo concerniente a las áreas tanto urbanas como rurales de la villa, y la máxima autoridad en ella, a nivel civil y judicial. Eran elegidos por los regidores (de 4 a 12, dependiendo del tamaño de la villa) y los integrantes del propio cabildo¹¹. En 1553 se produce el conflicto ya mencionado entre el cabildo y el gobernador, quien había anulado la elección de alcaldes, amparado en una orden real, lo que inició una lucha entre jurisdicciones. Las ambiciones de Angulo eran las de obtener los poderes de los alcaldes, que estu-

⁶ Para ello el aspirante a vecino se presentaba ante el cabildo y jurar el cumplimiento de labores, de tipo militar principalmente, aunque también poblacional, a cambio de los privilegios que se le otorgarían. Es obligado que el cabildo le entregue un solar, que el nuevo vecino tiene obligación de edificar en un plazo de tiempo, en MARRERO, 1974, p. 325.

⁷ ARCAYA, 1997, pp. 270-271.

⁸ GUILLAMÓN, 1991, pp. 153-154.

⁹ HERRERO, 2017, pp. 1-3.

¹⁰ La información ha sido extraída de la enciclopedia colaborativa EcuRed, disponible en https://www.ecured.cu/Ayuntamiento_de_La_Habana [Consultado el 10 de octubre de 2023].

¹¹ ARCAYA, 1997, pp. 270-271.

vieron suspendidos un tiempo¹². Sin embargo, al final fueron elegidos alcaldes Juan Gutiérrez y Leonardo de Almendariz, por decisión de los cuatro regidores y los 29 vecinos que participaron en la votación.

El gobernador no residía en la villa en ese momento, aunque si lo había hecho, pero tras iniciarse un juicio de residencia contra él, queriendo evitar así el juicio, decidió huir hacia San Juan de Puerto Rico:

“viendo é considerando los delitos y escesos que ha hecho se fue en una nao que partió desta villa para ir á San Juan de Puerto Rico [...] (con) la mayor parte de su hacienda¹³”.

Además de estas personas, también es importante destacar la figura del alcaide, Juan de Lobera, hermano de Juan de Rojas y al cargo de la defensa de la ciudad en “La Fuerza”, el futuro Castillo de la Gran Fuerza de la Habana, un bastión desde donde protegió a duras penas la isla de los ataques franceses, a pesar de haber realizado viajes a Castilla en busca de materiales y artillería para mejorar sus posiciones¹⁴. Tanto Lobera como Yebenes eran regidores perpetuos de la villa. Por último, es necesario resaltar la figura del escribano de cabildo, Francisco Pérez de Borroto, quien compartió sus labores de escribanía con algunos otros personajes del mismo oficio a lo largo de su vida en San Cristóbal de la Habana.

El resultado de las votaciones llevadas a cabo el 1 de enero de 1553 se saldaron con la elección como nuevos regidores a Diego de Soto y Pedro Blasco, además de Juan Gutiérrez y el Leonardo Almendariz como nuevos alcaldes de la villa, a pesar de la negativa del gobernador. El último dato relevante acerca de los cabildantes tiene relación con la aparición de Juan de Emberas. Esta persona, cercana a los círculos de poder públicos, es identificada como Juan de “Amberes”, un reflejo de la presencia flamenca dentro de la administración imperial de Carlos V. Se dice de él que es atambor¹⁵, por lo que cobra 36 ducados al año. Como evento particular, en el año 1554, ante la negación de Juan de Rojas de adquirir su cargo de regidor, es elegido por azar el nuevo vecino que ostentará el cargo. El método es el siguiente: de un cántaro de cobre, un niño saca una de las papeletas de los posibles candidatos, algo reseñable a e interesante a destacar¹⁶.

¹² MARRERO, 1974, p. 326.

¹³ ROIG DE LEUCHSENRING, 1937b, p. 68.

¹⁴ La información ha sido extraída de la enciclopedia colaborativa EcuRed, disponible en https://www.ecured.cu/Jacques_de_Sores [Consultado el 11 de octubre de 2023].

¹⁵ Referido a un tipo de instrumento similar al tambor y utilizado en la guerra, siendo en este caso la persona que lo toca. Definición disponible en Covarrubias, 1661. Consultado a través de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUISalirNtll>.

¹⁶ Otros de los personajes pertenecientes al cabildo durante el mandato de Angulo fueron Juan de Ynirosta, Pedro de Soto, Luis de Pineda, Francisco Gutiérrez, Alonso de Aguilar, Pedro Velázquez, Fray Jorge de Raya, Bartolomé Hernández, Juan de Binatea, Andrés Sánchez, Antón Recio y Castaños, Bartolomé Basago, Domingo Alonso y Diego de Mazariegos.

III. LA VECINDAD: VECINOS PROTAGONISTAS EN LA VIDA DE LA VILLA

Dada la propia naturaleza de las actas y del momento histórico en el que fueron redactadas, la información relativa a los vecinos más “comunes” de la villa no se ha registrada. Sin embargo, es posible realizar un esbozo general referido a algunos datos de individuos que, por diferentes cuestiones, tuvieron una breve mención en los registros de los ayuntamientos. Los años del siglo XVI aquí tratados muestran personas que realizaban, o bien un cargo menor en el escalafón de poder público, o bien una labor para con la “república”, entendida en el término latino *res publica*.

El cuerpo religioso regular de la villa estuvo formando principalmente por dos personas: Francisco de Ledesma, cura y vicario, acompañado de Rodrigo Martín, sacristán desde 1552, y Agustín Pérez, clérigo de la Habana en 1556. Sus principales apariciones son relativas a la construcción de una iglesia, que como se tratará más adelante, costó financiar y llevar a cabo. De hecho, es destacable el número de trabas que sufren los asuntos sacros, puesto que el sacristán sufre numerosos retrasos constantes cada año en sus pagos, 50 pesos de oro y 3 reales de cuartillo. El nombramiento del clérigo se deriva a partir de una orden redactada por el obispo de la isla, Fernando de Urunga, que obliga a sus habitantes a obedecer a los religiosos bajo pena de excomunión, intuyendo por tanto un declive en las relaciones de poder entre Iglesia y creyentes. Sobre cuestiones religiosas, sabemos de la existencia de una cofradía, llamada de Nuestra Señora.

Los oficios civiles son los más nombrados, siendo destacable por encima de todos el de alguacil, un puesto que rota sucesivas veces a lo largo de los siete años de gobierno de Pérez de Angulo. Ejercen el cargo tres personajes: Calisto Calderón, Antonino Zuazo y Diego López. Este último, nombrado alguacil menor en 1551, llegaría a ser alguacil mayor y alcaide al año siguiente. Finalmente, habría que referirse a vecinos como Miguel de Espila, maestro de albañilería, o Juan Díaz, albañil, posiblemente los representantes a nivel público de otros trabajadores relacionados con la construcción, exceptuando a los negros y los indios. Estos últimos apenas son mencionados de manera personal en las actas, a excepción de unas pocas figuras que cabe destacar.

En el grupo indio, se conoce la identidad de los primeros pobladores autóctonos tras la liberación realizada por el gobernador el 17 de octubre de 1552. Angulo estableció un plazo a los propietarios de indios para que justificasen la propiedad de tales esclavos, declarándoles libres en el caso de que no se presentasen. Al no haber ninguna presentación de la documentación requerida, se dictaminó su libertad¹⁷. Esta liberación se realiza diez años después de que se decreta por parte de Carlos V la ilegalidad de la esclavitud indígena, recogida en las Leyes Nuevas y que dio fin al

¹⁷ GUERRA, 2019, pp. 196-197.

abuso exacerbado que sufrieron los aborígenes desde la llegada española, intercambiados por alimentos llegados de la península e incluso apostados en juegos de azar, una situación de maltrato constante denunciada por personajes como Bartolomé de las Casas¹⁸. Muchos de estos esclavos con dueños residentes en la Habana habitaron posteriormente el poblado de Guanabacoa, fundado por ellos, tratando de evitar que estuvieran vagabundeando por la villa. Es la razón por la cual muchos son llamados guanacos, a forma de gentilicio. Se identifican entre el resto de los pobladores gracias al apellido utilizado por los españoles, que escriben la palabra “indio” tras el nombre de cada uno. De esta forma, se tiene constancia de Alonso Indio, Juan Catao Indio, Baltasar Indio y Jorge Indio.

El segundo grupo es el de los esclavos negros, quienes si mantuvieron su condición oprimida y siguieron supeditados al poder esclavista. El fin del esclavismo indígena no supuso un gran cambio para las colonias, puesto que el creciente comercio negrero que llevaba desarrollándose desde comienzos del siglo XVI remplazará, y en abundancia, la mano de obra autóctona. Se debe de tener en cuenta que se acude en este siglo al nacimiento de la “primera economía mundo”, en palabras de Wallerstein, constituyéndose la esclavitud como uno de los pilares fundamentales en los que el sistema capitalista se apoyará, si bien es cierto que en esta época los grandes capitales generados no encontrarán una estructura estatal ni económica como la que si habrá en siglos posteriores¹⁹.

Hay que destacar a uno ellos, esclavo de Juan de Rojas, quien llegó a ocupar un cargo en la administración pública, posiblemente gracias a la posición de poder de su amo. Antón Negro ejerció como pregonero²⁰ y verdugo tras el destierro de Bartolomé Fernández, vecino de la villa. La costumbre de apellidar a negros por su “color” coincide con el esquema usado con los indios, aunque para esclavos de orígenes concretos, como el subsahariano, solía apellidarse en base a su etnia o lugar de origen.

IV. LA LEGISLACIÓN DEL CABILDO DE SAN CRISTÓBAL DE LA HABANA

Como ya se ha mencionado, las villas fundadas en las Indias no se distanciaron mucho de las castellanas en cuanto a sistema de organización. En el caso del cabildo habanero, a lo largo del gobierno de Angulo se aprobaron diferentes normativas, enfocadas a ámbitos diversos, como la regulación tributaria, la situación de los esclavos, o simplemente el establecimiento de normas de convivencia para los vecinos. Sin embargo, no solo el cabildo

¹⁸ PIQUERAS, 2017, p. 26.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 75-81.

²⁰ El oficio de pregonero era el de trasladar a la población todas las nuevas ordenanzas del cabildo. Solían contarse los domingos, tras salir de misa, momento en el que esta persona contaba a viva voz las nuevas decisiones del ayuntamiento.

fue el encargado de formar este corpus legal, ya que el poder imperial también introdujo algunas normas que, en ocasiones, llegaron a ser cuestionadas por la autoridad local.

Una de estas disputas sería la reforma propuesta acerca de la revaluación del valor del real. Esta moneda, introducida en el siglo XIV por Alfonso XI, fue valorada por los Reyes Católicos como 34 maravedís. Sin embargo, durante los primeros años de conquista, la equivalencia fue establecida en 44, con el fin de estimular el comercio con Sevilla. Aunque se rectificó y anuló la ordenanza, esta norma quedó implantada en los territorios coloniales. No es hasta mediados del siglo XVI cuando el emperador decide atajar el problema reduciendo de nuevo su valor al original, dividiendo el cabildo entre los partidarios de su revaluación, como el alcalde Juan de Aguilar y otros miembros, y los contrarios a ello, representados por el gobernador²¹. Su final aceptación provocó una necesidad en reformar los precios, como el del arrelde²². Las principales ordenanzas formuladas en la propia villa regulaban la vida o libertades de las personas, y pueden servir como forma de aproximación al cosmos mental de sus habitantes en estos años. Por ejemplo, sabemos que algunos productos estaban regulados en cuanto a su venta, como es el caso del vino (que, al causar perjuicio a la república, estaba limitado en cuanto a cantidad de venta máxima para los taberneros). Destacan también los trabajos comunales, como en el mantenimiento de la villa y la obligación de cada vecino de limpiar la parte que le corresponda. Se nota una inquietud pobladora importante, destacada a partir del ataque francés de 1555, alentando a los habitantes a edificar en los solares que compren bajo pena de expropiación. De hecho, a la muerte de un vecino, el futuro de sus propiedades se debate en el cabildo (si no hay herederos que la reclamen), posiblemente con el fin de venderlas y darles alguna función. También estaba regulada la tala y caza en los alrededores de la villa, procurando no agotar los recursos para el momento en el que fuesen necesarios (en el caso de la madera, no podía ser talada por extranjeros ni esclavos porque luego faltaría para construir casas o arreglar navíos).

Pero sin duda, la regulación más común viene relacionada con la seguridad. Previo ataque de Jacques de Sores, en la villa existía una profunda preocupación acerca de los acercamientos franceses a sus costas. En un primer momento se obliga a los vecinos a portar espada o cualquier arma día y noche, bajo pena de multa, que aumenta en valor con el paso del tiempo (de 1 a 6 pesos, moneda equivalente a 8 reales). El gobernador llega a ordenar que se presenten las armas que tiene cada individuo en propiedad, con el fin de determinar si son o no suficientes. Esta petición sube de nivel en 1554, cuando se obliga de nuevo a los vecinos a presentarse con armas y caballos disponibles bajo pena de 20 pesos, además de reforzar la guardia y vigilancia de navíos avistados, avi-

²¹ MARRERO, 1974, p. 279.

²² Un tipo de medida de peso utilizado para la medición en las carnes, un “cierto peso que vale en Castilla comúnmente cuatro libras”, cita extraída de Covarrubias, 1661. Consultado a través de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUISalirNtllle>.

sando en caso de peligro con cañonazos, señal a la que debían acudir obligatoriamente todos los vecinos en condiciones de batallar (de nuevo, bajo pena de 100 pesos).

V. ECONOMÍA Y OBRAS PÚBLICAS

Ya se ha hablado de algunas de las monedas que componían el compendio monetario de los españoles. Maravedís y reales eran, junto a los ducados (equivalente a 11 reales), las divisas más usadas en la economía diaria, aunque existían más divisiones. A la hora de hablar del universo económico y mercantil de la villa en esta época, se debe de tener en cuenta la revolución de los precios, proceso iniciado en Sevilla, como un factor a tener en cuenta por la inflación creada a raíz de la llegada de metales preciosos americanos y el aumento de los valores del mercado, llegando a triplicarse desde inicios del siglo XVI hasta su final²³.

A lo largo de los años referidos al gobernador Angulo, se establecen por el cabildo una serie de precios a diferentes productos de la villa, que podrían ser comparados con aquellos referentes a otros años, como forma de observar los cambios que sufren:

TABLA 1: PRESENTACIÓN DE TODOS LOS PRODUCTOS NOMBRADOS Y VALORADOS DENTRO DE LA DOCUMENTACIÓN ANALIZADA

Productos	Precios
Casabí (tipo de pan indiano)	² pesos
Libra de pan	⁴ cuartos
Torta de paopao	¹ / ₂ real
Media docena de huevos	¹ real
² rábanos	¹ / ₄ real
¹ col	¹ / ₂ real
Arrelde de reses vacunas/porcinas	¹ real
Arrelde de pescado	¹ real de plata
¹ libra de anguilas	¹ real y medio de plata
Quintal de pólvora	⁸ duros

Según las cifras ofrecidas por Levi Marrero (1974), en el año 1593 los precios de las carnes habían pasado a 1 real por cada 6 libras en el caso de la carne de vaca y cerdo, encarecido si se tiene en cuenta que un arrelde equivale a unas 4 libras. Así mismo, productos como el vino pasaron de valer 97,5 maravedís en 1542 a 656 en 1578, o la harina, tasada a 13.500 maravedís en 1561 y alcanzando los 26,25 en 1588. El crecimiento es notable²⁴.

²³ MARRERO, 1974, p. 283.

²⁴ Ibidem, pp. 286-295.

Son numerosas las ocasiones en las que se regulan los precios de los productos, o en las que se obliga a los vendedores a ajustarse a los sistemas de precio y peso marcados por el cabildo. Por ello, hay muchas menciones a impuestos o sanciones establecidas por el cabildo ante las irregularidades de sus vecinos. Como norma general, toda sanción económica suele dividirse en dos o tres partes, recibiendo cada una de ellas una entidad diferente. Entre los interesados suele encontrarse siempre el fisco del rey, y dependiendo de la ocasión, se le unen el cabildo (pudiendo ir a obras públicas, justicia, guerra...), el denunciante, o el juez que dictamina la instrucción. Por otro lado, impuestos como el almojarifazgo (aranceles impuestos a la salida y entrada de mercancías) eran enviados al fisco real. Uno de los grupos más regulados es el de los taberneros, a quienes se les marca una serie de precios por sus servicios, y se les obliga a cuestiones como indicar en sus puertas los precios de sus productos, así como pesar todo lo vendido.

Son varias las actividades económicas mencionadas a las que se dedicaban los vecinos de la Habana. En cuanto al sector primario, destaca la producción azucarrera, introducida en 1550, y la ganadería, acompañada siempre de una falta de carne generalizada. La explotación forestal también es relevante, y está enfocada al sector secundario y terciario, relacionado con el abastecimiento de barcos. Se cargan y descargan navíos de manera constante, puesto que el puerto habanero fue uno de los más importantes del Caribe, al que llegaban productos como sedas, especias o jabón. Un grupo interesante es el de los mesoneros, mencionados regularmente en los primeros años de gobierno por las regulaciones constantes en sus actividades económicas, posiblemente por su reiterado incumplimiento. La obligación a pesar y medir todo producto vendido era constante, y no era una excepción para los mesoneros y taberneros. Debían, además, mostrar todos sus precios en las puertas de sus locales. Se menciona la venta de una libra de carne de vaca por un real, incluyendo un plátano o cualquier otra “fruta de la tierra”. Además, sabemos que la docena de plátanos valdría 1 real, casi tanto como una piña, a $\frac{1}{2}$ real. El agua y la limpieza eran un servicio gratuito. Se establece una distinción entre dormir con una hamaca o cama, a un real, a hacerlo sin ella, a $\frac{1}{2}$. Finalmente, las multas que conllevaban el incumplimiento de estas normas eran de tres ducados la primera vez, duplicándose la segunda y 10 ducados y una prohibición de trato con los mesoneros en la tercera.

Y es que al respecto de las multas, los incumplimientos más comunes estaban relacionados con irregularidades a la hora de comprar y vender. Se prohíbe adquirir mercaderías dentro de los navíos que llegaban a puerto, bajo pena de 12 pesos de oro, porque luego eran revendidos por los vecinos en la villa a un precio más caro. También es perseguida la venta de productos como el pescado, a un precio distinto al que le correspondiera por peso. Pese a la recaudación llevada a cabo por el ayuntamiento, los fondos siempre resultaron ser insuficientes, o al menos eso reflejan los problemas de financiación que tenían las obras públicas ordenadas por el cabildo. Una de las más características fue la iglesia, cuya reforma se aprueba el 29 de agosto de 1550, y que se mantendrá pendiente casi hasta el final del gobierno de Angulo.

Hay un pago inicial por parte de la Iglesia de 786 pesos de oro. La falta de capital es constante, llegándose a pedir limosnas a los navegantes que llegaban a puerto, además de muchas actividades comunales y ayudas de los vecinos. La mano de obra es esclava, con un coste de 70 pesos al año por cada negro que trabaja en ella. Finalmente se plantea pedir ayuda al rey (1000 pesos en total) para que acabe la obra, como hizo en otras iglesias de las Indias.

Aparte de obras de mantenimiento, como la limpieza y ensanche del “jagüey” (abastecimiento de agua) o la reconstrucción de caminos y edificios tras huracanes, destaca de nuevo el interés en la defensa de la villa. Se edifica una caballería y un bastión, construido por los esclavos negros que cada vecino podía aportar. Además, también se realizan muros a la entrada de la villa.

VI. LA OPRESIÓN ESCLAVA: REPRESENTACIÓN INDIA Y NEGRA EN LAS ACTAS DE CABILDO

Por último, es necesario abordar de nuevo el tema de la esclavitud como uno de los puntos clave a la hora de analizar una villa colonial como la Habana, puesto que, a pesar de sus escasas menciones a nivel particular, el grupo esclavo constituyó uno de los conjuntos sociales más importantes a la hora de hablar de rédito económico. Es necesario recordar que este grupo estaba compuesto tanto por indios autóctonos de la región como por negros, traídos desde África y cuyo destino fue una vida de explotación en Indias. Sin embargo, las menciones mayoritarias en este caso son a negros, sobre todo porque más de la mitad del gobierno de Angulo se desarrolla con la liberación de esclavos indios, como se ha mencionado anteriormente.

Es posible conocer algunas de las normas a la que los esclavos estaban supeditados, y por tanto conocer un parte de lo que suponía un día a día para un esclavo habanero. Tanto negros como indios guanapos²⁵ tenían prohibido portar armas que no fuesen las usadas en su trabajo y durante el mismo, ordenanza posiblemente derivada del temor a una respuesta violenta hacia los esclavizadores, que en esta época estaban sucediéndose en todo el entorno del Caribe. Existía un toque de queda nocturno para ellos, no había libertad de reunión y además tenían limitada la posibilidad de vender alimentos conseguidos por ellos mismos. La legislación llegó hasta la vestimenta, prohibiendo a las negras y mulatas vestir sedas y joyas. Las penas establecidas ante la infracción de algunas de estas leyes conllevaban, generalmente, dos tipos castigos. El primero estaba destinado a los esclavos, generalmente castigados con azotes (desde 100 a incluso 300) y con penas de cárcel durante un tiempo. En los casos más extremos (aunque no por ello pocos) la reincidencia significaba recibir

²⁵ Gentilicio referente al poblado de Guanabacoa, un asentamiento indio cubano fundado en 1554 y destinado a los esclavos indios liberados años antes por el gobernador Gonzalo Pérez de Angulo.

de nuevo el castigo, sumado a otra consecuencia mucho más agresiva. En el caso de ser vistos discutiendo entre ellos y portando armas, la ley ordenada que “le sea enclavada la mano derecha”.

El segundo tipo de castigo era el aplicado a los españoles, infinitamente más benévolo y asequible que los anteriores. Las penas a los colonizadores eran casi siempre de tipo económico, incluso en el caso de ser la misma que la de un esclavo. Por ejemplo, ante el robo de canoas o caballos, la pena podía significar recibir azotes y ser cortadas las orejas para los negros, mientras que un español, aunque reincidente, debía pagar 12 ducados, la mitad para el rey y la mitad para el denunciante.

El maltrato al esclavo crecerá como un mal endémico a lo largo de la modernidad, sobre todo en el caso de los ingenios y el mundo rural. El cuero -el látigo- se erige, como se observa en los castigos mencionados, como el protagonista en este ámbito. Las consecuencias que este trato pueda causar en la mano de obra son meramente puntuales, puesto que en caso de que un esclavo deje de ser útil, la opción de adquirir nuevas piezas para dedicar al trabajo en la hacienda sigue siendo más que viable, rentable y barata²⁶.

Entre las labores a realizar por los esclavos, son mencionadas en las actas del cabildo sobre todo aquellas relacionadas con trabajos comunales, si bien eran dirigidas a los vecinos, estos usaban esclavos de su propiedad para realizarlas. Finalmente, se debe mencionar la existencia de esclavos libres en este grupo, como son las negras horras, o ahorradas (sinónimo liberadas), conocidas gracias a la propuesta de Ambrosio Hernández, procurador de la villa, de expulsarlas de ella por su perjuicio hacia la república.

VII. CONCLUSIONES

Tras el análisis de las actas, es indudable recalcar el valor como fuente a la hora del estudio de la vida colonial española. Pese a haberse examinado un periodo muy concreto la misma, la información recogida en este breve estudio permite un acercamiento a la cotidianeidad de sus vecinos, y que de extenderse ofrecería una visión de conjunto mucho más completa. Desde gobernantes a gobernados y tanto libres como esclavos, se puede resumir la forma de funcionamiento de sus instituciones y poderes públicos, su relación con la corona y con los súbditos, con ejemplos concretos que dan una visión cercana desde la narración directa de los hechos.

Es cierto que al tratarse de documentación más institucional no permite conocer todos los rasgos deseables en cuanto a cultura material, pudiendo de igual forma reconstruir los hechos más importantes que marcarían el día a día de una vecino de la villa, analizando cuestiones como la alimentación, los trabajos y dedicaciones de

²⁶ PIQUERAS, 2017, p. 77.

los habitantes, actividades económicas realizadas en la villa, etc. Por último, se debe destacar la información relativa a la población esclava, ya que, tratándose de un grupo totalmente oscuro y subalterno a nivel histórico, iniciar una reflexión acerca de sus modos de vida desde las ordenanzas de justicia es una buena forma de arrojar luz sobre este grupo social, sin duda la base del desarrollo de las potencias económicas de la época.

FUENTES IMPRESAS

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (1611). *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, en Madrid, por Luis Sánchez.

ROIG DE LEUCHSENDRING, Emilio (1937^a). *Actas Capitulares del Ayuntamiento de la Habana. Prefacio y estudio preliminar de Emilio Roig de Leuchsenring, Tomo I (1550-1565)*. Vol. I, La Habana.

ROIG DE LEUCHSENDRING, Emilio (1937^b). *Actas Capitulares del Ayuntamiento de la Habana. Prefacio y estudio preliminar de Emilio Roig de Leuchsenring, Tomo I (1550-1565)*. Vol. II, La Habana.

REPOSITARIOS ONLINE

Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia. Disponible en <https://dbe.rah.es/>

EcuRed. Proyecto Enciclopédico Cubano. Disponible en https://www.ecured.cu/EcuRed:Enciclopedia_cubana

REFERENCIAS

ARCAYA, Pedro Manuel y AIZPURÚA AGUIRRE, Ramón (1997). “Municipios” *Fundación Polar*, Tomo III.

BELMONTE LÓPEZ HUICI, M.^a del Carmen; CUESTA MARTÍNEZ et. al. (1987). “Las actas capitulares como fuente para la historia urbana”, *En la España Medieval*, 10(3), pp. 65-75.

CASTELLANOS, Gerardo (1938). *Emilio Roig de Leuchsenring*, La Habana, Molina y Compañía.

GUERRA, Ramiro (2019). *Historia de Cuba. Tomo I*, Estados Unidos, Editorial Linkgua.

- GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Francisco Javier (1991). “Algunas reflexiones sobre el cabildo colonial como institución”. *Anales de Historia Contemporánea*, 8, pp. 151-161.
- LARRÚA GUEDES, Salvador (2005). “Sobre la fundación de la villa de San Cristóbal de La Habana en el Puerto de Carenas”, *Gabinete de Arqueología*, 4, pp. 135-139.
- HERRERO SÁNCHEZ, Manuel (2017). “El modelo republicano en una monarquía de ciudades”, en HUGON, Alain y MERLE, Alexandra (eds.), *Soulèvements, révoltes, révolutions dans l’empire des Habsbourg d’Espagne, XVIe-XVIIe siècles*, Madrid, Casa de Velázquez.
- MARRERO, Leví (1974). *Cuba: Economía y Sociedad. Siglo xvi: la economía*, Barcelona, Editorial Playor.
- MARTÍNEZ BABÓN, Javier (2019). *Mares de Sangre: Historia de la piratería protagonizada o padecida por los europeos hasta comienzos del siglo XIX*, Barcelona, Dstoria Edicions.
- OLIVA SUAREZ, Rosalía (2019). “Allende los mares. Primeras casas de españoles en La Habana del siglo XVI”, en DÍEZ JORGE, María Elena (ed.), *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*, Granada, Comares.
- PIQUERAS, José Antonio (2017). *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*, Catarata, Madrid.
- TANODI, Branka María (2010). “Acerca de los documentos históricos coloniales, especialmente en Argentina”, *Revista Códices*, 6(2), pp. 209-216.

**INTEMPORALIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA PEDAGOGÍA
INICIÁTICA DE LAS *FÁBULAS MORALES*
DE FÉLIX MARÍA DE SAMANIEGO**

***THE TIMELESSNESS AND UNIVERSALITY OF THE INITIATORY
PEDAGOGY OF THE “FÁBULAS MORALES”
BY FÉLIX MARÍA DE SAMANIEGO***

COSSI BASILE MEDENOU
UNIVERSIDAD DE ABOMEY-CALAVI

Resumen:

La iniciativa de este estudio se origina en nuestro interés por el caudal didáctico de las *Fábulas morales* de Félix María Samaniego. Lo realizamos con la sociocrítica y con los métodos objetivo, cuantitativo, comparativo y estético surtidos de algunas técnicas de análisis de contexto y contenido. Además, estructuramos su desarrollo según el método IDC y elaboramos la bibliografía al estilo APA 2020, 7ª Edición. Eso nos ha posibilitado los resultados siguientes: esta obra de Samaniego es un fabulario de ciento cincuenta y siete fábulas repartidas en nueve libros. En ella, la pedagogía es de tipo enseñar deleitando, parecida a las nuevas corrientes pedagógicas activas cuyo lema es *learning by jocking* (aprender divirtiéndose). Las lecciones moralizantes de la obra enfocan iniciar a los jóvenes a la vida de cada día, capacitándoles para hacerse sabios avisados y experimentados, lo que hace de la obra un caudal de recetas universales e intemporales. Si los motivos de las enseñanzas de Samaniego se acercan más a la ideología del francés Rousseau, la ética de sobrevivencia y de lucha por la vida que los animales humanizados de su fabulismo, transmiten a la juventud, se parece más a la cabida en *Les Fables* del otro francés La Fontaine. Estéticamente, el lenguaje utilizado por Samaniego es corriente y caracterizado por la sencillez, los juegos de refranes, el calor expresivo, la concisión y la gracia.

Palabras-clave: fabulismo, aprender divirtiéndose, Esopo, Rousseau y La Fontaine

Abstract :

We took the initiative of this study because of our interest in the didactic richness of the *Fábulas morales* (Moral Fables) of Félix María Samaniego. We conducted it with sociocriti-

cism and objective, quantitative, comparative and aesthetic methods, along with context and content analysis techniques, and we developed the work conforming to IDC method and presented the bibliography at APA's style, 7th edition. This allowed us to obtain the following results: this work by Samaniego constitutes a collection of one hundred and fifty-seven fables spread over nine books. In this work, the pedagogy is of the teaching with pleasure type, similar to the new active pedagogical currents whose motto is learning by jocking (learning through fun). The moral lessons contained in the work are intended to prepare young people for everyday life, by training them to become knowledgeable and experienced sages, which makes the work a capital of universal and lasting recipes. If the motives of the teachings of Samaniego are much closer to the ideology of the French Rousseau, the ethic of survival and the struggle for life that the humanized animals of his fabulism transmit to youth, is rather similar to that contained in *The Fables* of the other French La Fontaine. From an aesthetic point of view, the language used by Samaniego is common and characterized by simplicity, proverbial games, expressive warmth, conciseness and beauty.

Keywords: fabulism, learning with pleasure, Aesop, Rousseau and La Fontaine.

I. INTRODUCCIÓN

Las alegorías satíricas que utiliza Félix María de Samaniego para criticar hasta ridiculizar los defectos de los hombres en la sociedad, han diferenciado y puesto sus fábulas de realce, al lado de sus famosos precursores grecolatinos de los que se ha inspirado: Esopo de Samos y Cayo Julio Fedro. De esta manera, el fabulista español innova trayendo sus propios toques a este género literario del que se sirve para instruir deleitando a sus lectores de todos los tiempos y lugares. Y son precisamente estas características diferenciales las que nos han motivado a prestar atención y dedicar estas páginas a su obra *Fábulas morales* que, a nuestro parecer, se revela de suma importancia educativa universal. Así que iniciamos este estudio, para investigar el sarcasmo lúdico e instructivo de esa obra y probar su universalidad y su intemporalidad. Para realizar nuestro trabajo, apelamos esencialmente a la sociocrítica y a la estética para aprovechar el contenido de la obra. Para estructurarlo, nos valimos del método IDC (Introducción, Desarrollo armonizado y Conclusión) y referenciamos nuestras fuentes al estilo APA 2020, 7ª edición. Lo que, en definitiva, nos ha facilitado un desarrollo articulado en seis partes: metodología; clarificación conceptual; revista de literatura; presentación del autor y de su obra; sarcasmo lúdico e instructivo de las fábulas de Samaniego; contextualización del caudal ético de la obra en África y concretamente en Benín.

II. METODOLOGÍA

La presentación de la metodología consiste en definir los métodos elegidos y en justificar su elección para la realización de nuestro trabajo.

a. La investigación documental

El corpus de nuestro estudio es la obra *Fábulas morales* de Félix María de Samaniego de la que pudimos conseguir tres versiones. Además de esta obra de primera mano, aprovechamos muchas obras críticas y otros tantos documentos de erudición que mencionamos en la parte dedicada a la revisión de literatura, y también en la rúbrica bibliografía.

b. El método objetivo

Conforme con este método, se da imparcialmente cuenta del contenido de un apoyo de estudio sin ninguna crítica ni interpretación para someter luego la realidad cabida en ella a un análisis científico¹.

El objetivo general de este método es atenerse a los datos reales para proponer una representación conforme con la realidad y un análisis riguroso.

Elegimos este método para recoger objetivamente los datos documentales, co-tejarlos con nuestras propias experiencias sociales, antes de someterlos al análisis.

c. La estética

La estética es la rama de la filosofía que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte². Debido a que nuestro estudio se ubica en un marco literario, el método estético nos facilitará la función poética retórica de la obra: invención, disposición y elocución, etc.

d. El método comparativo

La similitud, la equivalencia y la oposición constituyen los criterios de la comparación. Esos diferentes criterios se utilizan en diversos niveles. Los utilizamos para comparar las cosechas documentales con los datos de nuestras propias experiencias sociales, antes de analizarlas de manera crítica y contextualizarlas en África en general, y en Benín, en particular.

¹ BOUTILLIER, GOGUEL D'ALLONDAIS et al., 2005, p. 163.

² GONZÁLEZ, HERNÁNDEZ et al., 2006, p. 845.

e. La sociocrítica

En Literatura, la sociocrítica es el «método de lectura crítica que pone el acento sobre la dimensión social del texto literario, analizando sobre todo de qué manera participa en la elaboración, la difusión y la evolución de las representaciones»³. La sociocrítica es un acercamiento al hecho literario para estudiar la “socialidad” del texto, según las propias palabras de Claude Duchet quien inventó el término en 1971. Pues, la sociocrítica es el estudio de las manifestaciones de lo social en la estructura de una obra o en un texto literario.

Optamos por la sociocrítica aquí en este estudio literario, para analizar en un ángulo crítico la fábula de nuestro corpus y transferir los resultados a nuestro propio contexto socio cultural.

f. El método analítico

El análisis es inductivo, deductivo y sintético. Lo utilizamos para aprovechar la revisión documental con la interpretación de los datos que nos permiten convalidar la factibilidad y la necesidad de la aplicación de nuestros resultados y nuestras propuestas de soluciones. Además, nuestro análisis será también dialéctico. La dialéctica de nuestros análisis consistirá en un procedimiento intelectual que considera siempre un fenómeno junto con su contrario, para inducir una síntesis. Este método consiste primero en exponer y comparar los estudios y teorías que existen sobre un tema. Luego se cotejan los puntos de vista similares y contradictorios antes de sacar conclusiones. Así, el análisis dialéctico parece un arte de construir conocimientos legítimos, un arte de presentar un estudio fidedigno y no partidista, alejado de las opiniones tajantes.

Optamos por esta dimensión dialéctica en un procedimiento constructivo, con los objetivos de enriquecer nuestro estudio y conferir a sus resultados un carácter convincente. La dimensión asertiva de este método nos permite presentar de modo imparcial las manifestaciones del sarcasmo didáctico y literario de las *Fábulas morales* de Félix María de Samaniego, a través de los relatos humorísticos de las treinta y una fábulas cosmopolitas y satíricas en las cuales, el autor fustiga los vicios humanos en todas sus formas, llama la atención sobre las trampas de la vida y aborda planteamientos éticos, y así, educa tanto a los adultos como a los niños en todos los campos en los que puede desenvolverse un ser humano. En lo que se refiere a la literariedad, las dimensiones dialéctica y estética nos posibilitan apreciar cómo Samaniego estructura sus fábulas en inicio o planteamiento del problema, nudo o desarrollo del problema, el desenlace o la moraleja, los elementos narrativos y la ambientación de

³ MERLET, BERES et al. 2003, p. 946.

la obra. La dimensión antitética nos ayuda a identificar los límites posibles de las predicaciones del autor, y los de nuestras propias aserciones hipotéticas de inicio a nuestro estudio, para depurarlas de las eventuales subjetividades que quepan. Y, por fin, la dimensión sintética nos facilita resultados fidedignos y exhaustivos.

i. Las técnicas de análisis de contextos y contenidos

La investigación documental, la sociocrítica, los métodos objetivo, comparativo, analítico y estético, nos parecen fundamentales en el marco de nuestro estudio, que remite a la literatura y por razones que expusimos con anterioridad a esta parte. A pesar de ser los fundamentales, esos métodos no son los únicos de los que hacemos uso.

En efecto, en nuestros análisis, utilizamos a título subsidiario también, al lado de esos principales métodos, algunas técnicas de análisis de contextos y contenidos que consisten en situar una obra en su contexto, sacar una problemática de su contenido y analizar las palabras y nociones que revisten una importancia histórica, así como los giros estilísticos y los tonos de la misma⁴.

Elegimos las técnicas de análisis de contextos y contenidos como método de trabajo, porque necesitamos valorar la sátira didáctica y la literariedad en las *Fábulas morales* de Félix María de Samaniego, a través de los relatos de las treinta y una fábulas cosmopolitas y satíricas en su contexto histórico dieciochesco, por una parte, y por otra, en nuestro propio contexto socio político africano y beninés.

g. Método IDC

Fuera de esa metodología de explotación del contenido del corpus de nuestro estudio, utilizamos la IDC (Método, Desarrollo armonizado y Conclusión) para estructurar el desarrollo del trabajo que remite a la literatura, y no de un campo de investigación experimental en el cual hubiéramos podido utilizar el método anglosajón IMRAD de estructuración (Introduction, Methods, Results And Discussion).

III. MARCO CONCEPTUAL Y LITERARIO DE LAS FÁBULAS MORALES

a. Ilustración

La ilustración es el «movimiento cultural europeo del siglo XVIII que defendía que la razón, la ciencia y la educación eran los elementos esenciales para el

⁴ BOUTILLIER, GOGUEL D'ALLONDAIS, et al., 2005, pp. 163-164.

progreso»⁵. Según Kant (1724-1804), la Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad e incapacidad para servirse por su propia mente, sin ser guiado por otros. Y esta minoría de edad es imputable a él mismo porque su causa estriba, no en la falta de una mente, sino en la falta de decisión y de valor, del valor de utilizarla sin ser guiado por nadie. ¡Sapere aude! (¡Atrévete a saber!) ¡Ten el valor de servirte de tu propia mente! Éste es el fundamento de la Ilustración⁶.

Buscaba promover también la búsqueda de la libertad, la igualdad, la tolerancia, la fraternidad en pos de un progreso humanista, y la felicidad, esta última ya no se buscaría en el Cielo, sino en la Tierra. Criticaba la ignorancia y la superstición que prevalecía en Europa. Este espíritu imprimió su huella en la política, la ciencia, la economía, las artes y la sociedad europea de la época, y se abrió camino entre la burguesía y la aristocracia. Su nombre proviene de la fe de sus impulsores en que la razón y el progreso fueran las fuerzas que debían iluminar la vida humana. Por esa razón se conoce al siglo XVIII, en el que la Ilustración tuvo su florecimiento, como el “Siglo de las Luces”.

Las ideas características de la Ilustración pueden ejemplificarse en los siguientes puntos:

- **antropocentrismo.** Como en el Renacimiento, la atención se volcó al hombre en lugar de a Dios. El ser humano se tornó organizador de su destino, lo que se tradujo en un orden laico, en el que el hombre era capaz de aprender lo necesario para vivir mejor. Con esto nació la noción de progreso. Las *Fábulas morales* de Samaniego representan un ejemplo ilustrativo de ese antropocentrismo;
- **acionalismo.** Con una fe renovada en la razón, se dejó de manera progresiva a la fe y a las supersticiones como formas de explicar el mundo;
- **hipercriticismo.** La Ilustración emprendió la revisión y reinterpretación del pasado, lo que condujo a un cierto reformismo político y social y, como consecuencia, el nacimiento de las utopías políticas. Ejemplo de ello fueron las obras de Rousseau y Montesquieu, claves en la formulación teórica de sociedades más igualitarias y fraternas.
- **pragmatismo.** Se impuso un cierto criterio de utilitarismo al pensamiento, en el que se privilegió aquello que obedecía a transformar la sociedad. Entraron en crisis ciertos géneros literarios como la novela y se impusieron el ensayo, las novelas de aprendizaje y las sátiras, comedias o enciclopedias. Ese pragmatismo se manifiesta por el afán de enseñar al pueblo por métodos sencillos y un lenguaje al alcance de la mayoría, y por la elección de un género literario ameno, la fábula;
- **imitación.** La fe en la razón y en el análisis condujo a pensar en la originalidad como un defecto (sobre todo en el neoclasicismo francés, sumamente restrictivo) y a pensar que podían obtenerse obras de arte simplemente deduciendo y

⁵ GONZÁLEZ, HERNÁNDEZ, 2011, p. 1073.

⁶ GUARDIOLA, DE GRADO, 2001.

reproduciendo la receta constitutiva del pasado. En este panorama estético se privilegió al buen gusto sobre lo feo, lo grotesco y lo imperfecto.

elitismo. Cierta elitismo en este modelo de pensamiento rechazó lo vulgar. En materia de lenguaje se privilegió el habla culta y se persiguió el purismo;

universalismo. En contra de los valores nacionales y tradicionales que luego exaltó el Romanticismo, la Ilustración se declaró cosmopolita y asumió una cierta relatividad cultural. Se promovieron los libros de viajes y lo exótico como fuente de lo humano y lo universal. Así se impuso también la tradición grecorromana, al considerarla como la más universal de las existentes.

En España y en la literatura del siglo XVIII, predomina el neoclasicismo, que puede considerarse tanto reacción contra las rebuscadas complejidades estilísticas de la literatura barroca, como reflejo del racionalismo y empirismo de la época. El estilo neoclásico se caracteriza por un afán didáctico y un estilo preciso y claro. La literatura del Siglo de las Luces es sobre todo una literatura de ideas.

El género más propio de la época es la prosa y en particular se cultiva mucho el ensayo. La prosa se emplea para criticar los vicios sociales y las costumbres de la época en obras como la *Vida de Diego* de Torres Villarroel y la *Historia de fray Gerundio de Campazas* del padre Isla. Si en las *Cartas marruecas* José Cadalso emplea la forma epistolar para hacer sus observaciones sobre la cultura contemporánea, en *Las Fábulas morales* de Félix María Samaniego y en las *Fábulas literarias* de Tomás de Iriarte, estos dos escritores manifiestan a su manera el espíritu didáctico del neoclasicismo para moralizar y opinar sobre el idioma español. Las *Exequias de la lengua castellana* de Juan Pablo Forner presentan una defensa del idioma nacional; su *Oración apologética por España y su mérito literario* es una defensa de la cultura y literatura españolas.

Los poetas del siglo XVIII muestran el mismo afán didáctico como los prosistas. Del año 1737 es la *Poética* de Ignacio de Luzán, obra en que se critican los excesos de la literatura barroca y se propone una nueva estética poética basada en una revalorización de las formas clásicas. La poesía descriptiva alcanza un gran auge en el siglo XVIII, reflejo de las nuevas teorías de la óptica y de la compenetración de lo literario y lo científico. En su respectiva obra poética, José Cadalso y Gaspar Melchor de Jovellanos sostienen un tipo de diálogo sobre ideas contemporáneas. Jovellanos es además autor de múltiples monografías sobre problemas nacionales, y presidió la Junta Central creada contra José Bonaparte durante la invasión francesa. Otro famoso escritor de la época es Manuel José Quintana, autor de *Vidas de españoles célebres* y de grandes odas como “A la expedición española para propagar la vacuna en América” y “A la invención de la imprenta.”

El teatro neoclásico se caracteriza por su insistencia en las tres unidades -de tiempo, lugar y acción- y por su finalidad moral. Un género dramático cultivado por dramaturgos como Ramón de la Cruz es el sainete, una comedia breve de carácter popular en que se retratan las costumbres del Madrid de aquel tiempo. Otros drama-

turgos tales como García de la Huerta, Nicolás Fernández de Moratín y el mismo Jovellanos, se empeñan en conseguir una revaloración de la tragedia. La figura más importante del teatro de la época es Leandro Fernández de Moratín, hijo de Nicolás y autor de cinco comedias de intención moral.

La Ilustración se reveló muy importante porque fue un movimiento decisivo en la historia del pensamiento occidental, por romper con los preceptos tradicionales forjados durante el medievo, y por desplazar así a la religión, la monarquía feudal y la fe por la razón científica, la democracia burguesa, el laicismo y la secularización (el poder pasa a instancias civiles). En esa medida, sentó las bases para el mundo contemporáneo y para el surgimiento de la Modernidad. La ciencia como discurso rector del mundo pasó a ser central, como lo evidencia la aparición de la enciclopedia, el repentino desarrollo en asuntos de la física, la óptica y las matemáticas, o la aparición en las bellas artes de un Neoclasicismo grecorromano.

Paradójicamente, estos fundamentos dieron pie a la aparición posterior del Romanticismo alemán, que opuso al modelo racionalista la emocionalidad desbocada del poeta como valor supremo de lo humano y de lo artístico.

Por otro lado, la Ilustración presenció el auge de la burguesía como la nueva clase social imperante, lo que se acentuó a lo largo del siguiente siglo, relegando a la aristocracia a un rol secundario. Gracias a ello empezó a hablarse de constituciones y de Liberalismo, y posteriormente surgió *El contrato social* (Jean Jacques Rousseau), *El socialismo utópico*, y *La economía política*, de la mano de Adam Smith y su texto *La riqueza de las naciones* (1776). Asimismo, al pensamiento ilustrado se debe el desarrollo médico como un discurso de importancia social.

b. El Siglo de las Luces

El Siglo de las Luces es el siglo XVIII durante el cual prevaleció un movimiento intelectual y filosófico que dominó el mundo de las ideas en Europa y que se caracterizó fundamentalmente por un racionalismo, basado en la experiencia, abierto a los sentidos y al mundo de los sentimientos, el rechazo de la metafísica, la creencia en el progreso y en la perfectibilidad del hombre, la lucha por la tolerancia y el respeto de las libertades civiles⁷. Pues el Siglo de las Luces fue el siglo de la Ilustración.

c. Neoclasicismo

Es un «estilo artístico que triunfó en el continente europeo durante la segunda mitad del siglo XVIII y que se caracteriza por la recuperación del gusto y de las normas de la

⁷ MERLET, BERÈS, 2002, p. 607.

Antigüedad clásica grecolatina»⁸. Es una «tendencia artística y literaria de finales del siglo XVIII e inicios del XIX que se apoyó sobre los ejemplos de la Antigüedad clásica o del clasicismo del siglo XVII. Una tendencia a volver a cierto clasicismo, en reacción contra las osadías de un periodo anterior»⁹. Por otra parte, es también una corriente coreográfica de los Ballets rusos de Diaghilev que enriquecen el baile académico por elementos característicos: posturas con pies paralelos y movimientos desfasados.

Los sentidos de este concepto que nos interesan en este estudio sobre la obra *Fábulas morales* de Félix María de Samaniego, son aquellos relacionados con el estilo o la tendencia artística que definen la naturaleza del clasicismo al servicio artístico de la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII, y también la tendencia a volver a cierto clasicismo en reacción contra las audacias del pasado. Este último sentido expresa a la vez la imitación, el pragmatismo y el hipercriticismo que caracterizan la Ilustración para la cual el Neoclasicismo representaba la manifestación artística. Pues, el Neoclasicismo es la Ilustración en el arte.

d. La fábula

Una fábula es un texto literario corto, generalmente en prosa o en versos, del que se desprende al fin una moraleja, enseñanza moral o lección de la vida. Sus personajes suelen ser animales o cosas personificados, es decir que realizan acciones propias de los humanos.

Por extensión de sentidos, la fábula es también un «relato falso o sin fundamento, mito o relato mitológico: Esos rumores no son más que fábulas y habladurías»¹⁰. Y en el giro idiomático coloquial *de fábula*, se entiende algo muy bueno o que le sale a uno muy bien. Es el sentido que reviste este concepto en las frases siguientes: Su proyecto de casamiento le ha salido de fábula; Te invito a bañarte en esta piscina, que el agua por este mediodía está de fábula.

IV. ORÍGENES DEL GÉNERO LITERARIO FABULISTA Y SUS TRATADISTAS EUROPEOS

IV.1. Esopo de Samos (Siglo VI antes de Jesucristo), creador de este género literario

Escritor griego, la Grecia clásica le atribuyó la invención de este género, igual que asignó a Homero la paternidad de la épica. Hasta muchos siglos después no se

⁸ GONZÁLEZ, HERNÁNDEZ, 2011, p. 1365.

⁹ MERLET, BERÈS, 2002, p. 691.

¹⁰ GONZÁLEZ, HERNÁNDEZ, 2011, p. 881.

dudó de la existencia efectiva de ambos, señalando además la perfecta antítesis entre las dos figuras: Homero como cantor de las gestas de los héroes, Esopo como retratista de la plebe, de las debilidades humanas bajo aspecto de animales. En ambos casos, numerosas ciudades se disputaron el honor de ser su cuna.

Los animales encarnan determinadas cualidades o actitudes frente a la vida; tales atributos pueden ser negativos o positivos, y en función de ello se verán castigados o recompensados en el desenlace de relato. Dichas cualidades se atribuyen a los animales siguiendo una tipología que permanecería inalterada entre los seguidores e imitadores que desarrollaron el género: la zorra es la encarnación de la astucia; el lobo, de la maldad; la hormiga, de la previsión; el león, de la majestuosidad. De este modo, a través del comportamiento de los animales, las virtudes y defectos del ser humano son viva y eficazmente puestos de relieve ante el lector. Hay que advertir que, aunque esta sea la tónica general, en algunas de las fábulas intervienen también seres humanos o divinidades.

La cigarra y la hormiga

Un verano especialmente caluroso, una cigarra descansaba bajo la sombra de un árbol. Se pasaba el día cantando y bailando, mientras su vecina la hormiga iba y venía cargada de comida.

—¿Por qué no descansas conmigo, vecina?, le preguntó la cigarra.
—Si descanso ahora, ¿quién alimentará a mis crías en invierno? Si fuera tú, recogería provisiones.

Pero la cigarra siguió ociosa. Entonces llegó el frío invierno, y la cigarra no encontró alimento. Tiritando, fue a casa de la hormiga a pedirle comida. Pero la hormiga le contestó que apenas tenía provisiones para su familia. Y la pobre cigarra siguió su camino, pero con la lección bien aprendida.

La moraleja que se desprende de esta fábula de Esopo es que no hay que dejar para mañana lo que se pueda hacer hoy. Y enseña que el esfuerzo obtiene su recompensa, mientras que con pereza o vagancia no se logra nada.

La liebre y la tortuga

Érase una vez una liebre muy veloz que presumía de ello ante todos los animales del bosque. Un día, se encontró con una tortuga que caminaba muy despacio. La liebre se burló de su lentitud.

—Hagamos una carrera y veamos quién gana —propuso la tortuga.

Al empezar la carrera, la liebre salió disparada, mientras que la tortuga avanzó lentamente. Al ver que sacaba una gran ventaja a la tortuga, la liebre se paró en un árbol a descansar. La tortuga siguió avanzando, poco a poco y sin detenerse.

Cuando la liebre despertó, vio angustiada que la tortuga estaba a punto de llegar a la meta. La liebre corrió y corrió, pero fue demasiado tarde. La tortuga cruzó la meta, agotada pero feliz.

La moraleja que se destaca de esta segunda fábula ilustrativa de Esopo es que de poco vale el talento sin esfuerzo. Y nos enseña que, con perseverancia y esfuerzo, podemos lograr nuestras metas.

IV.2. Tomás de Iriarte

El gusano de seda y la araña (Fábula II)

Trabajando un gusano su capullo
 la araña que tejía a toda prisa
 de esta suerte le habló con falsa risa,
 muy propia de su orgullo.
 ¿Qué dice de mi tela el señor gusano?
 Esta mañana la empecé temprano,
 y ya estará acabada al mediodía
 ¡Mire qué sutil es, mire qué bella!
 El gusano con soma respondía:
 Usted tiene razón, así sale ella.

La moraleja que sobresale en esta primera fábula ilustrativa de Iriarte, es que se ha de considerar la calidad de la obra y no el tiempo que se ha tardado en hacerla.

Los dos conejos (Fábula XI)

Por entre unas matas
 seguido de perros
 (no diré corría)
 Volaba un conejo.
 De su madriguera
 salió un compañero,
 y le dijo: «Tente,
 amigo, ¿qué es esto?».
 «¿Qué ha de ser? Responde.
 Sin aliento llego...
 Dos picaros galgos
 Me vienen siguiendo.»
 «Sí, replica el otro;
 por allí los veo...
 Pero no son galgos.»
 «Pues, ¿qué son?» - «¡Podenco!»
 «¿Qué! ¿Podenco dices?»
 «Sí, como mi abuelo»
 «Galgos y muy galgos:

bien visto lo tengo»
 «SonPodencos: vaya
 que no entiendes de eso»
 «Son galgos te digo»
 «Digo que podencos»
 En esta disputa
 Llegando los perros,
 Pillan descuidados
 A mis dos conejos.
 Los que por cuestiones
 de poco momento
 dejan lo que importa,
 llévense este ejemplo.

La moraleja que sale a la vista en esta segunda fábula ilustrativa de Iriarte es que no *debemos detenernos en cuestiones frívolas, sino en asunto principal.*

IV.3. Jean de la Fontaine

Siendo nosotros un hispanista francófono, las primeras fábulas que descubrimos durante nuestro recorrido escolar o académico, fueron las de Jean de La Fontaine. Por eso, abrimos aquí unas ventanillas para aludir a sus fábulas, a la hora de llevar un estudio sobre las de los españoles.

El escritor francés La Fontaine nació en 1621 en una ciudad de Francia, siendo el primogénito de un consejero del rey a quien se le había dado la tarea de ocuparse de los bosques y de la caza de su palacio. A los catorce años fue enviado a París para que ingresara a una orden religiosa, sin embargo, la abandonó poco después y decidió comenzar a estudiar derecho. Consiguió un trabajo parecido al de su padre y en el tiempo libre que tenía se dedicó tranquilamente a la escritura. Redactó doce libros de fábulas que son conocidas en todas las partes del mundo. Las fábulas de La Fontaine no se caracterizan por su brevedad, sino por el enriquecimiento de las narraciones a las que aportó un toque de elegancia. Versionó varias fabulas conocidos de Esopo y de Fedro. Murió a los setenta y cuatro años en París.

– El ratón de campo y el ratón de ciudad

Resumen: En cierta ocasión el ratón de la ciudad invitó a su primo, el ratón de campo,

a cenar en su morada. Alegre le mostraba su espacio adornado con decoraciones traídas del extranjero y un banquete muy bien servido, el cual no pudieron tomar con tranquilidad cuando empezaron a ser perseguidos por el gato del lugar. El ratón de campo permaneció espantado y prefirió que fueran a su hogar para continuar con la cena.

Moraleja: Los bienes materiales generan muchas comodidades, pero ninguna vale la pena si no puedes vivir satisfecho y contento en un ambiente si este perturba tu tranquilidad. Vale más la tranquilidad del espíritu que la comodidad terrenal y pasajera.

– **La zorra y la cigüeña**

Resumen: Invitó la zorra a cenar a la cigüeña. Sirvió sopa en los platos llanos que tenía en su casa y la zorra la bebió hasta finalizar su porción, en cambio la cigüeña, con su pico largo, le fue imposible comer. Quiso vengarse por la burla e invitó a la zorra a su casa, sirvió la comida en copas altas, la cigüeña comió sin ningún inconveniente, pero la zorra con su boca grande no pudo probar bocado.

Moraleja: Si conoces las debilidades de otros, no debes aprovecharte de ello. También si tienes alguna inconformidad, debes comunicarlo en lugar de tomarlo como una ofensa. El diálogo es la mejor herramienta para resolver los problemas.

– **El lobo y el perro**

Resumen: Érase un lobo que no se había alimentado bien en los últimos tiempos a su infortunio y se topó con un perro extraviado que se veía bien repuesto. El perro le comenta que en su casa estará bien alimentado por el amo y que a cambio sólo tiene que obedecerle. El lobo acepta, pero al ver la peladura de su cuello descubre que es una marca del collar signo de haber perdido su libertad. El lobo se rehúsa y se va.

Moraleja: Es conveniente proveerse de bienestar por nuestros propios medios. Puede pasar que esto sea más difícil, pero es preferible antes que perder la libertad y la autonomía.

– **La muerte y el desdichado**

Resumen: Un hombre infeliz se lamentaba día a día de las desgracias y oprobios de su vida y constantemente llamaba a la muerte para que terminara con su desdicha. Al término, la muerte decide ir a verlo, pero cuando ve entrar a la muerte en su casa, se arrepiente al instante de haberla llamado lleno de miedo.

Moraleja: Por más difíciles que sean las circunstancias, siempre se puede encontrar alguna solución. Es de cobardes refugiarse evocando en vano una muerte indeseada.

– **El niño y el maestro de escuela**

Resumen: Jugaba un niño a orillas de un río y despistado cayó al agua. Fue gracias a una rama que pudo sostenerse por un rato hasta que vio a un maestro que pasaba. El niño a gritos le pidió ayuda y el maestro reaccionó, inoportuno y muy pedante, reprendiendo al niño hasta que se cansó y decidió finalmente sacarlo del agua.

Moraleja: Hay que ayudar antes que reprender. Primero arregla la situación y después, ya habrá tiempo de criticar y observar los errores cometidos.

IV.4. Di dactismo

El didactismo o didacticismo es la «reunión de las condiciones necesarias para la enseñanza: El didactismo de sus explicaciones permite que los alumnos entiendan a la primera»¹¹. Es el carácter de lo que es didáctico, es decir, lo que tiene la instrucción por objeto, o sea lo pedagógico¹².

V. REVISIÓN DE LITERATURA

El corpus de nuestro estudio es la obra *Fábulas morales* de Félix María de Samaniego de la que conseguimos la versión de IDARTES, Instituto Distrital de las Artes, realizada por la Arcadia Mayor de Bogotá en 2013.

Además de este corpus, sacamos provechos de cinco obras críticas:

- Palacios Fernández, Emilio (2000): *Félix María de Samaniego y la literatura de la Ilustración*, Madrid: Biblioteca Nueva
- Palacios Fernández, Emilio (2001): *Félix María de Samaniego, Obras completas: poesía, teatro, ensayos*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro
- Palacios Fernández, Emilio (2001): *Félix María de Samaniego, Obras completas: poesía, teatro, ensayos*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro
- Pascual, Emilio (1986): *Samaniego, Félix María, Fábulas, edición, apéndice y notas de Emilio Pascual*. Madrid: Ediciones Generales Anaya
- Jareño, Ernesto (1973): *Samaniego, Félix María, Fábulas, edición, introducción y notas de Ernesto Jareño*. Madrid: Clásicos Castalia.

Esos autores nos dan a conocer sobre la vida y la época de Félix María de Samaniego. En sus obras, ellos dan sus diversos puntos de vista sobre la obra corpus, en cuanto a su alcance literario y su sátira. En pocas palabras, esos autores nos han permitido ensanchar nuestros puntos de vista sobre el corpus en vías de desarrollo. Pero, a pesar de fundamentar sus estudios sobre el mismo corpus que el nuestro, ninguno de ellos hace hincapié en el sarcasmo didáctico y lúdico de la obra *Fábulas morales*, y nadie contextualiza tampoco el temario de la obra en África en general, ni en Benín en particular.

Fuera de esos autores, consultamos a otros con quienes sabemos del origen del género fabulesco y cómo pudo evolucionar en el tiempo. Por lo que pudimos saber que el griego Esopo de Samos fue el creador del género literario fabulesco que ganó después las demás partes de Europa tales como España con Félix María Samaniego y Tomás de Iriarte, y Francia con Jean de la Fontaine.

¹¹ (González M. y Hernández H. H, 2011: 680)

¹² Merlet y Anémone Berès, 2002:333

VI. PRESENTACIÓN DEL AUTOR Y SU OBRA

VI.1. Biobibliografía del autor

VI.1.1. *Biografía de Félix María de Samaniego*

Don Félix María Serafín Sánchez de Samaniego y Zabala nació el 12 de octubre en La Guardia, provincia de La Rioja, en 1745 de don Félix Sánchez Samaniego y de doña Juana María Zabala. Es uno de los fabulistas más reconocidos de España. De una familia acomodada española, Félix pudo dedicarse con tranquilidad a sus estudios, e incluso se dice que fue a Francia a continuar con su educación, aunque su formación la hizo en gran parte en la Universidad de Valladolid. Durante su trayectoria realizó la creación de diferentes fábulas donde su intención era siempre ridiculizar los defectos humanos y, utilizando diferentes alegorías, ponerlos de manifiesto sobre el papel. Se le dio el cargo de alcalde de un pequeño pueblo. Muchas de sus obras están inspiradas en las creaciones de Fedro y Esopo. El 11 de agosto de 1801 moría uno de los mejores fabulistas españoles, Félix María de Samaniego, en su ciudad natal, La Guardia (Álava).

VI.1.2. *Bibliografía de María de Samaniego*

La única obra reconocida de Samaniego es *Las fábulas morales* en las que ridiculiza los defectos humanos. Una obra llena de críticas veladas pero implacables contra personajes relevantes, hábitos sociales y actitudes políticas de dudosa integridad. Escribió asimismo una colección de poesía erótica, de tono humorístico y contenido procaz, que solo circuló de manera manuscrita entre amigos. Se publicó por primera vez en 1921 en la colección Biblioteca erótica. Basándose en distintos manuscritos (ninguno de ellos del propio Samaniego), se han hecho diversas recopilaciones, la más completa titulada *El jardín de Venus*, editada por Emilio Palacios Fernández en 1976.

VI.2. Presentación de la obra (resumen, estructura, tema, personajes, estilo y lenguaje)

VI.2.1. *Resumen de la obra*

La obra *Fábulas morales* de Félix María de Samaniego es un fabulario de ciento cincuenta y siete fábulas repartidas en nueve libros. En ella, la pedagogía es de tipo enseñar deleitando, parecida a las nuevas corrientes pedagógicas activas cuyo lema es *learning by jocking* (aprender divirtiéndose). Las lecciones moralizantes de la obra enfocan iniciar a los jóvenes a la vida de cada día, capacitándoles para hacerse sabios avisados y experimentados, lo que hace de la obra un caudal de recetas universales e intemporales. Si los motivos de las enseñanzas de Samaniego se acercan

más a la ideología del francés Rousseau, la ética de sobrevivencia y de lucha por la vida que los animales humanizados de su fabulismo, transmiten a la juventud, se parece más a la cabida en *Les Fables* del francés La Fontaine. Estéticamente, el lenguaje utilizado por Samaniego es corriente y caracterizado por la sencillez, los juegos de refranes, el calor expresivo, la concisión y la gracia.

VI.2.2. Estructuración de la obra

El fabulario *Fábulas morales* de Samaniego consta de un Prólogo y de ciento cincuenta y siete fábulas estructuradas en nueve libros de distinto número de composiciones. Igual que las fabulas de los demás fabulistas, las de Samaniego se estructuran en inicio, en el que se presentan los personajes; un nudo, en el que se presenta un problema; y el desenlace, cuando se expresa la enseñanza o moraleja.

LIBRO I: 20 FÁBULAS

1. El Asno y el Cochino
2. La Cigarra y la Hormiga
3. El Muchacho y la Fortuna
4. La Codorniz
5. El Águila y el Escarabajo
6. El León vencido por el Hombre
7. La Zorra y el Busto
8. El Ratón de la corte y el del campo
9. El Herrero y el Perro
10. La Zorra y la Cigüeña
11. Las Moscas
12. El Leopardo y las Monas
13. El Ciervo en la fuente
14. El León y la Zorra
15. La Cierva y el Cervato
16. El Labrador y la Cigüeña
17. La Serpiente y la Lima
18. El Calvo y la Mosca
19. Los dos Amigos y el Oso
20. El Águila, la Gata y la Jabalina

LIBRO II: 20 FÁBULAS

21. El León con su ejército
22. La Lechera
23. El Asno sesudo
24. El Zagal y las Ovejas
25. El Águila, la Corneja y la Tortuga
26. El Lobo y la Cigüeña
27. El Hombre y la Culebra
28. El Pájaro herido de una flecha
29. El Pescador y el Pez

- 30. El Gorrión y la Liebre
- 31. Júpiter y la Tortuga
- 32. El Charlatán
- 33. El Milano y las Palomas
- 34. Las dos Ranas
- 35. El Parto de los montes
- 36. Las Ranas pidiendo rey
- 37. El Asno y el Caballo
- 38. El Cordero y el Lobo
- 39. Las Cabras y los Chivos
- 40. El Caballo y el Ciervo

LIBRO III: 15 FÁBULAS

- 41. El Águila y el Cuervo
- 42. Los Animales con peste
- 43. El Milano enfermo
- 44. El León envejecido {212}
- 45. La Zorra y la Gallina
- 46. La Cierva y el León
- 47. El León enamorado
- 48. Congreso de los Ratones
- 49. El Lobo y la Oveja
- 50. El Hombre y la Pulga
- 51. El Cuervo y la Serpiente
- 52. El Asno y las Ranas
- 53. El Asno y el Perro
- 54. El León y el Asno cazando
- 55. El Charlatán y el Rústico

LIBRO IV: 25 FÁBULAS

- 56. La Mona corrida
- 57. El Asno y Júpiter
- 58. El Cazador y la Perdiz
- 59. El Viejo y la Muerte
- 60. El Enfermo y el Médico
- 61. La Zorra y las Uvas
- 62. La Cierva y la Viña
- 63. El Asno cargado de reliquias
- 64. Los dos Machos
- 65. El Cazador y el Perro
- 66. La Tortuga y el Águila
- 67. El León y el Ratón
- 68. Las Liebres y las Ranas
- 69. El Gallo y el Zorro
- 70. El León y la Cabra
- 71. La Hacha y el Mango
- 72. La Onza y los Pastores
- 73. El Grajo vano
- 74. El Hombre y la Comadreja
- 75. Batalla de las Comadreas y los Ratones
- 76. El León y la Rana

77. El Ciervo y los Bueyes
 78. Los Navegantes
 79. El Torrente y el Río
 80. El León, el Lobo y la Zorra

LIBRO V: 25 FÁBULAS

81. Los Ratones y el Gato
 82. El Asno y el Lobo
 83. El Asno y el Caballo
 84. El Labrador y la Providencia
 85. El Asno vestido de León
 86. La Gallina de los huevosde oro
 87. Los Cangrejos
 88. Las Ranas sedientas
 89. El Cuervo y el Zorro
 90. Un Cojo y un Picarón
 91. El Carretero y Hércules
 92. La Zorra y el Chivo
 93. El Lobo, la Zorra y el Mono juez
 94. Los dos Gallos
 95. La Mona y la Zorra
 96. La Gata mujer
 97. La Leona y el Oso
 98. El Lobo y el Perro flaco
 99. La Oveja y el Ciervo
 100. La Alforja
 101. El Asno infeliz
 102. El Jabalí y la Zorra
 103. El Perro y el Cocodrilo
 104. La Comadreja y los Ratones
 105. El Lobo y el Perro

LIBRO VI: 12 FÁBULAS

106. El Pastor y el Filósofo
 107. El Hombre y la Fantasma
 108. El Jabalí y el Carnero
 109. El Raposo, la Mujer y el Gallo
 110. El Filósofo y el Rústico
 111. La Pava y la Hormiga
 112. El Enfermo y la Visión
 113. El Camello y la Pulga
 114. El Cerdo, el Carnero y la Cabra
 115. El León, el Tigre y el Caminante
 116. La Muerte
 117. El Amor y la Locura

LIBRO VII: 12 FÁBULAS

118. El Raposo enfermo
 119. Las Exequias de la Leona
 120. El Poeta y la Rosa

- 121. El Buho y el Hombre
- 122. La Mona
- 123. Esopo y un Ateniese
- 124. Demetrio y Menandro
- 125. Las Hormigas
- 126. Los Gatos escrupulosos
- 127. El Águila y la asamblea de los Animales
- 128. La Paloma
- 129. El Chivo afeitado

LIBRO VIII: 09 FÁBULAS

- 130. El Naufragio de Simónides
- 131. El Filósofo y la Pulga
- 132. El Cazador y los Conejos
- 133. El Filósofo y el Faisán
- 134. El Zapatero médico
- 135. El Murciélago y la Comadreja
- 136. La Mariposa y el Caracol
- 137. Los dos Titiriteros
- 138. El Raposo y el Perro

LIBRO IX: 19 FÁBULAS

- 139. El Gato y las Aves
- 140. La Danza pastoril
- 141. Los dos Perros
- 142. La Moda
- 143. El Lobo y el Mastín
- 144. La Hermosa y el Espejo
- 145. El Viejo y el Chalán
- 146. La Gata con cascabeles
- 147. El Ruiseñor y el Mochuelo
- 148. El Amo y el Perro
- 149. Los dos Cazadores
- 150. El Gato y el Cazador
- 151. El Pastor
- 152. El Tordo flautista
- 153. El Raposo y el Lobo
- 154. El Ciudadano Pastor
- 155. El Ladrón
- 156. El Joven filósofo y sus Compañeros
- 157. El Elefante, el Toro, el Asno y los demás Animales

VI.2.3. *Los personajes*

Los personajes de *Las fábulas morales* de Samaniego son animales (El Elefante, la Araña, el Oso, la Mona, el Cerdo, la Abeja, Zánganos, la Cotorra, el Mono, el Titiritero, la Campana, el Esquilón, la Hormiga, la Pulga, dos Conejos, Huevos, el Pato, la Serpiente, la Rana, un Caminante, la Cabra, el Caballo, la Abeja, el Ratón, el

Gato, la Lechuza, Perros, el Lobo, un Pastor, el León, el Águila, un Asno y su Amo, el Macho, el Cuervo, el Pavo, la Oruga, la Zorra, el Buey, la Cigarra, el Guacamayo, el Cazador, el Cordero, el Pedernal, el Eslabón, la Escoba, la Naturalista, Lagartijas, el Topo, el Sapo, el Mochuelo, el Burro del Aceitero, Mosquitos, una Rana y una Gallina, el Escarabajo, un Ricote erudito, el Canario, el Grajo, un Guacamayo, el Topo, el Elefante), personas (filósofo, pastor, ladrón, ciudadano, cazador, amo, viejo, zapatero, Demetrio, Menandro, Esopo, ateniense, caminante, comadreja, poeta, médico, labrador, calvo y charlatán), vegetales y otras cosas animadas (la muerte, el amor, el espejo, la danza, la moda, el naufragio, la locura).

VI.2.4. *Los temas*

En general, a través de sus fábulas, Samaniego avisa a sus lectores, denuncia los vicios humanos en todas sus formas, llama la atención sobre las trampas de la vida y aborda planteamientos filosóficos. Así, educa tanto a los adultos como a los niños en todos los campos en los que puede desenvolverse un ser humano

Su obra *Fabulas morales* trata de **temáticas tales como:**

- **las virtudes:** el mérito, la labor, el esfuerzo y el empeño, la convivencia, la empatía, la atención y el cuidado, el discernimiento, el compañerismo, la humildad, el heroísmo, el honor, el ingenio, buena afición, la gratitud, la responsabilidad o el compromiso, el respeto, la generosidad, etc.
- **los vicios humanos en todas sus formas: la codicia, la avaricia,** la vanidad, la envidia, la crítica, la frivolidad, el complejo de superioridad, la pretensión, la vulgaridad, la cobardía, la traición, la mentira, la grandeza, la pereza, etc.
- **las trampas de la vida:** las influencias, las apariencias, los prejuicios, el atesoramiento de bienes materiales, el talento, el éxito y la fama, la necesidad, el qué-dirán, los rumores, la malacrianza, el erudismo, el descuido, etc.
- **planteamientos filosóficos:** la casualidad, la tradición, la antigüedad, la fortuna, la cuaresma, etc.

VI.2.5. *Lenguaje y estilo*

Los rasgos más característicos de *Las fábulas morales* de Samaniego son: sencillez y claridad de estilo. En cuanto a la métrica, aprovecha una variedad de metros entre los cuales predominan los endecasílabos pareados con la alternativa de pies quebrados o de siete sílabas. La obra de Samaniego pertenece enteramente al espíritu de la poesía didáctica moral del siglo XVIII.

VII. ALCANCE DIDÁCTICO DE LAS MORALEJAS DE LAS FÁBULAS DE SAMANIEGO

Numerosas son las fábulas de Samaniego, unas ciento cincuenta y siete, que en realidad encubren sabias moralejas relacionadas con valores esenciales. A través de su obra *Fabulas morales*, Samaniego enseña sobre la naturaleza humana y la vida en general, y sobre todo cómo actuar humanamente. A pesar de que sus fábulas remontan a tiempos lejanos, el siglo dieciocho, sus enseñanzas están de vigencia y universalidad indiscutibles.

De no poder aprovechar las moralejas de todas las ciento cincuenta y siete fábulas por falta de espacio en el marco de un artículo científico, elegimos seis fábulas para dar cuenta de sus contenidos y de las moralejas que se desprenden de ellas.

– *El león y la zorra*

Resumen: Un león viejo estaba cansado de tener que esforzarse para comer, así que tuvo la idea de decirles a todos los animales que, ya que su muerte estaba próxima, deseaba que lo fuesen a visitar. Después de la asistencia de varios animales, una zorra perspicaz, advirtió que ella no entraría ya que los animales pasados que se acercaron no volvieron a salir.

Moraleja: Hay que tener precaución y ser cauteloso con algunas propuestas, ya que no todas las personas tienen intención de obrar el bien.

– *El león y el ratón*

Resumen: Un ratoncito fue atrapado en las manos de un gran león para su desdicha. Sin embargo, el ratón pide por su vida y el león decide liberarlo. Poco después, el mismo león cae en una trampa de cazadores cubierto por una red. El roedor mastica la sogá y le ayuda a escapar del destino al que había estado a punto de sucumbir.

Moraleja: Conviene al poderoso para los infelices ser piadoso, tal vez se puede ver necesitado del auxilio de aquel más desdichado. Hacer el bien puede generar recompensas en el momento en que menos lo esperes y más lo necesites.

– *Los dos amigos y el oso*

Resumen: Dos amigos iban de paseo cuando de repente ven llegar a un oso. Uno de los amigos se sube al árbol y el otro queda en el suelo, no encontró más remedio que tumbarse y hacerse el muerto esperando que no pasase lo peor. Cuando el oso se va, el amigo del árbol se acerca para ver si el oso hizo daño al que estaba en el suelo. Estaba a salvo, pero no gracias a su amigo que solo pensó en su propio bienestar.

Moraleja: Si en una relación no hay reciprocidad, vale más pensarlo dos veces en lugar de confiar en una persona que no está a la altura. Procura ser siempre alguien de confianza para otros, sobre todo si les llamas amigos.

– *La gallina de los huevos de oro*

Resumen: Una gallina ponía todos los días un huevo, pero no era uno cualquiera, sino que era un huevo de oro. Su dueño pensó que había encontrado una gran fortuna

con la gallina, así que la mató para buscar en su interior el oro. No encontró ninguna mina y la gallina, ya muerta, ningún huevo volvió a poner.

Moraleja: La avaricia es el peor de todos los males. Se puede perder mucho por impaciencia ante un poco de dinero fácil y rápido de ganar. Es mejor conservar lo realmente valioso en la vida.

– *La lechera*

Resumen: una lechera se dirigía al mercado contenta por todo lo que iba a conseguir una vez vendiera la leche que llevaba en el cántaro que posaba sobre su cabeza. Pensó que conseguiría mucho dinero, alimentos y todo tipo de bestias una vez hecho el intercambio. Imaginaba todo tipo de ganancias y mientras soñaba dichosa con su porvenir, en una intensa alegría, dio un salto y sin querer se le cayó el cántaro de la cabeza y perdió toda la leche que llevaba.

Moraleja: hay que prestar más atención al presente, antes de celebrar un futuro incierto.

Es mejor procurar un presente bien asegurado ya que la ambición a futuro puede nublar el camino a los objetivos y generar ansiedad. No seas ambiciosa de mejor o más próspera fortuna, que vivirás ansiosa sin que pueda saciarte cosa alguna. No anheles impaciente el bien futuro; mira que ni el presente está seguro.

– *Congreso de los ratones*

Resumen: Los ratones se reunieron en un congreso para discutir un enorme problema que aquejaba a la población general de ratones y era un gran gato cazador que les atormentaba a diario con sus intenciones. Hicieron excelentes propuestas, todas ellas fueron incluso aprobadas por el consejo, sin embargo, no hubo roedor que las ejecutara, ya que todos tenían una excusa perfecta para evitar la labor.

Moraleja: Muchas veces es más fácil hablar o criticar en lugar de ayudar a construir.

Las ideas cobran mayor valor cuando son ejecutadas.

– *Los dos gallos*

Resumen: En un gallinero dos gallos se pelearon y el que ganó alardeaba ante las gallinas su gran destreza. Ante tales galardones que se hacía, se despistó y un águila que pasaba por allí lo ve y le da caza, quedando de tal manera su rival como el único gallo del gallinero.

Moraleja: Las habladurías y llenarse la boca tras un logro no es suficiente para tener el mérito, es mejor ser prudente.

– *La cigarra y la hormiga*

Resumen: La cigarra pasa todo el verano, es decir el tiempo favorable, cantando, divirtiéndose y descansando. Mientras tanto, su vecina la hormiga está atareada en ahorrar provisiones para el invierno, la mala temporada. Llegado el invierno, la cigarra se encuentra obviamente en escasez de sustento. Va a ver a la hormiga para

pedirle que le preste algo para pasar el estrecho, lo que le niega la hormiga burlándose de ella diciéndole que baile ahora, ya que cantaba por el verano.

Moralejas: Trabajar para preparar el futuro; evitar el ocio y la holganza en todo momento cuando los tiempos son favorables y cuando es menester planificar, actuar y ahorrar para los tiempos duros. Esta fábula es muy popular y se la interpreta como el vituperio de los holgazanes y de los despreocupados y la alabanza de la previsión y del empeño en el trabajo.

Esas fábulas llaman nuestra atención sobre el hecho que no debemos fiarnos de las apariencias, hemos de andar cautelosos y muy prudentes. Todas estas fábulas de Félix María de Samaniego, esconden **bajo la ironía y el humor** una moraleja que nos ayudan a reflexionar sobre temas importantes. Son fábulas en rimas, pero las transponemos didácticamente para hacer de ellas un objeto de enseñanza cuyas explicaciones ponemos al alcance de los amabilísimos y curiosos lectores de nuestro artículo.

VIII. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA (ÁFRICA EN GENERAL Y BENÍN EN PARTICULAR)

La contextualización del temario de la obra fabulista de Félix María Samaniego consistirá en este epígrafe en comprobar en los recursos culturales africanos en general y en los benineses en particular, si tenemos una literatura, aunque sea oral, cuyos ludismo y didactismo se asemejan a los de las fábulas de Samaniego. Luego, analizaremos en qué nos resulta muy provechosas las enseñanzas de las *Fábulas morales*.

En el contexto africano, existen efectivamente cuentos orales cuyo ludismo radican en su protagonización por los animales, tanto como en las fábulas, y su didactismo en el aleccionamiento de su desenlace. Para caber en el tamaño de este artículo, elegimos referir dos de aquellos cuentos sacados de la tradición *Idatcha*, por proceder nosotros, de un área geográfica del centro de Benín que comparten dos etnias mayoritarias: los *Mahi* y los *Idatcha*.

El primero se titula *Awiii Aladji* que significa en español *El gato peregrino* y en francés *Le chat pèlerin*. Érase un gato que, durante la hambruna cuando todos los ratones se escondían fuera de sus depredadores tales como los gatos con los que viven en las casas, el hambriento gato reflexionó e inventó una malicia que consistió en disfrazarse para fingir un El Hadj, es decir un peregrino de la Meca. Así, empezó predicando en voz alta. En sus predicaciones, daba a entender que él ya se ha convertido en un El Hadj, es decir un ferviente creyente musulmán misionado por Dios Todopoderoso para predicar el amor, la empatía, la fraternidad y la paz. Así que ya no hacía falta que los ratones lo temiesen a él, su antiguo depredador, porque por aquel entonces, él no podía más comerse un ratón, ni otra bestia de su antigua gama alimenticia. Pues, arengó a los ratones para que todos salieran de sus escondites para celebrar la paz, la amistad y el amor. El crío de una madre ratón se entusiasmó por

las peroratas del gato peregrino y pidió permiso a su madre, para acudir al convite del gato *Alhadji*. Intuitiva y cautelosa, madre ratón le dijo a su crío que él se quedase muy lejos de aquel gato peregrino que estaba al inicio de su conversión al islam. Una vez al sitio de agrupación, el crío de la madre ratón se quedó a buena distancia del recién converso que se alegraba de la muchedumbre de gordos ratones. La cercanía de los carnosos ratones le abrió el apetito y las papilas gustativas al hambriento gato *Alhadji*. Los ratones oyentes no tuvieron tiempo de escaparse antes de que el gato peregrino saltara en el gentío de presas apetitosas entre las cuales consiguió coger unas gorditas para saciar su hambre. Mientras tanto, el crío ratón tuvo tiempo de huirse para juntarse a su madre en la ratonera donde le contó a su madre la trampa del malicioso gato de cuya depredación él se escapó, gracias a los juiciosos consejos de su experimentada madre que él respetó a la letra. Moraleja: el mono, aunque de seda se vista, mono queda; la estancia del árbol en el agua no lo transforma en cocodrilo y quien ha bebido, beberá; a veces, la ingenuidad se paga carísima.

El segundo cuento se titula *Igbagbo Djodjuwin*, que quiere decir en español la conversión de Djodjuwin (parecido al rostro del fetiche). Érase un día, Djodjuwin el tremendo hechicero, se presentó con sus sortilegios delante del cura que celebraba la misa. Le confesó que vino a verle con todas sus brujerías para renunciar a su hechicería y convertirse en la fe católica. Al terminar de decírselo, la asamblea de los fieles presentes a la misa se echó a reír, gritando que debería quedar sortilegios de él en casa. Pero tan pronto cuando se volvió hacia ellos, cada cual se calló, bajó la cabeza y se cubrió la cara, para que el terrible brujo no le mirase fijamente, para eventuales represalias. Moraleja: aunque se arrepienta el asesino, no se olvida de la ciencia, por eso no se lo cree de golpe, se anda con él con mucha cautela, a sabiendas de que su ciencia no está muy lejos. Ahora bien, él podría estar diciendo la verdad, pero de tanto perdurar en la maldad, no se lo cree a la primera declaración.

Esos dos cuentos fabulistas de la cultura *Idatcha* del centro de Benín, se parecen a la fábula de Iriarte titulada ‘‘El oso, la mona y el cerdo’’ cuya moraleja avisa contra la hipocresía y las falsedades del ser humano.

A esos dos cuentos fabulistas, podemos añadir algunas máximas de las etnias *Fon* o *Mahi* en Benín, máximas que caben juiciosas moralejas: ‘‘Cuando a uno se le ha mordido una vez la serpiente, cuando uno ve una cuerda al suelo, se huye de ella’’; ‘‘Mejor vale prevenir que curar’’; ‘‘La vida no es una vegetación para que cuando se la corte, se crezca de nuevo después’’; ‘‘No se le viene a uno la fortuna dos veces, pues si no se la aprovecha la primera vez, se le escapa a uno para siempre’’.

Además de la vida cotidiana ordinaria en la que tanto las fábulas de Samaniego como las de África, pueden resultar de gran provecho, en la vida política y sobre todo en las influencias geopolíticas actuales, África en general y Benín en particular, debe valerse de esos recursos socio culturales para armarse moralmente contra las potencias predatoras de su desarrollo sostenible y de la plenitud de sus pueblos. En efecto, por haber sufrido la esclavitud y la colonización durante siglos, los pueblos africanos educados con tales preceptivas didácticas endógenas, no deberían seguir manifes-

tando tanta ingenuidad para con los pueblos esclavizadores y colonizadores, hasta dejarse embarcar y engañar por ellos con los leoninos acuerdos y tratados internacionales que imposibilitan su plenitud económica y socio cultural. Por ejemplo, los tratados comerciales (OCDE), los acuerdos monetarios (la paridad del franco CFA sujetado al Euro bajo el cruel mando de Francia donde se corta esa moneda utilizada en África), los engañosos acuerdos de paz entre esas potencias y los países africanos, son relaciones internacionales en las que los pueblos africanos siguen gimiendo bajo el peso de la miseria moral y física, porque dichas relaciones representan instrumentos con los que esas potencias siguen teniendo a África bajo su yugo, a pesar de sus hipócritas y cínicas declaraciones a favor de quiméricas ayudas al desarrollo y a la paz en África. África debe despertarse de su sueño letal y buscar los remedios a sus males en su capital, sus bazas socio culturales y naturales endógenas.

IX. CONCLUSIÓN

Mediante el uso de la alegoría, el género literario fabulista consigue cumplir una función didáctica o moral, sintetizada en una máxima que puede ir al principio, pero suele ir al final, como corolario de lo puesto en escena, conocida con el nombre de moraleja. Durante siglos, la fábula no fue tomada como un género de ficción independiente, como la novela y el drama. Para Aristóteles se trataba de un recurso retórico, una herramienta del orador para lograr la persuasión. Era una especie de ejemplo del que se podía echar mano en medio de un discurso para hacer más fácil la comprensión y convencer al auditorio. Si bien existieron en la tradición latina las fábulas de Esopo y Fedro y pese a la inmensa popularidad del género, no fueron tenidas en consideración por la crítica y los intelectuales hasta las postrimerías del siglo XVII, gracias a la calidad literaria de Jean de La Fontaine (1621-1695). La fábula occidental moderna ya había borrado las marcas de su origen grecolatino, cuando llegó hasta Samaniego. La Fontaine, que había logrado infundir poesía a la fábula y le había conferido a la narración una importancia mayor que ser apenas una ilustración subsidiaria de la moraleja, fue el modelo para los fabulistas posteriores, incluidos Félix María Samaniego (1745-1801) y su contemporáneo y rival Tomás de Iriarte (1750-1791). Pero si se debe resaltar su originalidad, pues más que ser el tipo de fábulas morales a semejanza de La Fontaine, las de Samaniego están dedicadas por completo a la moral, al contrario de las de Iriarte dedicadas al mundo de la literatura (la tradición, el mérito, los lectores, los críticos, etc).

En la obra *Fábulas morales*, Félix María Samaniego divierte, enseña y educa la Humanidad. Su didactismo induce enseñanzas que no se dirigen solo a los españoles, sino que tienen un alcance universal. En nuestro estudio, nos hemos atenido, no solo a revisar y analizar las manifestaciones de dicho didactismo en la obra corpus, sino que contextualizamos los planteamientos del autor en África en general, y en Benín en particular. A consecuencias de esta contextualización, sacamos la conclusión se-

gún la cual los recursos educacionales cabidos en las *Fábulas morales* de Samaniego, encuentran también sus semejantes en África. Por lo que invitamos a los pueblos africanos a despertarse de su sueño mortífero y a valerse de sus diversos recursos endógenos, para liberarse de las cadenas en las que las potencias extranjeras de hoy siguen manteniéndolos. De este modo, podremos sacar adelante nuestro continente y garantizar a nuestras progenituras un porvenir envidiable.

REFERENCIAS

- BATLLORI, Miguel (1987-88). *La época de la Ilustración*. Madrid, Espasa-Calpe.
- BOUTILLIER, S. ; GOGUEL D'ALLONDAIS, A. et al. (2005). *Principes Examen. Méthodologie de la thèse et du mémoire*. Levallois Perret Cedex France, 2da Edición, Studyrama.
- CABRALES, M. J. y HERNÁNDEZ, G. (2011). *Literatura española y latinoamericana, Tomo 1, De la Edad Media al Neoclasicismo*. España, Edición SGE.
- CASO GONZÁLEZ, José M. (1983). *Ilustración y neoclasicismo*. Barcelona, Editorial Crítica.
- COLORADO, Colorín (2023). *15 fábulas de Esopo para niños en versión microrrelato*. Pamplona, Voca Editorial S.L.
- COX, Ralph Merritt (1979). *Eighteenth-Century Spanish Literature*. Boston, Twayne Publishers.
- DÍAZ GRONTIER, María Gabriela (2017). *Fábulas literarias (Tomas de Iriarte)*, recuperado de <https://www.elcopoylarueca.com> consultado el 20/9/2023.
- ESTEBAN, Estefanía (2023). *Tu cuento favorito*, Madrid: Diseño de Ignacio Santiago, recuperado de www.tucuentofavorito.com, consultado el día 15/8/23.
- GARCÍA-PELAYO Y GROSS, R.; TESTAS, J. et al. (1991). *Diccionario Français-Espagnol, Español-Francés*. Paris Cedex 06, Larousse.
- GONZALEZ, M; HERNANDEZ H. et al. (2011). *Clave, Diccionario de uso del español actual*. Madrid, Ediciones S.M.
- GUARDIOLA, María Luisa; DE GRADO, Christine (2001). *Español II Introducción a la literatura española*. Swarthmore College. Department of Modern Languages and Literatures.
- HERR, Richard (1958). *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- IDARTES, Instituto Distrital de las Artes (2013). *Fábulas morales de Félix María de Samaniego*. Bogotá, Arcadia Mayor de Bogotá.
- JAREÑO, Ernesto (1973). *Samaniego, Félix María, Fábulas*. Edición, introducción y notas de Ernesto Jareño. Madrid, Clásicos Castalia.
- PALACIO ATAD, Vicente (1964). *Los españoles de la Ilustración*. Madrid, Ediciones Guadarrama.

- PALACIOS FERNÁNDEZ, Emilio (2000). *Félix María de Samaniego y la literatura de la Ilustración*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- PALACIOS FERNANDEZ, Emilio (2001). *Félix María de Samaniego, Obras completas: poesía, teatro, ensayos*. Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- PALACIOS FERNÁNDEZ, Emilio (2001). *Félix María de Samaniego, Obras completas: poesía, teatro, ensayos*. Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- PASCUAL, Emilio (1986). *Samaniego, Félix María, Fábulas, edición, apéndice y notas de Emilio Pascual*. Madrid, Ediciones Generales Anaya.
- PIEDRA QUESADA, Vinicio (2019). *Fábulas de Tomás de Iriarte*. Costa Rica, Imprenta Nacional.
- PRIETO DE PAULA, Ángel L. (2006). *Fábulas literarias, Tomás de Iriarte*. Madrid, Cátedra Letras Hispánicas.
- RICHARDSON, Samuel (1748). *Clarissa, o la historia de una señorita*, 2 volúmenes. London, Remington MDCCXL.VII.
- SAMOS, Esopo de (2016). *Fábulas de Esopo, Edición española*. Madrid, Amazon.
- SEBOLD, Russell P. (1983). *Trayectoria del romanticismo español: desde la Ilustración hasta Bécquer*. Barcelona: Crítica.
- STEINHOWEL, Enrique (2021). *Fábulas morales, Félix María Samaniego*, Casa rural Cumbres borrascosas, recuperado de <https://www.criticadelibros.com/sin-clasificar/fabulas-literarias-tomas-de-iriarte/> consultado el 20/9/2023 a las 19:56

Sitios Web

- https://www.imprentanacional.go.cr>libros>fabulas_to... Consultado el 17/2/24
- https://idartesencasa.gov.co>default>files>libros_pdf Consultado el 19/2/24
- https://www.escriitores.org>348-felix-maria-de-samaniego_ Consultado el 11/8/23
- https://www.cervantesvirtual.com>portales>felix-de_... Consultado el 15/8/23
- <https://www.culturagenial.com>las-fabulas-de-esopo> Consultado el 05/9/23
- www.alejandria.com, consultado el 20/9/2023

**RENDRE VISIBLE L'INVISIBLE : LA FEMME NOIRE D'ORIGINE
AFRICAINNE DANS *MANZANAS, POLLOS
Y QUIMERAS* D'INÉS PARÍS**

***MAKING THE INVISIBLE VISIBLE: THE BLACK WOMAN
OF AFRICAN ORIGIN IN "MANZANAS, POLLOS Y QUIMERAS" BY
INÉS PARÍS***

RAOUL NGOUNA LENDIRA
Université Omar Bongo

Résumé :

Le documentaire *Manzanas, pollos y quimeras* d'Inés París traite de l'expérience des femmes originaires d'Afrique noire, soulignant l'importance de les rendre visibles et de comprendre leur situation dans la société espagnole. La réalisatrice du documentaire se plonge dans les histoires individuelles de ces femmes, révélant les nombreuses facettes de leur vie et les difficultés auxquelles elles sont confrontées, dans le but de montrer leurs réalités invisibilisées, de mettre en lumière leurs défis, leurs luttes, leurs contributions à la société et leurs réussites dans le contexte espagnol. Cependant, dans son élan de visibiliser sa condition sociale en Espagne, se profile paradoxalement une représentation stéréotypée de l'identité de la femme noire africaine.

Mots-clés : Afroespagnole ; Femme noire africaine; invisibilité ; stéréotype

Summary:

Inés París's documentary *Manzanas, pollos y quimeras* looks at the experience of women from black Africa, highlighting the importance of making their situation in Spanish society visible and understandable. The documentary's director delves into the individual stories of these women, revealing the many facets of their lives and the difficulties they face, with the aim of showing their invisibilised realities, highlighting their challenges, their struggles, their contributions to society and their successes in the Spanish context. However, in her drive to make her social condition visible in Spain, she is paradoxically faced with a stereotypical representation of the identity of black african women.

Keywords : Afro-Spanish; Black African woman; invisibility; stereotype

I. INTRODUCTION

Titulaire d'un diplôme de philosophie, avec une spécialisation en esthétique et en théorie de l'art, Inés París fut ensuite Co-fondatrice et présidente de l'Association des femmes cinéastes et des médias audiovisuels (CIMA) depuis sa création en 2006 jusqu'en 2012. La réalisatrice a été la première femme à occuper le poste de directrice de la Société Générale des Auteurs et Editeurs, la Fondation SGAE en 2017. Conseillère à la *Fundación Mujeres Por África*, sa carrière de réalisatrice commence par une collaboration à la réalisation et l'écriture de scénarios de deux courts métrages¹ avant de prendre la direction du projet du film *Miguel y William* (2006) et, pour la première fois, du long métrage documentaire *Manzanas, pollos y quimeras* (2013)².

L'intérêt de rappeler la trajectoire de cette réalisatrice réside dans la nécessité de relever le degré de son engagement artistique au service de la cause féminine et, conséquemment, son incidence dans le choix de la réalisation du projet de film faisant l'objet de notre analyse : *Manzanas, pollos y quimeras*, qui vise à rendre visible l'invisibilité de la femme noire d'Afrique subsaharienne en Espagne. Rappelons que la question de la condition de la femme noire a fait l'objet de nombreuses productions et publications cinématographiques. Dans son ouvrage « *La femme noire dans le cinéma contemporain* » *star ou faire-valoir*, Jean Joseph Palmier³ s'interrogeait déjà sur la place accordée à la femme noire dans les cinémas africains, américains et français. *Le mythe de la femme noire*, le documentaire de la réalisatrice et comédienne Ayana O'Shun expose, pour les déconstruire, les stéréotypes au sujet des femmes invisibilisées et « reléguées à des figures sécurisantes ou caricaturales bien précises »⁴. La réalisatrice franco-sénégalaise Mame-Fatou Niang, quant à elle, aborde la question de la représentation des femmes noires en France dans *Mariannes noires*⁵ pour ne citer que ces cas-là.

C'est pourquoi, privilégiant une approche culturelle d'analyse - cultural studies⁶ - nous examinerons dans *Manzanas, pollos y quimeras* la représentation des dimensions de l'identité de la femme noire et la manière dont elle interagit avec la dynamique du genre, de la migration et de la race dans la société espagnole actuelle.

¹ Elle forme un tandem avec une autre réalisatrice espagnole, Daniela Fejerman dans les projets des films *A mí quién me mandó meterme en esto* (1999) et *Vamos a dejarlo* (2000).

² Cf. INSTITUT CERVANTES, 2024, En ligne.

³ PALMIER, 2006, Sn.

⁴ MONTPETIT, 2023, En ligne.

⁵ Le film est coréalisé avec Kaytie Nielsen.

⁶ BOUTANG et MOINE, 2018, p14. Analyser les films selon les cultural studies consiste à les appréhender « comme des lieux, des discours et des représentations dans lesquels se reproduisent, se configurent ou se subvertissent les identités et les rapports de classe, de genre, de race, de sexualité, etc ».

II. UNE HISTOIRE AU FÉMININ : LA RÉALISATRICE, LA FONDATION ET LE FILM

A la lumière de l'engagement de la réalisatrice évoqué précédemment, le fait que ce film soit l'œuvre d'une femme, pour la cause des femmes, soutenue et promue par la Fondation *Mujeres por África*, qui œuvre pour le soutien et l'accompagnement des femmes⁷, n'est pas forfuit. Rappelons que cette fondation, qui a joué un rôle prépondérant dans la promotion du film d'Inés París, fut fondée en 2012 par María Teresa Fernández de la Vega Sanz, ancienne vice-présidente des gouvernements espagnols de la VIII^{ème} et IX^{ème} législature présidés par José Luis Rodríguez Zapatero de 2004 à 2010. A ce titre, elle devint la première femme à occuper cette haute fonction politique dans l'histoire de l'Espagne. Plus tard de 2018 à 2022, de nouveau, María Teresa Fernández de la Vega Sanz devint la première femme à présider le Conseil d'État. Lors de sa prise de fonction, elle plaça son magistère sous le sceau de l'engagement en faveur de l'égalité entre les femmes et les hommes⁸.

Aussi comprenons-nous que la collaboration entre la Fondation *Mujeres Por África* et la réalisatrice s'est établie sous le rapport de la connexion idéologique entre deux femmes engagées (María Teresa Fernández de la Vega Sanz et Inés París) dans la promotion de l'égalité de genres dans la société espagnole et au-delà de la Méditerranée, jusqu'en Afrique subsaharienne. Cette vision d'élargissement de leur champ d'action jusqu'en Afrique est remarquable dans la diégèse du film à travers deux premières séquences où la Méditerranée est mise en scène successivement en plan séquence (la mer, extérieur jour, 00:00:08 - 00:00:39) et en plan rapproché (la mer au coucher du soleil, 00:00:39 - 00:00:46). Ensuite, partant du plan d'une plage espagnole où viennent s'échouer bruyamment le flux des vagues, l'on débouche sur celui d'une mer étale au coucher du soleil, où l'on perçoit un ailleurs dans l'horizon lointain, évocateur de l'autre côté de la Méditerranée, tandis qu'en *off* s'élève un chant qui rappelle le continent africain (00:00:47). L'évocation de l'Afrique intervient de nouveau, quelques plans plus loin, dans le défilement en filigrane de la

⁷ L'objectif principal de la Fundación Mujeres Por África est clairement énoncé sur les pages de son site internet : « contribuer au développement du continent africain à travers le soutien et l'accompagnement de ses femmes, qui constituent son grand moteur de progrès. Mujeres por África s'engage et œuvre pour la démocratie, la gouvernance, la paix, les droits humains et le développement économique et social durable. Et tout cela en termes d'égalité, car nous sommes convaincues que l'égalité est le facteur le plus puissant de transformation sociale ». En termes de vision, la fondation entend « Être une entité de référence au niveau national et international dans l'effort de promouvoir un développement juste, inclusif et équitable en Afrique, dans lequel les femmes sont libres et avec un statut de citoyenneté à part entière ». Cf. FONDACIÓN MUJERES POR ÁFRICA, 2024, En ligne.

⁸ Manuel Sánchez a commenté quelques propos de son discours de circonstance prononcé à l'occasion de sa prise de fonction dans un article intitulé « De la Vega llega al Consejo del Estado con un firme compromiso por la igualdad: La nueva presidenta plantea frenar con la ley las "jerarquías sexuales", y defiende que la paridad no sólo es calidad democrática, "es justicia" ». Cf. SÁNCHEZ, 2018, En ligne.

carte d'Afrique accompagnant la présentation des principales protagonistes du film (00:00:57). Ainsi, par le truchement de son long métrage documentaire *Manzanas, pollos y quimeras*, Inés París épouse la vision africaine de la *Fondation Mujeres Por África*. La réalisatrice traite de l'expérience personnelle de chaque femme noire d'origine africaine, à travers le récit de l'histoire individuelle de chacune d'elles. De cette manière, elle s'emploie à les rendre visibles en braquant les projecteurs sur leur condition socioculturelle dans la société espagnole actuelle. Dans cette entreprise de mise en lumière de ces femmes noires africaines, se révèlent de nombreuses facettes de leurs vies et les difficultés auxquelles elles sont confrontées.

III. VISIBILISER DES FEMMES SUBSAHARIENNES EN ESPAGNE : DES HISTOIRES ET EXPÉRIENCES INDIVIDUELLES

D'emblée, le film commence par un prégénérique⁹ que la réalisatrice a adapté à la structuration de son documentaire. Pendant neuf minutes et quarante-deux secondes (00:00:08 - 00:09:50), le prégénérique occupe l'écran en deux phases successives. La première est d'abord consacrée à la présentation de chaque protagoniste principale (00:00:08 - 00:02:53). Le temps d'un fondu au noir dépassé (00:02:53 - 00:02:55), l'on débouche ensuite sur la seconde phase du prégénérique destinée aux témoignages des protagonistes, montrant la diversité de leurs expériences et les défis auxquels elles sont confrontées (00:02:56 - 00:09:50). Cependant, l'on observe que le choix esthétique qui consiste à recourir à un prégénérique confère au documentaire une tonalité dramatique et une hybridation de la monstration donnant parfois l'impression d'un mélange de genre entre le film de fiction et le documentaire. Ce procédé esthétique rapprochant le film d'Inés París d'un documentaire-fiction, au sens de Vanoye, Frey et Goliot-Lété¹⁰, semble équivoque parce que *Manzanas, pollos y quimeras* n'est pas une fiction. Car dans un film de fiction, le prégénérique est « destiné, le plus souvent, à tenir le spectateur en haleine »¹¹. Or, dans le documentaire d'Inés París, le recours au prégénérique produit l'effet inverse. En effet, l'on ne perçoit pas l'effet du suspense que devrait produire le recours au prégénérique sur le spectateur parce que, par essence, le documentaire n'a pas vocation de tenir le spectateur en haleine. De plus, le prégénérique de *Manzanas, pollos y quimeras* annonce déjà la trame du film à travers la monstration de l'histoire de chaque femme (contée par la protagoniste elle-même qui est donc détentrice du même savoir que

⁹ Cf. Vallet, 2016, p.181.

¹⁰ Dans le documentaire fiction, «le tournage et le montage peuvent s'organiser suivant une scénification ou une structure dramatique. Les personnages filmés sont mis en scène. La bande son est travaillée pour renforcer la dramaturgie par l'utilisation d'effets sonores et/ou de musiques additionnelles ». Cf. VANOYE, FREY, GOLIOT-LÉTÉ, 2017, p.68.

¹¹ Ibidem.

le spectateur)¹², le dévoilement de leurs identités ainsi que leurs situations socio-professionnelles respectives en Espagne. Par conséquent, l'on a déjà le sentiment d'appréhender tout l'objet du film. Cela est d'autant plus remarquable que la seconde partie du documentaire, destinée aux témoignages de ces femmes sur des sujets divers, est la suite logique de la monstration linéaire de leurs expériences individuelles évoquées précédemment. Mais ces témoignages ne sont pas spontanés puisqu'ils relèvent de la subjectivité de la réalisatrice à laquelle les protagonistes offrent ingénieusement leur collaboration. En d'autres termes, ces femmes noires semblent être versées dans le moule d'un scénario préconçu, à en juger par l'image qu'elles renvoient, notamment cette candide fébrilité que l'on retrouve chez les personnages expérimentant leur première exposition sous les feux de la rampe. En revanche, l'on observe que des questions d'intersectionnalité, caractéristiques essentielles de la vie quotidienne de la femme noire africaine ou afrodescendante en Espagne, sont effleurées. Or, d'après Esther Mayoko Ortega Arjonilla¹³,

Las posiciones que ocupamos las mujeres afrodescendientes y africanas en el Estado español no se pueden entender sin aplicar enfoques que no se centren exclusivamente en el análisis de un único marcador social, en este caso el género. Cualquier enfoque que no tenga en cuenta, además, el marcador "raza", será absolutamente ineficaz para comprender la realidad de las mujeres africanas y afrodescendientes, cuyas posiciones sociales están fuertemente marcadas precisamente por la categoría "raza" en las sociedades occidentales¹⁴.

De surcroît, l'abondance des plans psychologiques et subjectifs qui se succèdent tout au long de la monstration traduit la volonté de la réalisatrice d'éveiller l'affect du spectateur par le truchement de l'identification (voire de polarisation au sens d'André Gardies¹⁵) à ces femmes dont on parvient finalement à ne percevoir que l'expression des sentiments les plus intimes (Cf. les larmes dans les yeux de Nicole Ndongala qui avoue regretter d'avoir quitté son pays [00:21:06]), ainsi que l'espoir de décrocher un meilleur devenir dans la société espagnole. Mais avant d'approfondir notre réflexion sur l'image de ces femmes noires dans le film, examinons d'abord

¹² D'après VANOYE, FREY, GOLIOT-LÉTÉ, une séquence à suspense est efficace lorsque le savoir du spectateur est supérieur à celui du personnage. Ibidem, p.166.

¹³ ORTEGA ARJONILLA, 2020, p.51.

¹⁴ « Les positions occupées par les femmes afro-descendantes et africaines en Espagne ne peuvent être comprises sans appliquer des approches qui ne se concentrent pas exclusivement sur l'analyse d'un seul marqueur social, en l'occurrence le genre. Toute approche qui ne prendrait pas également en compte le marqueur "race" serait absolument inefficace pour comprendre la réalité des femmes africaines et afro-descendantes, dont les positions sociales sont fortement marquées précisément par la catégorie de la "race" dans les sociétés occidentales ». Traduction personnelle.

¹⁵ La polarisation est l'une des « options narratives dont use le film pour organiser (...) le réglage du savoir spectatorial, grâce auquel s'opère la conversion du perceptif en cognitif, accompagne en outre d'une forme particulière d'investissement affectif ». Cf. GARDIES, 1993, p.201.

la teneur de leurs histoires ou de leurs expériences individuelles qui meublent la diégèse de *Manzanas, pollos y quimeras*.

La trame du long métrage documentaire s'articule essentiellement autour de l'univers de quelques femmes originaires d'Afrique subsaharienne ayant émigré en Espagne, avec des fortunes diverses, et les filles d'immigrés installées en tant que citoyennes espagnoles pour la plupart d'entre elles. A propos, l'on pourrait être tenté de s'interroger sur l'absence dans ce film des femmes africaines d'origine maghrébine qui ne sont pour autant pas à l'abri des problèmes évoqués par Inés París. D'ailleurs elles en subissent davantage¹⁶. Toutefois, l'on observe que tout commence par la présentation-contextualisation des personnages principales (quinze femmes) qui, en une minute et quart (00:00:57-00:02:12), apparaissent dans des scènes dont la structuration spatiotemporelle met en communication l'ici (L'Espagne) et l'ailleurs (L'Afrique) diégétiques. En effet, lorsque la première femme (Piruchi Apo Botupá) paraît à l'écran (00:00:57), une mélodie africaine chantée en *off* par une voix féminine depuis la 46^{ème} seconde, ainsi que la superposition en filigrane du défilement descendant d'une carte d'Afrique envahissent l'espace diégétique du pré-générique jusqu'au terme de la présentation de toutes les protagonistes. La jonction du point de vue et du point d'écoute dans les séquences préliminaires n'est pas un fait anodin, d'autant plus que cet indicateur diégétique nous rappelle la fonction de cette femme (Piruchi Apo Botupá) dont la voix mélodieuse nous parvient en *off*, puis en plein champ par la suite. Vient ensuite la succession à l'écran des quatorze autres femmes marchant tantôt dans les rues de l'agglomération diégétisée (pour quatre d'entre elles), tantôt assise dans un parc municipal en compagnie de son fils (l'une d'entre elles), tantôt filmées en plans moyens dans leurs espaces familial ou professionnel (les autres femmes). Ces séquences préliminaires nous permettent également d'observer que le choix de ces Africaines n'est pas lié à la seule volonté de faire la lumière sur leur condition sociale ou leur contribution à la société espagnole. En fait, elles sont choisies parce qu'elles incarnent, chacune à sa manière, l'image de l'Afrique et des Africains en Espagne. Une image d'Épinal qui colle à la peau des migrants subsahariens, ces « pauvres africains » venus chercher la vie en Europe, auxquels les Espagnols devraient témoigner « de la compassion » et de la « solidarité »¹⁷. Pour preuve, le témoignage de chaque femme mise en scène dans le film d'Inés París constitue un aspect des problèmes auxquels sont confrontés les Africains sur le continent et en dehors. Ce sont des facteurs déterminants dans la décision de prendre le chemin de l'exil, en même temps qu'ils contribuent au renforcement des représentations du noir africain dans l'imaginaire occidental, et espagnol particulièrement.

¹⁶ D'après Tomas Calvo Buezas, Professeur d'anthropologie sociale à l'Université Complutense et fondateur du Centre d'Étude sur les Migrations et le Racisme (CEMIRA), selon leurs études, les « Noirs n'ont jamais été les plus rejetés ethniquement chez les Espagnols. Le podium est réservé aux Gitans, aux Marocains ». Cf. MBARGA, 2017, En ligne.

¹⁷ Les termes sont empruntés à Tomas Calvo Buezas, Professeur d'anthropologie sociale à l'Université Complutense. Cf. MBARGA, 2017, En ligne.

Dans le pré-générique, les Africaines relatent d'abord les circonstances de leur arrivée en Espagne. Le premier témoignage évoque un cas de persécution politique. La journaliste Chanelle Mwizero a quitté le Burundi, sans dire au revoir à sa famille, parce que sa vie était menacée à la suite de la diffusion d'un reportage réalisé au sujet des massacres des populations Banyamulenge. 17 ans plus tard, Chanelle qui n'est toujours pas retournée au Burundi, caresse le rêve d'y aller montrer son fils à sa mère dont l'âge avancé et la santé fragile ne lui permettront peut-être plus de voir son petit-fils (00:02:56 - 00:03:55). Le second témoignage évoque toujours la violence politique, particulièrement la guerre en République Démocratique du Congo. A ce sujet, l'interprète Nicole Ndongala raconte comment le 27 octobre 1998, suivant le conseil de son père, elle est partie précipitamment de son pays, fuyant la guerre, pour s'exiler en Espagne (00:06:30 - 00:06:51). L'écrivaine Agnès Agboton s'exprime sur les risques que prennent les femmes qui viennent en Europe en *Cayucos* ou *Pateras* (espèces de petites embarcations). Au regard de cette situation, elle se considère chanceuse d'être arrivée en Espagne par le canal de l'union avec un espagnol qu'elle a rencontré en Côte d'Ivoire alors qu'elle était jeune étudiante (00:06:51 - 00:07:04). La paysanne Mamiya Conteh dit être venue en Espagne pour se rapprocher de son époux comme l'exige la religion (00:07:04 - 00:07:14). La chanteuse, auteure compositrice Piruchi Apo Botupá (00:07:14 - 00:07:32) parle de son arrivée en Espagne avec la délégation qui représentait la Guinée Équatoriale à l'Exposition Universelle de Séville en 1992 où elle a eu la chance d'être choisie comme chanteuse soliste. Mais l'Exposition Universelle terminée, elle s'est évanouie dans la nature pour ne plus retourner dans son pays. Quant à Lali Ferreira, employée d'hôtellerie, son arrivée en Espagne est l'œuvre d'une famille espagnole dont elle devait s'occuper des enfants qui avaient son âge et faire des études parallèlement. Mais la famille espagnole n'avait pas respecté ses engagements. Lali s'était très vite retrouvée en esclavage avec plus d'obligations que de droits (00:07:32 - 00:08:13). Edith Mbella, propriétaire d'une galerie d'art et spécialiste de l'art africain y va de son histoire en emboitant le pas à Lali Ferreira (00:08:13 - 00:09:05). Avant de s'installer en Espagne, grâce à la profession de son père, elle avait beaucoup voyagé. Mais à cause de ses problèmes de santé, sa famille s'était installée à Paris où elle devait subir une opération pour des problèmes de vue. La phase des témoignages dans le pré-générique s'achève par le récit de l'anecdote qui a inspiré le titre du documentaire à la réalisatrice. Lali Ferreira, qui en fait le rapport, l'a entendu de la bouche d'un marin ayant vécu en Espagne. Répondant à la sœur aînée de Lali qui lui posait souvent des questions sur sa vie passée en Espagne, le marin leur a parlé des pommes et des poulets braisés que l'on mangeait à satiété en Espagne. Cette anecdote est restée gravée dans l'esprit de la jeune Lali Ferreira qui, dorénavant, associait l'image de l'Espagne avec les pommes et les poulets braisés. L'anecdote associe également la connexion entre Lali et l'Espagne à la fonction du point d'ancrage du long métrage documentaire. Il en résulte donc que Lali Ferreira est le principal personnage du film dont les apparitions dans l'espace diégétique sont symptomatiques de l'intérêt particulier du

sujet abordé. A la suite de son intervention, le temps d'un fondu au noir enchaîné sur le plan caléidoscopique de la tête d'une femme noire comprenant les visages de toutes les protagonistes, suivi de celui où apparaît le titre du film en lettres d'or (00:09:50 - 00:09:55), la monstration bascule vers une autre étape où les Africaines abordent diverses questions liées à leur condition sociale en Espagne. Étant donné que les quinze principales protagonistes et d'autres figurantes s'expriment à tour de rôle sur chaque problème évoqué, il serait superfétatoire de revenir sur le récit de chaque expérience individuelle. En revanche, pour apprécier la pertinence de l'intérêt que la réalisatrice accorde à la condition sociale de ces femmes d'Afrique noire invisibilisées par la société espagnole, il convient d'examiner les sujets sur lesquels s'expriment les protagonistes.

Au nombre des sujets évoqués, figure la perception de l'immigrée africaine de la société espagnole. L'on retient que généralement ces femmes éprouvent des sentiments mitigés. L'excitation générée par l'idée qu'elles se faisaient de l'Espagne (« *Vamos a visitar la tierra madre /* », dixit Purichi Apo [00:09:55 - 00:10:23]) et l'émerveillement face à l'urbanité et la citadinité des espaces publics des villes espagnoles (Agnès Agboton, 00:11:53 - 00:12:45 ; Purichi Apo, 00:13:27 - 00:13:43), ont été rapidement mis à rude épreuve par la réalité du terrain où s'imposent la solitude (Mariama Drameh, 00:14:29 - 00:14:41) et le désenchantement (Nicole Ndongala, les larmes aux yeux, regrette son pays parce qu'elle ne trouve pas la paix intérieure en Espagne, 00:21:05 - 00:21:08). A telle enseigne que les projections d'une meilleure condition socioprofessionnelle sont réduites aux conjectures (Nicole Ndongala, 00:14:03 - 00:14:29). Les femmes parlent aussi de leur adaptation rendue difficile par le défaut de compréhension de la langue espagnole, surtout pour celles qui ne savaient ni lire ni écrire lorsqu'elles venaient d'Afrique (Aissatou Ndiaye, 00:15:41). A cela s'ajoute l'épineuse question de l'irrégularité des situations administratives d'un certain nombre d'entre elles (Aissatou Ndiaye, 00:15:41 ; Lali Ferreira, 00:16:05 ; Nicole Ndongala, 00:16:20). A ce sujet, évoquant le stress et l'angoisse de la vie dans la clandestinité, Purichi Apo raconte qu'en une année elle a été arrêtée à neuf reprises et chaque fois elle ne savait pas le sort qu'on lui réserverait. Elle pensait qu'on la renverrait en Guinée Équatoriale comme un vulgaire colis (00:17:51 - 00:18:02). Par ailleurs, Nicole Dongala affirme que la régularisation massive des immigrés en situation irrégulière intervenue en Espagne¹⁸ n'a pas profité aux immigrés africains parce qu'on leur demandait des documents qu'ils n'étaient pas capables de fournir (00:16:20 - 00:16:39). Partant du problème de la régularisation des immigrés « sans papiers », l'on arrive à la question sensible du racisme des Espagnols. Mamiya Conteh (00:08:02 - 00:18:27) évoque des injures racistes au quotidien. Nicole

¹⁸ Marisa Ortún Rubio a démontré en son temps que « Entre 1991 et 2006, huit processus de régularisation des clandestins ont eu lieu, cinq par le PP extraordinaire, trois du fait du PSOE ». Cf. ORTÚN RUBIO, 2006, p.156.

Dongala (00:18:28 - 00:18:44) parle des annonces d'offre d'emploi pour un poste de dame de ménage auxquelles les Africaines n'ont pas accès à cause de leur accent africain. Généralement, on leur répond sèchement que : « *yo de gente Negra no quiero* / Je ne veux pas de Noirs ». Purichi Apo (00:18:46 - 00:19:28) raconte ce qui lui est arrivé dans un train où une femme espagnole et sa fillette n'arrêtaient pas de la regarder. Et soudainement la fillette s'exclama en ces termes : « ¡*Mamá es negra ! ¿Mancha ?* / Maman, elle est noire. Tache-t-elle ? ». La mère répondit : « *Sí mancha* / Oui elle tache ». Pour ne pas rater l'occasion de tordre le cou à ce genre d'inepties, et comme par coïncidence elle ne s'était pas maquillée ce jour-là, elle prit la main de la fillette et la frotta sur sa joue. La fillette l'examina attentivement puis s'adressa à sa mère : « *Mamá, no mancha* / Maman, elle ne tache pas ». Nicole Ndongala (00:19:28 - 00:20:00) revient sur le racisme des jeunes espagnols qui provoquent et agressent les Africains dans la rue. Le cas du congolais Miwa Buene Monake (42 ans), devenu tétraplégique à la suite d'une agression par un jeune espagnol de 29 ans à Alcalá de Henares, est resté sans suite en dépit de la médiatisation de l'affaire illustrée par un insert (00:19:50 - 00:19:58) où l'on peut lire le titre révélateur d'un article publié dans un journal paru le 6 septembre 2007 : « *Estoy en silla de ruedas por ser negro* / Je suis en fauteuil roulant parce que je suis noir ».

Au-delà de la 23^{ème} minute du temps filmophonique, les sujets abordés relèvent davantage de l'africanité des protagonistes plutôt que de la promotion de la visibilité des femmes noires d'Afrique subsaharienne en Espagne. Pour s'en convaincre, citons pèle mèle : l'évocation de la solidarité africaine à travers la vie associative intracommunautaire et le partage des fruits du travail avec la famille restée sur le continent (00:27:28 - 00:33:15); la valeur des enfants chez les Africains (00:33:17-00:41:27) ; la gastronomie africaine, la tradition Bubi et la singularité de la pratique de la religion chez les Africains (00:51:48 - 00:54:18 ; 01:05:43 - 01:08:21) ; l'amour et l'éventualité d'un retour en Afrique (01:08:22 - 01:10:53). Tout compte fait, en dépit de l'effort manifeste de rendre visibles ces femmes noires invisibilisées en Espagne, l'on retrouve dans le documentaire d'Inés París le schème archétypal des représentations occidentales des Africains noirs.

IV. LA REPRÉSENTATION DE LA FEMME NOIRE : CLICHÉS ET STÉRÉOTYPES

Dans son entreprise de rendre visibles les femmes africaines vivant en Espagne, la réalisatrice de *Manzanas, Pollos y Quimeras* n'a pas réussi à éviter le piège du stéréotypage¹⁹, même si, évoquant les objectifs du projet du film qu'elle a produit,

¹⁹ Entendu comme processus sociocognitif « de figement représentationnel dont le stéréotype est le produit ». BOYER, 2008, p103.

la Fondation *Mujeres por Africa* a révélé ses intentions dans une publication sur son site internet en ces termes :

La production de *Manzanas, Pollos y Quimeras*, sorti en 2013, a été l'un des premiers projets de notre fondation. Avec elle, nous avons voulu briser les clichés et les stéréotypes et permettre de mieux comprendre les femmes africaines vivant en Espagne. Pour ce faire, une douzaine de femmes de différents pays du continent nous racontent comment elles sont arrivées dans notre pays, comment est leur vie ici, leurs soucis, leurs joies et leurs défis (sic)²⁰.

Il n'empêche que, à la lecture du film, on observe que cette intention affichée par la fondation, qui s'apparente à un synopsis du film, ne correspond pas tout à fait à la monstration. En fait, tout en prétendant « briser les clichés et les stéréotypes et permettre de mieux comprendre les femmes africaines vivant en Espagne », la réalisatrice limite la trame de son film au traitement de leur africanité, en montrant avec force et détails qu'elles n'ont toujours pas coupé le cordon ombilical qui les relie au continent noir. Malgré les années vécues en Europe pour les unes, et la nationalité acquise par le biais des liens du mariage ou le droit du sol pour d'autres, elles ne sont toujours identifiables que par leur origine africaine, en tant que « femmes africaines vivant en Espagne ». A ce titre, on les voit, dans l'univers diégétique, militant toujours dans des associations ou des ONG pour l'accueil et l'insertion d'autres femmes africaines, parlant toujours leur langue maternelle, pratiquant la religion à leur manière, gardant les mêmes habitudes culinaires, vestimentaires et alimentaires, vivant surtout en communauté. Cela donne l'impression que, bien plus que l'idée de les sortir du silence et de l'invisibilité, le documentaire a offert une tribune à ces femmes noires d'origine africaine pour afficher leur repli identitaire. Car, en vérité, l'on ne voit point transparaître à l'horizon de l'espace diégétique du documentaire, l'image ou le symbole d'une meilleure projection vers l'avenir de l'afroespagnole ou de la « femme africaine vivant en Espagne ». Et pourtant, l'on aurait pu, en termes de représentativité, associer par exemple au projet du documentaire Remei Sipi, une écrivaine afroespagnole qui traite des réalités des femmes africaines en Espagne dans ses œuvres, voire l'actrice Silvia Albert Sopale dont le travail s'intéresse à l'expérience personnelle et collective du racisme vécu par des personnes d'origine africaine. La confusion est telle que l'on ne comprend pas pourquoi il est pertinent de parler des questions d'identité en mettant dans le même sac dénommé « femmes africaines vivant en Espagne », les immigrées et les afroespagnoles (les enfants de Lali Ferreira, Martina et Sharon ; deux jeunes filles - anonymes dans le documentaire - nées en Espagne, de parents sénégalais ; l'athlète Auri Bokesa et l'actrice Vicenta Ndongu). Dans le même ordre d'idées, l'on ne perçoit pas la pertinence d'inviter Agnès Agboton et Edith Mbella, qui sont espagnoles par le lien du mariage, et les

²⁰ MUJERES POR ÁFRICA, 2021, En ligne.

femmes africaines immigrées, Mariama, Nicole Ndongala et Chanelle Mwuizero, à se prononcer sur l'éventualité de leur retour en Afrique (01:17:41 - 01:19:25). C'est comme si les afroespagnoles étaient également des « femmes africaines vivant en Espagne », et qu'au même titre que les immigrées, elles étaient susceptibles de retourner chez elles en Afrique. Cette représentation uniforme et simpliste à la fois des « femmes africaines vivant en Espagne » porte à croire que ce qui unit ces femmes (afroespagnoles et immigrées), notamment le genre, la race et l'origine, parle plus fort que leurs statuts individuels respectifs. Et l'on pourrait en déduire que le genre, l'origine africaine et la race prédominent sur la nationalité espagnole acquise légalement.

La seconde réflexion que nous inspire la représentation de la femme noire africaine a trait au caractère équivoque de l'affiche officielle du film. Cette image extradiégétique contraste fortement avec l'objet du documentaire qui vise à « briser les clichés et les stéréotypes et permettre de mieux comprendre les femmes africaines vivant en Espagne », pour reprendre les termes de la Fondation.



Image tirée du site *Mujeres Por África*.

En effet, quel rapport en termes de visibilité, voire de représentativité existe-t-il entre la femme sur la motocyclette et la femme africaine vivant en Espagne ? Cette image ne correspond pas au contexte socioculturel de la femme noire africaine dans l'Espagne actuelle. En l'examinant attentivement, l'on observe que, exceptés le titre du film, l'identité de la réalisatrice et l'identité de la Fondation productrice du documentaire, tout réfère à l'Afrique. Le curieux sous-titre en rouge évoque la mer de sable qui renvoie à la traversée du désert de la Lybie pour atteindre la Méditerranée menant vers l'Espagne. La motocyclette rappelle directement un moyen de transport populaire en Afrique de l'Ouest. La femme assise sur la motocyclette est une africaine identifiable par son aspect vestimentaire et la couleur de sa peau. Le sac en

plastique bleu accroché au guidon de la motocyclette rappelle l'emballage commercial communément utilisé en Afrique. Le fond jaune en arrière-plan, est assurément plus lié au soleil d'Afrique qu'au jaune-or de la seconde couleur du drapeau espagnol représentant la générosité. Le plus troublant dans cette image caricaturale est le reflet de la silhouette de la femme africaine sur le sol résultant de l'intensité du soleil. Un reflet dessinant une masse informe noire, diamétralement opposée à l'image originale de la femme sur la motocyclette. En conséquence, cela nous amène à lier le choix de cette affiche extradiégétique à la construction de l'imaginaire de la réalisatrice et partant de sa vision eurocentrique de l'africaine noire et de son continent. Ce reflet fondé sur des clichés inscrit la monstration dans le registre de la subversion de la réalité. Cela est manifeste à travers l'amplification de certains défauts tels que la massification informe de la femme noire reflétée ; la mise en relief du sac de courses accroché au guidon en lieu et place d'un sac ordinaire (image fortement réductrice) ; et l'inscription en rouge d'un sous-titre évocateur de l'image que l'on veut réellement véhiculer de ces femmes africaines à savoir : celles qui ont traversé la mer de sable pour jouir de meilleures conditions de vie, voire de savoir vivre en Espagne. A ce sujet, il convient de rappeler que l'évocation de la mer de sable n'est pas fortuite dans le documentaire d'Inés París, d'autant plus qu'Agnès Agboton, qui s'exprime abondamment dans le documentaire, avait déjà écrit un livre évocateur intitulé *Más allá del mar de arena* en 2005.

La subversion de la réalité conduit à ne montrer que ce que ces « femmes noires vivant en Espagne » ont fui (violence, guerre, insécurité, insert de plans d'hommes lourdement armés et de corps en décomposition de suite de massacres, 00:02:37 ; 00:02:45 - 00:02:47. Insert de plans d'images de guerre et des camps de réfugiés, 00:20:38 - 02:21:05, etc.). Mais, exceptée l'évocation du racisme (00:18:45 - 00:20:00), on ne voit pas suffisamment des plans (insert de plans en appui des témoignages) destinés à ce qu'elles vivent au quotidien dans le combat pour leur intégration dans la société espagnole. En revanche, on nous montre en plans large et d'ensemble que, contrairement à l'Afrique, en Espagne tout est beau et accessible. Les villes sont propres et cosmopolites, les produits sont originaux, les gens sont très riches, la nourriture est à profusion. C'est pour cette raison que Lali Ferreira s'est décidée de partir de sa Guinée Équatoriale natale pour l'Espagne où l'on mange des pommes et des poulets braisés à la demande et à sa faim (00:09:05 - 00:09:50). Pour revenir à l'affiche, en quoi est-elle plus pertinente que l'image caléidoscopique et profondément métaphorique du générique où l'on voit quasiment apparaître toutes les figures féminines de la diégèse dans la tête d'une femme noire? Nous convenons que cette dernière image est plus en phase tant avec la monstration qu'avec le contexte social de la femme noire d'origine africaine en Espagne.

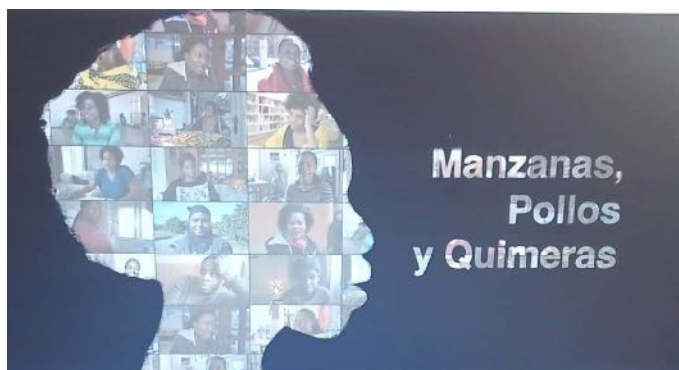


Image caléidoscopique comprenant toutes les protagonistes du film (00:09:50 - 00:09:54).

Toutefois, il faut aussi reconnaître, en accord avec Francis Vanoye et Anne Goliot-Lété, que

le film opère des choix, organise des éléments entre eux, découpe dans le réel et dans l'imaginaire, construit un monde possible qui entretient avec le monde réel des relations complexes : il peut en être en partie le reflet, mais aussi en être le refus (en occultant des aspects importants du monde réel, en idéalisant, en amplifiant certains défauts, en proposant un « contre-monde », etc.)²¹.

Et ces choix relèvent très souvent de la subjectivité du réalisateur. Enfin, l'on ne saurait fermer le chapitre des clichés et stéréotypes sans évoquer la surprenante intervention de l'écrivain Manuel Serrat, l'époux d'Agnès Agboton, par ailleurs l'image de la suffisance du parfait colon. Que fait cet homme blanc espagnol impertinent dans ce film censé visibiliser et redorer l'image de la femme noire africaine vivant en Espagne ? De manière abjecte, il parle de l'inexactitude des dates de naissance des Africains (00:17:21 - 00:17:50).

La partida de nacimiento de Agnès dice que nació un 17 de enero, pero no estamos seguros. Es una fecha que pusieron así. Es decir, yo nací el 18 de junio de 1942. Así yo conozco muchos amigos que yo hice en Costa de Marfil... concretamente no. Este fue en Benín. Este había nacido en la temporada de la lluvia del día del año del gran fuego.

Et là où le bât blesse paradoxalement, c'est qu'il parvient à remettre en question la date de naissance de sa propre épouse d'origine africaine. Et, comme si cela ne suffisait pas, la réalisatrice met en insert un document de naissance sommaire portant la photo d'un africain (00:17:42) pour soutenir ce cliché sur le caractère équivoque des documents de naissance des Africains.

²¹ GOLIOT-LÉTÉ, VANOYE, 2020, p. 63.

V. CONCLUSION

En définitive, le documentaire d'Inés París donne à voir et à entendre des femmes noires africaines et des afroespagnoles (même si la distinction n'est pas établie dans la diégèse) qui s'expriment sur les différentes facettes de leurs situations sociales en Espagne, mettant en avant leur culture et leur identité africaine. Mais force est de reconnaître que dans cet exercice consistant à mettre ces femmes noires d'origine africaine sous les feux des projecteurs, la réalisatrice glisse subrepticement vers des représentations subversives de leurs identités, leurs statuts, leur race et leur origine africaine. En effet, bien au-delà de rendre visible l'invisibilité de ces femmes africaines et afroespagnoles, le documentaire réussit la gageure de voir les immigrées africaines et les afroespagnoles sous le prisme du genre, de la race et de l'origine. Elles sont toutes des « femmes noires vivant en Espagne » en dépit de leurs singularités. Cette lecture eurocentrique qui met les femmes noires d'origine africaine dans le même sac est fortement réductrice. Elle ne contribue guère à redorer l'image de la femme noire d'origine africaine que l'on prétend promouvoir dans la société espagnole. En conséquence, nous conviendrons que

L'Espagne n'est pas un pays ouvertement raciste. Il n'existe pas de parti xénophobe ayant une représentation parlementaire. Le pays n'exprime pas un rejet clair des Noirs, excepté les groupes marginaux d'extrême droite. Notre spécialité c'est ce que les sociologues appellent le rejet « subtil ». Un racisme bête et quotidien. Qui se manifeste en rentrant à la maison. Il est installé dans le regard. Celui que l'on retrouve dans le commentaire classique: « *Je ne suis pas raciste, mais ...* ». Ou de celui du vendeur qui se dépêche de servir un noir en premier pour qu'il quitte le magasin au plus vite. Un racisme tout aussi dommageable, selon les spécialistes. Le racisme d'un pays où les Noirs sont passés d'éléments singuliers et exotiques avant d'être tous mis dans le même sac, que l'on perçoit avec une certaine inquiétude : des immigrants²².

RÉFÉRENCES

- BOUTANG, Adrienne et MOINE, Raphaëlle (2018). « Les approches culturelles de l'analyse », dans Adrienne Boutang, Hugo Clémot et *al.* 2018 *L'analyse des films en pratique*, Paris, Armand Colin.
- BOYER, Henri (2008). « Stéréotype, emblème, mythe. Sémiotisation médiatique et figement représentationnel ». Dans *Mots. Les langages du politique* n°88, pp 99-113.

²² MBARGA, 2017, En ligne.

- GARDIES, André (1993). *L'Espace au cinéma*. Paris, Méridiens Klincksieck.
- GOLIOT-LÉTÉ, Anne, VANOYE, Francis (2020). *Précis d'analyse filmique, 5è édition enrichie*. Paris, Armand Colin.
- INSTITUTO CERVANTES (2024). "Inés París. Biografía". En ligne, https://www.cervantes.es/bibliotecas_documentacion_espanol/creadores/paris_ines.htm. Consulté le 21 février 2024.
- MBARGA, Guy Everard (2017). « Être noir en Espagne ». En *Afrik.com*, <https://www.afrik.com/etre-noir-en-espagne>, consulté le 26 février 2024.
- MONPETIT, Caroline (2023). « Être noire en dehors des mythes ». En ligne, <https://www.ledevoir.com/culture/cinema/781012/film-documentaire-etre-noire>, Consulté le 9 février 2024.
- MUJERES POR ÁFRICA (2024). "Objetivos y visión". En Ligne, <https://mujeresporafrica.es/fr/fondation-mxa/>, consulté le 23/02/2024.
- 2021 «8 mars avec « Manzanas, pollos y quimeras ». In *Mujeres por África, 3 mars 2021*, <https://mujeresporafrica.es/fr/noticias/8-mars-avec-manzanas-pollos-y-quimeras/>, consulté le 20 mars 2024.
- ORTEGA ARJONILLA, Esther [Mayoko] (2020). "Intersecciones múltiples en torno a la raza y al género". Dans *Seminario sobre el legado de las personas africanas y afrodescendientes a España, Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones*. Madrid, Ed. Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia.
- ORTÚN RUBIO, Marisa (2006). « Les Espagnols, pour ou contre l'immigration? ». Dans *Outre-Terre*, n°17, pp155 à 165.
- PALMIER, Jean Joseph (2006). « *La femme noire dans le cinéma contemporain* » star ou faire-valoir. Paris, l'Harmattan.
- SÁNCHEZ, Manuel (2018). "De la Vega llega al Consejo del Estado con un firme compromiso por la igualdad". Dans *Público*, <https://www.publico.es/politica/vega-llega-consejo-firme-compromiso-igualdad.html>, consulté le 20 février 2024.
- VALLET, Yannick (2016). *La grammaire du cinéma, De l'écriture au montage : les techniques du langage filmé*. Paris, Armand Colin.
- VANOYE, Francis, FREY, Francis, GOLIOT-LÉTÉ, Anne (2017). *Le cinéma, Retenir l'essentiel*. Paris, Nathan.

DIÁSPORA, EXILIO Y MAL SOCIAL EN *LA DIÁSPORA* Y *MORONGA* DE HORACIO CASTELLANOS MOYA

DIÁSPORA, EXILE AND SOCIAL EVIL IN “LA DIÁSPORA” AND “MORONGA” BY HORACIO CASTELLANOS MOYA

KOUASSI ABRAHAM PALANGUE
Université Alassane Ouattara

Resumen:

Algunos autores latinoamericanos han huido la guerra civil o el autoritarismo de sus dirigentes para exiliarse en otros países. En este contexto de terror, surge el escritor salvadoreño y latinoamericano Horacio Castellanos Moya. Logra relatar las emociones de seres que viven en el exilio con la dureza de la ilegitimidad. La novelística de Castellanos Moya plantea el problema relativo a la situación de los exiliados salvadoreños que huyen la guerra en su país para refugiarse en otros. Con la sociocrítica como método de análisis, el objetivo general de este estudio es mostrar el cotidiano de la diáspora salvadoreña y las dificultades que encuentran. Dos obras de Castellanos Moya constituyen el corpus de nuestro trabajo: *La diáspora* y *Morongua* publicadas respectivamente en 1989 y 2018. En ellas, el autor nos cuenta las experiencias de los intelectuales salvadoreños exiliados en Estados Unidos, Nicaragua y México a raíz de la crisis político-militar en su país. La guerra civil de 1984 y el conflicto sociopolítico en El Salvador llevan a los personajes a emigrar hacia otros países. En los países de acogida como México y Estados Unidos, se enfrentan a diversos problemas. Ya sea en su país de origen o en el exilio, no están a salvo del mal social a través de la violencia y los conflictos.

Palabras clave: Diáspora salvadoreña, Mal social, Exilio, Guerra, Novela.

Abstract:

Some Latin American authors have fled the civil war or the authoritarianism of their leaders to go into exile in other countries. In this context of terror, the Salvadoran and Latin American writer Horacio Castellanos Moya emerges. It manages to relate the emotions of beings who live in exile with the harshness of illegitimacy. Castellanos Moya's novel raises the problem related to the situation of Salvadoran exiles who flee the war in their country to take refuge in others. With sociocriticism as a method of analysis, the general objective of this

study is to show the daily life of the Salvadoran diaspora and the difficulties they encounter. Two works by Castellanos Moya constitute the corpus of our work: *La diáspora* and *Moronga*, published respectively in 1989 and 2018. In them, the author tells us the experiences of Salvadoran intellectuals exiled in the United States, Nicaragua and Mexico as a result of the political and military crisis in his country. The civil war of 1984 and the sociopolitical conflict in El Salvador lead the characters to immigrate to other countries. In host countries such as Mexico and the United States, they face various problems. Whether in their home country or in exile, they are not safe from social evil through violence and conflict.

Keywords: Salvadoran diaspora, Social evil, Exile, War, Novel.

I. INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI marcan una oleada de emigración de varias personas en América Latina debida a factores conflictuales: « Conflictos bélicos de distinta naturaleza y una larga lista de regímenes totalitarios produjeron una miríada de exiliados de diverso origen »¹. Estos, que huyen las represalias o se desplazan a otros países para escapar a la inseguridad permanente, forman parte de lo que de cierta manera constituye una parte de la diáspora latinoamericana. Entre ellos se encuentran algunos autores, que desde su situación diaspórica, escriben para representar las condiciones de vida sociales de los exiliados. Se puede notar pocos autores para la novelística centroamericana como el salvadoreño Horacio Castellanos Moya. Su narrativa es una de las más brillantes de la literatura latinoamericana. En ella, se encuentran sus obras *La diáspora* (1989) y *Moronga* (2018). La primera es la historia del exilio de los protagonistas. Todos acaban cruzándose en Ciudad de México, lugar de acogida de un sin fin de salvadoreños que huyen del conflicto por motivos dispares. La segunda es la representación de los salvadoreños desplazados y traumatizados por la guerra civil en su tierra natal. La idea de diáspora aquí surge de las situaciones de exilio y del malestar social.

La novelística de Castellanos Moya plantea el problema relativo a la situación de los exiliados salvadoreños que huyen la guerra en su país para refugiarse en otros. De este planteamiento aparecen las preguntas siguientes: ¿En qué contextos particulares los salvadoreños huyen su país para otras destinaciones? ¿Cómo se presenta la realidad en los países de acogida? ¿Cuál es su condición de vida social tanto en su país de origen como en su país de acogida? A estas preocupaciones se puede emitir ciertas hipótesis. La guerra civil de 1984 y la crisis sociopolítica en El Salvador llevan a los personajes a emigrar hacia otros países. En los países de acogida como México y Estados Unidos, se enfrentan a diversos problemas. Ya sea en su país de origen o en el exilio, no están a salvo del mal social a través de la violencia y los conflictos.

¹ BRIGNOLE, 2015, p. 5.

El objetivo general de este estudio es mostrar el cotidiano de la diáspora salvadoreña y las dificultades que encuentran. Las dos novelas de Horacio Castellanos constituyen el corpus de nuestro trabajo. El método de análisis elegido es la sociocrítica. Es una aproximación al hecho literario que se interesa por el universo social presente en el texto. Se inspira en disciplinas similares, como la sociología de la literatura, que tendemos a confundir. Palabra creada por Claude Duchet en 1971, ofrece una lectura sociohistórica del texto. Se forma gradualmente durante los años anteriores y posteriores a 1968 en un intento de construir una poética de la socialidad, indisociable de una lectura de lo ideológico en su especificidad textual². Lo social en texto novelístico remite a lo externo del texto, a todo lo que alude a un contexto sociohistórico reconocible al leer la obra. En resumen, parte del texto para llegar a su socialidad, es decir, a lo que establece el interior de la existencia social del texto³. Desde esta perspectiva, no niega los recursos del análisis textual. Nuestro estudio sigue esta línea claudina⁴ que nos permite recorrer primero el pasado en ambas obras, luego abordar las realidades de los exiliados y por fin, acabar con el mal social del que son víctimas.

II. EL CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DE LAS OBRAS

Como lo hemos mencionado más arriba, el análisis sociocrítico de la obra literaria no puede prescindir de su contexto sociohistórico. Las novelas de Castellanos Moya emergen en momentos de crisis en El Salvador.

a. Situación temporal de *La diáspora*

Los hechos relatados en *La diáspora*, primera novela de Horacio Castellanos Moya, ocurren en los inicios de la guerra civil en El Salvador en 1984. Es un período confuso y doloroso con una crisis que dura casi doce años.

Crisis política y económica que se daba desde años atrás, esto provocó que surgieran grupos armados como el ERP y la Resistencia Nacional (FARN). Estas organizaciones a su vez crearon organizaciones populares como (BPR, FAPU, LP-28, MERS, UR-19, FUR-30, ARDES, MLP, entre otros) con participación activa en organizaciones de la sociedad civil como sindicatos, asociaciones profesionales, grupos campesinos, congregaciones religiosas y centros educativos de nivel medio y superior⁵.

² DUCHET, 1976, p. 4.

³ MERIGOT, 1979, p. 134.

⁴ Relativo a Claude Duchet.

⁵ AYALA DE MARROQUÍN, 2013, pp. 17-18.

La obra trata de lo ocurrido en la guerra de El Salvador. En ella, se usa diálogos que nos llevan por la visión de un narrador descriptor:

La última vez que Juan Carlos había estado en México, en agosto de 1983, Carmen le había asegurado que estaba a punto de troncar con el Comité de Solidaridad y también con el Partido. Los sucesos que, a principios de abril, había culminado con la muerte de los máximos combatientes revolucionarios, le había trucidado su fe militante⁶.

En las primeras páginas de la novela, el narrador da la libertad a los personajes para que nos hablen de ellos mismos mediante sus términos y sentimientos propios. Retomando los mismos discursos, Siguiendo la misma argumentación, ubica a los protagonistas en un espacio fijo. Luego, evoca la apelación de una de sus calles o sus monumentos, bastante para colocar al lector en el marco espacio-temporal de los hechos:

Era el primer sábado de 1984, Juan Carlos llegó a mediodía en el vuelo de Aerónica, casualmente puntual, a una ciudad de México aún sumida en el letargo de las vacaciones de fin de año. [...] Abordaron uno de esos taxis colectivos que, luego de recorrer los hoteles del centro y de la Zona Rosa, los conduciría al apartamento de Carmen⁷.

Las pormenorizaciones ofrecidas por la *Diáspora* son muy extensas. Esto nos da una percepción global y realista del contexto histórico, aunque el autor se sirva de esta técnica para transmitirnos los sentimientos a través de los protagonistas: « Le contó que pensaba conseguir la calidad de refugiado de ACNUR y luego emigrar hacia Canadá o Australia, ya que estos países tenían un programa para aceptar a refugiados centroamericanos »⁸. Aunque las escenas en su mayoría se desarrollan en México, sin embargo, el marco sociohistórico al que alude es el conjunto de los problemas que se experimentan en El Salvador. La historia se basa en el desengaño ideológico de los guerreros y su decisión de exiliarse. Entonces, la emigración procede de la inestabilidad social vivida en el país:

Mira yo Salí de El Salvador en 1980, después de la huelga general de agosto. Colaboraba con el Frente Universitario y los militares ya me tenían cuadrulado. Enfrente dos opciones: o me iba del país o pasaba a la clandestinidad. Desgraciadamente nunca he sido hombre de armas. Me fui a Managua y desde entonces empecé a desempeñarme en el trabajo de solidaridad. Pero hace un par de meses troné. No puedo regresar a El Salvador y en Nicaragua la situación es sumamente difícil⁹.

⁶ CASTELLANOS MOYA, 1998, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

De lo evocado hasta ahora, podemos decir que Castellanos Moya, con *La diáspora*, hace un recorrido histórico de eventos más relevantes de la guerra civil en su país. Así pues, su novela nos da una visión particular de los sucesos, subrayando el papel referencial que desempeñan el espacio y el tiempo. Podemos seguir con el análisis del marco temporal de *Morongá*.

b. Ubicación temporal de *Morongá*

Morongá es la decimosegunda novela de Horacio Castellanos Moya. El autor se sirve del contexto de emigración de los países centroamericanos para realizar una representación de las dificultades y de la violencia que lleva a sus ciudadanos abandonar sus países en los años ochenta.

Años en que los países de América central conocieron la crudeza de la violencia, como el genocidio en Guatemala, o la revolución y contra-revolución en Nicaragua. Una violencia en la que ningún límite fue respetado, como lo muestra el asesinato en pleno oficio del arzobispo Óscar Romero en El Salvador, quien militaba en favor de una solución pacífica al conflicto social, conforme al espíritu de la teología de la Liberación¹⁰.

Esta crisis se acentúa en las últimas dos décadas. Castellanos Moya contribuye con su escritura a exponer las circunstancias que condicionan y llevan a ese exilio. La literatura permite a la elucidación de problemáticas sociales como la violencia. Además, profundiza en la amplitud de estos fenómenos de la sociedad, denunciando en situaciones individuales extremas, como las que han sufrido y sufren estos países.

La situación sociopolítica de El Salvador es difícil de resolver. Su imagen sigue ligada a una condición social compleja. En *Morongá*, las consecuencias de esta crisis resultan en el exilio de salvadoreños a Estados Unidos. Mientras tanto, la tarea de ciertos autores ha permitido establecer una literatura de alta calidad, que se difunde fuera del país desde los años 1990: « Me refiero a las obras de Claudia Hernández, Jacinta Escudos, Oscar Martínez, Jorgelina Cerritos, entre otros. Pero el escritor salvadoreño más conocido, leído, traducido y también discutido, sin duda es Horacio Castellanos Moya »¹¹.

El tema vinculado a la muerte del poeta salvadoreño Roque Dalton aparece cada vez en la narración de Horacio Castellanos Moya. En su novela, denuncia la impunidad y pide más esclarecimiento entorno a las circunstancias del asesinato del escritor. De manera clara, esta pregunta queda planteada en *La diáspora* y reaparece treinta años después en *Morongá*. Esta última obra de Moya no es únicamente una

¹⁰ PANAMEÑO, 2019, p. 137.

¹¹ JOSSA, 2019, p. 347.

ficción sobre la muerte de Roque Dalton. Además el poeta es mucho más que un registro narrativo¹².

La novela tiene dos partes y un epílogo. Narrada en primera persona, cada parte expresa las condiciones de vida de dos salvadoreños que viven en Estados Unidos. Han vivido experiencias traumáticas en su país. El pasado y el miedo les atormentan. Esto les lleva a ser espiados y controlados. Además, les resulta difícil adaptarse a la nueva forma de vida en la diáspora. La acción se desarrolla a lo largo de diez meses entre 2009 y 2010 en el pueblo imaginario de Merlow City.

En los contextos de conflictos y de crisis sociopolíticas evocados anteriormente, se puede decir que los exiliados son en su mayoría los que forman la diáspora.

III. LAS REALIDADES DE LA DIÁSPORA Y DEL EXILIO

Los personajes en *La diáspora* y *Moronga* son exiliados de su país, El Salvador, con el que se sienten identificados. No son capaces de reconciliarse con su pasado ni de gestar una nueva identidad en los países en que se encuentran ahora, México y Estados Unidos.

a. Desde México

Estructurada en cuatro partes, *La diáspora* se relaciona con los tiempos de la guerra y de la posguerra en El Salvador. El tiempo y el espacio son precisos: «Era el primer sábado de 1984. La Ciudad de México estaba sumida aún en el letargo de las vacaciones de fin de año»¹³; «El lunes 16 de enero de 1984 es una fecha memorable»¹⁴. A estas referencias ya mencionadas se suman los inicios del activismo y el compromiso revolucionario. Ciertos hechos opuestos a una cierta efervescencia revolucionaria también están presentes en el texto. A modo de ilustración, cuando alude a los que huyeron de su país, como el Turco o cuando recuerda el encuentro con Juan Carlos: «Le confesó que, en verdad, él pensaba quedarse ya de una vez en México. ¿A qué regresaría a El Salvador? Ese país está maldito. No tiene salida. La revolución ya la chingó. ¿Qué otra cosa queda?»¹⁵.

En *La diáspora*, el Turco evoca no solo el abandono de El Salvador, sino también el sentimiento de pérdida expresados por varios salvadoreños cuando no saber por dónde irse o refugiarse. Su introspección, con respecto al presente, se fortalece cuando se ve que Juan Carlos decide salir de «esa mierda»¹⁶. De cierta manera es la comprobación de que

¹² PANAMEÑO, 2019, p. 139.

¹³ CASTELLANOS MOYA, 1998, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ CASTELLANOS MOYA, 1998, p. 33.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

las aspiraciones se pierden y que la decepción empieza a ser simulada, ya que para el Turco : « Ese pinche país se pudrió a lo pendejo... y si triunfara la revolución, sería peor »¹⁷.

La representación de la diáspora salvadoreña exiliada es perceptible en la novela. Las historias son el escenario de las tentativas fracasadas por cambiar la condición de los países, víctimas de conflictos internos que suscitan en los pueblos la obligación de huir para quedarse en vida. El exilio se convierte en la única alternativa que les queda. En esta perspectiva, la escritura novelesca es una suerte de prevención acerca de la vigencia de la situación sociopolítica que « se visibiliza en los finales de los setenta y continúa hasta hoy »¹⁸.

El exilio en México y el anhelo de regresar a El Salvador juntan al armado de una suerte de contra historia. La obra reafirma el dramatismo perceptible y oculto que forma parte de la condición de los personajes. Revela de este modo la manifestación de la pérdida del sentimiento patriótico y de la dejadez personal y común en los que están los ciudadanos, condenados a vivir en la miseria y el abandono. A veces se expresa irónicamente: « Les dije que yo no estaba bromeando, debían cuidarse, sobre todo en fiestas, pues el picahielos era el arma nacional de los salvadoreños, nuestro oráculo »¹⁹.

En México, los acercamientos entre ex amigos se aplican las interrogaciones aludidas a la revolución y sus condiciones de vida actual : « Le preguntaron cuáles eran las causas de su ruptura, por qué no se había quedado en Managua, cómo miraba la situación del Partido, de la guerra »²⁰. La reserva de las narraciones expresada en un estilo lacónico y lejos de toda ambigüedad, muestra la manera con que esos cambios respetan a transformaciones de actitudes frente a hechos concretos.

La certidumbre desaparece y el desencanto progresa. La evocación frecuente de eventos regulares, la huida que sufren los personajes, las mutaciones ideológicas y las pérdidas de convicciones modelan huellas particulares de los que viven la soledad, el desengaño y la decepción. Si el término “diáspora” hace referencia a la diseminación por el mundo de personas obligadas a huir su país de origen, el título de esta obra es simbólico. En territorios lejanos, reales o imaginarios, « estos sujetos trasladan sus desilusiones políticas y las crisis de carácter personal »²¹. Es el caso de los salvadoreños en Estados Unidos.

b. En Estados Unidos

Moronga es publicada en febrero de 2018. Más allá de la intriga, desde diferentes perspectivas, la novela ofrece un retrato más multiforme y realista de los motivos

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹⁸ PILAR VILA, 2022, pp. 34.

¹⁹ CASTELLANOS MOYA, 1998, p. 142.

²⁰ *Ibidem*, p. 22.

²¹ PILAR VILA, 2022, pp. 38.

que llevan a los personajes a exiliarse. En la primera parte, conocemos por su propia narración a José Zeledón, un salvadoreño asocial, atormentado por su pasado como ex combatiente durante el conflicto armado:

Después de varios años en Estados Unidos, país al que huye luego de la guerra, este protagonista coincide con otros centroamericanos que nos harán descubrir sus pasados de violencia y nos llevarán a hacer una reflexión sobre el impacto que esta ha tenido en sus vidas²².

La novela empieza con José Zeledón instalándose en Merlow City, localidad en Estados Unidos, después de un largo y difícil viaje por Centroamérica y Boston. En su nueva ciudad, y con el apoyo de un antiguo compañero de la guerra, intenta vivir clandestina y tranquilamente siendo taxista y miembro del equipo de vigilancia de la Universidad local.

Así transcurre su vida en calma hasta que descubre que hay otro salvadoreño en la ciudad, el ex-periodista Erasmo Aragón, quien ejerce como profesor en el *Merlow College* y que está investigando la muerte del poeta revolucionario Roque Dalton. Es precisamente por esta investigación que, al mencionar a la CIA, el nombre de Erasmo aparece entre los correos que José Zeledón debe examinar como parte de su trabajo de vigilancia para la universidad²³.

Luego de perder su función de conductor de autobús, Zeledón toma la decisión de quedarse con un antiguo amigo, llamado El Viejo. Este último trabaja en Chicago por encargo de una mafia mexicana. Estafado por El Viejo, José Zeledón cree que se trata de un asunto de armas. Desgraciadamente descubre que el trabajo en cuestión se refiere a un homicidio.

En la segunda parte, notamos el monólogo interior de Erasmo Aragón. Nos habla de su experiencia pasada y presente. Es participante en la guerra civil salvadoreña. Se marcha de su país para convertirse en docente en Merlow College: « Aragón es un hombre egocéntrico y tiene como costumbre hablar mucho consigo mismo; su verborrea interna salta de pasado a presente y está llena de reflexiones e hipótesis sobre su entorno »²⁴. Relata todos los hechos ocurridos en Washington, ciudad donde sigue investigando sobre el asesinato del poeta Roque Dalton.

Algunos asuntos dirigidos por la CIA²⁵ estadounidense son desclasificados. Erasmo Aragón les consulta en Washington. Esta parte de la obra trata de un hombre solitario, que va de unas relaciones a otras intentando huir continuamente su pasado.

²² PANAMEÑO, 2019, p. 137.

²³ CASTELLANOS MOYA, 2018, p. 13.

²⁴ *Ibidem*, p. 135.

²⁵ Agencia Central de Inteligencia. Es una de las agencias de inteligencia más conocidas de Estados Unidos. Es responsable de la adquisición de inteligencia y de la mayoría de las operaciones clandestinas llevadas a cabo fuera de suelo estadounidense.

Según su entendimiento, el sexo es la salida que le libra de la angustia : « Mientras esperaba la cuenta me entró un mensaje de Mina [...] retozar con su carne, aunque fuese un rapidín, me ayudaría a sacarme de encima la ansiedad que había padecido a lo largo del día »²⁶.

Ya sea en El Salvador, el país de origen, en México o Estados Unidos, lugares de acogida, los exiliados experimentan el mal social.

IV. EL MAL SOCIAL

Las dos novelas de Horacio Castellanos Moya representan el malestar vivido por los salvadoreños desde su patria hasta los países de acogida que son México y Estados Unidos. El mal social moyano²⁷ se traduce por la violencia y los conflictos tanto en El Salvador como en el exterior.

a. La violencia

El exilio y la violencia constituyen temáticos centrales que obtienen diferentes matices en las narraciones. La agresividad revela la manera con que una sociedad fundamentalmente hostil se derrumba. Castellanos Moya define esta realidad de esta forma : « Para mí la violencia (en especial la violencia política) presente en mis obras no fue una opción temática sobre la que yo decidiera, sino que me parecía tan natural como lo es la mansión encantada para quien escribe historias de misterio y horror »²⁸.

El concepto de violencia toma mayor furia cuando se refiere al ámbito privado o popular. La ficción de Moya surge como un aviso frente a la situación sociopolítica en los finales de los setenta y que sigue hasta ahora. Lo violento es lo que motiva el exilio de los personajes. El propio autor sale de El Salvador por la omnipresencia de la violencia²⁹.

En *Moronga*, Castellanos Moya denuncia la violencia como una motivación del exilio de los protagonistas en el pasado y también una constante en el presente, aun viviendo en otro país de los llamados « desarrollados »³⁰ tal lo es Estados Unidos. Una ilustración perfecta la podemos identificar en los recuerdos de José Zeledón y Erasmo Aragón. La guerra les expulsa de su país de origen. Se nota, en esta situación, la presencia de un silencio individual y colectivo:

²⁶ CASTELLANOS MOYA, 2018, p. 235.

²⁷ Relativo a Moya.

²⁸ PILAR VILA, 2023, p. 5.

²⁹ PANAMEÑO, 2019, p. 137-156.

³⁰ CASTELLANOS MOYA, 2018, p. 123.

Hay una o dos generaciones de salvadoreños que tenemos una memoria común, en tanto fuimos tocados de alguna manera por aquel evento, es decir, existe un trauma generacional cuyo peso se manifiesta de diversas maneras en el plano individual como colectivo. En muchos casos se habla de ese dolor y ese trauma, pero en otros casos se guarda silencio. Por supuesto, estas manifestaciones memoriales están mediadas por el olvido o el auto olvido. Debemos recordar que la memoria es un fenómeno histórico: las sociedades recuerdan en una época, pero en otras no³¹.

Otra forma de violencia presentada en *Moronga*, causa del exilio y de la emigración de tantos centroamericanos hacia Estados Unidos, es la provocada por las pandillas. Esta es uno de los problemas que afectan a los personajes. Así, en una cena a la que asiste Zeledón con su amigo, se ve que Estebano intenta abordar la temática de las maras. Sin embargo, un invitado llamado Lui, le pide que hablen de otro asunto³². Este es un hondureño que vive en Merlow City con su familia. Es amenazado un día por Zeledón con dar informaciones sobre su paradero a los de la mara salvatrucha que lo están buscando.

Los motivos del exilio se deben a la guerra. Los personajes prefieren mantener en secreto su participación en ella. En realidad, un cúmulo de violencias son las que proceden de la adopción de Amanda por una familia estadounidense. Allí vive varios tipos de violencia: económica, sexual y de género. En este contexto, mueren asesinados tanto la madre de Zeledón como el padre de Erasmo, y El Viejo tiene que salir del país por su participación en la guerra³³.

Todos los personajes exiliados reciben unas dosis altas de violencia en su pasado. Está estrechamente vinculada con su huida. Además, esa agresión sufrida deteriora la identidad de los personajes, acentuada por el exilio.

b. Los conflictos y peligros

La diáspora es « dispersión de un conjunto de personas »³⁴. En la novelística de Moya, esta situación es la consecuencia de la condición caótica en la que se encuentra El Salvador en ese momento. Los protagonistas deciden migrar para escaparse de un clima político que desemboca en una desilusión en los representantes de los movimientos revolucionarios. Sobre este problema, el autor escribe:

Lo cierto era que había una lucha de poder al interior del partido. A Juan Carlos le parecía que los puntos claves a través de los cuales se manifestaba esa pugna eran dos: la unidad con la demás organizaciones revolucionarias salvadoreñas y

³¹ JUÁREZ AVILA, 2012, p. 126.

³² CASTELLANOS MOYA, 2018, p. 73.

³³ PANAMEÑO, 2019, p. 145.

³⁴ AYALA DE MARROQUÍN, 2013, p. 36.

la eventual negociación con el gobierno. Por un lado estaban los que apoyaban la unidad y la negociación; por el otro, los que se oponían³⁵.

El fenómeno migratorio aparece como una causa política. En efecto, Juan Carlos decide viajar a México en busca de ayuda. Así pues, los líderes de la organización ACNUR³⁶ le ofrecen una visa en calidad de refugiado: « Le contó que pensaba conseguir la calidad de refugiado de ACNUR y luego emigrar hacia Canadá o Australia, ya que estos países tenían un programa para aceptar a refugiados Centroamericanos »³⁷.

La lucha por la supervivencia es también una de las motivaciones para emigrar. Algunas personas son perseguidas y corren el riesgo de ser matadas. Eso aparece en el fragmento siguiente:

Quique concentró todas sus energías en correr, en sobrevivir, sin más pensamientos que los necesarios para detectar los pasos de sus perseguidores. Logró acercarse al pueblo, aprovechar la noche para llegar a su casa, decirle a su madre que el diablo lo venía persiguiendo y pedirle que lo ayudara, que tenía que irse lo más antes posible o la muerte lo alcanzaría³⁸.

Horacio Castellanos Moya presenta al salvadoreño como una persona que tiene sueños por vivir mejor, a la imagen de todo ser humano. El trasfondo de esta situación es perceptible aunque la tensión interna de la novela es la de la guerra civil. La obra de Moya representa el riesgo que uno puede encontrar, sobre todo si es en forma clandestina o ilegal:

Entonces fue cuando se toparon con el tipo de las gafas oscuras: les dijo que él llevaba el mismo rumbo, que no se preocuparan, para algo eran compatriotas, él ya conocía el atajo para cruzar el río Suchiate e internarse en México [...] La vez anterior había logrado llegar hasta Estados Unidos, pero en una borrachera lo capturó la migra en Los Ángeles, lo desvalijaron, lo zamparon dos meses en la cárcel y después lo deportaron, pero aquí iba de nuevo pero esta vez no lo joderían tan fácilmente³⁹.

Quizá sea sólo una de las consecuencias a las que se someten miles de personas al optar por realizar el sueño americano. Muchas son las razones que impulsan a tomar esta decisión, pero el riesgo y consecuencias son las mismas que todos corren en someterse en este camino:

No puede dejarse de mencionar que en el marco del conflicto armado interno de El Salvador fueron exterminadas más de setenta y cinco mil personas, desaparecidas más

³⁵ CASTELLANOS MOYA, 1998, p. 51.

³⁶ La Oficina del Alto Comisionado para los Refugiados, es una agencia de la ONU.

³⁷ CASTELLANOS MOYA, 1998, p. 17.

³⁸ *Ibidem*, pp. 83-84.

³⁹ *Ibidem*, p. 92.

de ocho mil y casi un quinto de la población se vio forzada a emigrar (sobre todo a Estados Unidos) por la persecución política y la falta de oportunidades económicas⁴⁰.

Las heridas de la guerra dejan marcas imborrables en Zeledón. Se ha unido a la guerrilla salvadoreña y en una lucha contra el ejército, él y sus compañeros asesinan a su propia madre⁴¹. Se da cuenta de este error años después a través de la confesión de un alto mando del ejército que tortura. Además, pierde de manera cruel a su novia en un bombardeo. Tras esa tragedia experimentada, se va a Guatemala y más a Estados Unidos donde lleva viviendo sin lograr adaptarse.

Castellanos Moya narra las experiencias de varios personajes inspirándose de su vivencia personal como exiliado del conflicto. Su visión es amarga y desencantada. La dialéctica de sus protagonistas en sus dos obras, *La diáspora* y *Moronga*, viene formulada respecto a la idea de distanciarse del conflicto. La guerra es elemento central y se convierte en un protagonista nuclear dentro de la narrativa moyana.

V. CONCLUSIÓN

Horacio Castellanos Moya siempre ha insistido en la importancia de las dimensiones sociales de su proyecto narrativo. Los personajes de *La Diáspora* y *Moronga* han sido exiliados de su país de origen, El Salvador. Aquellos que vienen de esa región Centroamericana, donde la emigración es sinónimo de huida, traen consigo los conflictos, las dificultades y las secuelas de los hechos de violencia que la han provocado. De modo que son personajes que han sido arrancados de sus raíces y obligados a instalarse en una nueva sociedad, a la que no se adaptan fácilmente. Los salvadoreños salen de sus países por la violencia. El constante movimiento geográfico posterior a la guerra y los disturbios han causado una distorsión que va más allá de la que genera el exilio. Como escribe Elena Azaola, « La violencia incluye siempre el asalto a la personalidad, a la dignidad y al sentido de valor de sí misma que tiene la víctima »⁴². El exilio no hace sino continuar y acentuar el mal social. Tanto el exilio como la diáspora evocan una condición incompleta. Desde la dolorosa distancia para con su país de origen, Castellanos Moya se convierte en un narrador de la realidad de su patria. El salvadoreño, ya privado de su tierra natal, se está también privado de ser en el exilio. La vida del exiliado es sin duda una vivencia de la otredad, la de un territorio lejano de la cultura nacional, pero también el inicio de un proceso por el cual el yo se convierte en otro.

⁴⁰ MENÉNDEZ LEAL, 2012, p. 192-196.

⁴¹ CASTELLANOS MOYA, 2018, p. 11.

⁴² AZAOLA, 2012, p. 17.

REFERENCIAS

- AYALA DE MARROQUÍN, Verónica Antonia (2013). *El fenómeno de la emigración, causas y efectos, reflejados en la novela “la diáspora” de Horacio Castellanos Moya*. San Salvador, Universidad del Salvador.
- AZAOLA, Elena (2012). “La violencia de hoy, las violencias de siempre”. *Desacatos*, n° 40, p. 13-32.
- BRIGNOLE, Francisco (2015). *Nuevos rumbos en la novela del exilio latinoamericano de la posdictadura (1990-2014)*. Caroline du Nord, Département des Langues Romanes et Littératures.
- CASTELLANOS MOYA, Horacio (1998). *La diáspora*. El Salvador, UCA editores. 2018 *Moronga*. New York, Literatura Random House.
- DUCHET, Claude (1976). « Introduction : socio-criticism ». *Sub-Stance*. Madison, n° 15, pp. 2-5.
- JOSSA, Emanuela (2019). “Horacio Castellanos Moya, Moronga”. *Otras Modernidades*. N. 21, pp. 346-349, [https://dialnet.unirioja.es › descarga › articulo, \(26/11/2023\)](https://dialnet.unirioja.es › descarga › articulo, (26/11/2023)).
- JUÁREZ AVILA, Jorge (2012). “El despliegue de las memorias: el peso del pasado reciente en El Salvador”. En FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo (ed), *Memoria de guerra y cultura de paz en el siglo XX: de España a América, debates para una historiografía*. Gijón, Ediciones Trea, pp. 122-128.
- MENÉNDEZ LEAL, Salvador Eduardo (2012). “La verdad, la justicia y la reparación a las víctimas del conflicto armado interno: tres tareas pendientes del Estado salvadoreño”. En FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo (ed), *Memoria de guerra y cultura de paz en el siglo XX: de España a América, debates para una historiografía*. Gijón, Ediciones Trea, pp. 192-196.
- MERIGOT, Bernad (1979). “Le signifiant Balzac: Lecture de The Clockwork Testament d’Anthony Burgess”. *Sociocritique*. Paris, Nathan, pp. 122-136.
- PANAMEÑO, Claudia (2019). “Violencia, exilio, identidad y vigilancia en Moronga de Horacio Castellanos Moya”. *Atlante. Revue d’études romanes*, n°11, pp. 137-156.
- PILAR VILA, María del (2022). “Horacio Castellanos Moya, la libertad de la palabra”. *Taller de Letras*. Universidad Nacional del Comahue, n° 70, pp. 34-44.
- PILAR VILA, María del (2023). “Difuminando fronteras. Los ensayos de Horacio Castellanos Moya”. *CECIL*, N. 9, URL: <http://journals.openedition.org/cecil/3411>, (10/11/2023).

LA PRESENCIA AFRICANA EN LA MÚSICA MEXICANA

THE AFRICAN PRESENCE IN MEXICAN MUSIC

CHAMBI BIAOU ÉDOUARD BIAOU

Université de Parakou

Resumen:

La música mexicana es, hoy día, muy escuchada y apreciada en el mundo. Es la más consumida y propagada en Hispanoamérica y en España. Es la consecuencia directa de su diversidad cultural, que ella heredó. En efecto, miles de los africanos introducidos en México siendo sometidos a trabajos inhumanos y sin derechos, a ellos, se les fue arrebatada su cultura para esclavizarlos sin saber que sus raíces sobrevivirían y prosperarían hasta la actualidad. A pesar de las condiciones abrumantes en las que ellos fueron atrapados, transportados y esclavizados, no fue un impedimento para mantener viva su cultura. Lo único que les daba fuerza día a día, no eran más que sus raíces, que siguen presentes, en especial, en la música que ellos conservaron viva. Aunque su presencia ha sido ignorada oficialmente, no se puede borrar su herencia en la cultura mexicana. Así pues, por su amplitud en todo el continente americano en particular en México, sobresalieron, géneros musicales los más relevantes, así como el jazz, la salsa, el merengue, la samba, la danza de los diablos, el fandango de artesa, el baile de negritos, la bamba la chamba. Fueron entre otros el legado de sus antepasados. Y no sólo el baile llegó como herencia cultural desde África, también existen influencias en el idioma mexicano. Dicho todo esto, es necesario reconocer las raíces africanas en la cultura mexicana. La cultura africana en México tiene sus raíces tan profundas y vivas que son palpables todavía y lo seguirá siendo por muchísimos años más.

Palabras clave: África, herencia, música, México, los esclavos.

Abstract:

Mexican music is, nowadays, very listened and appreciated in the world. It is the most consumed and propagated in Latin America and Spain. It is the direct consequence of its cultural diversity, which it inherited. In fact, thousands of Africans were introduced into Mexico and subjected to inhumane labor and without rights, their culture was taken away from them to enslave them without knowing that their roots would survive and prosper until today. Despite

the overwhelming conditions in which they were trapped, transported and enslaved, it was not an impediment to keep their culture alive. The only thing that gave them strength day by day was their roots, which are still present, especially in the music they kept alive. Although their presence has been officially ignored, their heritage in Mexican culture cannot be erased. Thus, because of its breadth throughout the American continent, particularly in Mexico, the most relevant musical genres stood out, such as jazz, salsa, merengue, samba, the dance of the devils, the fandango de artesa, the dance of negritos, the bamba and the chamba. They were among others the legacy of their ancestors. And not only the dance came as a cultural heritage from Africa, there are also influences in the Mexican language. Having said all this, it is necessary to recognize the African roots in Mexican culture. African culture in Mexico has such deep and vivid roots that they are still palpable and will continue to be palpable.

Keywords: Africa, legacy, music, Mexico, slaves.

I. INTRODUCCIÓN

La música es parte fundamental de la cultura. Es una de las mayores formas de expresión artística desde los tiempos de nuestros ancestros. Hoy día también, ella constituye el sostén de una gigantesca industria global, ya que, en ella, hay una multitud de géneros, algunos tradicionales y otros contemporáneos. Sin embargo, el principio que los guía es similar. Cada género musical pertenece a un contexto específico en cuanto a la historia, la cultura, los valores y a las consideraciones en torno a lo que es y lo que no es el arte. Se asocia con ciertos aspectos de la mente humana y se considera en estímulo importante para el pensamiento lógico. África, continente rico en culturas, es un ejemplo típico en géneros musicales. Es un continente con una diversidad de culturas y lenguas. Su música tiene muchos usos. A título ilustrativo, la utilizamos como acompañamiento para toda clase de actividades. Se la usa también para la diversión dado que los africanos participan en conjunto, mucho más de la vida musical, cantando, tocando, componiendo, danzando etc. México, al ejemplo de otras culturas de América española, se inspiró de los géneros musicales de origen típicamente africano para enriquecer su cultura. ¿Cómo llegaron las culturas africanas en México?, ¿cuál es la herencia que dejó África en la música mexicana? A través de una investigación documental, intentaremos analizar la presencia de los africanos en México. El artículo da cuenta también de la herencia de la cultura africana en los géneros musicales relevantes de México.

II. PRESENCIA AFRICANA EN MÉXICO

La presencia de los negros en América Latina, y en particular en México, es uno de los temas más importantes para quienes se interesan por la causa negra durante el periodo colonial. Esta presencia, que se remonta a más de quinientos años, no se produjo por casualidad. Es para recordárnoslo que escribe el historiador Jean- Arsène YAO:

Los orígenes de la presencia africana se remontan exclusivamente a la deportación de esclavos negros por parte de los europeos a sus colonias americanas como mano de obra esclava, condición que los situaba en lo más bajo de la escala social [...].¹ (traducción mía del francés)

En la misma óptica, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán nos recuerda que:

los primeros entraron con Cortes en la enorme labor de la conquista. Se sabe que don Hernando cuando menos traía uno a su servicio –llamado Juan Cortes –, algunos de sus acompañantes, entre ellos Juan Núñez Sedeno, cargaban otros. De estos negros, uno llamado Juan Garrido, fue según propia declaración el primero que sembró trigo en México².

La narrativa más extendida, generalizada y hasta naturalizada entre quienes al menos conocen, se interesan o estudian las poblaciones negras en México, refiere sin cuestionamientos la llegada de los negros al Nuevo Mundo, y a la Nueva España, como resultado del comercio triangular (Akuavi Adonon Viveros 2021: 3). En un blog de la Secretaría de Cultura de México, aparece una publicación del 29 de mayo de 2019 sobre los pueblos afromexicanos y el reconocimiento de su diversidad, en ella se lee:

Las poblaciones africanas arribaron a México como parte de las huestes españolas y en consecuencia del comercio de esclavos provenientes de África hacia América. Quienes conforman en la actualidad los pueblos afromexicanos son sus descendientes.³

De lo que precede, se puede deducir que el mayor flujo de personas negras había sido durante la colonia y la gran mayoría tuvo la condición de esclavizada. Es necesario considerar la importante heterogeneidad de la población negra durante ese periodo en que se incrementó el comercio de personas esclavizadas provenientes de África occidental y oriental, de las grandes regiones de Senegambia, Guinea y Mozambique y especialmente de África central: el Congo y Angola. La mayoría de los hombres, mujeres, niñas y niños esclavizados arribó por el puerto de Veracruz, conectado al Atlántico a través del Golfo de México, para luego ser vendidos en la Ciudad de México y distribuidos hacia otras regiones de la Nueva España.

Los puertos de entrada en las Indias eran pocas. En nuestro país solamente Veracruz, en el Atlántico, gozaban de este privilegio, que tendía a asegurar el control

¹ [...] la présence africaine tient ses origines exclusivement de la déportation des esclaves noirs par les Européens vers leurs colonies américaines en tant que main d'œuvre servile ; une condition qui a placé ceux-ci au bas de l'échelle sociale [...] YAO, 2020, p. 53.

² AGUIRRE BELTRÁN, 1972, p. 19.

³ <https://www.gob.mx/cultura/articulos/los-pueblos-afromexicanos-y-el-reconocimiento-de-su-diversidad> , consultado el 27 de enero de 2023.

del monopolio colonial. Sin embargo, durante los primeros años de esta centuria y excepcionalmente en la segunda mitad de la centuria siguiente, Pánuco y Campeche fueron abiertos a este comercio. Fue hasta fines del siglo XVII cuando el puerto mencionado en último lugar adquirió plenamente el derecho de recibir negros y demás mercaderías. Esta limitación, como es fácil suponer, favoreció el contrabando por los puertos excluidos de la trata⁴.

Algunos llegaron también por las costas del Pacífico al puerto de Acapulco, donde cada año se llevaba a cabo una feria para la venta de productos de Oriente transportados por la famosa Nao de China o Galeón de Manila. A lo largo de los siglos XVII y XVIII también llegaron personas esclavizadas por Campeche y otros puertos no autorizados, de contrabando.

A la luz de lo que precede, volvemos a la narrativa más generalizada sobre la trata trasatlántica como origen de la presencia negra en América, en particular en México. Entre 1492 y 1890, según Martínez Montiel, (2006, p.28), la presencia de población negra fue mucho mayor que la europea y en algunos casos incluso, como el Caribe, mayor que la población nativa. Así, en gran parte de las colonias el mestizaje se dio entre nativos y poblaciones negras. En el caso de la Nueva España, se hace una estimación de la llegada de entre 250 mil y 500 mil esclavos negros registrados formalmente, si se considera el importante contrabando y los desplazamientos no consignados, la cifra podría elevarse considerablemente

A medida que aumentaba la llegada de esclavos negros y disminuía exponencialmente el número de nativos, la Iglesia y la Corona vieron la necesidad de abrir un espacio a los esclavos, creando cofradías exclusivas para ellos. Podían participar en actividades religiosas y sentirse de algún modo integrados en la sociedad, aunque en realidad siguieran siendo maltratados. En esta óptica, Ngou-Mve (2008, p.53) escribe que los esclavos, al tener que asumir una nueva cultura y nuevas creencias, disfrazaban el culto a sus divinidades africanas con imágenes de santos, la Virgen y ángeles utilizadas por la doctrina católica. Adaptaron y transformaron los símbolos y rituales cristianos para adaptarlos a sus creencias y ritos africanos, incorporando danzas, cantos y otras manifestaciones que la religión y el sistema dominantes permitían y no cuestionaban, produciendo un sincretismo religioso que perdura hasta nuestros días.

A pesar de las condiciones abrumantes en las que los africanos fueron atrapados, transportados y esclavizados, no fue un impedimento para mantener viva su esencia a escondidas. Lo único que les daba fuerza día con día, eran sus raíces que siguen presentes, en especial, la música que conservaron más viva. Así pues, la música africana invadió no sólo a México sino a todo el continente americano con géneros relevantes como el jazz, la salsa, el merengue, la samba, entre otros, fueron el legado de los antepasados. Dicho todo esto, es necesario reconocer nuestras raíces africanas,

⁴ AGUIRRE BELTRÁN, 1972, p. 32.

día con día, en la música mexicana gracias a los miles de esclavos que llegaron a México.

III. INFLUENCIA AFRICANA EN LA MÚSICA TRADICIONAL MEXICANA

Interesarse por las influencias de los africanos en la música mexicana tradicional no es una labor sencilla, aunque su presencia es efectiva. Ella es indiscutible y patente para todo aquel que tenga los ojos y los oídos abiertos. Como ya lo ha documentado de manera amplia el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1972), la herencia africana en la música mexicana fue lo suficientemente importante desde el punto de vista numérico, como para dejar una huella imborrable en la cultura nacional.

México y varios países de África comparten un pasado que sólo una pequeña parte de la población mexicana conoce, que la mayoría de las personas africanas ignora y del que tampoco saben las comunidades afrodescendientes de otros países. Esta historia está marcada por un sinnúmero de intercambios culturales que pueden observarse en cosas tan cotidianas⁵.

En México, se desarrollaron mezclas culturales que incluyeron esclavos negros en diferentes medidas y la música fue quizá la más importante.

Debido al sustrato africano existente en la música folclórica mexicana, la música proveniente de las Antillas encontró un terreno abonado para florecer y establecerse como en su casa. Si bien la relación con África se rompió cuando se abolió la esclavitud, México se siguió alimentando de música de derivación africana pero ahora a través de su enclave en las Antillas. De alguna manera nuestra identidad, expuesta a multitud de influencias, supo reconocer en la música antillana un pariente muy cercano que podía recibir sin trámites protocolarios. Circunstancias geográficas, políticas y económicas condujeron a que la comunicación entre las Antillas de habla hispana y México fuera un fenómeno cotidiano, primero a través de las regiones geográficamente más cercanas como Yucatán y Veracruz, y después directamente con el centro de la República y con todo el resto de la población mexicana. Esto trajo como consecuencia un fluir constante de personas que a nivel *amateur* primero, y profesional después, llevaban su música de un lado para otro. La música que venía con ellos, cargada de influencias africanas, se encontró con un caldo de cultivo en que dicha influencia no sólo no era extraña, sino que se le veía con buenos ojos. Así, los músicos se movían libremente entre Veracruz, La Habana, San Juan, Portobello o Maracaibo, influyendo y dejándose influir por todo lo que se atravesaba a su paso⁶.

⁵ VELÁSQUEZ, ITURRALDE, 2016, p. 13.

⁶ FIGUEROA HERNÁNDEZ, 2016, p. 21.

Esto dio como resultado que la música popular y folclórica mexicana esté llena de referencias a las rítmicas africanas. Al nombre de estos géneros musicales, podemos mencionar los más relevantes.

III.1. La Danza de los Diablos

El baile o danza de los diablos, como solemos llamarlo en México, es una de las manifestaciones culturales de origen africano. En Veracruz, por ejemplo, está la llamada “danza de negritos”. Consiste en una fiesta en las que los hombres de la comunidad construyen una máscara de madera de balsa y por los tres días la visten peleando contra el toro.

En estos días los diablos de la Costa Chica salen del infierno y llegan a la tierra para apoderarse de las calles, danzar, comerse las ofrendas, divertirse y erotizar aún más esta región cultural afromestiza. Antes de retornar al panteón tomarán por tres días las avenidas de los pueblos con bailes, música y su capacidad para el teatro, el humor y el relajo con los mortales. Símbolo o personificación de los muertos que durante estos días nos visitan, los negros, mulatos y mestizos disfrazados de diablos se aparecen en el camposanto desde el 31 de octubre. Sólo regresarán a ultratumba hasta el 2 de noviembre, cargados de dulce de calabaza, pan de yema, frutas, cerveza, aguardiente y dinero⁷.

El origen de esta tradición ha sido identificado por especialistas y estudiosos en la época del virreinato. Esta danza, según Jiménez (2007), ya citado, era un ritual dedicado al dios africano Ruja. Frente a la crueldad y a los maltratos, los esclavos hacían esta danza, primero para mofarse de todos los que les castigaban. Luego, era un ritual dedicado al dios africano Ruja al cual los esclavos le pedían ser liberados del yugo español.

A través del intercambio cultural, la ceremonia adquirió influencias de corte católico. Ella formó parte de una de las tradiciones indígenas más importantes de la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, principalmente en el municipio de Cuajinicuilapa, el cual fue declarado Sitio de Memoria de la Esclavitud de las Poblaciones Afrodescendientes.

Esta danza, que también es conocida como Juego de los Diablos, se realiza principalmente el 1 y 2 de noviembre en el marco de la celebración del Día de Muertos en México, aunque también se ejecuta en los días de San Nicolás y en el día de la virgen de Guadalupe. Los participantes de la danza usan máscaras con barbas y flecos hechos con crines y colas de caballo y portan ropas de harapo. El grupo, conformado por cerca de 12 personas, va precedido por el “Diablo Mayor” o “Te-

⁷ JIMÉNEZ, 2007, p. 1.

nango”, que representa el papel de capataz o patrón, y la “Minga” o “Bruja”, que es personificada por un hombre que usa ropas consideradas de mujer mientras carga un muñeco. Estos dos personajes dirigen la comparsa y marcan el ritmo de la danza con un cencerro y un chicote.⁸

El conjunto musical que da ritmo a este baile, el cual hasta mediados del siglo XX tenía un papel importante en las festividades locales. No solo este tipo de tradiciones espectaculares recuerdan y evidencian la participación social, influencia e intercambio cultural africanos en la región de la Costa Chica, sino que diversas expresiones culturales dan cuenta y visibilizan la importancia de las culturas de los afrodescendientes en México. El rito obtuvo influencias de la religión católica. Se volvió el sello distintivo de la religión. Actualmente, se baila el 1 y 2 de noviembre, formando parte de las celebraciones del *día de muertos*. La danza se transmitió de generación en generación y se volvió un reflejo de la idiosincrasia del marginado sector afroamericano.

III.2. El chuchumbé

Es uno de los géneros musicales populares en México. Es una pieza musical mitad nueva y mitad tradicional perteneciente al Son Jarocho.⁹ De acuerdo con el arquitecto Humberto Aguirre Tinoco (Tlacotalpan 1931- 2011), quien se encargó de rescatar y difundir el son jarocho, la palabra ‘chuchumbé’ viene de la palabra africana ‘cumbé’ que quiere decir ombligo. No obstante, en las canciones originarias del año 1766, se lo utilizaba para referirse al ‘pene’. Las primeras referencias del chuchumbé datan del siglo XVIII en la Nueva España, cuando los habitantes intercambiaban sus formas de bailar y cantar. Varias de las personas bailadoras y cantadoras llegaban al puerto de Veracruz y se vendían para ser esclavos, mineros o realizar otras labores en la Ciudad de México. La mayoría solía quedarse en las costas de Oaxaca, Guerrero y Veracruz. Debido a lo anterior, se comenzó a dar una mezcla de creencias y entre culturas africanas, indígenas y europeas. Al realizarse una convivencia, las personas compartían sus creencias, tradiciones y hasta la música.

Sin embargo, la Santa Inquisición no lo vio correcto, pues afirmaba que incitaba a lo erótico, lo político e iba en contra de los valores sociales del virreinato. Poco a poco se fue haciendo popular en casi toda la ciudad de Veracruz. Aproximadamente

⁸ <https://www.gob.mx/cultura/articulos/la-danza-de-los-diablos-patrimonio-afromexicano-en-la-costa-chica-de-guerrero> consultado el 28 de agosto de 2023

⁹ Es un género musical extendido principalmente en el Estado mexicano de Veracruz aunque también se toca en partes de Oaxaca y Tabasco. Se ejecuta principalmente durante los fandangos, donde se combina con la danza zapateada y la poesía cantada. La música tiene un ritmo armónico, generalmente sesquietero, con sincopas y contratiempos, la lírica tiene versos y decimas, y la danza se basa en el zapateado con algún carácter similar en algunas regiones de México.

entre el 18 de septiembre y el 27 de octubre de 1766, se recogieron varias coplas en Veracruz por parte de Fray Nicolás de Montero y se mandaron al tribunal de México, donde se decidió prohibirlas, debido a su letra y la manera en que se bailaba¹⁰.

El chuchumbé se cantaba mientras cuatro mujeres bailaban con cuatro hombres, quienes se meaban, se abrazaban y juntaban barriga con barriga. Este tipo de danza también predominaba en casas de mulatos. Con ayuda del baile antes mencionado, y según González (1993), las mujeres solían negociar su sexualidad a cambio de dinero, por lo tanto, eran llamadas 'prostitutas', pues según varios testigos, algunas de estas 'damas' metían a su casa a soldados y comenzaba a sonar la música.

El castigo impuesto para quienes escucharan esa música era la cárcel, no obstante, con el paso de los años las sanciones se fueron terminando. Gracias a que estas coplas se registraron de forma escrita, quedó un registro de estas y hoy en día prevalecen y forman parte de la música tradicional de México. Debido a su interdicción, el chuchumbé dejó de sonar por varios años. Fue después de la Revolución de 1910 cuando los 'intelectuales' empezaron a investigar sobre lo mexicano. Fue ahí cuando encontraron los bailes provenientes de las culturas africanas.

Hoy en día incluso, se retoman letras de las canciones prohibidas para hacer fandangos, pero con ciertas modificaciones. De igual manera, se adoptaron algunos pasos de baile, que actualmente forman parte importante de la identidad de los veracruzanos.

Ya desde hace unos años, aunque sin ninguna base metodológicamente válida, era evidente para los etnomusicólogos que la presencia africana en la música mexicana era mucho más importante de lo que se creía. El musicólogo Gabriel Saldívar se refirió al tema de la siguiente manera:

No se ha querido dar importancia a la música africana en nuestro medio, pero hay que reconocer que ha aportado un contingente más o menos amplio para la formación de nuestra música; sus manifestaciones se presentan en Nueva España con su llegada, en tipos de música popular; el tango, la danza, sones, danzones y rumbas son de antiguo conocidas en México, y no se crea que su producción no haya dado composiciones de mérito; en colecciones de jarabes y sones figuran algunas que en sus formas originarias fueron producidas con elementos de los negros, aunque posteriormente se han modificado sus ritmos, no habiéndose librado de su influencia e l. huapango¹¹.

Debido al sustrato africano existente en la música folclórica mexicana, se ha notado que la música proveniente de las Antillas encontró un terreno abonado para florecer y establecerse como en su casa. Aunque la relación con África se rompió con la abolición de la esclavitud, México continuó alimentando de música de derivación

¹⁰ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1993, p. 67.

¹¹ SALDÍVAR, 1934, p. 157.

africana pero ahora a través de su enclave en las Antillas. De alguna manera, nuestra identidad cultural, expuesta a multitud de influencias, supo reconocer en la música mexicana un pariente muy cercano que podía recibir sin trámites protocolarios.

III.3. El jazz

Es uno de los más destacados géneros musicales en México. Es compuesto por una serie de melodías afro estadounidenses y otros tipos de ritmos que se basa principalmente en la libre interpretación y en la improvisación. Su origen se ubica entre los siglos XVII y XIX, en un momento en el que la desesperanza de los africanos que habían sido traídos a América por los colonizadores provocaba que los cantos se enfocarán en las diferentes historias de opresión y de súplica. Estos cantos, se unieron posteriormente a los diferentes ritmos europeos creando de esta forma ritmos novedosos y diferentes formas musicales¹². Además, fue un género musical que nació de la combinación de la tradición africana, europea y es considerado como una danza social y artística. Si bien es un producto de la cultura afroamericana, es importante reconocer que siempre ha estado abierto a influencias de otras tradiciones musicales variando con la mezcla de culturas de diversas partes del mundo. Así fue el caso en México:

El jazz en México nació vinculado y alimentado con otros estilos musicales, como la música afroantillana y el rock and roll. Los músicos de jazz, sin embargo, se enfrentaron a las mismas condiciones de represión social y política que sufrieron otros grupos sociales que rompían con los cánones del control corporativo que sustentaba el Estado mexicano. Así, mientras un grupo de músicos jazzistas tuvo apoyo de un sector de la industria, otro se ganaba la vida interpretando estilos ajenos al jazz, es decir, se empleaban en grupos musicales comerciales para sostenerse laboralmente¹³.

A partir de lo precedido, se puede decir que el cultivo del jazz en Ciudad de México fue resultado de la convergencia de condiciones económicas, políticas y culturales que imperaban en la sociedad local a mediados del siglo XX. De esta, emergió una elite intelectual cosmopolita que quería ir más allá de la música popular mexicana, elite que además era receptiva a corrientes filosóficas en boga, como el existencialismo. Fue en este sector social que el jazz encontró su público, sus promotores y sus creadores.

El jazz fue y se ha convertido en un género musical de importante valor histórico principalmente porque representa la unidad y la paz y, de hecho, por esa

¹² BRICEÑO, 2021, p. 2.

¹³ HERNÁNDEZ ROMERO, 2020, p. 13.

misma razón se estableció en el año 2011 por parte de la UNESCO, el día 30 de abril como *el Día Mundial del Jazz*. Un género musical que tuvo un inicio basado en la esclavitud, la injusticia, pero que poco a poco a través de muchas luchas logró alcanzar la igualdad y la paz. Muchos músicos negros lograban ganarse la vida participando en pequeñas bandas las cuales serán contratadas principalmente para los funerales y eso fue prácticamente la primera diseminación temprana del jazz. Varios estilos regionales también contribuyeron al desarrollo inicial de este género musical y muchos artistas empezaron a aparecer dándole aún mayor importancia. Fue así como el jazz tomó fuerza y poco a poco logró introducirse en los primeros lugares del ámbito musical extendiéndose a varios países del mundo.

A todos estos datos, podemos afirmar sin equivocarnos que, en el jazz, hay herencia africana. Es una de las músicas populares en México. Su presencia en la cultura subraya lo profundo de la cultura africana en la música mexicana.

Otro género musical, de origen africano que dejó su huella en la música mexicana es la salsa.

III.4. La salsa

Como todos los géneros musicales, la salsa es la denominación utilizada para referirse al conjunto de géneros musicales bailables resultantes de la síntesis de ritmos cubanos. Es un conjunto de **ritmos afro caribeños** fusionados con otros estilos.

[...] música proveniente de las Antillas encontró un terreno abonado para florecer y establecerse como en su casa. Si bien la relación con África se rompió cuando se abolió la esclavitud, México se siguió alimentando de música de derivación africana pero ahora a través de su enclave en las Antillas. De alguna manera nuestra identidad, expuesta a multitud de influencias, supo reconocer en la música antillana un pariente muy cercano que podía recibir sin trámites protocolarios¹⁴.

Lo cierto es que sus orígenes siempre han sido muy debatidos, aunque por regla general, se cita que procede de una fusión que llevaron a cabo los provenientes de África en el Caribe cuando oyeron la música europea y quisieron mezclarla con sus tambores. Sin embargo, no fue sino hasta finales de los 60 e inicios de los 70 cuando comienza a surgir el nombre de **salsa como uno de los géneros musicales los más destacados**. Es desde entonces cuando la música latina se representa mediante este género, alcanzando en primer lugar una notable repercusión en los Estados Unidos. De esta manera, el término utilizado para aglutinar a todos estos sonidos dispersos

¹⁴ FIGUEROA HERNÁNDEZ, 2016, p. 23.

fue el de *salsa*, una acepción con la que se animaba a las bandas para aumentar la energía durante la actuación.¹⁵

Cabe recordar que, el baile de cualquier ritmo, y en particular de la salsa con sus trompetas y timbales hace que se liberen endorfinas que producen sensaciones de bienestar y felicidad. Además, los movimientos de hombros y caderas que notamos durante la actuación ayudan a liberar tensiones propias del estrés y de las malas posturas.

Los grandes músicos cubanos que se trasladaron a Nueva York junto a la ola de estos nuevos ritmos crearon las famosas **tumbadoras**, las **congas** o el **son montuno**, y fueron los encargados de introducir los trombones y la guaracha. Se suele decir que la principal influencia de la salsa es el son cubano. Pero, a la vista de su origen en la sucesión de estilos y ritmos, también es cierto apuntar que tiene influencias reconocidas del mambo, el cha cha chá, la guaracha, la rumba, la bomba, la plena y el merengue. Una vez definida la salsa como género musical en los años 70, los movimientos y pasos de su baile se recogieron mediante una **fusión de lo africano con lo europeo**.

La salsa es una fuerza cultural que ha dejado una huella indeleble en la historia de la música y la danza internacional. Su impacto se puede sentir en todas partes, desde las pistas de baile de América Latina hasta los salones de baile de Europa y Asia. Con todo eso, decimos que, la salsa es mucho más que un baile, es un puente que conecta a personas de diferentes partes del mundo. En México, ha servido como un símbolo de identidad y orgullo cultural para las comunidades que han encontrado en él una forma de expresar su herencia cultural.

IV. CONCLUSIÓN

En resumidas cuentas y a la luz de todo lo que precede, la herencia africana en la música mexicana es evidente. No se puede borrarla en la cultura mexicana. Su presencia es la consecuencia directa de la trata negrera. Después de perderlo todo entre otros su tierra natal, los suyos; cuando fue reducido a hacer todas las peores formas de trabajos inhumanos, lo único que le quedó al esclavo negro que nadie podía tomar, era sus talentos musicales. Así pues, por su amplitud en todo el continente americano, particularmente en México, sobresalieron, géneros musicales los más relevantes. Fueron entre otros, el legado de sus antepasados. Dicho todo esto, es necesario reconocer las raíces africanas en la música mexicana. La cultura africana en México tiene sus raíces tan profundas y vivas que son palpables todavía y lo seguirá siendo por muchísimos años más.

¹⁵ <http://salsavice.ning.com> consultado el 15 de febrero de 2023

REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, (1972). *La población negra de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ÁVILA, F., PÉREZ, R. & RINAUDO, C. (2013). *Circulaciones culturales. Lo afro caribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México, Publicaciones de la Casa Chata.
- BARRERO, C. F. (2017). *Djembé chilango. La escena de la música de África del Oeste en la Ciudad de México*. México, Ediciones UNAM.
- CAMPOS, Rubén M. (1929). *El Folklore literario de México*. México, Talleres Gráficos de la Nación.
- CHAMORRO, Arturo (1984). *Los instrumentos de percusión en México*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- CHÁVEZ, Ma. Guadalupe [coord.] (1997). *El Rostro Colectivo de la Nación Mexicana*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (1992). *Negros en América*. Madrid, editorial MAPFRE.
- NGOU-MVE, Nicolas (1998). *L'Afrique Bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, Ed. CICIBA.
- NGOU-MVE, Nicolas (1994). *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NGOU-MVE, Nicolas (2005). "Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular". En *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, comps. María Elisa Velásquez y Ethel Correa, 39-63. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- RUIZ RODRÍGUEZ, Carlos (2005). *Versos, música y baile de artesa de la Costa Chica*. México, El Colegio de México.
- VELÁZQUEZ, M. E., & ITURRALDE, G. (2012). *Afrodescendientes en México: Una historia de silencio y discriminación* (1.ª ed.). CONAPRED
- VELÁZQUEZ, María Elisa y CORREA, Ethel [comps.] (2005). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- YAO, Jean-Arsène (2014). *Afrodescendientes en América. De esclavos a ciudadanos*. Madrid, Editorial Mundo Negro.
- YAO, Jean-Arsène (2009). *Los afroargentinos*. Madrid, Editorial Mundo Negro.
- YAO, Jean-Arsène (2014). *Afrodescendientes en América. De esclavos a ciudadanos*. Madrid, Editorial Mundo Negro.
- YAO, Jean-Arsène (2016). *In-Visibles. Percepciones y autopercepciones de los argentinos de origen africano*. Madrid, Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos de la Universidad de Alcalá / Literaturas Com Libros.

DICCIONARIOS

COROMINAS, J. (1954). *Diccionario critico etimológico castellano e hispánico*, t. IV, ed. Francke Berna.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO HISPANO-AMERICANO (1928). Ed. Montaner y Simón.

MORAES, A. (1891). *Dicionário da Lingua Portuguesa*, vol. VII. Rio de Janeiro/Lisboa.

NASCENTES, A. (1932). *Dicionário Etimológico da Lingua Portuguesa*. Rio de Janeiro.

REPENSAR A *POLIS*, REESCREVER A *URBE*: LISBOA E ROMA EM PERSPECTIVA AFRODESCENDENTE

RETHINKING THE “POLIS”, REWRITING THE “URBE”: LISBON AND ROME FROM AN AFRO-DESCENDANT PERSPECTIVE

LUCA FAZZINI
Universidade de Lisboa

Resumo:

As cidades capitais da União Europeia, assim como outras metrópoles espalhadas pelo velho continente, e não só, tornaram-se palco para encenar as coordenadas identitárias de comunidades nacionais pensadas enquanto culturalmente homogêneas. Nas últimas décadas, no entanto, em diversos países europeus floresceram produções artísticas e literárias que interrogam as violências e os silenciamentos que subjazem a essa construção homogeneizante da identidade nacional e da memória coletiva, no espaço público. Com o presente texto, através de uma leitura analítica de algumas produções literárias e artísticas italianas e portuguesas, de autoria afrodescendente, pretende-se, portanto, interrogar os modos e as formas de encenar as cidades de Lisboa e Roma, evidenciando os rastros do passado colonial no espaço urbano, bem como a persistência contemporânea dos mesmos paradigmas excludentes.

Palavras-chave: *Afropenas*, Autoria afrodescendente, Experiência urbana, Literatura e política.

Abstract:

The capital cities of the European Union, along with other metropolises across the old continent and beyond, have increasingly served as platforms for manifesting the identity coordinates of national communities conceived as culturally homogeneous. However, in recent decades, various artistic and literary works have emerged in several European countries that challenge the violence and suppression inherent in this homogenizing construction of national identity and collective memory within public spaces. This text aims to undertake an analytical examination of select Italian and Portuguese literary and artistic creations authored by individuals of African descent. The objective is to scrutinize the methods employed in the portrayal of the cities of Lisbon and Rome, shedding light on the vestiges of their colonial past within urban landscapes,

as well as the contemporary perpetuation of exclusionary paradigms.

Keywords: Afropeans, Afro-descendant authorship, Urban experience, Literature and politics.

I. INTRODUÇÃO

As amplas e geométricas salas da Fundação Calouste Gulbenkian acolheram, em 2022, a bela exposição “Europa Oxalá”, um projeto que reuniu um conjunto de obras produzidas, na Europa, por artistas africanos e/ou afrodescendentes que, porém, mantém vivo o vínculo (espacial e afetivo) tanto com as geografias africanas quanto com as europeias. De acordo com as palavras da apresentação, de António Pinto Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro, tratou-se de um projeto “cosmopolita e pós-migratório [...] de celebração da Europa que vem”¹ – uma Europa pensada a partir da sua porosidade étnica e cultural, como uma encruzilhada de povos e culturas provenientes também das diversas partes de África.

Dentro das tantas obras expostas, *Ngunda* (2018-2020), do artista Aimé Mpame (fig. 1), parece-me particularmente adequada para introduzir estas minhas palavras, pois essa obra, num certo sentido, transforma em imagem algumas das tensões, a meu ver, mais incômodas, quando falamos das interseções contemporâneas entre África e Europa.

FIG. 1 – NGUNDA, DE AIMÉ MPAME. FONTE: EUROPA OXALÁ, P. 30.



¹ RIBERIO, RIBEIRO, 2021, pp. 9-10.

Aimé Mpane é um artista congolês, que vive entre Kinshasa e Bruxelas, tendo, portanto, experiência direta de ambas as geografias, bem como das dinâmicas de hegemonia e subalternidade que marcaram (e ainda marcam) as relações de poder nesses espaços.

O complexo da sua obra aborda justamente a história da colonização e das suas violências, ao mesmo tempo em que também explora as possibilidades da convivência na diferença, isto é, o viver juntos na dignidade humana: há, na obra dele, um prolífico embate entre abstrações universais, e a brutalidade do real, com os seus conflitos.

É desta tensão que nasce a obra, *Ngunda*, uma pintura mural que encena a bandeira da União Europeia, quebrada, porém, no meio. Podemos nos interrogar sobre o sentido dessa fissura, dessa fenda num muro pintado em azul, quase a sugerir a possibilidade de uma brecha na “Fortaleza Europa”². O que aqui interessa, no entanto é o detalhe em baixo: quatro pneus, quadrados, onde podem ser lidas palavras quais “pacificação”, “democracia”, “tratados” e “justiça” – palavras que fazem parte tanto do léxico da filosofia política europeia, quanto do direito internacional e das relações geopolíticas contemporâneas entre Europa e África. No entanto, os pneus quadrados apontam para algo problemático, pois uma roda quadrada é uma roda que, de fato, não roda, está parada ao invés que em ação, evidenciando a ambiguidade entre as teorias universalistas e as práticas de exclusão que ainda atravessam a relação entre África e Europa, em ambos os continentes.

Essa ambiguidade – que é, de acordo com Sophie Bessis no seu estudo *L’Occident et les autres. Histoire d’une suprématie* (2001), uma ambiguidade constitutiva do ocidente, um descompasso entre as teorias democráticas e humanistas de um lado, e a práxis violenta, os abusos perpetrados contra povos não europeus, por outro lado –, serve-me para introduzir questões que me parecem de relevo quando se pensa no espaço europeu e, em particular, no espaço das cidades capitais na Europa, a partir da *différance*, da pluralidade e do reconhecimento desta pluralidade na mecânica do pertencimento. Dinâmicas, estas, que atravessam a experiência afrodescendente na Europa e as suas reivindicações políticas e socioculturais: como pertencer, portanto, a um determinado lugar, como ser parte ativa na produção cultural e nas dinâmicas sociais de um certo espaço, de uma certa comunidade, moldada através da dinâmica imunitária que prevê a expulsão do Outro do corpo da Nação?

Nestas páginas, considerando impossível abraçar, de forma exaustiva, a complexidade das diversas geografias europeias – cada uma da qual mantém relações peculiares com determinados contextos africanos, frutos de histórias entrelaçadas

² A expressão “Fortaleza Europa” surge no contexto da Segunda Guerra Mundial, na Alemanha, para se referir à Europa continental ocupada pelos nazistas. Já no século XXI, passou a indicar a defesa do “estilo de vida europeu (European way of life), supostamente ameaçado pelos migrantes provenientes de outros continentes. Veja-se o artigo de Daniel Trilling para o jornal *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/sep/13/protecting-europe-migrants-far-right-eu-nationalism>.

a partir do passado colonial – pretendo pensar a inserção cultural dos “afropeus” (*afropeans*) a partir de dois espaços específicos: as cidades de Lisboa e de Roma, interrogadas, obviamente, numa perspectiva comparativa. Tal abordagem metodológica comparativa torna-se, a meu ver, extremamente valiosa pois, num cenário que é, de facto, comum à Europa ocidental – refiro-me, novamente, à expulsão sistemática do Outro da Comunidade, ou seja, à construção de uma Comunidade nacional por subtração, homogeneizada da sua diferença –, cada contexto específico opera através de estratégias próprias, a partir seja das contingências contemporâneas, seja da relação diacrônica com os sujeitos historicamente pensados como Outros. No caso dos africanos e dos afrodescendentes na Europa, tal relação diacrônica tem no seu cerne certamente a episteme moderna – nomeadamente, as “teorias de raça” e o “racionalismo científico”³– e as diversas práxis coloniais. Muitas das questões e das tensões que tangenciam a afrodescendência na Itália ou em Portugal hoje passam, inevitavelmente, pelos diversos passados coloniais destes países, assim como pela persistência da *colonialidade* nas relações de hegemonia e subalternidade contemporâneas, com a proliferação de cidadãos de primeira, segunda e terceira classe, de acordo com o *status* civil do sujeito num determinado país, enquanto nacional, estrangeiro residente ou *sans papiers*.

II. OLHARES AFRODESCENDENTES SOBRE A CIDADE: LISBOA E ROMA EM DJAIMILIA PEREIRA DE ALMEIDA E IGIABA SCEGO

Uma análise panorâmica da literatura de autoria afrodescendente, em ambos os países, evidencia tanto o impacto do passado colonial quanto a continuidade dos paradigmas colonialistas na contemporaneidade. No universo literário português, as obras *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018) e *Maremoto* (2021), de Djaimilia Pereira de Almeida, trabalham justamente tais persistências a partir da construção literária de subjetividades em trânsito entre dois mundos: o europeu e o africano, mas também o mundo colonial e o “novo mundo pós-colonial”⁴. A autora⁵ nasce em Lunda, em 1982, mas cresce em Lisboa, onde a família migra quando ela era apenas criança. É necessário lembrar que Angola esteve envolvida numa violentíssima guerra de independência contra o colonialismo português, de 1961 até 1974, e que, após o fim do colonialismo, ainda vivenciou uma longa série de conflitos bélicos locais, até os alvares do século XXI. Djaimilia Pereira de Almeida insere-se, portanto, no interior daquele enorme contingente humano que, desde pelo menos a década de 70, deixou

³ BETHENCOURT, 2018.

⁴ MBEMBE, 2019, p. 11.

⁵ Sobre a autora e a sua prosa, veja-se o volume Djaimilia Pereira de Almeida: Tecelã de Mundos Passados e Presentes (2023), organizado por Sheila Khan e Sandra Sousa.

o país africano rumo a Portugal – uma grande parte da literatura portuguesa de autoria afrodescendente é, hoje em dia, produzida por autores e autoras de alguma forma ligados a Angola: Djaimilia Pereira de Almeida, Kalaf Epalanga, Yara Monteiro e Telma Tvon, entre outros.

Os protagonistas dos dois romances mencionados, *Cartola* e *Boa Morte da Silva*, apesar das diferenças, apresentam percursos próximos: pertenciam ao mundo e à ordem colonial em África para, após a independência de Angola, acabarem à margem da sociedade portuguesa. *Cartola* era, de facto, um assimilado⁶ que, na década de oitenta, se muda para Portugal por questões relacionadas com a saúde do filho, Aquiles. Apesar de se sentir português, sem documentos de residência, a única possibilidade de sobrevivência será o trabalho informal na construção civil e a periferia urbana lisboeta. *Boa Morte da Silva*, por sua vez, foi um dos tantos africanos negros⁷ que combateram do lado das Forças Armadas Portuguesas, tendo integrado as tropas de elite do exército português na Guiné-Bissau. Já em Lisboa, se tornará estacionador de carros na Rua António Maria Cardoso, no Chiado, invisível para a multidão de passantes que, diariamente, atravessam o bairro central da capital.

No âmbito da literatura italiana, o retorno espectral dos fantasmas do passado colonial encontra manifestação literária nas páginas de Igiaba Scego. A autora nasce em Roma, em 1974, filha de pais somalis que fugiram para Itália após o golpe de Estado de Muhammad Siad Barre (1969). O pai dela era um político durante o período de *tutela* italiana na Somália, pois o país africano, após o fim da ocupação colonial direta, tornou-se um protetorado italiano – ou seja, as Nações Unidas entregaram à Itália, antiga potência colonial, a tarefa de guiar a Somália no caminho para a independência, um dos tantos paradoxos da colonização e dos seus desdobramentos.

Em termos de continuidade dos paradigmas coloniais na contemporaneidade urbana, o seu romance *Adua* (2015) tangencia, efetivamente, a escrita e as estratégias narrativas de Djaimilia Pereira de Almeida. No romance, a protagonista, *Adua* – nome também de uma cidade na região do Tigré, na Etiópia, teatro de uma das mais sangrentas derrotas italianas no Corno de África, a chamada *Battaglia di Adua* (1896) – vive uma relação tensa com o pai dela, Zoppe, que, como *Cartola* e *Boa Morte da Silva*, também foi um dos africanos negros integrados no sistema colonial: Zoppe era intérprete para o regime fascista e colonial de Benito Mussolini, na década de trinta, época que antecedente à Segunda Guerra Mundial.

⁶ Sobre a figura jurídica do assimilado, no contexto colonial português, veja-se o ensaio “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais” (2010), de Maria Paula Meneses.

⁷ Sobre a presença africana nas Forças Armadas Portuguesas, durante a Guerra Colonial/Guerra de Libertação, vejam-se os artigos no Diário de Notícias: <https://www.dn.pt/sociedade/comandos-africanos-nas-forcas-armadas-portuguesas-historias-de-abandono-e-traicao-14170942.html/>; <https://www.dn.pt/sociedade/estes-homens-ficaram-fora-da-historia-num-limbo-cinzeno-14171052.html/>. Acesso 30/03/2014.

Em ambas as autoras assiste-se à inserção impossível do Outro – o africano e o afrodescendente – na “comunidade imaginada”⁸ a partir da homogeneidade racial e cultural, pois, como lembram Gayatri C. Spivak e Judith Butler, “para produzir a nação que serve como base para o Estado-nação, essa nação precisa ser purificada de sua heterogeneidade” (2018, p. 37). Cartola, Boa Morte da Silva e Adua tornar-se-iam, no mundo pós-imperial, “humanos espectrais, desprovidos de peso ontológico”⁹. São, portanto, sempre com Gayatri C. Spivak e Judith Butler, sujeitos sem-estado, inimigos internos, dentro da *polis* como o seu “exterior interiorizado”:

Eles [referido a todos aqueles sujeitos cuja idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral colaboram para a exclusão da mecânica do pertencimento e da cidadania] são produzidos como sem-estado ao mesmo tempo em que são alijados dos modos jurídicos do pertencimento. Essa é uma das maneiras de entender como alguém pode ser sem-estado dentro de um estado, como parece ser o caso dos sujeitos encarcerados, escravizados ou aqueles que moram e trabalham ilegalmente. De diferentes maneiras, eles, significativamente, se encontram circunscritos dentro da *polis* como seu exterior interiorizado (Idem).

Antes de retomar a interlocução artística e literária para analisar algumas estratégias de territorialização, através da escrita, da experiência afrodescendente em Lisboa e Roma, assim como os legados sociais e culturais entre esses espaços e específicas geografias africanas, um rápido parênteses terminológico impõe-se como necessário. Nas últimas décadas, floresceram escritas literárias em poesia ou prosa, de autoria afrodescendente, que exploram os trânsitos, passados e presentes, entre África e Europa, assim como a complexa inserção dos afrodescendentes nas diversas comunidades nacionais europeias, tanto no plano político quanto no artístico e cultural. As contingências históricas – o colonialismo, as independências, as fragilidades dos Estados-Nação em África, assim como os processos imunitário de homogeneização cultural na Europa – e socioeconômicas, quais o neocolonialismo e as migrações globais, que subjazem a estas escritas, alimentaram também a recente produção e disseminação de estudos que, oriundos de diferentes áreas do saber, procuram mapear e analisar criticamente a contribuição afrodescendente nas geografias europeias. Desses esforços, surgiram conceitos como o de “Afropea”, de Léonora Miano (2020), em França, e de “Afropeus” (*afropenas*), discutido pelo escritor inglês Johny Pitts (2019). Já no âmbito da história da(s) cultura(s), Olivette Otele publica, em 2020, *African Europeans: An untold history*, um estudo diacrónico sobre a presença africana na Europa. No mesmo ano, é publicado, nos Estados Unidos, o volume *The Open Veins of Postcolonial: Afrodescendents and Racism*, de Inocência Mata e Iolanda Évora, uma análise interdisciplinar sobre as complexas formas de pertencimento e inserção social dos afrodescendentes

⁸ ANDERSON, 2021.

⁹ BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 25.

em Portugal, assim como sobre as estratégias de invisibilização/silenciamento desse grupo na literatura e na arte do país ibérico – um contexto, o português, cuja presença africana tinha sido já investigada pela historiadora Isabel Castro Henriques (2009, 2021). Por razões de síntese, não será possível, aqui, uma análise rigorosa das possíveis intersecções entre, por exemplo, as propostas de Léonora Miano, Johny Pitts e Olivette Otele. No entanto, é necessário sublinhar que com “autoria afrodescendente” refiro-me à categoria proposta por Inocência Mata e Iolanda Évora (2022). Proposta que, para além de ser suficientemente inclusiva, na medida em que permitiria dar conta da multiplicidade de experiências e ligações com a matriz africana de certas culturas, permite também ultrapassar definições sobre as quais ainda pairam, mesmo que de forma ambígua e nunca explícita, os fantasmas das classificações biológicas das raças, como seria o caso de “Literatura negra”¹⁰.

Dentro desse universo multicultural e multi-identitário que é o da afrodescendência como um todo, referi, ainda, a expressão “Afropeu/afropeia”, tradução portuguesa da proposta terminológica de Johny Pitts, “*Afropeans*” (2019). Citando o autor, que atualizou tal proposta em 2022, com a publicação do número 12 da revista *The Eyes*, “B-Size. Phothografy. Afropeans. Fusion.”, número que ele mesmo organizou, “*Afropeans* parecia algo em que eu poderia me amparar, mas isso não quer dizer que deveria significar algo de monolítico – precisava de ser permitido mudar e mover-se com um termo, funcionando em antíteses ao modo como o nacionalismo faz, com a sua narrativa de absolutismo étnico, sangue e território” (tradução do autor)¹¹.

Além da explícita crítica ao essencialismo identitário sobre o qual assentam os nacionalismos, com as suas práticas de construção, racializada, dos inimigos internos – os migrantes e determinados estrangeiros –, em outras passagens, Pitts afirma claramente opor-se também a qualquer lógica de mercado que pretenda construir mais-valia a partir da celebração acrítica do hibridismo e da mistura cultural. No entanto, entender *Afropeans* enquanto “conexão humana entre culturas e fronteiras”¹² faz com que a própria paisagem humana e cultural da Europa seja repensada, a partir dessa presença marcante da África na Europa. O que subjaz à formulação de Pitts é a ideia de que a cultura não seja algo fixo, mas em constante devir, de acordo com aquilo que Stuart Hall¹³ define de perspectiva diaspórica da cultura, ou seja, não uma questão de ser (de

¹⁰ Refiro-me, em particular, ao uso da categoria Literatura Negra nos contextos em língua portuguesa. Nesse âmbito, o laboratório conceptual mais prolífico é, sem dúvida, o Brasil, com a proposta de Cuti de uma Literatura Negro-Brasileira (2010). Além dos pressupostos problemáticos – como, por exemplo, o querer evitar a expressão “Literatura Afro-brasileira” já que, por remeter à matriz africana, tal literatura seria automaticamente considerada uma literatura inferior, compactuando, portanto, mesmo que indiretamente, com as hierarquias da colonialidade – tal categoria remeteria sempre, querendo ou não, à biologia do autor.

¹¹ “*Afropeans* felt like something I could anchor myself to, but that didn’t mean it should signify something monolithic – it needed to be allowed to shift and move as a term, functioning in antitheses to the way nationalism does, with its ethnic absolutism and blood and soil narrative.”, PITTS, 2021, p. 33.

¹² “Human connection across cultures and boudaries”, Idem, p. 38.

¹³ HALL, 2018.

essência) mas de se tornar: algo, portanto, de ativo, um devir que se constrói a cada momento, de acordo com os trânsitos e as circulações de indivíduos e povos.

Pensar a “afroeuropa” a partir do ângulo proposto por Jonny Pitts implicaria, portanto, pensar a fronteira, no sentido dado ao termo por Homi Bhabha: isto é, um espaço/conceito que interroga o surgimento do novo a partir dos movimentos e das colisões (frequentemente violentas) entre culturas. De acordo com Homi Bhabha, “a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora [...], as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* [...]”¹⁴.

Essas perspectivas permitem também estabelecer relações necessárias e sempre mais urgentes entre o passado colonial e o presente das migrações globais, um presente atravessado por aquilo que Achille Mbembe chama de “culturas em colisão”, ou seja, culturas “tomadas pelo turbilhão das guerras, das invasões, das migrações, dos casamentos mistos, de religiões diversas que são apropriadas, de técnicas que são trocadas e de mercadorias que são vendidas”¹⁵.

O espaço das cidades europeias é certamente um palco que oferece materialidade a essas questões, ainda mais as cidades capitais, as antigas metrópoles de impérios coloniais. Tais espaços, de um lado tornaram-se um lugar privilegiado para moldar o imaginário coletivo, na medida em que funciona(ra)m como dispositivos para construir ou veicular certas visões de identidade, através dos monumentos que convocam memórias de um passado que se quer coletivo, ou da toponímia, com ruas e praças cujos nomes remetem para personalidades de destaque no panorama nacional. Por outro lado, tais espaços sempre funcionaram como porto de chegada de um enorme contingente humano em trânsito entre diversas geografias, como durante os anos da colonização europeia em África, quando as Metrópoles dos impérios recebiam, nas suas ruas, africanos nas mais diversas condições sociais – como é o caso de Zoppe, personagem do já mencionado romance de Igiaba Scego, *Adua*.

Ou seja, apesar da sua intrínseca pluralidade interna – pluralidade cultural típica dos grandes centros urbanos –, tais cidades veiculam visões de identidade frequentemente excludentes, inibindo qualquer sentimento de pertença por parte daqueles sujeitos que se encontram à margem de narrações identitárias, de caráter nacionalista, que celebram figuras ou momentos violentos do passado nacional¹⁶.

Lisboa e Roma são, neste cenário, certamente casos emblemáticos. O espaço público lisboeta, a produção de identidade e de comunidade nacional veiculada pelo espaço físico da capital portuguesa, de facto, manifesta nitidamente tanto o legado imperial-colonialista quanto a sistemática exclusão do outro do corpo da nação.

¹⁴ BHABHA, 2003, p.24.

¹⁵ MBEMBE, 2015, p.69.

¹⁶ FAZZINI, 2020.

Vejam-se elementos urbanos “históricos”, embora ainda existentes, referências ao passado colonial, como o Bairro das Colónias (fig. 2), que começou a ser construído na década de 1930. Em “Bairro das Colónias”, Nuno Domingues reproduz uma afirmação de 1929, retirada de uma reunião da Câmara Municipal de Lisboa, durante a qual foi decidido o nome que teria o conjunto habitacional a ser construído: “seja-nos permitido lembrar um nome a dar a este conjunto de arruamentos e que esse nome sirva para recordar o vasto império colonial que possuímos, e que até agora não tem sido devidamente lembrado nos vários bairros existentes em Lisboa”¹⁷.

Com o nome de *Quartiere africano* (bairro africano, fig. 3), encontra-se também em Roma o bairro celebratório do Império colonial em África, numa área que vai de Praça Annibaliano até a antiga linha-férrea Roma-Florença – o bairro tinha sido construído para hospedar, principalmente, os trabalhadores ferroviários. Em ambos os casos, os nomes “exóticos” das ruas – rua de Angola, rua de Cabo Verde, rua da Guiné, ou então via Tripolitania, via Cirenaica, via Asmarra, etc. – serviam para exaltar as conquistas ultramarinas, lembrado à população local o poder da Nação, manifesto nas operações de ocupação, civilização e evangelização de territórios e povos distantes.

**FIG. 2 – DETALHES DA PLANTA DO BAIRRO DAS COLÓNIAS, EM LISBOA;
FIG. 3 – DETALHES DA PLANTA DO QUARTIERE AFRICANO, EM ROMA;**



Fonte: Google Maps.

¹⁷ DOMINGUES, 2022, p. 34.

Duas publicações, em particular, ajudam a mapear a perpetração urbana do legado imperial: *Roma negata: percorsi postcoloniali della città* (2014), di Igiaba Scego e *Ecoss coloniais: histórias, patrimónios e memórias* (2022), volume coletâneo organizado por Ana Guardiã, Miguel Bandeira Jerónimo e Paulo Peixoto.

No caso português, o volume denuncia a continuidade, em termo de persistência do legado colonial, de instituições e monumentos (também os de inauguração recente) ainda reféns de visões e perspectivas colonialistas. É o caso, entre outros, da Associação Comercial de Lisboa (ACL) e da Sociedade de Geografia de Lisboa:

É assim impressionante a identificação, durante quase um século, entre a direção da ACL e os interesses coloniais. E ainda hoje, passadas décadas sobre a descolonização, embora se concentre mais nas suas funções de Câmara de Comércio e Indústria, a memória dessa relação vive no percurso de vida do atual presidente. À frente da associação, Bruno Pinto Basto Bobone viveu quase toda a sua infância em Moçambique, de onde só regressou depois do 25 de Abril. Pertence a uma antiga família de negociantes, os Pinto Bastos, que sempre teve diversificados empreendimentos e deu cinco presidentes à associação. (Pedreira, 2022, p.29)

Tal continuidade é também evidente ao olhar para as novas intervenções do poder público lisboeta, mais uma vez parciais: a estátua do Padre António Vieira, inaugurada no dia 22 de julho de 2017, no Largo Trindade Coelho e os “novos” brasões coloniais na recém reformada Praça do império, em Belém – um património público, mais uma vez, excludente e não compartilhável. No primeiro caso, a homenagem ao Padre António Viera foi pensada a partir da perspectiva evangelizadora do colonialismo português: o Padre é, de facto, representado com uma mão levantada, a segurar um crucifixo, rodeado por três crianças indígenas, duas em pé e uma sentada, todas nuas. No segundo caso, a Praça do Império, em Belém – bairro que conta também com um outro monumento símbolo do colonialismo português, o Padrão dos Descobrimentos – que passou por longas reformas, assistiu à inclusão, na calçada perimetral, dos brasões referentes às antigas colónias portuguesas em África. Brasões que não existiam antes das reformas que envolveram o espaço e que reforça a ideia das “posses” portuguesas em África.

Ao lado dessas persistências, o volume também discute projetos voltados à democratização do espaço público e, com ele, da memória coletiva. Projetos, que, no entanto, ainda não viram a luz como o *Memorial de Homenagem às pessoas escravizadas*. Nas palavras de Telma Tvon, rapper e romancista afropeia, autora do romance *Um preto muito português* (2018/2024):

Mas, como não podemos mudar o passado, vamos pelo menos tentar respeitá-lo, conhecendo-o e sendo justos para com ele. É importante fazê-lo para as nossas relações deixarem de ser fachadas políticas e passem a ser relações humanas, de facto. É importante fazê-lo para que a dor do insulto de um padrão dos descobrimentos se atenuem, minimamente. É importante fazê-lo porque naquele Terreiro do Paço foram desembarcadas, forçadas vidas vindas sem vontade que aqui pe-

receram sem igualmente o quererem. É importante fazê-lo porque, não fazendo um concurso de tragédias, devemos questionar-nos sobre o porque a violência do holocausto incomoda tanto e a violência da escravatura passa incólume? (Tvon, 2022, p. 98)

Olhando para Roma, para a Roma encenda na *flânerie* pós-colonial de Igiaba Scego, torna-se necessário mencionar a praça certamente mais multicultural da cidade, ou seja, a praça em frente à estação central de Roma (Roma Termini). Uma praça que é um constante vai e vem de indivíduos provenientes de todos os cantos do mundo, chamada Piazza dei Cinquento (Praça dos Quinhentos): o nome é uma homenagem aos mortos italianos durante a Battaglia di Dogali (1887), uma das primeiras Guerras Coloniais pela ocupação da Eritreia. A homenagem às vítimas italianas não só invisibiliza os mortos africanos, lembrando-nos, com Judith Butler (2019), que nem todas as vidas são passíveis de luto, como também negligência o contexto do conflito: o de uma guerra de ocupação e conquista.

O texto de Igiaba Scego, por outro lado, conta também com a presença de imagens que reproduzem intervenções fotográficas (a autoria é de Rino Bianchi), cujo objetivo é o de ressignificar tais lugares, denunciando as invisibilizações e os silenciamentos que habitam tanto a história oficial, tanto o uso do espaço público enquanto dispositivo para veicular as memórias coletivas da Nação. Se, em Portugal, a persistência da *colonialidade* passa pela exaltação do colonialismo enquanto vocação histórica e identitária da Nação, no caso italiano assiste-se ao ocultamento do parênteses colonial¹⁸ e colonialista italiano, ao ponto de a história do colonialismo ser lida apenas como um desdobramento das alucinações imperiais de Benito Mussolini – desresponsabilizando, desta forma, as instituições supostamente democráticas que incentivaram os primeiros passos em África, assim como as figuras da política, da cultura e da literatura nacional que apoiaram a empreitada colonialista.

No texto de Igiaba Scego, no coração da Piazza dei Cinquento, com a Stazione Termini às costas, aparece um homem negro, vestindo roupas elegantes, em cima de um pedestal (fig. 4). Trata-se de um monumento vivo em homenagem à Roma africana e às vítimas esquecidas do colonialismo italiano. Uma intervenção artística que desenha, portanto, uma rotura entre o espaço e a sua narrativa, demasiado seletiva, ressignificando desta forma a memória veiculada pela toponímia.

¹⁸ Uso tal expressão para sublinhar uma diferença de fundo entre a história dos dois países europeus: no caso português, o passado colonial abrange, de facto, vários séculos e geografias. Já no caso italiano, embora igualmente violenta, a experiência colonial foi breve, se comparada com a de Portugal.

FIG. 4 – INTERVENÇÃO ARTÍSTICA, PIAZZA DEI CINQUECENTO, ROMA.

Fonte: Roma negata: percorsi postcoloniali nella città, Igiaba Scego, p. 102.

3. CONSIDERAÇÃO FINAL

Para concluir, neste cenário, a arte e a prosa afropeia funcionam como contrapontos, perante as visões excludentes e pacificadoras do passado nacional que, ao construir e propagandar uma narrativa mítica e heroica, excluem da Comunidade as subjetividades que não podem (e não querem) espelhar-se nos mais violentos reflexos do passado. Neste sentido, reescrever (ou re-representar) a *Urbe* significa, obrigatoriamente, repensar a *Polis*, aqui entendida no seu duplo sentido: a cidade (πόλις), mas também a cidade-estado e, por extensão, o Estado-nação. Isto é, a Comunidade e a contribuição cultural dos seus cidadãos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de (2018). *Luanda, Lisboa, Paraíso*. Lisboa: Companhia das Letras.
- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de (2021). *Maremoto*. Lisboa: Relógio D'Água.
- ANDERSON, Benedict (2021). *Comunidades imaginadas*. Edições 70: Coimbra.
- BESSIS, Sophie (2001). *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*. Paris: La Découverte.
- BETHENCOURT, Francisco (2018). *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São

- Paulo: Companhia das letras.
- BHABHA, Homi (2003). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BUTIER, Judith (2019). *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- BUTLER, Judith, SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2018). *Quem canta o Estado-nação? Língua, política, pertencimento*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- CUTI (2010). *Literatura Negro-brasileira*. São Paulo: Selo negro, 2010.
- DOMINGOS, Nuno. “O bairro das Colónias”. In GUARDIÃO, Ana, JERÓNIMO, Miguel Bandeira. PEIXOTO, Paulo (2022). *Ecos coloniais: Histórias, patrimônios e memórias*. Lisboa: Tinta da China, 31-38.
- FAZZINI, Luca (2020). *Visões de Lisboa em dissonância. Dinâmicas do poder no espaço urbano e escritas em trânsito. Cadernos de Literatura Comparada*, n. 43, 155-174.
- GUARDIÃO, Ana, JERÓNIMO, Miguel Bandeira. PEIXOTO, Paulo (2022). *Ecos coloniais: Histórias, patrimônios e memórias*. Lisboa: Tinta da China.
- HALL, Stuart (2018). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- HENRIQUES, Isabel Castro (2009). *A herança africana em Portugal*. Lisboa: CTT.
- HENRIQUES, Isabel Castro (2021). *Roteiro histórico de uma Lisboa Africana*. Lisboa: Edições Colibri.
- KHAN, Sheila, SOUSA, Sandra (2023). *Djaimilia Pereira de Almeida: Tecelã de Mundos Passados e Presentes*. Braga: UMinho Editora.
- MATA, Inocência, ÉVORA, Iolanda (2022). *The open veins of the postcolonial: Afrodescendants and racism*. Dartmouth, Massachusetts.
- MBEMBE, Achille (2015). “Afropolitanismo”. *Áskesis*, v.4, n.2, p. 68-71.
- MBEMBE, Achille (2019). *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Editora vozes.
- MENESES, Maria Paula G. (2010). “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”. *E-Cadernos CES*, Coimbra, n.7, 68-93.
- MIANO, Léonora (2020). *Afropea*. Parigi: Grasset.
- OTELE, Olivette (2020). *African Europeans: An untold history*. London: C. Hurst & Co.
- PEDREIRA, Jorge (2022). “Associação comercial de Lisboa”. GUARDIÃO, Ana, JERÓNIMO, Miguel Bandeira. PEIXOTO, Paulo. *Ecos coloniais: Histórias, patrimônios e memórias*. Lisboa: Tinta da China, 23-30.
- PITTS, Johny (2021). B-side: Photography. Afropean. Fusion. In *The Eyes*, #12.
- PITTS, Johny (2019). *Afropean. Notes from black Europe*. London: Penguins Books.
- RIBEIRO, António Sousa. RIBEIRO, Margarida Calafate (2021). “Apresentação”. In *Europa Oxalá* (Catálogo). Porto: Afrontamento.
- SCEGO, Igiaba (2015). *Adua*. Roma: Giunti.

SCEGO, Igiaba; BIANCHI, Rino (2014). *Roma negata, Percorsi postcoloniali nella città*. Roma: Ediesse.

TVON, Telma. *Um preto muito português*. Lisboa: Quetzal, 2024

TVON, Telma. “Memorial de homenagem às vítimas da escravatura”. In. GUARDIÃO, Ana, JERÓNIMO, Miguel Bandeira. PEIXOTO, Paulo. *Ecos coloniais: Histórias, patrimônios e memórias*. Lisboa: Tinta da China, 2022, pp. 95-100.

CABO-VERDIANAS IMIGRANTES EM ITÁLIA: PROCESSO DE EMANCIPAÇÃO E RELAÇÕES INTERGERACIONAIS

CAPE VERDEAN IMMIGRANTS IN ITALY: THE PROCESS OF EMANCIPATION AND INTERGENERATIONAL RELATIONS

CLARA SILVA
Universita di Firenze

Resumo:

A contribuição apresenta o fenómeno da imigração feminina de Cabo Verde para a Itália, que começou entre o final da década de 1950 e o início da década de 1960, destacando os factores de atração e de pressão e centrando-se nos processos de integração social e cultural das mulheres cabo-verdianas na sociedade italiana. O foco da contribuição é a análise das relações com a sociedade italiana, nomeadamente no que diz respeito à dimensão laboral, à constituição de agregados familiares, à participação na vida associativa e aos percursos educativos e de formação profissional. Será demonstrado como a interação com a sociedade italiana conduz a uma reestruturação das ligações com o país de origem e das relações intergeracionais. Será evidenciado como o processo de integração das primeiras mulheres cabo-verdianas em Itália teve uma tendência dialética entre, por um lado, uma atitude de submissão enraizada no colonialismo e, por outro lado, um forte empenho na sua própria emancipação com trajectórias pessoais largamente positivas e originais. Tudo isto num quadro regulamentar, político e cultural caracterizado por encerramentos e formas de racismo institucional que atrasaram o processo de inclusão dos imigrantes de primeira geração, com repercussões nas gerações seguintes, incluindo os nascidos e criados em Itália.

Palavras-chave: Mulheres, Imigrantes, Cabo Verde, Itália, Inclusão.

Abstract:

The contribution presents the phenomenon of female immigration from Cape Verde to Italy, which began between the late 1950s and the early 1960s, highlighting the pull and push factors and focusing on the processes of social and cultural integration of Cape Verdean women into Italian society. The focus of the contribution is the analysis of relations with Italian society, particularly with regard to the labour dimension, the formation of family

units, participation in associative life and educational and vocational training paths. It will be shown how interaction with Italian society leads to a restructuring of links with the country of origin and intergenerational relations. It will be shown how the process of integration of the first Cape Verdean women in Italy had a dialectical tendency between, on the one hand, an attitude of submission rooted in colonialism and, on the other, a strong commitment to their own emancipation with largely positive and original personal trajectories. All this within a regulatory, political and cultural framework characterised by closures and forms of institutional racism that slowed down the process of inclusion for first generation immigrants, with repercussions for subsequent generations, including those born and raised in Italy.

Keywords: Women, Immigrants, Cape Verde, Italy, Inclusion.

I. INTRODUÇÃO

A imigração feminina na Itália, que começou no final dos anos 50 e início dos anos 60, foi até agora apenas parcialmente investigada¹. Nos relativamente poucos estudos sobre o assunto, prevaleceu uma perspectiva sociológica que as representou como sujeitos passivos, resignados e nem sempre protagonistas no processo da sua integração na sociedade italiana². Mesmo as mulheres cabo-verdianas, pioneiras da imigração feminina em Itália, não escaparam a este olhar.

Sendo uma comunidade presente na Itália há mais de cinquenta anos, muitas mulheres adquiriram a cidadania italiana e, portanto, tornaram-se invisíveis às estatísticas sobre mulheres estrangeiras. Um facto que muitas pesquisas baseadas em métodos quantitativos não levam suficientemente em conta³.

Com o objetivo de ultrapassar estes limites metodológicos, foi realizada uma investigação entre 2016 e 2018 para oferecer um maior conhecimento dos processos de inclusão da comunidade cabo-verdiana em Itália, que ainda é 70% feminina. A pesquisa baseou-se em entrevistas a uma amostra de 50 mulheres residentes nas cidades italianas com maior presença de cabo-verdianos, nomeadamente Roma, Nápoles, Milão, Palermo, Florença, Génova e Bolonha. As entrevistas exploraram vários temas, desde as motivações para a partida, o nível de educação, a imagem da Itália antes da partida, a condição sócio-laboral, até ao associativismo, a formação da família e as relações intergeracionais⁴. Para além de mostrar o protagonismo das mulheres no processo da sua emancipação, esta contribuição centra-se nas relações femininas entre mães, filhas e avós.

¹ DEMETRIO, FAVARO, MELOTTI, ZIGLIO, 1990; VICARELLI, 1994; DE FILIPPO, 2000.

² ALTIERI, 1992; MONTEIRO, 1997; ANDALL, 2008.

³ CENTRO STUDI E RICERCHE IDOS, 2023.

⁴ SILVA, JESUS, 2020.

II. IMIGRAÇÃO, UM FENÓMENO CARATERISTICO DA HISTÓRIA DE CABO VERDE

A emigração cabo-verdiana para o mundo começou nos finais do século XVII e dirigiu-se para a América do Norte, quando alguns cabo-verdianos embarcaram como baleeiros nos navios das várias companhias que se dedicavam à pesca nos mares dos Açores e de Cabo Verde.

Já em começos de Oitocentos, nos EUA os cabo-verdianos estão ocupados numa grande variedade de atividades:

na corrida ao ouro, na Califórnia; como tripulantes de veleiros da Polícia costeira ou na cabotagem em Fall River; como fogueiros nos comboios do Pacífico; como agricultores de conta própria, designadamente no cultivo de morangos em trabalhos agrícolas de conta de outrem nas áreas pantanosas de Cape Cod e nas plantações de algodão; como trabalhadores da indústria de tecelagem em New Bedford⁵.

Com o decorrer do tempo, a emigração foi-se estendendo a todo o continente americano (especialmente para o Brasil, mas também para a Argentina, o Chile e o Uruguai).

Por volta de 1860, iniciou-se a emigração para São Tomé e Príncipe, imposta pelos governantes portugueses para empregar a mão de obra cabo-verdiana nas plantações de café que acabavam de ser introduzidas naquela possessão colonial⁶. Embora Portugal tivesse abolido a escravatura, nas roças os proprietários de terras tinham uma autoridade praticamente absoluta sobre os branceiros e sobre as suas famílias, e ali vigorava um regime de ‘trabalhos forçados retribuídos’. Com efeito, não se pode falar de emigração espontânea, mas forçada: tratava-se de um ‘degredo’ de onde dificilmente se verificava o regresso dos trabalhadores, pois o ganho era de tal forma baixo que se tornava quase impossível recuperar a própria liberdade. A emigração para São Tomé prolongou-se até finais dos anos 50 do século XX.

Por volta de meados do século XIX, os cabo-verdianos começaram a emigrar para outros países africanos (Guiné-Bissau, Senegal, Gâmbia, Angola e Moçambique) devido à fome.

No final da Segunda Guerra Mundial, começou uma emigração intercontinental maciça, referida como o ‘grande êxodo’⁷, que durou até à independência de Cabo Verde em 1975. Durante este período, o destino preferido dos cabo-verdianos foi a Europa. O que estimulou esta emigração foi a procura de mão de obra a empregar, por um lado, na reconstrução pós-guerra, para os países devastados pela Segunda

⁵ CARREIRA, 1983, p. 82.

⁶ BATALHA, CARLING, 2008, p. 21.

⁷ CARREIRA, 1983, p. 107.

Guerra Mundial, como a Alemanha e a França, e, por outro, no desenvolvimento industrial em determinados sectores carentes de pessoal nacional, como a Holanda ou Portugal.

Os cabo-verdeanos já nos meados dos anos 30 se estabelecem em Portugal, mas é só com o fim da Segunda Grande Guerra que de Cabo Verde parte uma emigração em massa para o país colonizador. Com a Independência de Cabo Verde, em 1975, a emigração para Portugal mistura-se com o fenómeno dos retornados: deles fazem parte também os cabo-verdianos que residiam nos outros PALOP (Países africanos de língua oficial portuguesa), empregues na administração pública por conta do governo português. Nos anos da luta pela Independência e imediatamente depois da sua proclamação, são muitos os cabo-verdianos que decidem partir para Portugal, cientes de que com a perda da nacionalidade portuguesa se tornaria mais difícil emigrar. Em boa verdade, nesta fase, Portugal é ainda um país de fácil acesso para os que provêm dos PALOP. Contudo, em seguida, quer por causa de tal afluência em massa, quer sobretudo porque Portugal sofria pressões por parte da Comunidade Económica Europeia (CEE) a tal respeito, pela sua vontade de entrar na CEE (como realmente aconteceu em 1986) também Portugal aplicou rigorosamente as normas que regulam o acesso a quem provinha dos países não-comunitários.

Na Holanda os cabo-verdianos desde os anos 60 empregados no setor marítimo recebem as mulheres, que por sua vez haviam emigrado para outros países europeus, nomeadamente para Itália⁸. A exacerbação das políticas migratórias faz com que nos anos 90 muitos cabo-verdianos – que acabam por perder o trabalho e, por conseguinte, a sua presença no país se torna ilegal – deslocaram-se para Luxemburgo, França ou Portugal, onde há maiores possibilidades para se legalizarem. Todavia, a comunidade holandesa permanece ainda hoje uma das comunidades mais numerosas no mundo (mais de 20.000 pessoas de origem cabo-verdiana), a terceira depois da estado-unidense e da portuguesa.

Dos anos 70 em diante, na Europa, os cabo-verdianos deslocam-se de um país para outro atraídos por maiores oportunidades ou políticas de acolhimento mais favoráveis. De Portugal e Holanda, por exemplo, deslocam-se para França, onde encontram os primeiros imigrantes que aí se estabeleceram depois da Segunda Guerra Mundial. A maior parte dos emigrantes encontra trabalho nas minas de carvão no Norte do País e nas indústrias siderúrgicas na região da Moselle, e também no setor das construções públicas, onde em alguns casos se tornam empreiteiros por conta própria. Após os reagrupamentos familiares, aumenta o número de mulheres que arranjam emprego no âmbito doméstico e de assistência ou então trabalham como porteiras em condomínios. Os jovens das segundas gerações, graças a percursos formativos mais elevados, têm a oportunidade de se tornarem empregados ou ocupar lugares de responsabilidade nas empresas.

⁸ BATALHA, CARLING, 2008, p. 92.

Os que de Portugal não conseguem alcançar a França ou a Holanda, sempre em meados dos anos 70, estabelecem-se em Espanha, onde ficam a trabalhar no setor das construções públicas na região dos Países Bascos. Sucessivamente, chegarão mulheres, que em Madrid serão empregadas domésticas, e homens, que encontrarão trabalho nas minas da Galícia ou como marinheiros nos pesqueiros da região de León. Depois do encerramento das minas, algumas famílias alteram a sua figura laboral ao abrirem restaurantes, padarias e bares⁹.

III. IMIGRAÇÃO FEMININA PARA ITÁLIA

Com o boom económico do pós-guerra, as mulheres italianas iniciaram um processo de emancipação favorecido por níveis de educação cada vez mais elevados e, ao mesmo tempo, por oportunidades crescentes de emprego feminino na indústria. Neste contexto, desaparece a mão de obra local no sector do trabalho doméstico e abre-se espaço para a mão de obra estrangeira. Foi o início da imigração feminina, da qual as mulheres cabo-verdianas foram as primeiras protagonistas¹⁰.

No caso específico da imigração cabo-verdiana, o fenómeno teve origem em 1959, assumindo durante muito tempo um carácter exclusivamente feminino, e foi favorecido pela procura de empregadas domésticas para serem empregadas nas casas das famílias burguesas das grandes cidades italianas¹¹. Maria Francisca, conhecida por Marischica, originária da ilha de S. Antão, é a primeira mulher a abrir caminho à imigração cabo-verdiana para Itália. O seu testemunho esclarece a génese de um fenómeno destinado a deixar marcas indeléveis na sociedade cabo-verdiana e italiana:

No Sal trabalhava como criada no Hotel Atlântico, o único existente naquela época na ilha. O hotel era frequentado pelos comandantes da Alitalia, que se serviam do aeroporto do Sal como escala de abastecimento na sua viagem para a Argentina ou o Brasil. Foi numa dessas ocasiões que o comandante A. M. me perguntou se eu não queria ir trabalhar para a sua casa em Roma, com a mulher e a filha. Aceitei logo a proposta¹².

Passado algum tempo, Marischica encontrou trabalho para outras raparigas do seu país, novamente em famílias burguesas romanas, dando início a uma verdadeira cadeia migratória que se prolongaria até ao final da década de 1980. Entretanto, começaram também a sair raparigas da ilha de S. Nicolau, mas neste caso foram os missionários capuchinhos da ilha que serviram de intermediários com as famílias italianas. Padre Gesualdo (de nome Giulio Fiorini, oriundo de Fiuggi, que chegou a S. Nicolau em

⁹ MOLDES FARELO, OCA GONZÁLEZ, 2008, p. 73.

¹⁰ DEMETRIO, FAVARO, MELOTTI, ZIGLIO, 1990; VICARELLI, 1994; DE FILIPPO, 2000.

¹¹ JESUS, 1989.

¹² GALLONE, JESUS, 2011.

1955), particularmente ativo, durante as suas estadias temporárias na Itália, comprometia-se com as paroquianas, senhoras da alta sociedade, a fazer vir raparigas de confiança para o trabalho doméstico. De volta a S. Nicolau propunha às raparigas que melhor conhecia e em quem confiava que partissem para Itália. O Padre o confirma, numa entrevista concedida no Tarrafal de S. Nicolau, em julho de 2004:

Fuí eu a mandar as primeiras raparigas a trabalhar na Itália, fenómeno que depois iniciou uma cadeia migratória, ajudando assim muitas famílias e sobretudo a ilha. A primeira que mandei partir era a Adriana [...]. Estávamos em 1963. Depois partiram também Lalache, Elisabeta, Maria de Monte, Ilda, Sílvia, Lídia e Lucialina. Todas faziam parte do coro da igreja e todas eram alfabetizadas. Selecionei-as porque eram as melhores que conhecia e também queria fazer boa figura. Eram todas da Vila da Ribeira Brava. Passado um tempo, decidimos não continuar, porque os nossos padres superiores não viam com bons olhos esta operação, e assim desistimos. (ibidem)

De facto, a cadeia foi continuada pelas próprias mulheres que, uma vez em Itália, se juntaram a irmãs, sobrinhas, primas e amigas, criando uma das comunidades mais significativas daqueles anos. Inicialmente, o destino era Roma; mais tarde, outras cidades como Palermo, Nápoles, Florença ou Milão tornaram-se também locais de acolhimento e emprego. A emigração de mulheres cabo-verdianas para Itália atingiu o seu auge no final dos anos 70 e início dos anos 80, afectando gradualmente todas as ilhas do arquipélago¹³.

Quem emigrava inicialmente eram mulheres jovens, solteiras e com uma instrução básica, ao mesmo tempo determinadas e com um projeto migratório preciso: melhorar a própria condição de vida e oferecer um apoio económico aos familiares no país de origem:

Vim para Itália em 1970, com 19 anos. Na altura, a vida em Cabo Verde era muito difícil [...]. Primeiro andei na escola no Orfanato do Calejon. Ia-se lá aprender a costurar e a bordar [...]. Havia lá freiras que te ensinavam. Sempre andei lá até aos sete anos e depois comecei a escola primária na Vila da Ribeira Brava, a cidade principal. Naquela escola batiam muito nas crianças. Davam-nos com a palmatória e a vara e mandavam-nos de castigo se não sabias responder ou por uma simples distração. Havia um professor muito mau que se zangava tanto quando não sabias responder que nos batia com a cabeça no quadro. A escola ficava a três quilómetros de distância. Para ir era a descer, por isso era rápido. Para voltar era muito mais cansativo, mas nós divertíamos-nos muito todos juntos. [...] Quando acabei a terceira classe, o meu pai disse que para uma rapariga ter a terceira classe e saber escrever e ler era suficiente. Que não tinha necessidade de continuar. Assim, infelizmente não pude acabar a escola primária [...]. Não tinha a mínima ideia de como era a Itália. Só sabia que vinha trabalhar em casa de uma família

¹³ JESUS, 1989.

com crianças. Isto não me assustava porque era um trabalho que eu já sabia fazer e sabia cozinhar também bastante bem. Antes da minha partida ia ter com o Padre Faia com uma finalidade bem clara: aprender italiano. Ele ensinava-me o nome de todos os objetos da casa e algumas frases que me iriam servir para eu ser entendida. A coisa mais importante que eu tinha em mente é que eu vinha para melhorar a condição social da minha família e a minha também. Queria trabalhar e ganhar muito dinheiro. Não sabia quanto tempo ia levar, mas esse era o meu sonho¹⁴.

Assim que a cadeia migratória viaja sem a mediação dos Capuchinhos, começam a partir para Itália não só as raparigas solteiras, mas também as mães que deixam os filhos em Cabo Verde e muitas vezes também um marido ou um companheiro.

Em 1972 havia entre 3.500 e 4.000 cabo-verdianos em Itália, dos quais cerca de 2.500 da ilha de S. Nicolau. Após ter tocado o máximo em finais dos anos 70, à volta de dez mil pessoas, o fluxo migratório diminui bruscamente a partir de 1981, depois de o governo italiano ter introduzido procedimentos restritivos acerca da imigração de países extracomunitários em vias de desenvolvimento, como Cabo Verde. Em meados dos anos 80, quando os ingressos legais foram mais ou menos bloqueados, os imigrantes cabo-verdianos residentes em Itália eram 7.000, 90% dos quais do sexo feminino¹⁵.

No final dos anos 80, a comunidade cabo-verdiana em Itália ainda era composta por mais de 90% de mulheres. A emanação da primeira lei orgânica sobre a imigração, lei n.º 39 de 1990, introduziu, entre outras coisas, o direito ao reagrupamento familiar, permitindo que muitas cabo-verdianas recebessem os filhos e eventuais maridos que tinham ficado em Cabo Verde ou que tinham emigrado para outros países, de modo a poder reconstituir o núcleo familiar em Itália.

No entanto, a emigração das cabo-verdianas para Itália enfraquece porque no mercado de trabalho doméstico italiano aparece um número consistente de mulheres provenientes da América do Sul e da Europa de Leste, tornando a oferta mais variada e menos legalizada. Paralelamente, a realidade social, económica e cultural de Cabo Verde melhora bastante, de maneira que a partir dos anos 90 a emigração, que inicialmente era devida a pobreza, perde essa característica, embora muitos jovens continuem a alimentar o desejo de partir.

A partir dos anos 90, as normativas facilitam o reagrupamento familiar, e por consequência aumenta o número de crianças e de jovens, chamados muitas vezes imigrantes de segunda geração, aos quais uniram-se os filhos nascidos em Itália. O reagrupamento não diz respeito apenas aos filhos pequenos: muitas das crianças deixadas em Cabo Verde no momento da partida agora são jovens adultos e sobretudo no caso das filhas, são convocadas à Itália pelas mães, que lhes oferecem a oportunidade de estudar e ao mesmo tempo de reunirem-se a elas.

¹⁴ cit. in SILVA, JESUS, 2020, pp. 141-142.

¹⁵ ALTIERI, 1992.

Hoje os cabo-verdianos unicamente com nacionalidade cabo-verdiana que residem em Itália são mais do que 4.000, dos quais pouco menos de 70% são mulheres (dados fornecidos pelo ISTAT a 1 de janeiro de 2018), mas junto deles há um número consistente de cabo-verdianos com dupla nacionalidade, cabo-verdiana e italiana, em grande parte descendentes das primeiras gerações de imigrantes, de maneira que a comunidade atualmente presente em Itália anda à volta das 10-12.000 pessoas¹⁶.

IV. A INTEGRAÇÃO SÓCIO-OCUPACIONAL E A REALIZAÇÃO DO PROJETO DE VIDA

Olhando para a primeira geração, a especificidade do trabalho doméstico e a baixa mobilidade social criam grandes obstáculos à realização do seu projeto de vida, isto é, em relação ao desejo de reencontrar os filhos - e por vezes os maridos - deixados em Cabo Verde ou de constituir família no país de imigração. Aquelas que imigraram para trabalhar como empregadas domésticas permanentes só raramente conseguiram mudar de profissão, se é que o conseguiram, limitando-se ao trabalho à hora:

Cheguei a Itália em setembro de 1977. A família onde fiquei a trabalhar era de quatro pessoas: a senhora, o marido, a mãe dela e o marido da mãe. Os patrões eram ambos notários. Há vinte e oito anos que trabalho sempre para a mesma família. Têm aumentado gradualmente o meu salário e conformei-me¹⁷.

Mudei de tantas casas [em oito anos]. [...] Em 1990, comecei a trabalhar a horas. Mas durou pouco porque tinha um filho. Tinha dois anos e levei-o de volta a Cabo Verde contra a minha vontade e de regresso voltei a trabalhar a tempo inteiro. [...] Em 1994, devia mandar vir o meu marido, aluguei uma casa e comecei a trabalhar a horas¹⁸.

Cerca de um terço das mulheres que migraram para trabalhar nas famílias conseguiu, no entanto, seguir uma carreira profissional fora do sector da assistência. Geralmente, após um longo período de trabalho como ajudantes familiares, quase sempre graças aos estudos e à obtenção de qualificações profissionais, conseguiram encontrar emprego como trabalhadoras independentes ou como empregadas no sector privado e, por vezes, também no sector público (após a obtenção da cidadania italiana):

Deixei o trabalho [de doméstica a tempo inteiro] para formar a minha família. [...] Eu, casada, com três filhos, levantava-me às três da manhã para ir estudar e cozinhar na cozinha para deixar tudo pronto antes de ir às aulas. Quando tinha roupa para passar punha os fones nos ouvidos para ouvir a aula que tinha gravado [...].

¹⁶ SILVA, 2015, p. 29.

¹⁷ cit. in SILVA, JESUS, 2020, p. 166.

¹⁸ Ibidem, p. 164.

Superei o exame para enfermeira com 70/70 e louvor. Fiz dois concursos, um na Isola Tiberina e outro no S. Camillo. Ganhei os dois e escolhi ir para o S. Camillo onde ainda hoje trabalho¹⁹.

Era 1967 (quando cheguei a Itália). [...] Trabalhei em duas famílias, ambas da alta sociedade palermitana. [...] A segunda família mandou-me tirar um curso de assistência domiciliar em Villa Sofia. [...] Em 1983 obtenho o diploma, alugo uma casa e começo a trabalhar na Câmara Municipal de Palermo como assistente a domicílio. Foi possível porque eu já tinha a nacionalidade italiana. [...] Hoje, com a idade que tenho, vivemos [refere-se também ao marido] da nossa reforma²⁰.

Muito mais variada é a situação laboral das filhas que chegaram antes da maioria para se reunirem à mãe que já tinha imigrado para Itália. A situação é, por assim dizer, diametralmente oposta à das mulheres da primeira geração, uma vez que apenas uma minoria das filhas trabalhou como empregada doméstica permanente ou à hora. Quase todas elas, embora através de percursos nem sempre lineares e por vezes até cansativos, encontraram emprego, quer como assalariadas, quer como trabalhadoras independentes, sobretudo nos sectores dos serviços e do comércio:

Assim que cheguei, a minha mãe ensinou-me o trabalho que fazia [...]. Portanto, também eu trabalhava nas lides domésticas. Mas não me pagavam. Ficava em casa quando era o dia em que a mamã tinha de sair [= os dias de folga por contrato]. [...] Em 1988, tivemos de ir embora porque o patrão morreu. [...] Tinha dezanove anos e fui à procura de um trabalho a horas. Então, trabalhava de manhã e à tarde estudava e ia à escola portuguesa. [...] Acabei a escola e inscrevi-me na Universidade. [...] Não pude inscrever-me em medicina porque a frequência era obrigatória e eu tinha de trabalhar para pagar os meus estudos. Acabei por escolher economia, embora não fosse a minha paixão. Depois comecei a gostar. [...] Desde 2008 trabalho na contabilidade da Casa TRA NOI com um contrato sem termo²¹.

Em 1980, aos catorze anos, a minha mãe mandou-me buscar e vir para Itália, para Roma. [...] Aos dezanove anos acabo a escola de secretaria comercial e encontro o meu trabalho num escritório de advocacia. [...] Fiquei neste escritório por cinco anos [...] até me chamarem para ir trabalhar em Anzio como rececionista numa grande empresa, onde fiz carreira: de rececionista a responsável pelo pessoal. [...] Com o meu novo companheiro, que tinha conhecido no local de trabalho, começámos a trabalhar por conta própria e mandámos para a frente a nossa agência, durante doze anos, até à sua morte imprevista, há alguns meses atrás. Agora eu e o meu filho estamos a tentar montar uma sociedade só nossa. Já está tudo pronto, inclusive com os nossos velhos clientes²².

¹⁹ Ibidem, pp. 169-170.

²⁰ Ibidem, p. 170.

²¹ Ibidem, p. 171.

²² Ibidem, pp. 171-172.

Uma constante na experiência de vida destas mulheres é a sua dedicação aos estudos, nos quais as suas mães investiram com convicção, com resultados globais brilhantes que lhes permitiram entrar no mercado de trabalho com um diploma do ensino secundário ou universitário.

A imagem difundida, mesmo a nível internacional, das cabo-verdianas imigradas para Itália é muitas vezes a de mulheres que se resignaram a ficar fechadas entre quatro paredes onde trabalham como domésticas, sem poderem realizar um projeto de vida independente²³ mostra, pelo contrário, uma realidade mais complexa. Se é verdade que para a primeira geração a mobilidade laboral e social era limitada, para as que vieram para Itália no âmbito de um reagrupamento familiar os percursos laborais são, como se viu, muito mais dinâmicos.

V. DINÂMICAS INTERGERACIONAIS ENTRE MÃES E FILHAS

Na cultura cabo-verdiana, a mulher adquire o pleno reconhecimento familiar e social através da maternidade. Por outras palavras, o facto de não ter filhos representa um fracasso na realização pessoal. Além disso, a criação e a educação dos filhos recaem tradicionalmente sobre a própria mulher, uma vez que a figura paterna está muitas vezes ausente, quer porque muitos homens se encontram emigrados no estrangeiro, quer devido às consequências a longo prazo da sociedade escravocrata, em que à mulher era inteiramente atribuído o ónus de cuidar dos filhos²⁴. Só recentemente, em resultado dos processos de democratização e globalização que marcaram as últimas décadas da história de Cabo Verde, é que estes traços socioculturais foram parcialmente atenuados, com uma redução do número de filhos por mulher e uma tendência para a formação de casais parentais mais sólidos, com filhos reconhecidos pelo pai e uniões civis e/ou religiosas formalizadas. Portanto, junto a casais de facto e conviventes²⁵, ainda hoje uma parte significativa das famílias cabo-verdianas é formada por mães solteiras com filhos. Uma pesquisa feita sobre uma amostra de agregados familiares evidenciou que em 97% dos casos são as mulheres a cuidar das crianças com menos de seis anos de idade e em 82% dos casos trata-se das suas mães²⁶. Segundo outra pesquisa, baseada em dados menos recentes, só 35,8% dos menores de 14 anos vive com ambos os pais, enquanto 37,5% vive com só com a mãe, de modo que 61% dos adolescentes cresce sem a figura paterna²⁷. Uma realidade que se tornou mais difícil com a difusão da maternidade em idade precoce, unida

²³ ALTIERI, 1992; MONTEIRO, 1997; ANDALL, 2008; SILVA, JESUS, 2020.

²⁴ MONTEIRO, 1997.

²⁵ Os segundos são altamente superiores aos primeiros: 39% dos agregados familiares contra 21%; INE 2010, p. 44.

²⁶ SEURAT, 2017, p. 15.

²⁷ INE, 2008, p. 40.

à pobreza económica que toca maiormente as mulheres em relação aos homens²⁸.

Neste quadro devem ser inseridas as trajetórias existenciais e familiares das mulheres emigrantes e também devem ser interpretadas quer as relações que elas mantêm com os parentes que deixaram em Cabo Verde, quer com as que constroem no país de imigração.

Considerando que as primeiras mulheres imigrantes foram educadas num contexto colonial e com poucas oportunidades de educação e, portanto, de informação, mesmo sobre os aspectos sociais e de saúde da procriação, em muitos casos, embora jovens na altura da emigração, já eram mães de um ou mais filhos²⁹. Daí a decisão de partir, confiando-os aos cuidados da sua própria mãe, ou seja, da avó das crianças:

Aos dezasseis anos sou mãe. Naquele tempo ficava-se grávida sem saber como nem porquê. Os pais reprimiam-nos, mas não sabiam explicar-nos como se ficava grávida e sobretudo como podíamos defender-nos. [...] Em 1980, aos dezoito anos [...] vim-me embora, deixando o meu filho de um ano e meio com os meus pais. [...] Como todas, sofria muito com a saudade, sobretudo por ter abandonado o meu filho. Tinha um sentido de culpa terrível que me fazia chorar muito³⁰.

A minha mãe partiu para a Holanda em 1977, quando eu fiquei grávida. Tinha dezanove anos. [...] Depois tive outra filha. Deixei-as ambas com a avó. Quando parti, uma tinha cinco anos e a outra três³¹.

Para as mulheres imigrantes, um dos principais objectivos a atingir é o reencontro com os filhos deixados em Cabo Verde, cuja distância é para elas uma fonte de grande sofrimento. Um objetivo que muitas vezes não conseguem alcançar ou que só o conseguem parcialmente quando têm vários filhos. E que, nalguns casos, as confronta com a dolorosa escolha de não poderem voltar a tê-los consigo enquanto continuarem a trabalhar como empregadas domésticas permanentes:

Aos vinte e dois anos já tinha três filhos. [...] O primeiro aos dezasseis anos. Uma ficou com a minha tia, outra com uma senhora para a qual trabalhava a horas e a outra com outra senhora. A minha mãe já tinha morrido [...]. Mandei vir a outra filha de Cabo Verde [...]. O patrão não a queria e tive de a pôr num colégio³².

A mesma experiência, aos olhos das filhas, mostra como as dificuldades de adaptação e de reconstrução da relação com a mãe são agravadas pelo choque de terem de ir para um colégio interno, porque a mãe não conseguiu encontrar outra solução de alojamento para elas:

²⁸ OMS, 2010.

²⁹ ANDALL, 2008, p. 87.

³⁰ SILVA, JESUS, 2020, pp. 186-187.

³¹ *Ibidem*, p. 187.

³² *Ibidem*, p. 188.

Antes de ir para Itália, a minha mãe deixou três filhos. Eu sou a mais nova e tinha só sete meses. [...] Vim para Itália aos onze anos. [...] Não conseguia responder-lhe do ponto de vista afetivo porque [a] minha mãe [real] era a minha avó. [...] O patrão ajudou a minha mãe a encontrar um colégio onde fui colocada [...]. Antes de vir não sabia se ia ficar num colégio, e mesmo que mo tivessem dito, não tinha ideia do que era. [...] Fiquei no colégio até aos dezanoves anos³³.

A experiência da maternidade das mulheres que chegaram para se reunirem com as suas mães parece diferente da das primeiras gerações de imigrantes, uma vez que chegam numa idade jovem e sem filhos deixados em Cabo Verde. O número de filhos, que nascem em Itália, é mais limitado e há um forte investimento na sua educação.

VI. CONCLUSÃO

A imagem da mulher cabo-verdiana imigrante em Itália, muito difundida na literatura, é frequentemente a de uma mulher que se resignou a ficar fechada entre as paredes das casas onde trabalha como empregada doméstica, sem poder realizar o seu próprio projeto de vida. Como demonstrámos, trata-se, pelo contrário, de uma realidade mais complexa e multifacetada. Se é verdade que para a primeira geração a mobilidade laboral e social foi limitada, para aqueles que chegaram no âmbito de uma reunificação os percursos laborais são muito mais dinâmicos. Lidas na perspectiva da pedagogia intercultural, as histórias de mulheres que chegaram para se reunirem com as suas mães oferecem uma visão muito interessante das relações entre mãe e filha. Sobretudo no que diz respeito à solidariedade intergeracional de género, que gera uma cadeia de cuidados e de educação que se estende por vezes até quatro gerações. Tanto as mães como as filhas revelam-se muito resistentes, nomeadamente no que se refere à sua capacidade de ultrapassar as dificuldades relacionais impostas pela distância mútua. De facto, as filhas que chegaram para o reagrupamento familiar foram, na sua maioria, criadas pela avó materna, a quem a mãe as confiou no momento da emigração. Quando se reencontram com a sua mãe, experimentam uma dupla laceração afectiva, por um lado com a figura que as criou e, por outro, com a sua mãe, com quem têm de construir ou reconstruir um laço pela primeira vez.

REFERÊNCIAS

ALTIERI, Giovanna (1992). “I capoverdiani”. En MOTTURA, Giovanni (ed.), *L'arcipelago immigrazione. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia*. Roma, Ediesse. pp. 185-201.

³³ Ibidem, p. 188.

- ANDALL, Jacqueline (2008). “Cape Verdeans in Italy”. En BATALHA, Luís, CARLING, Jørgen (eds.), *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 81-90.
- BATALHA, Luís, CARLING, Jørgen [eds.] (2008). *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- CARREIRA, António (1983). *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. 2a edição. Praia, Instituto Caboverdeano do Livro.
- CENTRO STUDI E RICERCHE IDOS (2023). *Le migrazioni femminili in Italia. Percorsi di affermazione oltre le vulnerabilità*. Roma, Edizioni IDOS.
- DE FILIPPO, Elena (2000). “La componente femminile dell’immigrazione”. En PUGLIESE, Enrico (ed.), *Rapporto immigrazione. Lavoro, sindacato, società*. Roma:Ediesse, pp. 47-63.
- DEMETRIO, Duccio, FAVARO, Graziella, MELOTTI, Umberto, ZIGLIO, Leila [eds.] (1990). *Lontano da dove. Lanuova immigrazione e le sue culture*. Milano, FrancoAngeli.
- GALLONE, Annamaria, JESUS, Maria de Lourdes (2012). *Marichica foi a primeira. Mulheres migrantes de Cabo Verde*. Kenzi Productions.
- INE [Instituto Nacional de Estatística] (2008). *Segundo Inquérito Demográfico e de Saúde Reprodutiva, Cabo Verde, IDSR-II, 2005*, em colaboração com Ministério da Saúde e Macro International, Calverton, Maryland (USA), INE.
- JESUS, Maria de Lourdes (1989). “La nostra emigrazione in Italia”. En ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES CABOVERDEANAS EM ITÁLIA (ed.), *Cabo Verde. Una storia lunga dieci isole*. Roma, D’Anselmi, pp. 85-88.
- MOLDES FARELO, Rocio, OCA GONZÁLEZ, Luzia (2008). “Cap Verdeans in Spain”. En BATALHA, Luís, CARLING, Jørgen (eds.), *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 73-80.
- MONTEIRO, Carlos Augusto (1997). *Comunidade imigrada. Visão sociológica. O caso da Itália*. S. Vicente, Gráfica do Mindelo.
- OMS [Organização Mundial de Saúde] (2010). *Raparigas adolescentes* (Online) Disponível em: http://www.who.int/profiles_information/index.php/Cape_Verde:Adolescent_girls/pt
- SEURAT Adeline (2017). *As práticas parentais junto das crianças menores de seis anos em Cabo Verde*, UNICEF.
- SILVA, Clara (2015). “Immigrants from Cape Verde in Italy: history and paths of socio-educative integration”. *Journal of Cape Verdean Studies*, n°2, pp. 25-35.
- SILVA, Clara, JESUS, Maria de Lourdes (2020). *Cabo-verdianas de Itália. Histórias de vida e de inserção à maneira feminina*. Prêfácio de Jorge Carlos Fonseca, Lisboa, Rosa de Porcelana Editora.
- VICARELLI, Giovanna [ed.] (1994). *Le mani invisibili. La vita e il lavoro delle donne immigrate*. Roma, Ediesse.

**A E/IMIGRAÇÃO SENEGALESA EM PORTUGAL DE 1974
ATÉ 2023: ENTRE ENSINAMENTOS DA HISTÓRIA
E REALIDADES NOVAS**

***SENEGALESE E/IMMIGRATION IN PORTUGAL FROM 1974
TO 2023: BETWEEN LESSONS FROM HISTORY
AND NEW REALITIES***

MAHAMADOU DIAKHITE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Resumo:

A questão da e/imigração é um conceito-chave que faz verter muita tinta e suscitar interesse no universo liberrimo não só das ciências humanas mas também da literatura. Quando ela se relacionar a um país paradigmático e simbólico como Portugal, a indagação torna-se ainda muito mais interessante. Pois no decurso da História, do estatuto de terra de emigração (Descobrimientos da Terra de Vera Cruz, Caminho marítimo para as Índias), Portugal tornou-se indesmentivelmente uma terra de imigração, sobretudo com a adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia em 1986), sob o magistério do antigo Presidente, Mário Soares. Esta tendência fortalecer-se-á com a circulação da moeda única a partir dos primórdios dos anos 2000. Importantíssimas ondas imigratórias (nacionais dos Palop e de outras nações da África subsaariana, da Europa de Leste) começaram a convergir para Portugal onde muitos encontraram vagas na construção civil e nas obras. O nosso assunto de investigação incide pois sobre: A e/imigração senegalesa em Portugal de 1974 até 2023: Entre ensinamentos da História e realidades novas; isto é da Revolução dos Cravos do 25 de abril de 1974 (com o surto da democracia) até hoje em dia (2023). Tratar-se-á primeiro de definir o que entendemos pelos vocábulos emigração e imigração. A seguir responder a seguintes perguntas: Quais são as populações concernentes? Que aspectos e que modalidades reveste a problemática da e/imigração senegalesa em Portugal: entre ensinamentos da História e realidades novas? Serão, entre outras, algumas perguntas às quais tentaremos trazer elementos de resposta nesta contribuição.

Palavras-chaves: E/imigração, Senegal, Portugal, 1974, 2023.

Abstract:

The issue of e/immigration is a key concept that spills a lot of ink and arouses interest in the liberal universe not only of human sciences but also of literature. When it is related to a paradigmatic and symbolic country like Portugal, the question becomes even more interesting. Because in the course of History, from its status as a land of emigration (Discoveries of the Land of Vera Cruz, Maritime route to the Indies), Portugal undeniably became a land of immigration, especially with Portugal's accession to the European Economic Community in 1986), under the leadership of the former President, Mário Soares. This trend will strengthen with the circulation of the single currency from the beginning of the 2000s. Very important waves of immigration (nationals from the Palop and other nations in sub-Saharan Africa and Eastern Europe) began to converge on Portugal, where many found places in civil construction and works. Our research subject therefore focuses on: Senegalese e/immigration in Portugal from 1974 to 2023: Between lessons from history and new realities; this is from the Carnation Revolution of April 25, 1974 (with the outbreak of democracy) until today (2023). It will first be a question of defining what we understand by the terms emigration and immigration. Then answer the following questions: What are the populations concerned? What aspects and modalities does the problem of Senegalese e/immigration in Portugal involve: between teachings of History and new realities? There will be, among others, some questions to which we will try to provide answers in this contribution.

Keywords: E/immigration, Senegal, Portugal, 1974, 2023.

I. INTRODUÇÃO

Desde tempos longínquos a humanidade sempre se definiu em termos de movimentações, deslocações e radicações ou enraizamentos. Importantíssimas ondas migratórias desempenharam um papel fulcral no processo de povoamento dos diferentes continentes e das diferentes regiões do nosso planeta Terra. Considerações que fazem com que a problemática das migrações, em sentido lato, seja uma das temáticas mais importantes do debate intelectual contemporâneo. O desenvolvimento científico e tecnológico, sobretudo o relacionado com os meios de transportes (aéreo, marítimo, rodoviário e ferroviário), o das novas tecnologias da informação e da comunicação revolucionaram a geografia das migrâncias, no nosso século 21 em que novos paradigmas relacionados com elas fizeram o seu aparecimento. Cada vez mais o nosso planeta Terra se tornou numa aldeia global onde as fronteiras territoriais tornam-se cada vez mais porosas e as barreiras, linguísticas e culturais de uma volubilidade jamais constatada na história do *homo sapiens sapiens* desde a mais tardia antiguidade.

Portugal e o Senegal, dois países geográfica e relativamente próximos não fogem da regra. De facto, o nosso assunto de investigação incide sobre : A e/imigração senegalesa em Portugal, de 1974 a 2023 : entre ensinamentos da História e realidades novas. Contudo uma pergunta merece ser feita, desde logo : O que é que entendemos pelos vocábulos emigração e imigração ?

De um modo ao mesmo tempo empírico e científico, a emigração pode definir-se como o movimento de uma pessoa consistente em deixar o seu país de origem para um outro (que poderá ser o seu país de adopção ou de acolhimento). Por exemplo, a emigração dos cidadãos senegaleses para Portugal.

O seu contrário seria a imigração (que é o movimento inverso), portanto, um ponto de vista vindo do interior e para um interior, pois reflexivo, isto é, do país de acolhimento. A título de exemplo, a imigração senegalesa em França, nos Estados Unidos da América, em Portugal ou em o que sei ainda ?

Seja como for, impõe-se uma série de perguntas :

Quais são as populações concernentes ? Que tipos de profissões exercem elas ? Quais são as diferentes fases deste fenómeno migratório de nacionais do Senegal para Portugal ? Que perspectivas se proporcionam à análise, hoje em dias ? São, entre outras alguns questionamentos às quais tentaremos trazer elementos de respostas neste contributo.

Mais explicitamente, numa perspectiva resolutamente heterogênea e aberta para a variedade dos pontos de vistas, estudaremos, primeiro : Algumas considerações gerais de índole histórico ; a seguir : De 1974 a 2000 : As primeiras ondas migratórias de senegaleses para Portugal : características e particularismos. Enfim, estudaremos : A moeda única (o euro), o eldorado e as suas influências sobre os migrantes senegaleses para Portugal.

II. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES GERAIS DE ÍNDOLE HISTÓRICO

Se os séculos XV ou XVI foram, para Portugal, o das luzes, dos descobrimentos e de ideias do progresso apoiados na razão, os três quartos do século XX, eles, foram os de todos os perigos e expectativas abortadas. Primeiro, eles foram os de uma instabilidade e desordem políticas averiguadas. A seguir nestes três quartos do século XX, os Portugueses assistiram alternadamente à sua primeira revolução, a de outubro de 1910, com a proclamação da 1ª República. A seguir assistimos à chegada dos militares aos negócios, com a instauração da ditadura militar. Um pouco mais tarde, uma das figuras máximas da paisagem política e histórica do país, o Dr. António de Oliveira Salazar, cada vez mais estava a ocupar várias pastas ministeriais sob o referido regime militar. Entre estes se destacam o ministério das colónias (com a elaboração pelo Dr. Salazar do famoso Acto colonial) e o das finanças. A seguir o Dr. Salazar impusera-se como o patrão, o homem-chave, por outras palavras, o verdadeiro mestre da paisagem política, na altura, em Portugal. Em 1933, conseguiu instaurar o Estado Novo, um regime plutocrático, corporatista (com o culto do chefe) com fortes afinidades clericais. Este regime ditatorial foi assentado na tríade (Estado, Igreja e Latifúndio).

Se o Dr. Salazar (que passou parte importante da sua juventude no seminário dos jesuítas) conseguiu manter a estabilidade política ao mesmo tempo que o que espe-

cialistas como Michel Drain apelidaram de milagre económico, nomeadamente com o desenvolvimento da agricultura e a eclosão e o fortalecimento de três ou quatro cadeias industriais de qualquer interesse. O sucesso de uma tal política económica participou em porpocionar ao povo português o salutar pão alimentício.

Contudo, se acreditarmos nos escritos de historiadores como A. H. de Oliveira Marques, João Medina ou ainda José Mattoso é a situação de ditadura, de Censura, de repressão política e policial de que sofreram Portugal e os seus habitantes que passará a ser colocada ao crédito do Dr. António de Oliveira Salazar.

Este sistema de dominação política baseado na repressão, nos aprisionamentos arbitrários de opositores políticos, no controlo da população por via da PIDE (Polícia Internacional pela Defesa do Estado), no amordaçamento da imprensa e da produção intelectual e artística (literatura, música, cinema, artes plásticas) passou por ser chamado ou alcunhado de salazarismo. O país demorou sob este regime ditatorial pelo menos durante 46 anos de silêncio político.

É de notar claramente que estes condicionalismos de pendor político em vigor, em Portugal, na altura, não estavam a favor de um desenvolvimento da emigração de nacionais de países estrangeiros para Portugal. Antes pelo contrário, constatámos o movimento inverso, isto é, o da própria população portuguesa para o forasteiro, isto é, para países e horizontes muito mais democráticos e muito mais desenvolvidos (França, Estados Unidos da América, Grã-Bretanha, Canadá, etc.). Pior, muitos políticos, oponentes ao regime de Salazar foram exilados para as colónias (Angola, Moçambique, Cabo verde, São Tomé e Príncipe, etc.). Os mais desafortunados de entre eles foram até aprisionados nos calabouços da PIDE, no cárcere de Tarrafal em Cabo verde, a título de exemplos. Nestes sítios inóspitos, os prisioneiros sofrem uma solidão dupla : a da insularidade (sendo Cabo verde, na altura, um arquipélago quase desértica e árida, a não ser alguns verdes aqui e acolá e pouco povoado na altura) ; e a solidão do meio carceral (que simboliza a prisão por excelência).

Vimos, pois, que esta fase da vida política de 1910 até ao 25 de abril de 1974 não era propícia para um desenvolvimento do fenómeno migratório para Portugal, entre o qual : o de senegaleses. Este último país passará a ser considerado como tal a partir dos primórdios dos anos 1960, com a acessão do Senegal à soberania internacional, tendo como líder, o falecido Presidente Léopold Sédar Senghor, o qual Presidente, como veremos a seguir, desempenhará um papel muito importante no processo de aproximação entre o Senegal e Portugal em todos os sentidos e planos.

III. DE 1974 A 2000 : AS PRIMEIRAS ONDAS MIGRATÓRIAS DE SENEGALESES PARA PORTUGAL

Quando o Senegal acedia à soberania internacional em 1960, libertando-se, se bem que pacificamente, do colonialismo francês, sob a liderança do falecido Presidente Léopold Sédar Senghor, ele tinha como país fronteiriço Portugal. Explique-

mos ! Por ser de estranhar, segundo o Dr. António de Oliveira Salazar, o principal iniciador do famoso Acto colonial, as antigas colónias portuguesas em África, na Ásia, (o Brasil não fazia parte delas na altura), ou no ultramar de uma maneira geral, não passavam de um prolongamento do Portugal continental, a metrópole, pelo menos segundo uma tese que herdara do sebatianismo, ou ainda o mito do quinto império. Este mito defendia a ideia da missão histórica, civilizacional e evangelizadora de Portugal relativamente àqueles « posses » ultramarinas. Estes territórios eram considerados como uma das suas muitas partes integrantes.

Já em 1960, o Senegal era, pois, fronteiro da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, dois países africanos e irmãos que se curvavam sob o jugo do colonialismo português. Já um vento de reivindicações emancipadoras e resistências soprava nessas colónias com partidos políticos como o PAIGC de Amílcar Cabral. Este movimento de libertação travou uma luta a morte contra o colón Português. Ora o poeta-Presidente Léopold Sédar Senghor, um dos pais fundadores do movimento identitário e cultural da Negritude com o Martiniquês Aimé Césaire, era não só contra qualquer tipo de colonialismo e opressão mas também se situava a favor do desenvolvimento de laços de irmandade de todos Negros do nosso planeta, de quais arestas possam eles situar-se. Uma situação que vai, sem dúvida nenhuma, dificultar as suas relações com Portugal. Aliás, numa dada altura, o Senegal, de uma maneira aberta ou disfarçada, vai ajudar os combatentes pro-independência do carismático leader do PAIGC, Amílcar Cabral. O Senegal será até acusado, pela parte portuguesa, de proporcionar bases traseiras a esses combatentes contra o colonialismo português, os soldados do PAIGC.

Após o advento da democracia em Portugal, com a Revolução dos Cravos do 25 de abril de 1974 e a subsequente libertação das referidas colónias, operou-se uma mudança notória nas relações bilaterais entre as autoridades senegalesas e as portuguesas. A título de exemplo, o Presidente Léopold Sédar Senghor foi elevado ao grau de Doutor Honoris Causa da Universidade de Évora a 17 de Junho de 1980. Aquando deste evento fulcral, chegou a declamar o seu poema intitulado : *Elégies des Saudades* em que o poeta sentencia : « O meu sangue português perdeu-se no oceano da minha negritude »¹.

Alguns anos mais cedo, a língua portuguesa fazia a sua entrada no sistema escolar e universitário senegalês, mais precisamente no nível dos liceus John Fitzgerald Kennedy e Van Vollenhoven de Dacar onde os alunos eram no número de oito no início, segundo o Professor Amet Kébé, um dos primeiros professores universitários da disciplina no Senegal².

A seguir, foi aberta já a secção de Português em 1972 no seio do Departamento de Línguas e Civilizações românicas da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar.

¹ SENGHOR, 1961. « Mon sang portugais s'est perdu dans la mer de ma négritude ». Cf. poema: *Élégies des Saudades* citado por KEBE, 2004.

² KEBE, 2004, p. 107.

Neste último existia já uma secção de Espanhol. Nesse âmbito, vários acordos de cooperação de cunho educativo ou universitário foram assinados pelas autoridades dos dois países em questão : Portugal e o Senegal. O governo português, por via da sua embaixada em Dacar e o Instituto Camões, engajou-se em acompanhar este processo, ao proporcionar bolsas de estudos a professores e estudantes merecedores de Português não só nos liceus mas também na universidade senegalesa.

Desde então, não é de estranhar que os primeiros emigrantes para Portugal ser estudantes, alunos, professores, por outras palavras letrados e formados em Português. Deste jeito, podemos dizer que os primeiros emigrantes senegaleses para Portugal eram especialistas lusófilos. Estes eram, pois, emigrantes transitórios cujo projeto de vida era, qualquer dia, regressar para o seu país de origem para começar a dar ou para continuar a dar aulas de português nos diferentes estabelecimentos escolares e universitários do país.

Mas é a excepção que sempre confirma a regra. Os planeamentos de reajustamento estrutural levados a cabo pelo sucessor de Senghor, o Presidente Abdou Diouf, no Senegal, acrescentados aos numerosos episódios de secas e de raridade das chuvas na zona sahel-saariana da África, entre a qual, o Senegal, e a conjuntura económica desfavorável, fizeram com que uma certa percentagem destes diplomados em Português tivessem fixado residência definitivamente em Portugal onde exerciam profissões necessitando poucas qualificações universitários (serventes polivalentes em obras, lava-louças em restaurantes, vendedores de rua) ou ainda ajudantes de astrólogos quem, na sua esmagadora maioria, não dominam a língua de Camões.

Em Portugal, esses imigrantes oriundos do Senegal tiveram uma integração bastante sucedida. Criaram associações como a lusa-senegalesa. Nesses exemplos de integrações sucedidas, podemos citar a do ativista dos direitos humanos e de luta contra o racismo, Mamadu Bailo Ba. Aliás foi até eleito deputado no Parlamento Português. A meta deles consiste em suceder economicamente falando, saindo da pobreza, por um lado ; e, por outro, servir de hífen ou de junção valiosa entre o seu país de acolhimento (Portugal) e o seu país de origem (o Senegal).

IV. A MOEDA ÚNICA (O EURO), O ELDORADO E A E/IMIGRAÇÃO SENEGALESA EM PORTUGAL

No limiar do século XXI, o rosto das migrâncias senegalesas para Portugal mudou fundamentalmente. Já, é de lembrar que, em 1986, sob a liderança do Presidente Mário Soares, Portugal ingressava o círculo restrito da CEE : a Comunidade Económica Europeia. O projeto desta instituição de integração sub-regional europeia é adoptar a moeda única a meio ou curto prazo. Importantíssimos fundos económicos e financeiros foram injectados na economia portuguesa da altura. Esta conhecia já uma dinâmica de crescimento e desenvolvimento impressionante. A construção civil, a hotelaria e a restauração, os bens e serviços, os serviços a par-

ticulares aumentaram consubstancialmente. Ora o país, Portugal, na imagem de quase todos os países da Europa ocidental, sofre o envelhecimento sem precedente da sua população, com uma população cada vez mais velha e uma taxa natalícia cada vez mais fraca. O que era todo o contrário do Senegal onde quase 65 % da população têm menos de trinta anos.

Para solucionar esta falta de mão-de-obra, Portugal estava obrigado a virar o olhar para a imigração. Em 2001, a entrada em vigor da moeda única em todos os países da zona euro, inclusive Portugal, vai colocar o prego no que diz respeito à questão da imigração. Doravante Portugal tornou-se indelutavelmente um país muito atrativo. Lisboa e outras urbes e até certos meios rurais do país tornaram-se um destino privilegiado para muitos senegaleses candidatos a emigração. Aliás uma parte não negligenciável da população deste país da África ocidental curvava sob o jugo de repetitivos planos orçamentais, do regime socialista, nunca conseguidos.

Neste país, na imagem de muitos outros da época na África saheliano-saariana, os ricos enriqueciam-se cada vez mais e os desfavorecidos empobreciam-se cada vez mais numa velocidade apavorante. Assegurar os cuidados de primeiras necessidades ou garantir as três refeições diárias, para certas destas famílias, era uma verdadeira pista de obstáculos.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo, os membros do governo, mandavam os seus filhos estudar em prestigiadas universidades estrangeiras ou procuravam visto com autorizações de trabalhos para os de entre eles que não conseguiram tirar curso na Universidade. Era assim que surgiu no Senegal o fenómeno do « Barça ou Barzac ». Por outras palavras, viajar para a cidade de Barcelona (a equipa de futebol desta cidade da Espanha chamando-se Barça – em Francês – ou ir para a camp, o outro mundo, Barzac (em Ouolof, uma das línguas nacionais do país). Uma escolha, na verdade, muito corneliana. Deste jeito, foram numerosos os candidatos à emigração a embarcarem em embarcações de fortunas, atravessando o Atlântico, ou, por vezes o mar Mediterrâneo para chegar a Portugal. Outros ainda atravessavam todos os desertos da África setentrional, tais como o inferno líbio para chegar a Portugal, na miragem de uma moeda forte, o euro, e de condições melhores de vida.

Desde então Portugal tornou-se o novo Eldorado, o Ipiramba, ou o Paraíso na Terra. Foram correlativamente numerosos os estudantes e professores senegaleses, na sua esmagadora maioria bolseiros ou antigos bolseiros do Ministério dos Negócios Estrangeiros Português e o Camões IP que viajaram por via aérea, com vistos e documentos de viagem válidos, também a fixarem definitivamente residência no país de Luís de Camões e Zé Povinho. A esmagadora maioria deles, como já o sublinhámos, trabalhava na construção civil, nas obras. Exerciam também as profissões de lava-louças em restaurantes de prestígio em Lisboa, no Porto ou outras cidades de Portugal ou ainda vendedores de rua. O alívio das condições de estadias e a aquisição da nacionalidade fizeram com que muitos cidadãos senegaleses vivendo em Portugal acabaram por ter documentos de estadias válidos, ver até a naturalidade portuguesa para os mais afortunados.

A crise dos subprimes nos Estados Unidos da América, a crise da construção civil em Espanha e em Itália, a falência grega e o endurecimento da lei migratória em muitos países da Europa do Oeste (França, etc.) empurraram muitos emigrantes senegaleses, nestes países europeus, a virem radicar-se em Portugal. Muitos deles acabaram por ter papéis portugueses graças à clemência das autoridades portuguesas. As perspectivas actuais tendem para a mesma dinâmica.

V. CONCLUSÃO

No início, para muitos observadores, Portugal aparecia como sendo um país particularmente inóspito. Isto, por várias razões. Estas, tínhamo-las salientado no decurso do nosso trabalho todo. Primeiro, estas razões tinham algo a ver com o fraco grau de desenvolvimento macro-económico do país. Todavia, as outras explicações que seguem, parecem, ao nosso ver, muito mais convencentes. Estão relacionadas com a situação de ditadura vigente, na altura no país. Este sistema de regência política, cujas características distintivas eram, entre outras, a ruptura do Estado de direitos, o lançamento para o pelourinho dos direitos humanos e a confiscação da liberdade de expressão e das franquias democráticas.

Todos esses condicionalismos juntados, fizeram com que, segundo a opinião generalizada, o destino Portugal, na época do salazarismo, apresentava um cara pouco atraente. Essa situação não só empurrava muitos portugueses nos caminhos do exílio forçado, por razões políticas, na busca de amanhães melhores em outras terras e sob outros horizontes muito mais conformes e óspitos, mas também minorava a entrada de estrangeiros para Portugal. Essas entradas pareciam quase nulas, sob o regime salazarista, segundo alguns dados estatísticos. As migrâncias de senegaleses para Portugal, se existissem, na época do salazarismo, deviam forçosamente enquadrar-se no mesmo registo.

Mais tarde o advento da democracia em Portugal decrispou consideravelmente a paisagem política e socio-cultural e, com ele, a cartografia das migrâncias tanto qualitativa quanto quantitativamente. Melhor com entrada de Portugal na CEE (Comunidade Económica Europeia) a posterior dinamização das relações bilaterais entre Portugal e o Senegal, sob o magistério do presidente Léopold Sédar Senghor e o seu homólogo da altura em Portugal, Mário Soares, impulsionaram positivamente o ritmo das entradas de imigrantes senegaleses em Portugal. Essas primeiras ondas de e/imigrantes senegaleses, em Portugal, eram maioritariamente intelectuais. Estes, na sua esmagadora maioria, são antigos bolseiros (que dominam muito bem a língua de Camões de nível competência comunicativa profissional).

A efectividade do uso da moeda única no conjunto da zona euro, inclusive em Portugal, acrescentada à morosidade da conjuntura económica febril e desfavorável no Senegal, sob a liderança do Partido Socialista, primeiro, e a seguir, numa dada altura sob a do PDS (ainda que transitório), conduziram ao reforço dos fluxos migra-

tórios de senegaleses para Portugal. Esses emigrantes são deveras emigrantes eminentemente económicos. Este fenómeno migratório de senegaleses, para Portugal, inscreve-se sempre na actualidade quente.

Alguns, uma pergunta merece ser feita : Qual é o contributo desses emigrantes senegaleses na ajuda ao desenvolvimento socio-económico do seu país de origem : o Senegal ?

REFERÊNCIAS

- BAGANHA, Maria I. (1996). *Immigrants Insertion in the Informal Economy: The Portuguese Case, First Report of the MIGRINF Project*. Coimbra, CES/FEUC
- BAGANHA, Maria I.; FERRÃO, João e MALHEIROS, Jorge Macaísta (1999). « Os imigrantes e o mercado de trabalho : o caso português », *Análise Social*, XXXIV (150), pp. 147-173.
- BAGANHA, Maria I. e GÓIS, Pedro (1998/1999). « Migrações internacionais em Portugal : o que sabemos e para onde vamos», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52-53, pp. 229-280.
- BAGANHA, Maria I. e MARQUES, José Carlos (2001). *Imigração e Política : O caso Português*, Lisboa, Fundação Luso-Americana.
- BAGANHA, Maria I.; MARQUES, José Carlos e GÓIS, Pedro (2003). « The unforeseen wave : migration from Eastern Europe to Portugal », in M. I. Baganha e M. L. Fonseca (eds.), *New Waves : Migration from Eastern to Southern Europe*, Lisboa, Luso American Foundation, pp. 23-40.
- BAGANHA, Maria I.; MARQUES, José e GÓIS, Pedro (2004). «Novas Migrações, Novos Desafios: a Imigração do Leste Europeu», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, pp. 95-115.
- KEBE, A. (2004). « L'enseignement du portugais à l'Université de Dakar », *Actes du colloque international : Enseignement réciproque de Français et du Portugais en Afrique occidentale – Dakar*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Agence universitaire de la Francophonie, 6 & 7 décembre, Paris, Union Latine, p. 107-114.
- LEITÃO, A. (2004). « A cooperação entre o Senegal e Portugal para o ensino do português no Senegal », *Actes du colloque international : Enseignement réciproque de Français et du Portugais en Afrique occidentale – Dakar*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Agence universitaire de la Francophonie, 6 & 7 décembre, Paris, Union Latine, p. 125-131.
- REPÚBLICA PORTUGUESA – ECONOMIA E MAR (29/09/2023), « População estrangeira residente em Portugal - Senegal » in : <https://www.gee.gov.pt/pt/documentos/publicacoes/estatisticas-de-imigrantes-em-portugal-por-nacionalidade/paises/senegal-1/3911-populacao-estrangeira-com-estatuto-legal-de-residente-em-portugal-senegal/file>, consultado a 29 de fevereiro de 2024.

- TALL, S. M. (2002). « L'Émigration internationale sénégalaise d'hier à demain ». In : DIOP, M. C. (Ed.). *La Société sénégalaise entre le local et le global*. Paris, Kathala, pp. 549- 578.
- TEDESCO, J.C. (2017). “A imigração senegalesa : dimensões históricas, econômicas e socioambientais”. In: GERHARDT, M., NODARI, E.S., and MORETTO, S.P., eds. *História ambiental e migrações: diálogos* [online]. São Leopoldo: Oikos; editora UFFS, pp. 237-257. <https://doi.org/10.7476/9788564905689.0015>.

ENTRE IMMANENT ET TRANSCENDANT : VERSIONS AFRO-DIASPORIQUES DE SAINT GEORGES AU BRÉSIL

BETWEEN THE IMMANENT AND THE TRANSCENDENT : AFRO-DIASPORIC VERSIONS OF SAINT GEORGE IN BRAZIL

FERNANDO BATISTA DOS SANTOS
Universidade Federal da Bahia

Resumo :

La communication vise à souligner que le processus de syncrétisme religieux au Brésil, bien qu'il émerge de la relation asymétrique entre colonisateur et colonisé, ne présente pas de linéarité à travers l'histoire. À l'époque contemporaine, il devient plus cohérent de comprendre ce processus comme une juxtaposition ou une interface religieuse, dans la mesure où des divinités d'origines différentes s'alignent sur l'hétérogénéité dévotionnelle des gens. Comme argument, les versions afro-diasporiques que Saint George suppose au Brésil sont prises comme paramètres d'analyse, parfois comme *Ode*; parfois sous le nom d'*Ògún*, divinités d'origine yoruba connues sous le nom d'orixás (*àwọn orixà*). Les espaces de réflexion sont deux temples afro-brésiliens : l'un d'origine yoruba (*Ilè Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà*) ; une autre à matrice catholique (Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos), toutes deux situées dans la ville de Salvador, Bahia, où la recherche a eu lieu entre 2019 et 2023. La recherche bibliographique a été alignée sur la source orale, basée sur les récits de *Ìyá Àgbà Cici de Oṣàlá*, nom le plus représentatif de l'oralité afro-brésilienne de l'époque contemporaine. La notion de "corps en extension" et/ou de "corps-territoires" est adoptée, à travers lesquels l'Afrique se reconfigure en diaspora. Nous concluons que les identités afro-diasporiques se sont également produites dans le domaine de la transcendance, dans lequel des éléments du colonisé sont perçus comme se chevauchant avec ceux du colonisateur, reconfigurant leur caractère sacré et contribuant à la persistance de corrélations religieuses inversées. Cependant, autour du principe d'ascendance, des affrontements commencent à être vécus au sein du Candomblé entre afro-traditionnels et afro-contemporains sur la pertinence de la continuité de ces interrelations religieuses.

Mots-clés: Candomblé, Saint George, *Ode*, *Ògún*, Corps-territoires.

Abstract:

The essay seeks to highlight that the process of religious syncretism in Brazil, despite emerging from the asymmetric relationship between colonizer and colonized, which does not present a linearity throughout history. In contemporary times, it becomes more coherent to understand this process as juxtaposition or religious interface, as deities of different origins are aligned with people's devotional heterogeneity. As an argument, the Afro-diasporic versions that Saint George assumes in Brazil are taken as parameters for analysis, sometimes as *Ọḍẹ*; sometimes as *Ògún*, deities of Yoruba origin known as orixás (*àwọn òrìṣà*). The spaces for reflection are two Afro-Brazilian temples: one of Yoruba origin (*Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Okà*); another with a Catholic matrix (Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – Our Lady of the Rosary of Black Men's Church), both are located in Salvador city, in Bahia, where the research was made between 2019 and 2023. Bibliographical research was aligned with the oral source, based on the narratives of *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá*, the most representative name of Afro-Brazilian orality in contemporary times. The notion of “bodies in extension” and/or “bodies-territories” is adopted, through which Africa reconfigures itself into a diaspora. It is concluded that Afro-diasporic identities also occurred in the field of transcendence, in which elements of the colonized are perceived to overlap with those of the colonizer, reconfiguring their sacredness and contributing to the persistence of reversed religious correlations. However, around the principle of ancestry, clashes began to be experienced within Candomblé between Afro-traditional and Afro-contemporary people over the relevance of the continuity of these religious interrelations.

Keywords: *Candomblé, Saint Jorge, Ọḍẹ, Ògún, Bodies-territories.*

I. INTRODUCTION

Contrairement à ce qui est communément défendu, le processus de syncrétisme religieux dans le territoire qui est devenu le Brésil, depuis l'invasion du Portugal au XVI^e siècle, n'épouse pas, tout au long de l'histoire une forme linéaire. Imprégnant historiquement la relation asymétrique entre colonisateur et colonisé, c'est un domaine dans lequel s'observent paradoxalement des stratégies de résistance afro-diasporique.

À l'époque contemporaine, le syncrétisme se produit de deux manières entre le catholicisme et les pratiques religieuses issues des communautés africaines constituées au Brésil sous le nom générique de Candomblé. Il semble donc plus pertinent de parler de juxtaposition ou d'interface religieuse, même si dans le domaine de la dévotion partagée, la frontière entre divinités d'origines différentes semble floue.

Ma démarche s'appuie sur les versions afro-diasporiques de ce que Saint George suppose au Brésil; elles sont prises comme paramètres d'analyse. Désigné parfois comme *Ọḍẹ* ou, sous le nom d'*Ògún*, des divinités d'origine yoruba connues sous le nom d'orixás (*àwọn òrìṣà*).¹

¹ J'ai choisi de conserver les termes en yoruba par respect pour l'identité des divinités et des collectivités

Ma réflexion porte sur deux temples afro-brésiliens : l'un d'origine yoruba (*Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nassô Okà*) et l'autre s'origine dans matrice catholique (Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos) ; tous les deux se trouvent dans la ville de Salvador, Bahia, où ma recherche a eu lieu entre 2019 et 2023. La ville de Salvador, Bahia, première capitale du Brésil a reçu un important contingent d'esclaves africains.

Bien que légitimées et justifiées par un corps sacerdotal qui se distingue comme afro-traditionnel, ces corrélations religieuses ont commencé à être remises en question par les dirigeants afro-contemporains. Les deux camps s'appuient sur le principe de l'ascendance. Cependant, alors que les Afro-traditionnels justifient le maintien de cette pratique, au motif de la perpétuation de ce qui leur a été légué par leurs ancêtres diasporiques, les Afro-contemporains proposent de rompre les liens syncrétiques afin de se libérer en tant que descendants.

II. CANDOMBLÉ BAHIANAIS D'ORIGINE *KÉTU*

Il n'est pas rare que l'émergence du Candomblé au Brésil soit considérée comme la persistance des pratiques rituelles et communautaires de peuples esclaves, issus de communautés africaines conquises, qui se sont retrouvés transportés de l'autre côté de l'Atlantique Sud, depuis l'invasion des territoires qu'ils ont occupés en Afrique et qui sont, aujourd'hui, désignés par des noms coloniaux. Ainsi, le regard du colonisateur commençait-il à imprégner celui du colonisé.

Comme je l'ai montré dans un précédent travail², j'entends le Candomblé comme une association sociopolitique-religieuse qui ne s'est pas laissée subordonner à la logique coloniale, malgré la longue période de persécution officielle dont elle a été la cible³. L'émergence et la persistance du Candomblé lui-même montre que malgré les initiatives d'assimilation, l'existence et la persistance de ces communautés afro-brésiliennes corroborent cette affirmation. Ainsi, le Candomblé apparaît au Brésil notamment comme un espace de résistance identitaire.

Cependant, compte tenu de la dimension continentale du Brésil, le Candomblé doit être compris comme l'une des diverses configurations de manifestations religieuses d'origine africaine. La diversité et la complexité avec lesquelles se distinguent ces configurations sont proportionnelles à l'hétérogénéité qui caractérise les différentes régions du pays, sur le plan géographique et historique notamment.⁴

Au Brésil, bien que les États de Pernambuco et de Rio de Janeiro ont également accueilli un nombre important d'Africains, c'est Bahia, notamment son centre

territoriales afro-diasporiques.

² SANTOS; BRANDÃO, 2020.

³ Au Brésil, la persécution des pratiques religieuses africaines s'est poursuivie jusque dans les années 1960.

⁴ L'une de ces manifestations est le culte de Jurema, d'origine afro-indigène, dont parle Lima (2022).

économique et politique, Salvador, la première capitale du pays (1549-1763), qui s'impose comme le berceau du Candomblé parmi nous. Il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui encore, le religieux imprègne la Culture, se montrant intrinsèque à la vie artistique et culturelle de la ville au point de constituer un signe diacritique la distinguant des autres villes brésiliennes.

Selon moi, le Candomblé bahianais d'origine *kétu*⁵ est différent de celui observé dans d'autres régions du pays; de même, on ne doit pas perdre de vue qu'il existe des différences rituelles dues à l'origine ethnico-historique des différentes communautés de "Terreiro" ou de "roças de Candomblé", comme on les identifie communément.

III. DU SYNCRÉTISME À LA JUSTAPOSITION AFRO-CATHOLIQUE: LE CAS D'ILÈ ÀŞÈ ÌYÁ NASSO OKÁ

Parés⁶ parle du syncrétisme religieux comme un des domaines où se produisent les affrontements liés à la résistance qui a lieu dans le Candomblé contemporain. D'une part, il y a la thèse créoliste, qui tend à justifier le dialogue interreligieux comme le signe d'un hybridisme créatif; et de l'autre, se dresse la théorie africaniste qui soutient la thèse selon laquelle cette pratique du syncrétisme doit être perçue comme une stratégie de résistance; celle-ci passe donc par le camouflage de véritables divinités.

Contre la thèse créoliste, les défenseurs de la théorie africaniste soutiennent que le "syncrétisme afro-catholique" serait le résultat de l'assimilation des valeurs religieuses dominantes à travers l'introjection d'une idéologie hégémonique. Le fait que les Saints catholiques ont continué d'être vénérés par les Africains et leurs descendants (semble) discréditer la thèse africaniste de la résistance.⁷

Parés⁸ n'exclut donc ni la possibilité d'un camouflage stratégique ni d'un dévouement sincère, attirant l'attention sur l'hétérogénéité des positions au sein des groupes subalternes, ainsi que sur le fait que l'assimilation et la résistance ne sont pas nécessairement opposées ou exclusives ; ainsi, peuvent-elles s'avérer ambiguës entrelacées dans une symbiose paradoxale. Par ailleurs, dans la mesure où les processus de créolisation favorisent les espaces de négociation, ils posent des défis à l'ordre dominant.

Parés⁹ observe également que la signification du concept de résistance diffère, selon qu'on privilégie le point de vue des initiés ou celui des étrangers ou non-initiés.

⁵ Il fait référence à l'aire culturelle africaine connue sous le nom de Ìlẹ̀- Yorùbá, qui comprenait des parties du Nigeria, du Togo et du Bénin, dont les divinités sont connues sous le nom "òrişà".

⁶ PARÉS, 2012.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

Ainsi, en plus d'être rare parmi les initiés, ceux qui utilisent le concept l'associent généralement à la continuité, se rapprochant donc de la thèse africaniste. De plus, empiriquement parlant, on remarque que la catégorie de « résistance » est mobilisée à la fois comme une négociation et une action politique menée contre la discrimination, et non comme une opposition conflictuelle.

Au Brésil, l'un des espaces territoriaux les plus célèbres pour la préservation de l'identité afro-diasporique est le plus connu sous le nom de "Terreiro da Casa Branca", en yoruba, *Ilè Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà*. Il a émergé dans les périphéries de la première capitale du pays dans la première moitié du XIXe siècle, devenant historiquement remarquable comme le plus ancien candomblé d'origine *kétu* au Brésil. Il devient le premier monument noir et temple religieux non catholique à être reconnu dans le pays comme un patrimoine national.

Dans la conception des corps étendus afro-diasporiques que je présente ici, l'*Ilè Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* est l'un des héritages africains les plus emblématiques des terres brésiliennes, car en tant qu'héritage historique, culturel et religieux, il est représentatif d'un large ensemble afro-brésilien cadre d'ordre matériel et immatériel. Le Brésil qui présente une ascendance africaine très importante, nous permet de réfléchir aux relations dynamiques et complexes à travers lesquelles les communautés africaines ont donné un nouveau sens au pays tout au long de l'histoire.

Ainsi, bien qu'inséré dans un groupe de temples religieux afro-bahianais auxquels des études académiques attribuent une plus grande proximité, en termes rituels, avec l'Afrique (ou l'idée que ce continent a été préservé ou destiné à être préservé de manière générique au Brésil), la vérité est que on y retrouve des configurations afro-diasporiques historiques.¹⁰

J'entends par "configurations afro-diasporiques" les preuves matérielles et historiques conservées à l'intérieur de ce temple afro-brésilien, qui nous rappellent le processus historique par lequel les divinités africaines ont commencé à s'immiscer dans les autels coloniaux. Bien que ce que nous y voyons aujourd'hui soit le contraire: des divinités catholiques agissant comme personnages secondaires, même si elles occupent l'un des espaces, dans la salle des célébrations publiques, vers lesquelles les initiés, même en transe, se rendent pour saluer.

Sur cet autel, on peut voir non seulement des images catholiques, mais aussi des images de divinités zoomorphes, comme *Ọ̀ṣùmàrè*, qui y apparaît racialement hybride: le corps est zoomorphe, une allusion à la divinité africaine, mais la couleur est celle du colonisateur. D'ailleurs, la présence particulière de ladite divinité parmi celles vénérées par le Candomblé bahianais de la nation *Kétu*, montre que le syncrétisme s'est également produit au sein des différentes communautés afro-diasporiques.

¹⁰ Même si nous nous limitons ici à l'aspect religieux, c'est à partir du Candomblé qu'il faut penser, par exemple, aux expressions de la culture brésilienne comme la danse et la musique.

En effet, cette divinité est étrangère au pays Yoruba, originaire de l'ancien Dahomey, de culture Fon, où elle est connue sous une autre nom. Il s'agit d'une autre configuration afro-diasporique généralement négligée lorsqu'elle se concentre uniquement et exclusivement sur la relation antagoniste entre colonisé et colonisateur, sans prise en compte des relations tissées entre colonisés eux-mêmes. Le processus de transit et d'appropriation des divinités africaines au sein des ethnies religieuses abritées à Bahia, Barbosa¹¹ l'identifie comme "intersincretismo africano"¹².

Une autre configuration afro-diasporique que l'on peut en déduire est le fait que non seulement la permanence, mais, comme on le voit, le respect des divinités catholiques à l'intérieur de ce temple bahianais, est justifié par "le respect de la mémoire de nos ancêtres, car c'est grâce à nos aînés que nous avons appris ce que nous savons et pratiquons", déclare Gersonice Ekeddy Sinha Azevedo Brandão, 77 ans, une Personnalité importante du groupe religieux d'*Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà*.¹³

Ce respect des personnes âgées repose sur le principe d'ascendance, l'un des plus importants pour le Candomblé. Cependant, en ce qui concerne les femmes de cette communauté, le principe d'ascendance n'est pas perdu en général. Car bien qu'ils se réfèrent à l'Afrique du passé, l'Afrique qui leur importe le plus est l'Afrique renaissante à Bahia, dont ils gardent en mémoire des noms et des pratiques.

La création d'*Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* est due aux prêtresses africaines¹⁴ de la divinité yoruba Şàngó qui se distingue par ses aspects divins et historiques, puisqu'il aurait été le troisième *Aláàfin Ọ̀yó*, "Roi d'Oyó".¹⁵ Cette divinité apparaît ainsi comme patron non seulement de ce Terreiro à Bahia mais aussi du Candomblé lui-même au Brésil, donnant, par exemple, son nom au culte de Pernambuco, telle est la notoriété qu'il a acquise au Brésil.

Cependant, si l'on attribue à Şàngó la fondation du Candomblé au Brésil, c'est à *Ọ̀dẹ̀* (populairement connu au Brésil sous le nom de *Ọ̀ṣòṣì*), le *chasseur*, qui est reconnu comme propriétaire de la terre, du choix de l'espace où les communautés s'installeraient; un espace par ailleurs mythiquement attribué à cet ancêtre déifié. C'est pourquoi *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* consacre la première célébration annuelle à cet òriṣà.

On peut donc observer que le mythe n'enferme pas la divinité, puisque des fonctions quotidiennes sont reconnues et attribuées aux *àwọn òriṣà*, comme la fondation et l'entretien des communautés, dans le cas du *Ọ̀dẹ̀*. C'est cet òriṣà et le culte qu'il reçoit dans le cadre également d'*Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* qui permet d'illustrer une autre configuration afro-diasporique.

¹¹ BARBOSA, 2022, p. 50.

¹² "L'intersyncrétisme africain". Ma traduction.

¹³ Déclaration fournie à l'auteur, à Salvador, Bahia, en novembre 2023.

¹⁴ Lequel a eu la collaboration du Yoruban Bàngbòṣé Obitiko. Né dans le royaume de Ọ̀yó, Obitiko était un babaláwo et également prêtre de Şàngó et fut réduit en esclavage à l'âge adulte, étant baptisé à Bahia sous le nom de Rodolfo Manoel Martins de Andrade. (CASTILLO, 2016).

¹⁵ VERGER, 2018.

IV. SAINT JORGE, ÒGÚN ET ODE/ÒŞÒŞÌ : DANS L'ÉGLISE ET DANS LE TERREIRO

Au Brésil, le processus de syncrétisme religieux n'est pas linéaire à travers l'histoire. Il semble passer d'une imposition, dans laquelle un côté de la relation chevauchait l'autre, à la négociation tacite, dans laquelle les deux parties, malgré la persistance de la relation asymétrique entre elles, semblent assimiler des éléments de l'autre. En outre, comme nous l'avons déjà indiqué, il y a eu, tout au long de l'histoire, des interrelations religieuses entre les différents groupes d'esclaves opprimés qui ont conduit à des resignifications afro-diasporiques.

Dans le processus d'assimilation, le cas de São Jorge et des Yorubans *Ògún* et *Ode/Òşòşì* me semble emblématique car il met en lumière l'action du colonisé même face à la structure imposée par le colonisateur. Dans les deux cas, les colonisés ont recréé et reproduit les contextes sociaux qui ont rendu possibles leurs actions, démontrant qu'ils comprenaient non seulement ce qu'ils faisaient, aussi infime soit-il, mais surtout les raisons pour lesquelles ils agissaient de la sorte.

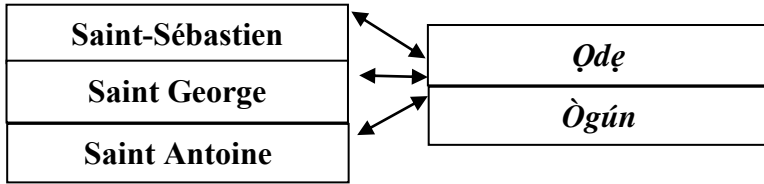
Bien qu'il y ait des indications selon lesquelles il s'agissait d'un personnage historique, Saint Georges semble avoir été intentionnellement jeté dans le fossé de la marginalisation par l'Église catholique en raison de son origine orientale¹⁶. Au Brésil, Saint Georges ne se limite pas aux temples religieux, car il "chevauchee" la culture populaire brésilienne, dominant les vers et les paroles de chansons. Il jouit d'une grande dévotion dans la ville de Rio de Janeiro, où le temple construit à sa louange est une cible permanente de pèlerinage et le jour qui lui est consacré par le calendrier chrétien (23 avril) a été déclaré jour férié en vertu de la loi n° 5.198/2008¹⁷, rivalisant de ferveur dévotionnelle populaire avec saint Sébastien, le saint patron de cette ville.

D'ailleurs, les deux divinités catholiques, Saint Georges et Saint Sébastien, ont un lien évident avec les religions d'origine africaine au Brésil, se relayant dans deux versions yoruba, selon les villes dans lesquelles elles sont vénérées: à Recife et Rio de Janeiro. Saint George est associé à *Ògún*, tandis qu'à Salvador, il est associé à *Ode*. À son tour, *Ode* à Recife et à Rio de Janeiro est associé à saint Sébastien, tandis qu'*Ògún* à Bahia est associé à saint Antoine, une autre divinité catholique qui bénéficie d'un soutien populaire extrême au Brésil, notamment à Salvador.

¹⁶ NASCIMENTO, 2015.

¹⁷ RIO DE JANEIRO, GOVERNO DO ESTADO, 2008.

GRAPHIQUE 1: INTERRELATIONS SYNCRÉTIQUES AFRO-DIASPORIQUES



Source: propre élaboration

Frères mythiques et partageant plusieurs caractéristiques, *Èṣù* et *Ògún* travaillent ensemble pour ouvrir des chemins. Tous deux se confondent dans la qualité attribuée à ce dernier reconnu comme *Ògún Xoroquê*¹⁸, pour conjurer le mal.¹⁹ Les outils généralement incorporés dans l’habitat d’*Ògún* en un seul paquet, devenus indispensables à l’humanité pour cultiver la terre et développer l’agriculture, en font le patron des agriculteurs.²⁰

Cependant, même si le village d’*Ògún* préserve des éléments qui le lient à l’agriculture, l’auteur²¹ déclare que dans le Candomblé “houve uma redução nas coincidências funcionais entre orixás distintos, enquanto As diferenças entre eles ganharam maior destaque”²². Cela est dû au scénario social vécu par les Africains transportés ici comme esclaves, qui, pour des raisons évidentes, n’étaient pas intéressés par la qualité et l’abondance des récoltes comme cela se produirait dans leurs communautés d’origine.

Ainsi, le culte d’*Òriṣà-Ọko* disparut, au moment même où les domaines initialement partagés par *Ògún* commençaient à se démarquer comme s’ils n’étaient pas exclusifs, fortement associés à son autre frère mythique, *Ọḍẹ*.²³ “Ogum, tu és o medo na floresta e o temor dos caçadores”²⁴, prévient l’un des poèmes panégyriques recensés par Verger²⁵, montrant qu’en Afrique *Ògún* fait partie du groupe des chasseurs comme *Ọḍẹ*.

Cependant, dans le Brésil esclavagiste, *Ògún* était davantage associé à la guerre qu’à l’agriculture. D’où le lien synchrétique avec Saint Georges – le saint guerrier,

¹⁸ Il s’agit d’une divinité controversée qui indique, me semble-t-il, un autre cas d’intersynchrétisme religieux auquel fait référence Barbosa (2022). En effet, bien que la culture yoruba se soit appropriée cette divinité, l’indiquant comme l’une des “qualités” d’*Ògún*, entretenant une relation forte avec *Èṣù*, dans la nation Jeje, elle est comprise comme *Sòhòkwè* vodun, d’où *Sòhò* (lire *sorrò*) signifie gardien et *kwè* (lire *Què*) signifie maison. Ainsi, dans la nation Jeje, *Sòhòkwè* est le gardien des maisons, ce qui, bien sûr, le conduit à être confondu avec un mélange d’*Èṣù* et d’*Ògún*.

¹⁹ CASTILLO, 2022. Ma traduction.

²⁰ VERGER, 2018.

²¹ CASTILLO, Op. cit., p. 22.

²² “Il y a eu une réduction des coïncidences fonctionnelles entre les différents orixás, tandis que les différences entre eux ont gagné en importance”. Ma traduction.

²³ Ibidem.

²⁴ “Ogun, vou être la peur de la forêt et la peur des chasseurs”. Ma traduction.

²⁵ VERGER, 2018, p. 94. Ma traduction.

qui nous aide à nous protéger et à vaincre le mal – à Pernambuco et à Rio de Janeiro, tandis qu’à Bahia, il commença à être lié à Saint Antônio.²⁶

Bien que manipulées par le regard occidental, on observe que les associations syncrétiques entre divinités catholiques et yorubanes reposaient sur l’analogie, sur des traits apparemment identifiables et perceptibles entre différents corps. Cependant, comme on peut le voir dans le cas de Saint George et des chasseurs *Ode* et *Ògún*, il existe des particularités qui semblent dépasser la compréhension du colonisateur, suggérant une gestion symbolique habile et créative de la part du colonisé.

De la triade catholique mise en évidence ci-dessus, il appartient uniquement à saint Georges, comme on peut le constater, d’être reconnu avec les deux visages yorubans, selon le lieu de culte. À Bahia, à *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà*, plus précisément, les célébrations du *Ode* ont lieu chaque année le jour de la Fête-Dieu, avec une messe dédiée à Saint Georges aux petites heures du matin. La dévotion persistante à Saint Georges au Brésil et le respect continu pour lui dans l’un des territoires afro-diasporiques les plus remarquables du pays, en tête du calendrier des célébrations annuelles, se révèlent comme une autre indication forte du rôle des colonisés dans la resignification. de son panthéon sacré afro-diasporique.

Le cas de la messe de louange à saint Georges comme événement ouvrant le calendrier annuel des célébrations des divinités yorubanes par l’*Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà*, met en lumière encore un autre corps afro-diasporique en extension: le temple catholique baroque connu sous le nom de Église Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, administrée encore aujourd’hui par une confrérie religieuse composée de noirs.

Situé dans le centre historique de la première capitale du pays, ce temple catholique, construit au XVIIIe siècle, se distingue par la messe célébrée tous les mardis, où sont chantés des chants catholiques au son des atabaques et autres instruments à percussion communs au candomblé, ainsi comme mélangé à des chansons affirmant l’identité noire. Particulièrement, la messe est devenue une attraction touristique dans la capitale de Bahia, surtout pour ceux qui visitent la première capitale du Brésil attirés par les sons, les rythmes, les danses, les chants et les saveurs afro-diasporiques. Il s’agit du même temple catholique qui se distingue également par l’accueil de messes payées par Terreiros de Candomblé tout au long de l’année, en particulier la messe de Saint-Georges commandée chaque année par *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* le jour de *Corpus Christi*.

V. ENTRE AFRO-TRADITIONNEL ET AFRO-CONTEMPORAIN

Dans le Candomblé bahianais contemporain, Nancy de Souza e Silva, née dans la ville de Rio de Janeiro il y a 84 ans et 51 ans d’initiation religieuse, se présente

²⁶ CASTILLO, 2022.

comme l'une des représentantes de l'oralité au Brésil et, par conséquent, comme un corps important dans l'Extension afro-brésilienne, diasporique. Connue sous le nom de grand-mère Cici de Oṣàlá, étant Oṣàlá²⁷ l'orisha pour laquelle elle a été initiée, la femme âgée se qualifie de "conteuse afro-brésilienne". (Figure 1).

**FIGURE 1 – CORPS-TERRITOIRES AFRO-DIASPORIQUES:
ÌYÁ ÀGBÀ SINHA DE ŞÀNGÓ ET ÌYÁ ÀGBÀ CICI DE ÒŞÀLÁ**



Photographier: Dadá Jaques

Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá fait partie du corps sacerdotal notable du Candomblé bahianais de l'époque contemporaine et est reconnue par la communauté religieuse elle-même comme une sorte de bibliothèque vivante. Objet de nombreuses études universitaires au Brésil, elle a été déclarée docteur honoris causa par l'Université

²⁷ On peut dire qu'il s'agit d'un nom générique pour désigner Òriṣànlá ou Òbàtálá, qui "ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubás" ("occupe une position unique et incontestée en tant qu'orixá le plus important et le plus élevé des dieux yoruba". Ma traduction), déclare Verger (2018, p. 258). Bien qu'il s'agisse d'un terme largement utilisé au Brésil, cette divinité à Bahia est présentée en deux versions : Òriṣà Olúfôn, le vieil; et Òriṣà Ògíyán, le jeune guerrier.

fédérale de Bahia en 2023, agissant comme une source importante de consultation pour diverses productions artistiques et littéraires inspirées de la culture afro-brésilienne. Bien qu'elle s'identifie comme afro-traditionnelle, *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* elle-même sert d'exemple pour souligner la remarquable capacité du Candomblé à s'adapter à l'époque contemporaine. Grâce à l'éloquence qui le caractérise, ajoutée au fait de savoir qu'il lui est propre, il est devenu un phénomène sur le réseau social Instagram en raison du nombre de followers qu'il a gagné et continue de gagner depuis qu'il y a ouvert son profil en avril 2021, dépassant le nombre d'adeptes des profils de diverses communautés religieuses, dont la sienne (*Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*)²⁸.

C'est aussi une Afrique plus ancienne qui légitime les interrelations religieuses évoquées ici, qui, en se distinguant comme afro-traditionnelle, oblige à penser que l'Afrique préservée par les plus anciens chefs religieux de Bahia est celle qui renaissait dans la diaspora et là a reçu un nouveau sens, qui préserve, sinon affronte, les faits historiques. Une Afrique réalisable et plausible.

En arguant que "l'orixá ne choisit pas les têtes"²⁹ *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* nous amène à la rupture d'un autre paradigme: bien qu'il soit un héritage afro-diasporique, le Candomblé ne se limite pas aux corps noirs. Il existe même des noms européens bien connus qui sont devenus prêtres afro-religieux au Brésil³⁰. Il est donc évident qu'au moins une partie de l'afro-traditionnalité du Candomblé bahianais légitime historiquement non seulement le dialogue syncrétique afro-catholique, mais aussi le dialogue interracial, qui peut être attribué non seulement à l'introjection du discours chrétien hégémonique, mais aussi stratégies de survie dans une société qui, jusqu'à récemment, la criminalisait.

VI. RÉFLEXIONS FINALES : CANDOMBLÉ CATHOLICISÉ OU CATHOLICISME CANDOMBLÉLISÉ ?

L'avènement de la République au Brésil, dans l'année qui suivit (1889) l'abolition de l'esclavage, impliqua la mise en œuvre d'une série de politiques publiques visant à blanchir la population, dans le but d'éliminer les corps afro-diasporiques. À titre d'exemple, les immigrants européens étaient assurés de leur insertion dans la société brésilienne grâce à leur travail dans les plantations de café, tandis que ceux libérés de l'esclavage étaient livrés à eux-mêmes, sans travail ni logement. Néanmoins, l'Afrique a acquis un nouveau sens et continue de s'étendre à travers des "territoires" de nature diverse: matériels, immatériels et humains, donnant au pays un caractère

²⁸ Au 12/02/2024, le profil @cicideoxala comptait 166 mille abonnés, tandis qu'Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju (@ileaxeopoaganju), en comptait 28,3 mille.

²⁹ Déclaration fournie à l'auteur à Salvador, BA, en septembre 2023.

³⁰ Deux des noms les plus connus sont les français Pierre Fatumbi Verger et Gisèle Cossard Binon.

unique et diversifié, qui constitue en même temps un cadre du patrimoine afro-brésilien et complexe. Dans ce cadre, le Candomblé s'impose comme l'un des moyens les plus créatifs qui, non seulement permis aux esclaves de s'opposer, mais aussi de protéger leurs croyances, leur corps et leurs ancêtres face au pouvoir colonial.

Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà, matrice du culte d'origine *kétu* au Brésil, se révèle ainsi comme l'un des corps-territoires afro-diasporiques les plus importants, car il protège l'histoire et la mémoire qui pendant longtemps au Brésil n'ont pas bénéficié d'une reconnaissance officielle et légitime. Je prends ce territoire comme point de départ de mes réflexions sur les relations syncrétiques à travers lesquelles l'entreprise coloniale a cherché à effacer les corps et les mémoires ancestrales africaines.

Cependant, quand il s'agit de syncrétisme religieux, il est communément de coutume de reconnaître au colonisateur, en raison évidemment de la place de pouvoir incontestable qu'il occupait, un rôle plus actif. On pense donc que le processus d'interrelations religieuses est historiquement marqué par une univocité linéaire. Cependant, malgré les intentions du colonisateur, il semble que les divinités venues des deux côtés se soient alignées plutôt que confrontées.

Par conséquent, je me base sur les interrelations élaborées autour de la figure de Saint Georges, *Odẹ̀* et *Ògún*, pour montrer que les personnes afro-diasporiques n'ont pas agi passivement. En effet, la divinité qui au Brésil est liée à l'Église catholique, même si elle ne bénéficie pas de reconnaissance officielle, est liée à différents *àwọn òrìṣà*, qui, bien que mythiquement proches, impliquent, dans différents contextes urbains, d'autres personnages du panthéon catholique.

Un autre argument à prendre en compte est la persistance de la célébration de la figure de Saint Georges par *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* alors qu'il n'y a plus d'imposition coloniale pour la justifier. Ainsi, je considère le temple catholique, l'église de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, comme corps emblématique de la diaspora afro en extension, non seulement parce qu'elle ouvre ses portes aux différentes communautés afro-religieuses, mais aussi parce que les caractéristiques de sa liturgie sont similaires ou proches de celles qui ont cours dans le Terreiros de Candomblé.

Ainsi, convient-il de noter que si nous avons, dans la Bahia contemporaine, un candomblé catholicisé, imprégné de croyances et de divinités catholiques; nous avons également un catholicisme candomblésisé. Dans ce dernier cas, il est non seulement influencé, mais dépend des croyances et des divinités africaines. La logique de ce double marquage semble observable, au Brésil et ses environs, dans les « corps blancs africanisés » par le candomblé.

La persistance de ces interrelations est légitimée par un corps sacerdotal des deux côtés, dont, du côté du Candomblé, l'un des noms les plus significatifs de Bahia aujourd'hui est Nancy de Souza e Silva, qui, en se déclarant afro-traditionnelle, cherche se différencier de ceux qu'elle qualifie d'afro-contemporains. Les liens afro-catholiques sont corroborés par la revendication de la préservation et du respect de la mémoire des dirigeants passés. D'où l'idée de la défense du respect du principe d'ascendance.

A l'opposé, de nombreux responsables religieux contemporains, même s'ils sont issus de ces resignifications de l'Afrique survenues à Bahia, mais en harmonie avec ce que défendent les militants politiques, cherchent à briser les liens syncrétiques légués par le colonialisme, renforcés par une mémoire collective constituée d'événements "vécus par table", auquel Pollak³¹ fait allusion. Il s'agit d'événements vécus par "le groupe ou la collectivité auquel la personne se sent appartenir". Ainsi, une identification à un passé commun est évidente, même sans l'avoir vécu directement, ce qui se produit, selon l'auteur, à travers une socialisation politique ou historique.

Même si les Afro-traditionnels et les Afro-contemporains (Figure 1) partagent cette mémoire collective, elle est plus aiguë parmi les Afro-contemporains en raison de la conscience sociale et historique d'une partie de la jeunesse de plus en plus politisée, les conduisant à des (ré)actions devenues notables comme des pratiques décoloniales, prisées et répandues parmi la nouvelle génération d'Afro-Sotéropolitains.

Il en est ainsi, des prêtres plus jeunes, comme Odetayo Lisboa Oliveira da Conceição qui, même lorsqu'ils sont liés à des temples afro-diasporiques qui maintiennent la pratique de la célébration des messes³², et récusent l'idée de la continuité dans ces pratiques liturgiques catholiques para Candomblé. Il lui semble que cela n'a plus de sens de maintenir ces dialogues afro-chrétiens, par respect pour ces ancêtres africains auxquels la mémoire afro-diasporique ne parvient plus, mais nous savons tous qu'ils ont été décimés par des actes coloniaux légitimés par le catholicisme.³³

Il existe également une raison pragmatique pour supprimer les pratiques liturgiques contemporaines du candomblé des temples catholiques: le coût financier que le maintien de ces pratiques impose aux communautés religieuses. Cela met en évidence la persistance d'une asymétrie entre les partis, défavorable à la communauté afro-diasporique. En revanche, dans quelle mesure les attitudes contrecoloniales des Afro-contemporains se rapprochent-elles, en termes de méthode, de la violence symbolique qu'ils jugent et entendent combattre? Comment éviter que le colonisé ne devienne un néocolonisateur?

RÉFÉRENCES

BARBOSA, Lindinalva (2019). "Toda fé que a gente carrega." *Patrimônio É...: rodas de conversa sobre patrimônio cultura*. Salvador: FGM, 2022, pp. 48-51.

CASTILLO, Lisa Earl (2016). "Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica." *Tempo* (Niteroi, online) I Vol.

³¹ POLLAK, 1989, p. 201.

³² Le Bâbâlôrişà est le petit-fils biologique d'Elenice Oliveira da Conceição, Ìyâlôrişà de Terreiro Olufanjá qui célèbre une messe annuelle en louange du Seigneur de Bonfim, ayant été initié au Candomblé par Bâbâlôrişà Air José Souza de Jesus d'Ilê Odo Oge, qui célèbre la messe annuelle, également en janvier, à la louange de Notre Seigneur de Bonfim.

³³ Déclaration fournie à l'auteur à Salvador, BA, en février 2024.

- 22 n. 39, jan-abr., pp.126-153. Disponible: <https://doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v223907>. Consulté le 31 juillet 2024.
- CASTILLO, Lisa Earl (2022). “Foi lá no Candeal que plantei a minha mata. Um culto familiar a Ogum.” Salvador c. 1813-c.1970. *Revista de História*, [S. l.], n. 181, pp. 1-37, 2022. Disponible: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/180892>. Consulté le 29 mars 2023.
- LIMA, Henrique Falcão Nunes de (2022). *Malunguinho na aula é Reis: perspectivas para uma educação contra colonial*. 2022. 217 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Identidades). Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.
- NASCIMENTO, Anderson Peçanha (2015). *Devoção e negação: a festa de São Jorge no Rio de Janeiro e o “Belle Epoque” brasileiro (1880-1920)*. 2015, 89 f. Dissertação (Mestrado em História Cultural). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiânia, Goiás, 2025. Disponible: <https://pos.historia.ufg.br/p/15734-teses-e-dissertacoes-2015>. Consulté le 12 février 2024.
- VERGER, Pierre (2018). *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador, BA: Fundação Pierre Verger.
- PARÉS, Luis Nicolau (2012). “Where Does Resistance Hide in Contemporary Candomblé?” In: GLEDHILL, John, e SCHELL, Patience A. (orgs.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012, pp. 144-64.
- POLLAK, Michael (1989). “Memória, Esquecimento, Silêncio.” *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3, 1989, pp. 3-15. Disponible: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Consulté le 15 mars 2021.
- RIO DE JANEIRO (2008). Lei Estadual nº 5.198, de 5 de março de 2008. Institui como feriado estadual o dia 23 de abril, “Dia de São Jorge”. *Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro*, 6 mar.2008.
- SANTOS, Fernando Batista dos; BRANDÃO, Gersonice Ekedey Sinha Azevedo (2020). “Ekedy Sinha: memórias e reflexões sobre o ser e o fazer no Candomblé baiano.” *Trayectorias Humanas Trascontinentales*, (8), 16 dez.2020. Disponible: <<http://dx.doi.org/10.25965/trahs.2706>>. Consulté le 1 avril 2021.

RÉSEAUX SOCIAUX CONSULTÉS - INSTAGRAM

@cicideoxala
 @ekedysinha
 @_odetayo

**DIASPORIC HETEROGENEITY: A MALADY OF IDEALITY
IN *SECOND-CLASS CITIZEN* BY BUCHI EMECHETA**

***L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DIASPORIQUE : UNE MALADIE
DE L'IDÉALITÉ DANS « SECOND-CLASS CITIZEN »
DE BUCHI EMECHETA***

ZANNI ZIÉ TRAORÉ DIT MAMADOU
Université Félix Houphouët-Boigny

Abstract:

The purpose of this article is to highlight the underlying meanings attached to the notion of diaspora in *Second-Class Citizen* by Buchi Emecheta. In the framework of globalization, the author presents diaspora as an ideal. Over her standing point, she calls for a focus on the notions of migrants or transmigrants communities¹ and the profound mutations generated by mobility. Moreover, the author reveals the emergence of new cultural and social values in line with the realities of globalization, spatial, territorial, linguistic and societal porosity. Her idealization of diaspora is reflected in the need for mobility, linguistic hybridity and self-assertion.

Keywords: Diaspora, freedom, globalization, ideal, memories, transgression.

Résumé :

Cet article a pour office de mettre en lumière les significations sous-jacentes qui s'attachent à la notion de diaspora dans *Second-Class Citizen* de Buchi Emecheta. L'auteure présente la diaspora comme un idéal. Au-delà de son postulat de départ qui invite à mettre l'accent sur les notions de communautés migrantes ou transmigrantes² et les profondes mutations générées par la mobilité. De même, l'auteure donne de lire l'émergence de nouvelles valeurs culturelles et sociales qui sont en phase avec les réalités de la mondialisation, la porosité spatiale, territoriale, linguistique et sociétale. L'idéalisation de la diaspora se traduit chez Buchi

¹ GLICK et al., 1997.

² Idem, 1997.

Emecheta à travers la nécessité de mobilité, l'hybridité linguistique et l'affirmation de soi.

Mots-clés : Diaspora, idéal, liberté, mémoires, mondialisation, transgression.

I. INTRODUCTION

The colonial system, which sought to impose a frontier between the colonizers and the colonized, has given way to a world where contacts between cultures have multiplied. This new global paradigm gives birth to the communities of immigrants living away from their homeland, known as diaspora. This phenomenon also gives way to theorists and writers like Buchi Emecheta to « deconstruct bipolar notions of home and host country, and celebrate the inconsistencies, and fluidities of immigrants' identities »³. Indeed, in the framework of globalization, the author presents diaspora as an ideal. Therefore, the purpose of this contribution is to call for a focus on the notion of migrants or transmigrants communities⁴ and the profound mutations that it generates. It makes a brief survey about postcolonial diaspora. Then, what are the underlying meanings attached to the notion of diaspora today? In other words, what are the parameters to be considered as far as diaspora is concerned? This study will be conducted throughout the postcolonial theoretical perspective to think of a way in-between. The analysis will be based on diasporization, the construction of diasporic identities and then a question for self-affirmation.

II. DIASPORIZATION

In *Second-Class Citizen*, the transborder movement of the characters gives sense to their existence. Thus, family's dispersion and experience of diasporas conditions substantiate the international movement.

II.1. Family's dispersion

In common parlance, the concept of diaspora is associated with migration and dispersal. It can also be considered "as a substitute for any notion of expansion and scattering away from the centre"⁵. In Buchi Emecheta's text, the center refers to the family. In effect, the desire to go abroad separates the couple and the whole family from their relatives:

³ BHANDARI, 2021, p. 100.

⁴ GLICK et al., 1997.

⁵ TÖLÖLYAN, 1996, p. 10.

The whole family turned out to wish Francis a safe journey at the airport at Ikeja. When husbands left their wives for the UK the wives were all supposed to cry from love. [...] Poor Adah, her heart ached for the departure of the only human being she was just beginning to understand, just learning to care for. Maybe the separation was too early in their marriage, she did not know⁶.

This passage outlines the departure of Francis to the UK and his separation from his beloved, Adah. His departure is taken as a sign of family's success; reason why Adah sustains it without any resistance. In order to show her agreement, she did not cry while "when husband left their wives for the UK the wives were all supposed to cry from love". Francis's departure refers to the contemporary diaspora because it is "formed in the context of globalization where new cases like the opportunity seeking people are accommodated, and in such case displacement "arises due to situations that are neither traumatic nor associated with disaster"⁷. Indeed, it puts forward the idea of opportunity seeking or studies pursuing like the case of Francis: "A few months afterwards Francis sent his wife and parents the results of his Part I examination. He had passed. So, for Adah, it was time to act, or she never would go the land of her dreams"⁸.

In this extract, Francis's reason for diasporization is to pursuit his study, which copes with the notion of globalization in the postcolonial context. Since there is no more frontier, Adah uses all the strategies to convince her mother -in- law to go to the UK like Francis: "She remembered what she had told her mother – in – law the very night before. 'We shall only stay a year and six months. The poor woman had believed her. That was life, she said to herself. Be as cunning as a serpent and as harmless as a dove"⁹. Adah takes over responsibility and realizes her dream. At the end, Francis and Adah succeed in pursuing their ideality to leave Africa, the periphery to go to the UK considered as the center. However, once in the UK, they come across another social reality.

II.2. Experience of diasporas conditions

In Buchi Emecheta's work, the experience of diasporas conditions can be analyzed under a dialectical perspective. For that matter, there are two kinds of experiences faced at the same time by the center and the periphery. In this case, the periphery refers to Africa, Nigeria and the center refers to the UK. Diaspora is well experienced in Nigeria in the sense that the diasporas are given a warm full welcome.

⁶ EMECHETA, 1974 p. 27.

⁷ KAFLE, 2010, p. 139.

⁸ EMECHETA, 1974, p. 29.

⁹ Idem, p. 31.

As a token, the lawyer Nweze is welcomed by the women according to the African hospitality:

The women practised their songs several times and showed off their uniform to which they had given the name *Ezidiji ji de ogoli, ome oba*, meaning: when a good man holds a woman, she becomes like a queen. [...] They went to the wharf that day, these happy women, to welcome someone who had been to have a taste of that civilization, the civilization which was soon afterwards to hook them all, like opium. That day, they were happy to welcome their man”¹⁰.

This extract reveals the conditions in which the lawyer is welcomed by the women. The welcoming ceremony takes on a festive air because “the women practised their songs several times and showed off their uniform to which they had given the name *Ezidiji ji de ogoli, ome oba*”. In this context, one can feel at home and be happy. They settle a no stressful atmosphere for the lawyer. The women’s attitude is in line with the in-between way puts forward by the postcolonialism. As a matter of fact, the in-between way breaks down the geographical boundaries and deconstructs the notion of cultural rigidity. If it comes to that, diaspora goes along with what Kafle purports about theory

as travelling and getting new semantic magnitudes” (2010, p. 138). As not sufficient enough, Anand complements this idea in more general terms: “It [diaspora] has traveled beyond the confines of its Jewish. Centered definition to charted and uncharted, familiar as well as strange territories”¹¹.

Beside the point, Buchi Emecheta points out another side of experience diasporas can face. Indeed, all the diasporas are not necessarily welcomed in their new space. That is the case of Adah when she reaches the UK, she was given “A Cold Welcome”¹². This cold welcome given to her is due to the new realities. As a result, she faces a dilemma: going back home or continue going ahead and fulfil her dreams as promised to her mother -in- law: “Think of it, Ma- Francis in his American car and I in my small one, coming to visit you and Pa when you retire. You’ll be the envy of all your friends. Mind you, in England I will work and still send you money. All you have to do is to ask, and you’ll get whatever you want”¹³. Well now, Adah has to take a decision vis-à-vis the new situation. But, when Francis realizes that his wife is unable to make do with the new realities in the UK, he is obliged to tell her the truth: “Why don’t you stop wishing and face reality? It is too late now. We just have to make the best of the situation. I shouldn’t start moaning, if I were you”¹⁴.

¹⁰ Ibidem, p. 9.

¹¹ ANOND, 2003, p. 212.

¹² EMECHETA, 1974, p. 32.

¹³ Idem, p. 29.

¹⁴ Ibidem, p. 36.

As the reader can notice, Adah faces a lack of integration in her second cultural space. Apropos, Francis's words come to refresh her about the notion of modern diaspora's conceptualization which "results from not only traumatic historical experience but also from people's quest for better prospects in life through jobs and business. Cohen's second phase of conceptualization of diaspora incorporates the social, cultural and historical heterogeneity"¹⁵. So, being aware about the modern diaspora heterogeneity, one has to move on in order to give sense to the notion of globalization. In the light of the aforesaid, let's say that family's dispersion and experience of diasporas conditions come to substantiate the concept of diasporization in Buchi Emecheta's work. The dialectical experience of diaspora conditions foreshadows the diasporic identities.

III. CONSTRUCTION OF DIASPORIC IDENTITIES

Buchi Emecheta addresses the social host land perspective of diaspora that incorporates fluidity and flexibility in identity. In this case, she shades light on relationship among diasporas and their relations with host land.

III.1. Relationship among diasporas

In *Second-Class Citizen*, there are two types of relations among diasporas. The first relation is between Francis and his wife. Once in the UK, Francis adopts another attitude that gainsays what Adah knows about him. For example, "the Francis that came to meet them was a new Francis. There was something very, very different about him. Adah was stunned when he kissed her in public, which everybody looking"¹⁶. This assertion unveils two sorts of identities. One is progressist and opened to the world whereas the second one is conservative and attached to the African conception of life. This brings about a cultural clash between Francis and his wife.

Better still, Francis considered himself more English than African. That being so, he celebrates cultural flexibility. In addition to that, Francis encourages his daughter to speak not only the Yoruba: "Francis wanted their daughter to start speaking only in English. [...] She later overcame her difficulty in speaking, but she was well over six years old before she mastered any language sufficiently well to be able to converse intelligently"¹⁷. In this fragment, Francis is promoting the English language. Just as well, for him, encouraging his daughter to start speaking English demonstrates his

¹⁵ BHANDARI, 2021, p. 101.

¹⁶ EMECHETA, 1974, p. 33.

¹⁷ Idem, p. 53.

will to step into the train of globalization. Unfortunately, his wife is attached to her small world by integrating the notion of cultural and language flexibility. Naturally, this situation creates a conflict among them. Bhandari complements his instability of identity as follows: “Identities are deteriorated, constructed and deconstructed. Precisely, concepts of diasporain [sic] response to this complexity should necessarily incorporate fluidity and flexibility in identity”¹⁸.

Furthermore, relation among diasporas is based on solidarity. In fact, diasporas realize that they face the same existential realities in the second space. As it turned out, they decide to unite their forces and overcome them. This can be seen throughout the attitude of Babalola’s couple vis-à-vis to Adah in the upcoming extract: “Adah told Janet about her troubles and Janet confided in Adah. She suggested that Adah should look for a daily-minder for her children until the nursery had vacancies them. Even Babalola was willing to help”¹⁹. Now, Adah faces troubles with her children. As a matter of fact, in the UK, one cannot afford himself having many children. Life realities are different from the ones in Africa or Nigeria where the parents -in – law can help with the children.

In short, the relation among diasporas is at the same time conflictual and friendship to overcome the new realities in their second space. This allows them to shape their diasporic identity which needs to be fostered among them so as to face with or settle their relation with the host land too.

III.2. Diasporas’ relation with host land

In *Second-Class Citizen*, the relation between the diasporas and their host land is a matter of identity construction. The diasporas and the host land don’t have the same perception of the life. The conception of each identity lies on the difference it can generate. Odhiambo et al. think that “the idea of the construction of the self-image implies that it does not rely on an essentialist formulation, but needs a difference that defines it”²⁰ (translation mine). The difference that diasporas reveal in Buchi Emecheta’s literary production are “second-class citizen [...] middle-class black”²¹. That is to say the image of diasporas with their host land is based on social classification. To back up what has been said so far about the diaspora’s relation with their host land, Francis explains things to Adah so that she can comprehend the different between life in Lagos and the UK:

You must know, my dear young lady, that in Lagos you may be a million publicity officers for the Americans; you may be earning a million pounds a day; you may be

¹⁸ BHANDARI, 2021, p. 102.

¹⁹ EMECHETA, 1974, p. 48.

²⁰ ODHIAMBO et al., 2013, p. 2.

²¹ Op.cit., 1974, p. 37.

living like an elite, but the day you land in England, you are a second-class citizen [...] well, my darling, in England the middle-class black is the one that is lucky enough to get the post of bus conductor. So, you'll better start respecting them²².

The use of these expressions contrasts the reality: "You may be" (3 times); "the day you land in England"; "in England"; "so you'll better start respecting them." Therefore, this situation calls upon diasporas' adaptation. It becomes a sort of multicultural fiction like Genetsch argues: "Multicultural fiction doesn't accept cultural tradition or adopt it blindly. It creates stories where the protagonists are uncomfortable with, modify or reject their cultural tradition"²³ (Translation mine). So, adaptation in host land is associated to the daily struggle because one will always be refreshing his/her status:

[...] Being black meant being inferior. Well, Adah did not yet believe that wholly, but what she did know was that being regarded as inferior had a psychological effect on her. The result was she starts to act in the way expected of her because she was still new in England, but after a while, she was not going to accept it from anyone²⁴.

The narrator states clearly Adah's position which consists in refusing the multicultural fiction being imposed to her. Then, she decides to act and construct her diasporic identity. Now, what she can do is to fall in the "third space of enunciation" conceived by Homi Bhabha²⁵. Indeed, in this space, he invites us to open up to international culture, which is not based on the exoticism or multiculturalism of cultural diversity, but rather on the inscription and articulation of cultural hybridity.

Besides, the characters of Buchi Emecheta are sometimes retaining a sentimental relation with the homeland. That is the case of the group of Nigerians who go to England to pursue studies and come back to rule their country. Being abroad did not prevent them to think about their country: "They were well educated, with good secondary schooling or its equivalent, qualified enough to hold down clerical jobs in Civil Service. [...] They must come to England, get a quick degree in Law and go back to rule their country"²⁶. The diasporas have a retention of a collective memory of the homeland because they are ready to go back and serve their country. This attitude goes along with the modern diaspora because according to Kafle, Sheffer

approves of the fact that new type of diasporas is emerging through labour migrations. Besides, he underscores three basic requirements for a people to qualify as diaspora. First, they must be of 'migrants origins,' not necessary the victims

²² EMECHETA, 1974, p. 37.

²³ GENETSCH, 2003, p.2.

²⁴ EMECHETA, 1974, p. 71.

²⁵ BHABHA, 1994.

²⁶ EMECHETA, 1974, p. 81.

of forced expulsion. Second, they must be “residing and acting” in the host land, which means having power to show presence to speak, third, they must retain “sentimental relation” with the homelands, which means retaining a connection to the root but not necessarily in physical terms²⁷.

Through this quotation, Sheffer summarizes the relationship among diasporas with the host land. Thus, in Buchi’s text, the characters have a conflictual relationship among them and sometimes they maintain a sense of solidarity vis-à-vis the weaker and fresher men in the UK. As far as the host land relationship is concerned, it is based on the social identity construction. Facing identity dilemma, the diasporas are obliged to fall in the third space of enunciation in order to overcome the rigidity of the host land realities. Once in the third space, they don’t forget about the homeland because they have a strong feeling rooted in it. In one word, Buchi Emecheta’s characters have a hybrid identity. At the end, the ideality becomes true because they overcome all the difficulties from home to the host land, which gives birth to a sort of self-affirmation.

IV. DIASPORA, A QUEST FOR SELF-AFFIRMATION

Buchi Emecheta writing about diaspora is not a sake of writing. It is rooted in an ideality, a message of freedom she wants to pass on. It is also an inner need to have a say on the possibilities that the notion of globalization offers to anyone. After all, Maurice Blanchot argues: “The inner need to write is linked to the approach. From this point of words, nothing can be done, from which springs the illusion that, if we keep contact with this moment but return to the world of possibility, “everything” can be done, “everything” can be said”²⁸ (translation mine). So, since possibilities are given by writing, everything can be said and done in Buchi Emecheta’s *Second-Class Citizen*. In line with these possibilities, the author resists male chauvinism and, on the other hand promotes heterogeneity.

IV.1. existing male chauvinism

Buchi Emecheta goes against the preconceived principles of the patriarchal society. Indeed, one of these principles considered girl as a second class being. Anyhow, in this society, girls are born to play the second roles like in the case of Adah: “She was a girl who had arrived when everyone was expecting and predicting a boy. So, since she was such a disappointment to her parents, to her immediate family, to her

²⁷ SHEFFER, 2010, p. 139.

²⁸ BLANCHOT, 1955, p. 46.

tribe, nobody thought of recording her birth. She was so insignificant²⁹. Adah was denied recognition and personality in the patriarchal society. Consequently, how can she fulfil her dreams in such kind of society? Accordingly, the first thing to do, is to break down this norm which prevents girls from school. But, Adah's force of determination allows her to take courageous decisions to go to school by herself in these terms: "I came to school – my parents would not send me"³⁰. Through this action, Adah puts an end to the domination of male chauvinism in her society. Buchi Emecheta's conception of women's role is shared by Michel Naumann who asserts:

It should defend itself without outrage and remain on the "straight and narrow" [...] In this trap in which some Africans risk becoming trapped, rogue literature has hardly strayed. It also marks a break with the struggles for total and immediate national liberation, on the one hand, and the hope of a women's response to the end-of-century crisis, on the other³¹ (translation mine).

Herefrom, writing modern diaspora puts an end to rigidity and opens the door to possibilities. Just as well, Adah can sit down her husband and have a sharp conversation with him. She is no more the former Adah of Lagos. She reaches this position by deconstructing the social norms. Now, she can talk on behalf of her daughter and can even orientate her future life:

I want a husband now and a father for my children now! Adah cried. [...] I brought my children here to save them from the clutches of your family, and, God help me, they are going back as different people; never, never, are they going to be type of person you are. My sons will learn to treat their wives as people, individuals, not like goats that have been taught to talk³².

Adah exteriorizes her inner thoughts and the troubles she has seen. Basing on this sad experience; she plans the future of her daughter. Thanks to diaspora, Adah moves from the position of decision consuming to that of decision makers. In other words, she goes from the status of a second-class citizen to the status of first class being.

In addition to that, Buchi Emecheta's character breaks down the conception of marriage and population control. In fact, according to Francis, the best way to control the birth is to pour it on the floor³³. However, Adah brings change on this conception when she goes to a family planning clinic. The objective was to be "equipped with birth-control gear"³⁴. As not sufficient enough, the narrator gives further details about Adah's determination to control her birth:

²⁹ EMECHETA, 1974, p. 1.

³⁰ Idem, p. 6.

³¹ NAUMANN, 2011, p. 134.

³² EMECHETA, 1974, Pp. 126-127.

³³ Idem, p. 1.149

³⁴ Ibidem, p. 149.

Could not the women be given the opportunity of exercising her own will? Whatever happened, she was not given to have any more children. She did not care which way she achieved this, but she was having no more children. Two boys and a girl were enough for any mother – in – law. If her mother – in – law wanted another one, she could get her son another wife. Adah was not going to have any more³⁵.

The narrator puts forward Adah's determination to stop having more children. Her determination comes out through the repetition of "was not going to have any more children"; "was having no more children"; "was not going to have any more." How could Adah stay in Lagos and be able to take such a decision? Obviously, it could not be possible. In so doing, diaspora becomes an opening gate to freedom, to self-affirmation. She affirms herself by refreshing Francis's mind in these terms: "This is England, not Nigeria. I don't need your signature to secure a job for me"³⁶. Adah's attitude which consists in resisting male chauvinism is in line with heterogeneity of diaspora. To complement this general idea about modern diaspora, diasporic identity and the different possibilities it generates, Hall Stuart

speculates the diasporic experience as "defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity" which lives with and through, not despite, difference; by hybridity". He further states that diasporic identities are those "which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference"³⁷.

From her standing point, Buchi Emecheta reproduces her character, which puts an end to male chauvinism. At the same time, this success is a victory of social freedom for second class being and literary freedom for the author herself. The possibilities in focus in *Second-Class Citizen* touch not only social transformation but also, linguistic hybridity. In other words, Buchi Emecheta puts forward a style of writing that copes with fragmentation.

IV.2. Heterogeneity in homogeneity

In *Second-Class Citizen*, the author promotes a license-free writing that gainsays the classical norms of writing. In point of fact, the style of writing upsides down the notion of homogeneity. There is no more uniformity in the text. And, the first aspect that appeals the reader's attention in a given text is the lack of homogeneity:

³⁵ Ibidem, p. 149.

³⁶ EMECHETA, 1974, p. 179.

³⁷ HALL quoted by Bhandari, 2021, p. 103.

[...], in Nigeria, class distinctions were beginning to be established. Oh, Francis, she wailed inwardly, *how could you have done this to us? After all we have friends who, though they may be living in slums like this, still live apart from these types of people.* You could have tried, Francis. Look at your friend, Mr Eke- when he knew that his wife was coming with their daughter, he made sure he moved away from this lot, she said aloud³⁸.

The first thing that draws the reader's attention is the italic form given to the text. This style of writing creates an anarchy in the text. It creates linguistic heterogeneity or hybridity puts forward by the epoch of postcolonial writing style. By the same token, "With [Buchi Emecheta], the novel becomes the receptacle of all forms [...] with [her], the novel rediscovers its elasticity and malleability"³⁹. Apart from the italic style that modifies the form of Buchi Emecheta's text, there is also a silence style of writing.

This style of writing consists in creating words formation. The words are not well formed for a better understanding of the message. It seems that the author is afraid of saying clearly what she thinks of. Let's consider these words formation: "Who, er... what, er... Just a minute. Who is this person offering us a room, er, er... two rooms? Is she all right? This woman. I mean... she's all right, isn't she?"⁴⁰. Through this extract, one can notice a word formation rather than a message conveying. With this writing style, the reader's contribution is needed in the sense that he or she has to guess the meaning of the unsaid.

What is more, there is the presence of many languages in the text. It means that the text is written in English but the author sometimes incorporates the Yoruba language in her text. This style of writing gives birth to linguistic hybridity that reveals the relation between the author, the society and the language being used. The post-colonial society in which the author promotes such kind of writing is in line with the notion of linguistic hybridity:

The writer is confronted with the need to reinvent language, to create his or her own writing language according to his or her relationship with the audience or the image of the recipient(s), and there is a "linguistic awareness" on the part of the writer, who is led to think about language. In this way, writing becomes a veritable act of language, as the choice of a particular writing language reveals a "literary process" that reveals the status of a given literature⁴¹.

In her choice of the language, Buchi Emecheta inserts some local words associated to the neologism in her text: "She knew court meant two things: a heavy fine which

³⁸ EMECHETA, 1974, p. 36.

³⁹ ATCHA, 2011, p. 12.

⁴⁰ EMECHETA, 1974, p. 76.

⁴¹ MARQUES, 2011, p. 228.

she would never be able to afford, or prison, which she called “pilizon”. They advised her to sell one of her colourful “lappas” and send Adah to school, because she looked like a child who was keen to learn”⁴². In this passage, there are two things to be considered. The first one is the use of neologism through the word “pilizon” instead of “prison”. It reveals at the same time the educational background of the character and the process of words invention. And the second thing is the use of “lappa”, which refers to a local word that does not have its equivalent meaningful expression in English. In other words, the word “lappa” is meaningful in its Yoruba flavor than its translation or equivalent version in English. The profusion of this type of writing is rare in the postcolonial literature because according to Isabelle Marques “the literary text is very rarely linguistically uniform. [...] For Bakhtin, the utterance is never ‘pure’ but, on the contrary, heterogeneous, composite and the product of an alloy of voices⁴³.

This combination of voices can be perceived through the process of intertextuality. According to Julia Kristeva, this literary device “is built like a mosaic of quotations, every text is the absorption and transformation of another text”⁴⁴. Buchi Emecheta’s text is an absorption of biblical references:

“Didn’t Jesus say that one should not steal? But she was sure there was a place in the Bible where it said that one could be as clever as the serpent but as harmless as the dove” (SCC, p. 16); “But wait a minute, she told herself, didn’t Jesus said to the Pharisees that one should give unto Caesar what Caesar’s and to God what was His ?” (SCC, p. 27); “They were like those men in the Bible whom Jesus had told to sell all they had had fellow him” (SCC, p. 82); “For now she was sure she was going to the angels; had not Jesus said that those who suffer here on earth would inherit the kingdom of Heaven ?”⁴⁵.

These series of Biblical references give a fragmentary flavor to Buchi Emecheta’s text. She succeeds in creating a melting pot narrative in her novel. The presence of Biblical references can also give an intergenericity air to her text, in the sense that the Bible and the novel are two different books that come together to form a highly stylistic fictional work. Consequently, the intertextuality breaks down the linearity of the narrative. And the text moves from homogeneity to heterogeneity associated to a polyphony and polyvocality. With this innovative style of writing, Buchi Emecheta’s text breaks down the boundaries between literary and artistic modes of expressions that accentuate textual and creative freedom. Sometimes, the characters comment upon the Biblical references.

This process of commenting upon one’s words in a literary text is known as meta discourse. The meta discourse falls in the enunciative heterogeneity, which enables

⁴² EMECHETA, 1974, p. 7.

⁴³ MARQUES, 2011, p. 229.

⁴⁴ KRISTEVA, 1969, p. 85.

⁴⁵ EMECHETA, 1974, p. 101.

“the speaker [...] at any moment [to] comment on his own enunciation: discourse thus appears to be riddled with meta discourse. The enunciation evaluates itself, commenting on itself, soliciting the approval of the addressee”⁴⁶. By so doing, the character in Buchi Emecheta’s text seeks his co-speaker’s or reader’s approval with the following words and expressions: “Didn’t Jesus said that...?”; “Didn’t Jesus to...?”; “Whom Jesus had told...?”; “Had Jesus not said...?”. Buchi Emecheta brings innovation in her text. That is to say, the reader is no more attached only to the context of the message, but he/she also pays attention to the form of writing. In that case, what is put forward is no more the message but the way it is conveyed.

Thus, writing diaspora opens the door to freedom for Buchi Emecheta to move from one literary frontier to another one. There is a collapse of geographical boundary between countries and also between literary genres. In order to reach this literary freedom, her character resists male chauvinism by breaking down the preconceived principles. Associated to this social subversion, the author transgresses the classical norms of writing through the use of literary devices like intertextuality, words formation and meta discourse.

V. CONCLUSION

To sum up, this article aimed at underlying the meanings attached to the notion of diaspora in the postcolonial epoch. Family’s dispersion, experience of diasporas conditions, relationship among diasporas, relationship with host land and homeland, resisting male chauvinism associated to an autotelic writing substantiate the parameters to be considered when it comes to talking about diaspora in Buchi Emecheta’s *Second-Class Citizen*. Analyzed in the light of postcolonial theoretical perspective, diasporic heterogeneity allows to considered diaspora as a malady of ideality that the author and her characters were about to reach. In this context of globalization, one can notice the death of rigidity, fixity and the birth of the in-between way and the third space of enunciation. This way brings about together the center and the periphery, where both sides are engaged in a permanent and eternal dialogue.

REFERENCES

- ANAND, Dibyesh (2003). “A contemporary story of diaspora: The Tibetan Version.” *Diaspora*, 12(2),211-229, Consulted on [https:// www.academia.edu](https://www.academia.edu)
- ATCHA, Amangoua Philip (2011). *La création romanesque chez Williams Sassine*, Paris : L’Harmattan.

⁴⁶ MAINGUENEAU, 1996, p. 86.

- BARRY, Peter (2010). *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, New Delhi: Viva Books.
- BHABHA, Homi (1994). *The Location of Culture*, London: Routledge.
- BLANCHOT, Maurice (1955). *L'Espace littéraire*, Paris : Gallimard.
- BHANDARI, Nagendra Narayan (2021). "Diaspora and Cultural identity : A Conceptual Review," in Journal of Political Science, volume 21 February 2021, pp. 100-108, consulted on <https://www.ejournalofpncampus.edu.np/journals/ips>
- EMECHETA, Buchi (1974). *Second-Class Citizen*, London: Heinemann.
- ENGLISH, L (2002). "Third Space: Contested Spaces, Identity and International Adult Education", Paper presented at the CASAE/ACEEA 21st Annual Conference Adult Education and the Contested Terrain of Public Policy, Toronto: Canada, May/June.
- GENETSCH, M (2003). "Difference and Identity in Contemporary Anglo-Canadian fiction: M.G. Vassanji, Neil, Bissoondath, Rohinton Mistry" (Doctoral Thesis) Retrieved Trier University programs on Dissertation Collection for the University of Trier. <http://ub-dok.un-trier.de/diss/diss25/20031104/20031104.htm>. Consulté le 12/09/2016.
- GLICK, Schiller et al. (1997). *From immigrants to transmigrant: Theorizing transnational migration*, Soziale Welt, Sonderband.
- HALL, Stuart (1994). "Cultural identity and diaspora." In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *colonial discourse and postcolonial theory: A reader*. 222-237. Columbia UP, London: Routledge.
- KAFLE, Hem Raj (2010). "Diaspora Studies: Roots and Critical Dimensions" in *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, 4(1), 136-148, Consulted on <https://www.researchgate.net>
- KRISTEVA, Julia (1970). *Le Texte du roman : Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*, New York : Mouton Publishers.
- MAINGUENEAU, Dominique (1996). *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris : Éditions du Seuil.
- NAUMANN, Michel (2011). *Les nouvelles voies de la littérature africaine et de la libération (une littérature « voyoue »)*, Paris : L'Harmattan.
- ODHIAMBO et al (2013). « The Place of Identity and Hybridity on Literary Commitment in Bessie Head's Maru" in *MMU Non – Teaching Staff (NTS)*, Maasai Mara University. Consulted on <https://ir.-library.mmarau.ac.ke>
- SHEFFER, Gabriel (1986). *A new field of study: Modern diasporas in international politics*, New York: St. Martin's Press.
- TÖLÖLYAN, Khatchig (1996). "Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment." *Diaspora*, 5(1), pp. 3-36.

FRONTERAS, CIRCULACIONES E INTERACCIONES

A COMUNIDADE CABOVERDIANA NO SENEGAL: ORIGEM, INTEGRAÇÃO E PERSPECTIVAS

THE CAPE VERDEAN COMMUNITY IN SENEGAL: ORIGINS, INTEGRATION AND PERSPECTIVES

EL HADJI OMAR THIAM
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Resumo:

No início do século XX, começaram os primeiros fluxos migratórios de cabo-verdianos para o Senegal. Ganham importância entre 1945 e 1975, ano da independência de Cabo Verde. O Senegal era um destino privilegiado por razões ligadas à geografia, ao contexto político e às realidades socioeconómicas. No nosso estudo, debruçar-nos-emos sobre as realidades vividas pela comunidade cabo-verdiana no Senegal. Para isso colocamos as seguintes perguntas: quais são os elementos favoráveis à migração dos cabo-verdianos para o Senegal? Como se deu o processo de integração desta comunidade? Que papel ela desempenha nas relações históricas entre o Senegal e Cabo Verde? Com base em testemunhos de membros da comunidade, estatísticas e documentos sobre as migrações na África ocidental, responderemos a estas interrogações.

Palavras-chave: Migração, Comunidade cabo-verdiana, Origem, Integração, Perspetivas

Abstract:

The first migratory waves of Cape Verdeans to Senegal dated from the beginning of the 20th century. They increased from 1945 to 1975, the year of the independence of Cape Verde and Guinea-Bissau. Senegal was a privileged destination for reasons related to geography, the political context and social and economic realities. In our study, we focus on the realities experienced by the Cape Verdean community in Senegalese land. To do this, we ask the following questions: what are the contextual elements that favored the migration of Cape Verdeans to Senegal? How did the integration process of this community go? What place does it occupy in the historical relations between Senegal and Cape Verde? To provide answers, we rely on testimonies from members of the Cape Verdean community, statistics and books on migration in West Africa.

Keywords: Migration, Cape Verdean Community, Origin, Integration, Perspectives.

I. INTRODUÇÃO

Situados a quinhentos quilómetros das costas atlânticas da Mauritânia e do Senegal, as Ilhas de Cabo Verde eram desde a sua descoberta por Dinis Dias terras de encontros históricos, culturais e raciais entre europeus e africanos. O arquipélago é composto por dez ilhas divididas em dois grupos: as ilhas de Barlavento (Santo Antão, São Vicente, Santa Lúzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista); as ilhas de Sotavento (Santiago, Maio, Fogo e Brava).

Historicamente Cabo Verde tinha sempre assumido as suas raízes africanas conseguindo desenvolver ao longo dos séculos relações sólidas com os seus vizinhos: o Senegal e a Guiné-Bissau. Estes países eram os destinos privilegiados de milhares de caboverdianos submetidos a constrangimentos políticos, climáticos e económicos.

No início do século XX, após a primeira guerra mundial, Cabo Verde sofreu um período de seca e de pobreza que causou vagas migratórias para o Senegal e a Guiné-Biassau. Assim, começou a se formar progressivamente uma comunidade caboverdiana nas regiões de Dakar, Thiés e Ziguinchor.

A evolução desta comunidade que tencionamos analisar levanta três questões: quais são os fatores que originam a emigração cabo-verdiana para o Senegal? Como se passou a integração desta comunidade no Senegal? Que papel ela poderá desempenhar nas relações multifacetadas entre o Senegal e Cabo Verde?

A nossa análise basea-se em testemunhos de membros da comunidade cabo-verdiana, em estatísticas e em obras que tratam a história política do Senegal e de Cabo Verde num contexto de dominação colonial e a questão das migrações na África ocidental.

II. AS ORIGENS DA COMUNIDADE CABOVERDIANA NO SENEGAL

Após a segunda guerra mundial, as ilhas de Fogo, Sal e São Vicente de Cabo Verde eram os principais lugares de partida das vagas migratórias para o Senegal. Este movimento migratório começou realmente no início do século XX. Isso se explicava por fatores políticos e climáticos num contexto colonial. Politicamente, Portugal, o país colonizador de Cabo Verde, vivia um período de ditadura repressiva que não favorecia a emigração dos cabo-verdianos para a metrópole. De facto, os militares portugueses derrubaram em 1926 o regime republicano que chegou ao poder a favor de uma revolta em 1910. A partir de 1920, os republicanos enfrentaram uma crise financeira de que resultou uma instabilidade política. Pretextando esta instabilidade, os militares puseram fim ao regime democrático negando assim os direitos individuais e colectivos garantidos pela Constituição de 1911. Referindo-se a esta situação, Charles Nowell escreveu :

La situation financière du pays était alors visiblement le danger national le plus grave ; non seulement le pays était menacé de faillite, mais aussi il était de nouveau question dans les milieux internationaux de priver le Portugal de ses colonies en

Afrique. [...] Pour assurer l'équilibre des budgets et le redressement de l'économie nationale, le général Carmona imposa au pays et à ses colonies des taxes plus fortes¹.

Aqui, Charles Nowell relaciona a crise de Portugal com a das suas colónias de África. O desencanto vivido pelos portugueses generalizou-se nos territórios ultramarinos. A emigração ganhou cada vez mais as massas trabalhadoras. De Cabo Verde submetido a restrições financeiras e políticas, partiam vagas migratórias para o Senegal, um país em situação política favorável naquela altura. Importa lembrar uma decisão política que fazia do Senegal um destino privilegiado para os caboverdianos e os outros africanos. De fato, o Parlamento francês tinha votado a lei de 29 de setembro de 1916 ou « lei Blaise Diagne », do nome do primeiro deputado francês originário do Senegal. A lei conferia definitivamente a cidadania francesa aos habitantes das quatro « communes » do Senegal (Dakar, Goré, Rufisque e Saint-Louis). No seu artigo, Catherine Coquery-Vidrovitch deu detalhes da lei referida :

Les natifs des communes de plein exercice du Sénégal et leurs descendants sont et demeurent des citoyens français soumis aux obligations militaires prévues par la loi du 29 septembre 1916. Un décret de 1918 élargit ces avantages aux familles des militaires indigènes accédant à la nationalité française : Leurs femmes et leurs enfants pourront également à la demande du chef de famille suivre la condition de ce dernier².

Os primeiros caboverdianos no Senegal tinham beneficiado a nacionalidade francesa com a entrada em vigor da « lei Blaise Diagne ». Isso lhes conferia o estatuto de letrados na população senegalesa maioritariamente rural e analfabeta.

Outro factor político é a luta armada pela independência (1961-1975) da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Algumas bases militares encontravam-se na Casamança, a região Sul do Senegal fronteira com a Guiné-Bissau. Sendo o caboverdiano Amílcar Cabral o líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), muitos outros caboverdianos exilaram-se para o Senegal. Devido à forte presença de lusofalantes no Senegal, o Presidente Léopold Sédar Senghor mandou criar a secção de português na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar em 1972.

A estes factores políticos podemos acrescentar factores climáticos próprios a Cabo Verde. Este país foi terrivelmente afectado pela seca na primeira metade do século XX. Um desastre natural que se tornou uma das realidades mais ficcionalizadas na literatura capverdiana. Assim o poeta Pedro Cardoso³ descreveu detalhadamente a situação sequiosa na sua recolha de poemas *Algas e Corais* :

¹ NOWELL, 1953, p. 178.

² COQUERY-VIDROVITCH, 1965, p. 36.

³ Pedro Cardoso Pedro Monteiro Cardoso, escritor cabo-verdiano nascido em 1890, na Ilha do Fogo, e falecido em 1942, na cidade da Praia. Notabilizou-se no jornalismo ao defender os interesses sociais, políticos e económicos de Cabo Verde. Publicou *Folclore Cabo-Verdiano* (1933), *Pelos Direitos do Crioulo* (1933) e *Profissão de Fé* (1934), *Algas e Corais* (19....)

Do céu, porém, durante trinta dias
 Não caiu pingo de água,
 A terra Sequiosa
 Era uma viva fragua...
 Depois, um vento abrasador, maldito,
 Vindo talvez dos reinos de Platão
 Ou dos outros profundos do infinito,
 Mais que o simum ardente
 Ou bafo de um vulcão,
 Seis dias sobre os campos anelantes
 Soprou continuamente
 Pelo desespero e a dor
 Amaldiçoando a Natureza e a Deus⁴.

Aqui, o poeta aponta o impacto negativo da seca na vida socio-económica de Cabo Verde em geral e o desespero dos lavradores face à enormidade do desastre na ilha de Fogo em particular. Uns resignados ficam nesta ilha a vomitar insultos contra a natureza considerada como uma inimiga e Deus entendido como um cúmplice. Outros optam pela emigração para o Senegal ou para outros países. A necessidade de partir para outros horizontes é, na opinião de José Maria Semedo, uma « procura da África » :

A procura do continente vizinho, onde o arquipélago se encontra geograficamente inserido, constituiu forte polémica, sobretudo nos meios intelectuais. Situado a algumas centenas de quilómetros do continente donde recebeu o nome, regista as mesmas características de seca, que se entende por todo o Sahe⁵.

O regresso às raízes africanas, após um longo período de assimilação cultural e de isolamento insular, foi uma questão de sobrevivência e uma descoberta de um novo destino comum aos países africanos sob a dominação europeia. A ideia de construir um Cabo Verde continental através da migração nasceu no final do século XIX, mas se concretizou no início do século XX. No Senegal, os cabo-verdianos constituem-se pouco a pouco em comunidade organizada no objetivo de arrasar os obstáculos que se erguem ao longo do caminho para a integração.

III. A INTEGRAÇÃO DA COMUNIDADE CABOVERDIANA

Segundo o recenseamento do 15 de abril de 1975, o Senegal contava 23805 caboverdianos e guineenses. Mas a falta de separação das duas comunidades baseada num contexto político caracterizado pela união das forças independentistas através

⁴ CARDOSO, 1928, p. 77.

⁵ SEMEDO, 1998, p. 89.

do PAIGC, explicou a grande dificuldade em conhecer o número exato de cabo-verdianos no Senegal. Tal é a opinião de Eric Doucoudray : « Les cap-verdiens et les bissau-guinéens ne forment qu'une catégorie dans le recensement. Plus de 90% des cap-verdiens recensés sont installés sur la région de Dakar » (Doucoudray, 1988, p. 15). Também é importante notar que a Agência Nacional da Estatística e da Demografia (ANSD) não publica nos recenseamentos as nacionalidades dos estrangeiros no Senegal. Só se refere ao número global dos estrangeiros sem mais detalhes,

Hoje mais de 45000 cabo-verdianos estão implantados no Senegal. Para Eric Doucoudray, é mais conveniente falar de senegalo-caboverdianos⁶. Porque são bem integrados na sociedade senegalesa. Abordando a questão da integração, o nosso interesse versa sobre os domínios mais relevantes : social, cultural, económico.

No domínio social, a integração dos caboverdianos realizou-se em pequenos passos. Entre 1930 e 1970, eles sofriam muitos preconceitos ligados à cor da pele clara e discriminações baseadas em práticas culturais diferentes : « Les sénégalais les appellent portugais parce qu'ils étaient plus clairs, adoraient le vin et les regroupements festifs. Les femmes portaient des mini jupes et les hommes de tout âge des culottes »⁷. Estas discriminações levaram as autoridades coloniais a fundar um bairro chamado *Cité capverdienne* em Dakar. Situado entre a Grande Mesquita de Dakar, a escola primária El Hadji Malick Sy e o centro comercial Central Park, A *Cité capverdienne* foi construída em 1945, após a Grande Guerra. Na verdade, o bairro, nunca foi ocupado pelos caboverdianos. Um habitante do bairro, Mafall Sow Ndiaye, explica este paradoxo no seguinte trecho :

La cité a été construite pour abriter les Cap-verdiens, mais nos aïeux qui étaient des fonctionnaires de l'Afrique Occidentale Française (AOF) se sont dit : 'avant que des étrangers n'occupent une cité, nous devons être les premiers à disposer de logements, car étant des citoyens. [...] Mais les Cap-verdiens qui devaient à l'origine être ici, ont été logés bien des années après à la Sicap-Karack, à Baobab, à Dieuppeul, entre autres⁸.

A concentração dos cabo-verdianos em bairros salubres participou na formação de uma comunidade em busca das suas tradições e culturas. Mas, com o cosmopolitismo de Dakar, as barreiras subjetivas começaram a ser cortadas pela elite. Nos anos 1980, o currículo escolar chamado «Escola Nova » deu grande importância ao conhecimento e ensino das culturas africanas em geral e das dos países vizinhos em particular. Isso permitiu uma melhor aceitação e integração das comunidades africanas no seio da população escolarizada.

⁶ DOUCOUDRAY, 1988, p. 15.

⁷ DOUCOUDRAY, 1988, p. 85.

⁸ SARR Mouhamed et Suzanne SY, *Cité capverdienne : un quartier vieux de plus de 60 ans, méconnu des dakarois*, in www.senepius.com/article/un-quartier-vieux-de-plus-de-60-ans-meconnu-des-dakarois

Ao decorrer do tempo, a integração da comunidade cabo-verdiana acaba por ser uma realidade notável através de certos factos sociais. O primeiro é o casamento mixto que consegue enraizar social e culturalmente os cabo-verdianos na sociedade senegalesa. Referindo a isso Mix Teixeira escreve:

D'après les statistiques, la race capverdienne est celle parmi les étrangers installés au Sénégal qui a le plus contacté d'unions mixtes avec disparité de culte ou interracial ; des unions se sont nouées avec des Sérères, des Ouolofs, des Peulhs, des Diolas, des Manjaques, des Libanais, des Béninois, des Togolais, des Martiniquais, des Antillais, des Asiatiques, des Français entre autres⁹.

Um outro exemplo de sucesso é o percurso do atual presidente da Câmara Municipal de Dakar, Barthélemy Toye Dias, neto de cabo-verdianos da linhagem do pai Jean-Paul Dias, Conselheiro do Presidente Macky Sall. Esta mestiçagem faz com que os cabo-verdianos se sintam em casa no Senegal. Uma opinião semelhante foi defendida pelo presidente Pedro Pires numa visita oficial em Dakar em 2003, na presença de cabo-verdianos na Casa da Cultura Douta Seck :

Je suis un peu Dakarois car, il y a quarante ans, j'étais venu à ici en tant que jeune militant du PAIGC, luttant pour l'indépendance. Aujourd'hui, je suis revenu en tant que président, et en vous voyant, je suis satisfait, car je sais que je suis chez moi. [...] Je sais que vous êtes bien intégrés et je vous en remercie, mais je remercie aussi le peuple sénégalais et son gouvernement pour leur esprit de tolérance, une qualité rare de nos jours, qu'il faut développer et encourager¹⁰.

O segundo fator digno de interesse é a criação de associações de caboverdianos no Senegal. Podemos citar a *Union des Femmes Catholiques Capverdiennes du Senegal* (UFCCVS) criada em 1975 ; a *Association des capverdiens d'Origine au Sénégal* (ACVOS) criada em 25 de agosto de 1985 ; *Nós e Cabo Verde* criado em 2015.

O terceiro fator de ordem linguística, resume-se na adaptação do francês e do *wolof* como línguas de reconhecimento e afirmação cultural. Aparentado ao português, o francês permitiu aos cabo-verdianos uma boa apropriação dos textos legislativos que regulam a vida social. Quanto ao *wolof*, o seu uso pela comunidade cabo-verdiana constitui um meio poderoso de aceitação que abre o caminho para o desaparecimento dos preconceitos discriminatórios já referidos. Hoje os senegalo-caboverdianos animadores de emissões radiofónicas em *wolof* são cada vez mais numerosos. Uma das figuras jornalísticas mais conhecidas é Ana Rocha da RFM. Aliás os sucesso na integração são destacadas pelo primeiro-ministro cabo-verdiano José Maria Neves durante a sua visita no Senegal em 2013 :

⁹ Lua Cheia. Journal de la communauté capverdienne du Sénégal, no 90, Septembre & octobre, Bimestriel, 17^e année, p. 2.

¹⁰ GONZALES, 2003, p. 41.

Um ponto importante da visita do Primeiro-Ministro ao Senegal foi o encontro com a comunidade cabo-verdiana, que serviu para abordar vários temas de interesse, entre eles a integração destes cabo-verdianos e descendentes e os desafios que estes enfrentam no país de acolhimento. No plano geral a integração desses cabo-verdianos é boa com várias histórias de sucesso, porém estes queixam ainda de dificuldades em relação ao processo de atribuição de nacionalidade cabo-verdiana¹¹.

O quarto fator de integração tem a ver com a inserção da comunidade cabo-verdiana na economia senegalesa. Vários são os setores em que os caboverdianos conhecem grandes sucessos. Primeiro, nas profissões liberais, os caboverdianos notabilizam-se por um grande profissionalismo. Os barbeiros dos bairros do Plateau e da Medina, no centro de Dakar, eram na maioria caboverdianos mas a partir dos anos 2000, começaram a sofrer a concorrência dos guineenses de Conacry. Na pintura, os empresários cabo-verdianos que controlavam o mercado são hoje em dia substituídos pelos seus antigos serventes bissau-guineenses. No trabalho doméstico, as cabo-verdianas que trabalhavam nos anos 1960 e 1970 para os europeus e os libaneses estão hoje envolvidas em atividades relativas à hotelaria, à gastronomia, à cervejaria, etc. Em seguida, na administração pública, os senegalo-caboverdianas afirmam dinamismo no jornalismo, na docência, na engenharia, na medicina e na advocacia.

IV. AS PERSPECTIVAS DA COMUNIDADE CABOVERDIANA

Atualmente a comunidade cabo-verdiana no Senegal desempenha um papel muito importante no reforçar das relações multifacetadas entre o país de origem e o país adotivo. Ela quer participar cada vez mais no processo de desenvolvimento de Cabo Verde. Inúmeras oportunidades se lhe oferecem no quadro da cooperação recíproca. Nesta perspectiva, o Ministro caboverdiano das Comunidades Jorge Santos, aproveitando uma visita em Dakar, fez referência às políticas públicas do Governo de Cabo Verde para a promoção da integração dos cabo-verdianos no país, desde as isenções fiscais para a promoção do investimento dos cabo-verdianos e descendentes em Cabo Verde aos incentivos para a mobilização do capital humano para Cabo Verde, um ativo muito importante para o desenvolvimento sustentável de Cabo Verde.

Assim o ministro Jorge Santos abordou com a sua comunidade a delicada questão da nacionalidade. Nisso ele apresentou as novas medidas do Governo relativas à atribuição da nacionalidade cabo-verdiana a cidadãos residentes em África. Numa entrevista com o jornal *Le Quotidien*, ele explica detalhadamente as novas medidas:

¹¹ COMUNIDADE CABOVERDIANA NO SENEGAL BEM INTEGRADA, In : <https://www.governo.cv/comunidade-no-senegal-bem-integrada/>, consultado em 10 de janeiro de 2024.

Nous leur avons présenté trois initiatives majeures. Tout d'abord, nous avons lancé l'ensemble du processus d'acquisition de la nationalité d'origine. Comme vous le savez, le Cap-Vert a adopté une loi [qui a été approuvée en termes généraux en décembre 2022 au Parlement, les procédures spéciales devant encore être approuvées] qui permet à tous les Capverdiens qui souhaitent acquérir la nationalité d'origine de le faire gratuitement et avec des facilités. Gratuite parce que tous les frais d'acquisition sont pris en charge par le gouvernement capverdien, jusqu'au 31 décembre. Avec des facilités, parce que nous enverrons une équipe technique composée d'un notaire, d'un chef du Service des étrangers et des frontières, d'un représentant du ministère des Communautés et du Directeur général des affaires consulaires qui, conjointement avec l'ambassade, se rendra dans les différentes villes, Thiès, Ziguinchor, Saint Louis, etc., où il y a des Capverdiens, pour recenser et identifier les gens qui veulent acquérir la nationalité¹².

Com este fenómeno, Cabo Verde abre novas portas para o alargamento das suas relações com os outros países do continente africano. Assim a valorização do capital humano figura na lista das prioridades na cooperação entre o Senegal e Cabo Verde. Por exemplo, no sector da saúde, é importante Cabo Verde beneficiar a competência dos médicos senegalo-caboverdianos através de programas de mobilidade e acordos públicos. Isso se justifica pelo facto de que muitos cabo-verdianos viajam para Dakar com o objetivo de receber tratamentos médicos. A mesma ideia é defendida pelo ministro das Comunidades Jorge Santos no jornal *Le Quotidien* :

La ministre capverdienne de la Santé est en contact avec son homologue sénégalaise pour mettre en place des accords de coopération afin que les Capverdiens puissent recevoir un traitement médical de manière plus organisée et officielle, et qu'ils bénéficient de l'assurance sociale et du financement nécessaires pour leurs soins. Par exemple, le Cap-Vert paie le voyage de ses patients au Portugal, mais une fois sur place, le traitement est pris en charge par ce pays européen. C'est ce type d'accord qui fait encore défaut avec le Sénégal¹³.

No sector da construção civil, os empresários senegalo-caboverdianos têm inúmeras possibilidades de investir em Cabo Verde. Eles constroem edificios privados nas ilhas com base na mão-de-obra senegalesa. Para melhor atrai-los, é urgente organizar periodicamente um *forum* para investir em Cabo Verde no qual as possibilidades e a segurança jurídica são postas em evidência como num guia para os investidores.

Les Capverdiens au Sénégal, par exemple, investissent dans toutes les îles, construisent des maisons, possèdent des commerces et d'autres entreprises, et

¹² « Jorge Santos, Ministre capverdien des Communautés », In : <https://lequotidien.sn/jorge-santos-ministre-capverdien-des-communautes-tous-les-emigres-peuvent-obtenir-la-nationalite-sils-le-souhaitent/>, consulté le 01 mars 2024.

¹³ Idem

maintenant ils ont commencé à investir dans le marché boursier, à travers l'acquisition d'obligations d'Etat, de sociétés, etc. Comme on le voit, les possibilités sont innombrables¹⁴.

No sector da transformação de peixe, Cabo Verde tem uma indústria florescente que exporta os seus produtos para o mercado da CEDEAO e para a União Europeia. De facto, os empresários senegalocabo-verdianos podem ainda investir direta e indiretamente neste sector. Mas uma boa política de incentivo abriria perspectivas de desenvolvimento recíproco.

Nous devons avoir la capacité d'exporter, parce que le Sénégal et la Guinée-Bissau ont beaucoup de poissons sur leurs côtes, mais ils n'ont ni thon ni maquereau, deux poissons migrateurs qui ne passent que par notre côte maritime du Cap-Vert. Comme nous le savons, l'entreprise Frescomar transforme ces produits, et les conserves de thon sont très appréciées sur la côte ouest-africaine. A l'heure actuelle, des commerçants capverdiens acheminent déjà du thon vers ces pays de la région, mais en petites quantités. Nous devons maintenant faire un pas de plus pour formaliser cette exportation, en créant les conditions pour que les entreprises aient la capacité logistique d'exporter du thon frais et ses dérivés, ainsi que d'importer des produits de la région africaine, de les transformer et de les exporter vers d'autres marchés¹⁵.

No sector petrolífero, a comunidade cabo-verdiana pode servir de ponte para uma cooperação energética entre o Senegal e Cabo Verde. Ganhando o estatuto de produtor de petróleo e gás, o Senegal oferece oportunidade de fazer contratos vantajosos com o seu vizinho no que toca a compra e a refinação destes recursos.

V. CONCLUSÃO

Sendo um país amigo de Cabo Verde, o Senegal acolhe uma importante comunidade cabo-verdiana constituída em grande parte por descendentes. É uma comunidade histórica enraizada nos costumes e tradições senegalesas. Um dos desafios dos governos cabo-verdianos, desde o presidente Pedro Pires, é esta política que consiste em alargar a nacionalidade além das fronteiras do país.

As migrações de cabo-verdianos para o Senegal começaram no início do século XX e se prolongaram até à independência de Cabo Verde em 1975. Entre as causas, registam-se o contexto político caracterizado pela entrada em vigor de « Lei Blaise

¹⁴ Idem

¹⁵ « Santos, Ministre capverdien des Communautés », In : « <https://lequotidien.sn/jorge-santos-ministre-capverdien-des-communautés-tous-les-emigrés-peuvent-obtenir-la-nationalité-s'ils-le-souhait>, consulté le 01 mars 2024.

Diagne » no Senegal em 1916, a primeira ditadura militar vigente em Portugal e nas suas colónias em 1926. e a situação climática feita de seca cíclica.

No que toca a integração, concluímos que a comunidade cabo-verdiana participa ativamente na evolução da nação senegalesa em vários domínios. Socialmente a comunidade conseguiu superar os preconceitos abrindo-se a mestiçagem racial e cultural. Economicamente ela produziu um capital humano variado e empenhado nas atividades de desenvolvimento: médicos, jornalistas, técnicos, empresários, funcionários, etc.

Além disso, a comunidade cabo-verdiana tem perspetivas reluzentes em certos domínios: a aquisição da nacionalidade para os descendentes, a valorização do capital humano, a construção civil, a transformação de peixe e a exportação de petróleo e gás. Tudo isso mostra a importância da comunidade cabo-verdiana no Senegal no processo de desenvolvimento dos dois países, um facto reconhecido por todos.

REFERÊNCIAS

- ANFREVILLE, Jean (1912). « Les étrangers au Sénégal », *Renseignements coloniaux, Comité d'Afrique Française*, pp. 317-319.
- CARDOSO, Pedro Monteiro (1928). *Algas e Corais*, Vila Nova de Famalicão, Praia.
- COMUNIDADE CABOVERDIANA NO SENEGAL BEM INTEGRADA, In : <https://www.governo.cv/comunidade-no-senegal-bem-integrada/>, consultado em 10 de janeiro de 2024.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (1965). *Nationalité et citoyenneté en Afrique occidentale française : originaires et citoyens dans le Sénégal colonial*. Paris, Université de Paris VII.
- DECOTTIGNIES, Roger (1956). *La condition des étrangers en Afrique de l'Ouest*. Paris, Imprimerie Guillenot et de Lamothe.
- DOUCOUDRAY, Eric (1988). *La communauté capverdienne au Sénégal*. Paris, Université Paris IV.
- GONZALES, A. Sarr et Diawara, A. (2003). « Sénégal : visite à la communauté capverdienne de Dakar et Thiés : Pedro Pires salue l'intégration de ses compatriotes », In : www.fr.allafrica.com/stories/200304290094.htm, consultado em 15 de fevereiro de 2024.
- GOUROU, Pierre (1958). « Fogo ou une géographie de la pauvreté », In : *Les Cahiers d'outremer*, 41, janvier-mars, pp. 6-24.
- JORGE, Santos (2023). « Tous les émigrés peuvent obtenir la nationalité s'ils le souhaitent », In : <https://lequotidien.sn/jorge-santos-ministre-capverdien-des-communautés-tous-les-émigrés-peuvent-obtenir-la-nationalité-s'ils-le-souhait>, consulté le 01 mars 2024.
- LEGIER, Gérard (2014). « La législation relative à la nationalité française durant la Première Guerre mondiale », In : *Revue critique de droit international privé*, n° 4, pp. 751-795.

REVUE EMIGRATION (1985), n° Spécial, 5 de Julho, Praia.

SARR, Mouhamed et SY, Suzanne (2014). « Cité capverdienne : un quartier vieux de plus de 60 ans, méconnu des dakarois », In : www.seneplus.com/article/un-quartier-vieux-de-plus-de-60-ans-meconnu-des-dakarois, consultado em 10 de dezembro de 2023.

SEMEDO, José Maria (1998). « O Milho, a Esperança e a Luta », In : *Cabo Verde. Insularidade e Literatura*. Paris, Editions Karthala.

EL CHARMINGO: UNA ESCENIFICACIÓN EN LA FRONTERA DEL ESPAÑOL Y DEL FRANCÉS EN LA COMEDIA EN VIVO MARFILEÑA

EL CHARMINGO: A STAGING ON THE BORDER OF SPANISH AND FRENCH IN IVORIAN STAND-UP COMEDY

BI DROMBÉ DJANDUÉ

Université Félix Houphouët-Boigny

ANOUGBA SIMPLICE KUMON

Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

El artículo se interesa por un cómico marfileño que, desde su revelación en 2021, no ha dejado de llamar la atención por el tono deliberadamente hispano de su escenificación. Hablamos del personaje humorístico del Charmingo encarnado por el joven Ismael Moustapha Diaby. El seudónimo del artista, su vestimenta y su gestualidad parodian el tipo hispano. Se caracteriza por utilizar con frecuencia vocabulario español en su monólogo al tiempo que imita el acento hispanófono. El juego escénico del Charmingo se inspira en la tauromaquia, el flamenco y el mariachi, y se auto declara marfileño-colombiano venido de México. El nacimiento del personaje en Costa de Marfil, así como la calurosa acogida que recibe del público, son sintomáticos de una sociedad familiarizada con la lengua-cultura hispánica por decenios de presencia en el ámbito educativo y por la temprana hispanización de la cultura popular en el África francófona.

Palabras clave: El Charmingo, Stand-up comedy, humor, imitación, español

Abstract:

This article focuses on an Ivorian comedian who, since his unveiling in 2021, has not ceased to attract attention for the deliberately Hispanic tone of his staging. We are talking about the humorous character of Charmingo, played by the young Ismael Moustapha Diaby. The artist's pseudonym, his dress and gestures parody the Hispanic type. He is characterized by his frequent use of Spanish vocabulary in his monologue while imitating the Spanish-speaking accent. Charmingo's stage play is inspired by bullfighting, flamenco and mariachi, and he

declares himself to be an Ivoirian-Colombian from Mexico. The character's birth in Ivory Coast, as well as the warm welcome he receives from the audience, are symptomatic of a society familiar with the Hispanic language-culture due to decades of presence in the educational sphere and the early Hispanicization of popular culture in French-speaking Africa.

Key-words: El Charmingo, Stand-up comedy, humor, imitation, Spanish

I. INTRODUCCIÓN

Costa de Marfil es un país francófono de África occidental donde se enseña el español desde 1947, primero en la educación secundaria y posteriormente en la superior. El informe 2023 del Instituto Cervantes sobre la situación del español en el planeta sitúa el país en la séptima posición, después de los Estados Unidos, Brasil, Francia, Reino Unido, Italia y Alemania con un total de 566.178 alumnos¹. Con estas cifras, como primer país africano en el ranking global, el territorio marfileño confirma su liderazgo continental en la enseñanza-aprendizaje del español como lengua extranjera.

Pero de la misma manera que hay una presencia del español en la cultura popular incluso anterior a la institucionalización de su enseñanza, el periodo posterior a este momento histórico, tras aproximadamente ocho décadas, conoce a su vez nuevas manifestaciones hispanas en la cultura popular. Así es como, antes del presente estudio, hemos indagado diversos fenómenos socioculturales y sociolingüísticos relativamente influidos por la hispanidad; desde las tempranas influencias de los ritmos latinoamericanos en el proceso de modernización de la música marfileña², hasta la hispanización de los apodos entre los jóvenes³ o la españolización del género musical nacional Zuglú por los estudiantes⁴.

Con motivo de esta nueva ponencia sobre el español en Costa de Marfil más allá de las aulas, nos enfocamos en un fenómeno que tiene a la vez mucho de sociocultural y de sociolingüístico: la stand-up comedy. La stand-up comedy es un anglicismo que, traducido al español, significa “comedia de pie”; también es conocida como “comedia en vivo” o monólogo humorístico⁵. A ello, y citando a Valderrama (2020), Pabón Rodríguez añade que “Es un género humorístico unipersonal oral escénico monologado en el que se hace constante ejercicio de reflexión”⁶. En este trabajo, utilizaremos alternativamente el anglicismo “stand-up comedy” y su equivalente español “comedia en vivo”.

El centro de interés del trabajo lo constituye un joven humorista marfileño cuyo juego escénico mezcla español y francés, de ahí el título de la contribución: “El

¹ INSTITUTO CERVANTES, 2023, p. 33.

² DJANDUÉ, 2021b.

³ DJANDUÉ, 2021c.

⁴ DJANDUÉ y YAO, 2021.

⁵ LÓPEZ, 2013.

⁶ PABÓN RODRÍGUEZ, 2020, p.36.

Charmingo: una escenificación en la frontera del español y del francés en la comedia en vivo marfileña”. Partiendo de la hipótesis de que él representa una respuesta inesperada a la pregunta por qué y para qué se aprende el español como lengua extranjera en Costa de Marfil⁷, pretendemos describir la expresión artística del Charmingo como una explotación original del español en el ámbito de la creación en un país no hispanófono. Así pues, ¿a quién se debe el personaje y cómo se construye? Además, ¿cómo la lengua y la cultura hispanas se perfilan en su escenificación?

Proponemos por lo tanto un estudio cualitativo de tipo analítico, a caballo entre la narración personal y el análisis del discurso. Recurrimos esencialmente a unas entrevistas realizadas por el artista en diferentes medios⁸; vídeos de sus prestaciones en “Dycoco”⁹ o en “Bonjour 2023”¹⁰ e informaciones y fotos sacadas de su cuenta Facebook o de diversas páginas Web. El texto del artículo comprende tres apartados, el primero de los cuales ofrece un panorama de la stand-up comedy en Costa de Marfil. El segundo apartado trata del nacimiento y la revelación del Charmingo. En el tercer epígrafe intentamos exponer cómo el traje, la gestualidad y el lenguaje escénico se construyen por medio de una mezcla de códigos lingüísticos y culturales.

II. LA COMEDIA EN VIVO EN COSTA DE MARFIL

Se sitúan los inicios de esta modalidad del teatro en los Estados Unidos¹¹. Por eso, el anglicismo “stand-up” tiene tanta fama y se utiliza incluso hablando del tema en otros idiomas. Si nos referimos concretamente a Pabón Rodríguez,

La stand-up-comedy tiene su origen entre 1861 y 1865 durante la Guerra Civil de Norteamérica, también llamada Guerra de Secesión. Este contexto conflictivo le dio un tono particular al género que se gestó en bares y clubes nocturnos de striptease. El comediante, para entonces, más allá de ser un entretenedor, era considerado un estorbo que fastidiaba al público.¹²

Si bien en esta época el blanco del comediante lo constituía el público, prosigue el citado autor, a principios del siglo XX, el género dio un giro trascendental de tal forma que el “objeto de burla ya no era el público sino el mismo comediante”,

⁷ DJANDUÉ, 2021a.

⁸ La minute sans filtre... : [https://www.youtube.com/watch?v=ImmYYOboryY;Skeenee X Tchinzin...](https://www.youtube.com/watch?v=ImmYYOboryY;SkeeneeX Tchinzin...) : https://www.youtube.com/watch?v=ltMVC_qwEJY (07-02-2024).

⁹ Les consignes de sécurité: <https://www.youtube.com/watch?v=n28-8-CAC8U> (07-02-2024).

¹⁰ L’Espagnol de Bonjour 2023 El Chamingo: <https://www.youtube.com/watch?v=u8CN7AipjC0> (07-02-2024).

¹¹ LÓPEZ, 2013; PALOMINO MORALES, 2019; PABÓN RODRÍGUEZ, 2020.

¹² PABÓN RODRÍGUEZ, 2020, p. 36.

comentando “de manera autoflagelante sus líos personales relacionados con vicios, drogas, mujeres, legales, familiares, entre otros”¹³.

En Costa de Marfil, es posible considerar al actor y humorista Bamba Bakary como el precursor de la comedia en vivo¹⁴. En 2021 celebró sus 40 años de carrera¹⁵, lo cual significa que empezó en la década de 1980. Como tal, además de las historias graciosas que sabe contar y se terminan siempre provocando carcajadas en el público, Bamba es conocido como el primer gran imitador del humorismo marfileño, siendo su favorito el presidente Félix Houphouët-Boigny (1960-1993). También con él se estrena otra característica del humor en el país, la de imitar la forma de hablar de diferentes tipos sociales; Bamba destacaba en la imitación del tartamudo, del beninés¹⁶ o del senegalés¹⁷.

En los años 1990, se asiste a un boom del humor en Costa de Marfil, con una proliferación de actores y varias propuestas de programas televisivos y radiofónicos para promover el género y revelar nuevos talentos, caso de “Dimache Passion” con el animador y productor Barthélémy Inabo Zouzoua del canal de televisión nacional (RTI), y que permitió lanzar la carrera de uno de los comediantes más famosos del país, el llamado Kouya Gnépa alias Gbi de Fer, líder del “Djéli théâtre”.

Pero a quienes realmente se pueden considerar como los grandes continuadores de la stand-up comedy marfileña tras Bamba Bakary son Yao Patrick alias Chuken Pat y Adama Dolo, más conocido por su seudónimo Adama Dahico. Este último, en particular, se dio a conocer al público a finales del siglo pasado con su concepto del “Drômikan”, la voz del borracho. Desde 2003, es fundador y director del Festival Internacional de Risa de Abiyán (FIRA) como un instrumento clave en su lucha por la profesionalización del sector de la comedia en Costa de Marfil.

En el posterior desarrollo de la stand-up en el país, iba a desempeñar un papel fundamental la cadena de televisión nacional a través del lanzamiento en 2006 del programa “Bonjour” (Buenos días). Pensado como una fiesta popular para despedirse de un año y entrar de buen humor en el nuevo, los programas “Bonjour” han servido de trampolín para comediantes hoy famosos como pueden ser Le Magnifique, Ramatoulaye DJ, En KDK, Agalawal, De Perpignan, Boukary o Malam Adamo, etc.

El pasado 30 de diciembre se celebró “Bonjour 2023”, con el objetivo de hacer de esta XVI edición del evento humorístico un encuentro de generaciones con artistas experimentados como Bamba Bakary, la pareja Zongo y Tao o Chuken Pat, y dos jóvenes cómicos entre los cuales El Charmingo¹⁸, desde la revelación de este en 2021

¹³ IBIDEM, 2020, p. 36.

¹⁴ YÉTI, 2021 : <https://connectionivoirienne.net/2021/06/13/humour-en-cote-divoire-bamba-bakary-fait-son-grand-retour/> (07-02-2024).

¹⁵ Life Talk du 30 Juin 2021 avec Bamba Bakary, min 14:30-41:11: <https://www.youtube.com/watch?v=3h2ltBRV2lc> (07-02-2024).

¹⁶ Bamba en spectacle, min 16:42-20:39 : <https://www.youtube.com/watch?v=8DjPaQTniys> (07-02-2024).

¹⁷ Bamba en spectacle, min 25:28-26:19 : <https://www.youtube.com/watch?v=8DjPaQTniys> (07-02-2024).

¹⁸ BARRO, 2023 : <https://news.abidjan.net/articles/715652/humour-lemission-de-divertissement->

en “Dycoco Comedy Club”¹⁹. El Dycoco, inaugurado ese mismo año en Cocody, al norte de Abiyán, representa un templo del humorismo que pretende revelar el talento local y exportar a sus jóvenes protegidos.

III. EL CHARMINGO EN LA COMEDIA EN VIVO MARFILEÑA

El Charmingo, o más exhaustivamente Tchinzin El Charmingo, es un personaje representado por el joven marfileño Diaby Ismael Moustapha²⁰. Comenzó su carrera como cómico en Internet durante ocho años, creando una sólida base de seguidores de su particular estilo de humor, para luego debutar en los escenarios en Dycoco, filial de Montreux comedy en Francia y primer club de comedia de Costa de Marfil.

Más en concreto, la trayectoria del Charmingo empezó en 2014 por unos vídeos subidos a su cuenta de Snapchat. Gracias a esos vídeos se dio a conocer entre los profesionales de la comedia en Costa de Marfil. En 2020, el Dycoco se fijó en él y aprendió a hacer monólogos. En diciembre de 2020 fue telonero de varios cómicos consagrados. “Revelación IvoirHumour 2021”, forma parte de la nueva generación de humoristas marfileños, lo cual le permitió subir al pódium de “Bonjour 2023”.

Sin lugar a duda, que El Charmingo haya llamado tanto la atención del público y de los promotores de espectáculos hasta llevarse el título de “Revelación 2021”, algo le debe a su estilo particular caracterizado por la imitación del acento y del tipo hispanos. Con ello se inscribe en la tradición iniciada por Bamba Bakary y en la que otros humoristas también se habían especializado: Zongo y Boukary, imitadores del acento burkinés; Malam Adamo, imitador del acento nigerino; Akoss, imitadora del acento ghanés; Tao, imitador del tartamudo; o Lucas de “Les zinzins de l’art”, el eterno sordomudo de la comedia marfileña, etc.

El éxito de esta corriente en el escenario nacional tiene mucho que ver con la fuerte proporción de extranjeros asentados en Costa de Marfil, el 22% de la población según el censo de 2021²¹, la mayoría procedente de otros países africanos empezando por los fronterizos (Burkina Faso, Mali, Guinea, Liberia, Ghana). Esta inmigración de larga trayectoria ha favorecido la aparición y perpetuación de unos tipos sociales fácilmente identificables en la sociedad marfileña, y que sirven de materia prima discursiva para los actores del humor.

bonjour-2023-prevue-le-30-decembre-prochain-a-abidjan (07-02-2024); L’Espagnol de Bonjour 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=u8CN7A1pjC0> (07-02-2024).

¹⁹ SAUPHIE, 2022 : <https://www.jeuneafrique.com/1329699/culture/cote-divoire-le-dycoco-comedy-club-un-tremplin-pour-le-rire-nouvelle-generation/> (07-02-2024) ; El Charmingo, Révélation Humour 2021 : <https://www.youtube.com/watch?v=RiIVauD4iwk&t=3s> (07-02-2024).

²⁰ La minute sans filtre... : <https://www.youtube.com/watch?v=1mmYYOboryY> (07-02-2024).

²¹ MINISTÈRE DU PLAN ET DU DÉVELOPPEMENT, 2022, p.43.

A la luz de lo inmediatamente anterior, queda claro que El Charmingo no cuenta con semejante base sociológica para enfocar su juego escénico hispanizado, debido a la escasa presencia de hispanohablantes nativos en el país francófono. En su caso, sin embargo, esta base sociológica se sustituye por un contexto marcado por la generalización de la enseñanza-aprendizaje del español como lengua extranjera, una experiencia pedagógica que se inició una década antes de la independencia del país en 1960 y que hace que, hoy por hoy, dos de cada tres marfileños escolarizados hasta tercero de ESO sabe algo de español²².

Pero la cosa va más allá del aspecto puramente lingüístico, al contar también El Charmingo con un imaginario colectivo marfileño profundamente impregnado de cultura hispana, desde la popularización de los ritmos afrocubanos en la música de los países francófonos de África²³ y las películas Western norteamericanas con actores mexicanos en compañía o en conflicto con el gringo, hasta las telenovelas latinoamericanas difundidas en la televisión nacional a partir de los años 1990, y acertadamente consideradas como poderosos agentes de difusión de la lengua y cultura hispánicas en Costa de Marfil²⁴.

Marfileño de pura cepa, Moustapha Diaby ha elegido su personaje con pleno conocimiento del contexto sociocultural en el que nació y se mueve. Con el personaje del Charmingo, su juego escénico se da como un resumen de los estereotipos e imágenes que se comparten en Costa de Marfil acerca de la lengua española, de los hispanohablantes nativos y de la cultura hispana en su conjunto²⁵, abarcando España y sus antiguas colonias de América. Bien lo dice Tabasosa, muchos referentes culturales pueden ser desarrollados en la comedia ya que retrata el devenir de los seres humanos en la sociedad, especialmente aquellos relacionados con estereotipos²⁶.

IV. IMITACIÓN E HIBRIDACIÓN LINGÜÍSTICA Y CULTURAL

En la opinión de Pabón Rodríguez, aunque la stand-up comedy no posea la totalidad de los elementos establecidos por Aristóteles como requisitos del género dramático, conserva los más importantes: un escenario, una puesta en escena y un personaje²⁷. Por lo tanto, existe en El Charmingo una escenificación particular que pretendemos analizar ahora con miras a destacar las influencias hispanas en el traje, el lenguaje y la gestualidad del artista.

²² DJANDUÉ, 2021d, p.1.

²³ NDOYE, 2007: <https://congresosdelalengua.es/cartagena/paneles-ponencias/unidad-diversidad/ama-dou.htm> (07-02-2024).

²⁴ DIOMANDÉ, 2020.

²⁵ DJANDUÉ, 2012.

²⁶ TABASOSA ROJAS, 2018, p. 3.

²⁷ PABÓN RODRÍGUEZ, 2020, p. 94.

IV.1. El traje

Por poco que uno sepa algo del mundo hispánico y su cultura, lo primero que llama la atención cuando irrumpe El Charmingo en el escenario es la semejanza de su vestimenta con aquellas que suelen llevarse en la corrida española o en el mariachi mexicano. Por una parte, “los toros son patrimonio cultural” español a imagen del fútbol o del flamenco²⁸. Por otra parte, el mariachi se considera la máxima expresión del folclore mexicano, una institución simbólica no solo de la música, sino también de la cultura del país azteca.

Si nos referimos a Paco Ramos, torero en activo y experto en tauromaquia, los trajes de torero están formados básicamente por la chaquetilla, una chaqueta corta y rígida con hombreras, abierta por las sisas para permitir el movimiento de los brazos; debajo de ella se encuentran la camisa, el chaleco, el corbatín y la faja. La taleguilla, pantalón muy ceñido que va desde la cintura hasta debajo de la rodilla, la camisa de torear, una camisa de manga larga y color blanco; las zapatillas negras, planas y adornadas con un lazo.²⁹

En cuanto a los charros o mariachis, se cree que sus trajes se originaron en la ciudad española de Salamanca³⁰, lo cual explicaría cierta semejanza de diseño con los toreros. Si bien varían en colores, formas, material utilizado según la región o la ocasión, siempre se conservan los mismos elementos. Así, destaca el sombrero de lana amplio, la chaqueta elegante, el pantalón bastante ceñido y entallado, la camisa blanca, los botines y la corbata.

En el traje del Charmingo se reflejan la indumentaria del torero español y la del mariachi mexicano. De hecho, la chaqueta, la camisa blanca, el sombrero negro y el pantalón ajustado son una clara referencia a estas dos figuras de la cultura hispánica. Pero si nos situamos desde el propio punto de vista del humorista, nos damos cuenta rápidamente de que su modelo elegido es el mariachi, de ahí que aparezca a veces con una guitarra o que se autodefina “mariachi matadoré profesor Charmingo...”³¹; además de presentarse como marfileño-colombiano venido de México, el país de los charros o mariachis.

IV.2. El lenguaje

La stand-up comedy es ante todo un monólogo, pues una sola persona se presenta a un público para representar uno o varios personajes. A través de este mo-

²⁸ LORCA, 2020: https://elpais.com/cultura/2020/12/24/el_toro_por_los_cuernos/1608818501_276229.html (07-02-2024).

²⁹ RAMOS, 2019 : <https://detorero.com/partes-del-traje/> (07-02-2024).

³⁰ ROLDÁN, 2020: <https://www.actualidadviajes.com/vestimenta-de-los-charros-o-mariachis-costumbres-mexicanas/> (07-02-2024).

³¹ On rit pas un peu?, min 6:24: <https://www.youtube.com/watch?v=rYmkxilsG8c&t=1s> (07-02-2024).

nólogo, el humorista pone en evidencia las peculiaridades de la sociedad que todo el mundo sabe, pero que la gente no siempre visualiza o experimenta. Es una representación que forma parte de las narraciones orales escénicas, abundante en su lenguaje verbal y corporal, y que utiliza como vehículo el humor para generar reflexión y crítica.³²

Antes de pasar a analizar unos enunciados concretos del Charmingo extraídos de su página Facebook o transcritos directamente de su discurso escénico, conviene detenerse un rato para contemplar el seudónimo. “Charmingo” se compone del sustantivo francés “charme” (encanto, belleza) y del sufijo “ingo” que, en nuestra opinión, puede ser un guiño al término “gringo”. Según el Diccionario de la lengua española, el adjetivo “gringo/gringa” significa “extranjero, especialmente de habla inglesa, y en general hablante de una lengua que no sea la española”.

En Hispanoamérica, suele usarse como sustantivo para designar, de forma despectiva o no, al norteamericano blanco. En el imaginario colectivo marfileño, la palabra se asocia sistemáticamente a las películas Western de los años 1980-1990 y a los mexicanos, por ejemplo, a través de este famoso trozo de diálogo entre dos actores: “- Gringo, tu donnes le pognon ou je tue la femme/ - Tue-la, je n’ai pas le pognon” (- Gringo, me das la pasta o mato a la mujer / - Mátala, no tengo la pasta”).

Se podría entonces considerar el seudónimo “Charmingo” como una peculiar españolización del francés “Charmant” (guapo/hermoso), aludiendo así a la apariencia física del joven comediante marfileño. Ello explica a su vez por qué el tema del amor³³ está tan presente en las representaciones del humorista, aun cuando el título, a primera vista, hace pensar en otro asunto distinto³⁴; y por qué El Charmingo se presenta a sí mismo como seductor y mujeriego. Ello corresponde, además, a ojos de muchos en Costa de Marfil y en el mundo, a un rasgo definitorio del español y de lo hispánico, generalmente asociados a lo romántico, lo femenino y lo sensual³⁵.

Veamos ahora dos enunciados del comediante. El primero es un mensaje dirigido a sus seguidores desde su página Facebook el 15 de octubre de 2022. El segundo enunciado es la transcripción literal de una parte de su discurso escénico en la representación titulada *On rit pas un peu?*³⁶.

Enunciado 1:

Olé olé mes Gringo! El Charmingo soy particulièrement content et reconnaissant parce que nous avoir vécu une grandé aventure sur NCI. Vous avez soutenu Charmingo jusqu’à la finale et Charmingo sait que on être au cohi. Gracias por vos

³² TABASOSA, 2018, pp.3-4.

³³ L’amour: <https://www.youtube.com/watch?v=kJA8aKCHaUM> (07-02-2024).

³⁴ El Charmingo: Les consignes de sécurité: <https://www.youtube.com/watch?v=n28-8-CAC8U> (07-02-2024).

³⁵ DJANDUÉ, 2022.

³⁶ On rit pas un peu?, min 0:15-0:49: <https://www.youtube.com/watch?v=rYmkxilsG8c&t=1s> (07-02-2024).

voté... *Gracias mi Gringo! Mariachi touyoour. SOY EL MARIACHI MATADOR PROFESOR CHARMINGO ! Olee*

Enunciado 2:

Mariachi matadoré profesor, mariachi matadoré profesor... Es la rentré des classé, es la rentré des classé. Ça crepité ça crepita finito, wozo vacancé finito, azalakapinhou ki tu palé finito. Maintenant, bienvenou a EPP Charmingo, école de Mariachi et dé seductioné. Y'espère que vous être concentré, parce leçon d'auyord'hui c'est très importanté...

Queda manifiesta la mezcla de códigos en estos enunciados. Al colarse en la piel de un marfileño-colombiano, El Charmingo asume una biculturalidad que se materializa en su discurso por un fuerte acento hispano y genera un lenguaje sin frontera entre el francés marfileño y el español. Incluso diríamos que el personaje habla el francés en español, lo cual se observa no solo en la pronunciación sino también en el léxico.

Cuando no utiliza directamente vocablos españoles (*Olé, soy, gringo, gracias, profesor, matador, etc.*), a la mayoría de las palabras francesas les aplica sistemáticamente la fonología española, ya sonorizando las letras finales mudas del francés (*reconnaissant > reconnaissanté, grande > grandé, vote > voté, classe > classé, importante > importanté*), ya abriendo la “u” francesa (*tu > tou, bienvenu > bienvenou*), ya palatalizando (/y/) la /j/ francesa en una especie de yeísmo interlingüístico (*je > yé, toujours > touyoour, aujourd'hui > auyord'hui, J'espère > Y'espère*).

Aunque el marfileño-colombiano venido de México ha escogido el mariachi como principal referencia cultural hispana, el término *matador* o *matadoré* en lo que parece ser su grito de armas (*Mariachi matadoré profesor*) es una clara alusión a la corrida. Según el Diccionario de la lengua española, el matador es un “torero que por profesión ejerce el arte de matar los toros con espada”. Por lo tanto, y por muy hispanoamericano que quiera aparentar El Charmingo, hay en él un balanceo del corazón entre México y España que, más allá de las palabras, se corrobora en un lenguaje corporal inspirado en la tauromaquia y el flamenco.

IV.3. La gestualidad

Es sabido que el lenguaje humano posee una dimensión no verbal imprescindible, pues, “la información no sólo se transmite con las palabras, sino también a través de los movimientos corporales como las posturas, las miradas, las distancias entre unos y otros, la forma de sentarse o incluso de caminar”³⁷. En base a ello, y dadas las

³⁷ GUERRI, 2023 : <https://www.psicoactiva.com/blog/comunicacion-lenguaje-no-verbal/> (07-02-2024).

circunstancias particulares de su práctica y su carácter monológico, la comedia en vivo abunda tanto en lenguaje verbal como en lenguaje no verbal³⁸.

Si el traje del Charmingo parece más influido en su diseño por el mariachi ya que el propio personaje afirma provenir de México siendo marfileño-colombiano, lo mismo no puede decirse de su lenguaje corporal, el cual lo aproxima más bien a la corrida y al flamenco. Con respecto a la corrida, para empezar, los movimientos escénicos del humorista recuerdan a menudo los del torero dando vueltas alrededor del toro para encontrar el ángulo de ataque adecuado o para esquivar la embestida del adversario.

En relación con el flamenco, la interjección “olé/ole”, muy asociada a este género musical español, constituye una primera señal verbal cuya implicación no verbal no pasa desapercibida en la escenificación del comediante. Siguiendo a Tierra, el flamenco es un arte andaluz (sur de España) que integra el baile, el canto y la música de guitarra; y conocido por su gran intensidad emocional, sus movimientos gráciles de brazos, feroces zapateos, profundos lamentos y rasgueos de guitarra; es el resultado de un mestizaje cultural gitano, árabe, cristiano y judío³⁹.

Opina un especialista de la cuestión que “si debemos pensar en una palabra que simbolice la cultura española y flamenca, la primera que se nos vendrá a la mente es la expresión ‘olé’”.⁴⁰ A lo cual Mosquera añade que, a pesar de las diversas hipótesis existentes sobre el origen de la interjección “olé” (griego, árabe, bíblico, etc.), lo que sí es cierto y comprobable, es su uso como signo de la cultura española, relacionado especialmente con el flamenco:

¡Olé, olé y olé! Con acento en la “o” o con acento en la “e” y alargando las vocales tanto como nos lo pida el alma. Olé es una interjección que se utiliza coloquialmente para animar, aplaudir, o jalearse. Es una expresión de entusiasmo, emoción y alegría que se utiliza cuando se aplaude a una persona o a algún acontecimiento. La decimos con mucha frecuencia y nos sirve expresar alegría ante una buena noticia o cuando queremos animar a alguien que está bailando o cantando.⁴¹

Aunque el arte flamenco se caracteriza también por sus espectaculares trajes típicos⁴², donde El Charmingo intenta reflejarlo en su escenificación es más bien en el zapato especialmente confeccionado para el tipo de baile que practican los artistas del género andaluz. No porque calce realmente zapatos flamencos, sino,

³⁸ TABASOSA ROJAS, 2018, pp.3-4.

³⁹ TIERRA, 2019: <https://www.aboutspanol.com/que-es-el-flamenco-298103> (07-02-2024).

⁴⁰ Información sacada del siguiente sitio web de la ciudad de Madrid dedicado al teatro y al flamenco: <https://tfmlive.teatroflamencomadrid.com/articulo?id=De-donde-viene-la-expresion-ole> (24-11-2023).

⁴¹ MOSQUERA, 2020: [https://www.radiote.com/2020/ole-la-palabra-mas-escuchada-radiote-contamos-origen-nuestra-expresion-mas-famosa-32372.html](https://www.radiole.com/2020/ole-la-palabra-mas-escuchada-radiote-contamos-origen-nuestra-expresion-mas-famosa-32372.html) (07-02-2024).

⁴² TELES, 2018: <https://localtuktuk.com/es/hoy-toca-flamenco-ole/> (07-02-2024).

en cambio, un modelo masculino bastante cómodo y que le permite concluir sus representaciones en un “olé” rematado con un talonazo al suelo, a no ser que use el grito y el correspondiente zapateo flamencos para darle brillo a su juego o despertar a su público.

V. CONCLUSIÓN

Con su personaje del Charmingo, Ismael Moustapha Diaby no hace sino dar cuerpo, alma y vida a los estereotipos que muchos comparten sobre el español, sus hablantes nativos y su cultura: fiesta, amor, playa, seducción, baile, música, etc. Cuando se declara marfileño-colombiano venido de México, escoge dos de los cuatro países hispanoamericanos más conocidos en Costa de Marfil: Colombia por el narcotráfico y México por los Western norteamericanos; siendo los otros dos Cuba por las figuras de Fidel Castro y Che Guevara, y Argentina por el futbolista Diego Maradona⁴³.

La parodia del tipo hispano le confiere al Charmingo una identidad única en la comedia en vivo marfileña, y el hecho de que tenga un público que le entienda, acepte y aprecie dice mucho de hasta qué punto existe en la población de Costa de Marfil una alta sensibilidad a la lengua y cultura hispanas. A su vez, esta sensibilidad se debe a la larga trayectoria del español en el sistema educativo del país, pero también a una permanente exposición de las generaciones a elementos de la cultura popular hispana (música, películas, fútbol, etc.).

El Charmingo representa un producto de esta combinación de factores, y luego se posiciona como un promotor de la lengua y cultura hispanas en su país. Su entrada en el escenario a veces se acompaña con música en español, y pone en escena tres tesoros culturales de la hispanidad: la corrida de toros, el flamenco y el mariachi, los últimos dos incluidos en el Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2010 y 2011.

REFERENCIAS

- BARRO, L. (2023). “Humour : L’émission de divertissement ‘Bonjour 2023’ prévue le 30 décembre prochain à Abidjan”. *Abidjan.net*.
- DIOMANDÉ, Zinié Ella (2020). “Las telenovelas latinoamericanas, poderosos agentes de la difusión de la lengua y cultura hispánicas en Costa de Marfil”. En W. J. Ekou y J. M. Zarandona (Coord.), *Panhispanoafrikanismo: Realidades del presente, retos del futuro* (pp. 142-157). Valladolid: Tradhuc/Afrilenguas.
- DJANDUÉ, Bi Drombé (2012). “La influencia de los estereotipos en el aprendizaje

⁴³ LALÉKOU, 2021.

- del español como lengua extranjera (E/LE) en Costa de Marfil”. *redELE*. Madrid, nº24, pp. 1-12.
- DJANDUÉ, Bi Drombé (2021^a). “El español lengua extranjera en Costa de Marfil: ¿por qué y para qué se aprende?”. *redELE*. Madrid. nº33, pp. 1-11.
- DJANDUÉ, Bi Drombé (2021b). “Huellas de hispanidad en la música marfileña de siempre”. *Nzassa*. Bouaké. nº5, pp. 174-185.
- DJANDUÉ, Bi Drombé (2021c). “La hispanización de los apodos como elemento motivacional e identificador en el aprendizaje universitario de ELE”. *Romanica Olomucensia*. Olomouc, Vol. 33/nº1, pp. 59-74.
- DJANDUÉ, Bi Drombé (2021d). “Hablando español en Costa de Marfil: nunca sabes quién está a tu lado”. *Signos ELE*. Buenos Aires, nº15, pp. 1-3.
- DJANDUÉ, Bi Drombé (2022). “El español es para las chicas: sombras y luces en un viejo cliché escolar”. *Revista de Recursos para el Aula de Español: investigación y enseñanza*. Alcalá, Vol. 2/nº1, pp. 8- 29.
- DJANDUÉ, Bi Drombé y YAO, Koffi (2021). “Cantando Zuglú en español: el alumnado universitario marfileño de ELE entre aculturación e inculturación”. *Apropos*, Berlín, nº6, pp. 53-66.
- GUERRI, Marta (2023). “La comunicación o lenguaje no verbal, el arte de expresarse sin hablar”. *psicoactiva.com*.
- INSTITUTO CERVANTES (2023). *El español: una lengua viva. Informe 2023*. Departamento de Comunicación Digital del Instituto Cervantes, Edición digital.
- LALÉKOU, Kouakou Laurent (2021). “L’Amérique Latine dans l’imaginaire ivoirien”. *Infundibulum Scientifique*. Bouaké, pp. 54-66.
- LÓPEZ, Alberto (2020). “El mariachi, tradición musical Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad”. *elpais.com*.
- LÓPEZ, María Alejandra (2013). “La Propiedad Intelectual en el Stand-Up Comedy”. *Propiedad Intelectual*. Mérida-Venezuela, Vol. XII/nº16, pp. 130-145.
- LORCA, Antonio (2020). “El toro, por los cuernos”. *elpais.com*.
- MINISTÈRE DU PLAN ET DU DÉVELOPPEMENT (2022). *Recensement général de la population et de l’habitat 2021. Résultats globaux définitifs*. <https://www.ins.ci/RGPH2021/RESULTATS%20DEFINITIFS%20SRP21.pdf>
- MOSQUERA, Estela (2020). “¡Ole!, la palabra más escuchada en Radiolé”. *radiole.com*
- NDOYE, El Hadji Amadou (2007). “La enseñanza del español en África: una oportunidad y un reto”. *Congresos*.
- PABÓN RODRÍGUEZ, Juan David (2020). *El Humor: Una aproximación conceptual a partir de los aportes de teóricos y humoristas en distintos momentos de la historia*. Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
- PALOMINO MORALES, José Alberto (2019). *El humor como herramienta de crítica social en el Stand up comedy*. Trabajo de grado, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- RAMOS, Paco (2019). “Partes del Traje de torero”. *detorero.com*.

- ROLDÁN, María José (2020). “Vestimenta de los charros o mariachis: Costumbres mexicanas”. *actualidadviajes.com*.
- SAUPHIE, Eva (2022). “Côte d’Ivoire : le Dycoco Comedy Club, un tremplin pour le rire nouvelle génération”. *jeuneafrique.com*.
- TELES, Liliana (2018). “Hoy toca flamenco. ¡Olé!”. *localtuktuk.com*.
- TIBASOSAROJAS, María del Carmen (2018). *La Stand up comedy como mediación comunicativa, pedagógica y cultural*. Trabajo de Maestría, Universidad distrital Francisco José de Caldas, Bogotá D.C.
- TIERRA, Corazón (2019). “¿Qué es el flamenco?”. *aboutespanol.com*.
- YÉTI, Dramous (2021). “Humour en Côte-d’Ivoire : Bamba Bakary fait son grand retour”. *Fratma*.

**LA QUESTION DES FRONTIERES ET MIGRATIONS DANS
SEÑAS DE IDENTIDAD DE JUAN GOYTISOLO ET EL METRO
DE DONATO NDONGO-BIDYOGO**

***THE QUESTION OF BORDERS AND MIGRATION IN “SEÑAS
DE IDENTIDAD” BY JUAN GOYTISOLO AND “EL METRO”
BY DONATO NDONGO-BIDYOGO***

KOFFI SYNTOR KONAN
Université Alassane Ouattara

Résumé :

Le défi de la globalisation induit des interactions, partant des mouvements migratoires entre plusieurs peuples, plusieurs pays. Les écrivains en tant qu'acteurs sociaux s'intéressent à toutes les questions de société. C'est dans ce canevas que Juan Goytisolo et Donato Ndong-Bidyogo; en leur qualité d'écrivains engagés s'intéressent à la question des migrations, des échanges entre plusieurs peuples par les voyages de leurs personnages. Si dans l'œuvre romanesque de Donato Ndong-Bidyogo, la migration connote interdiction, barrière et frontière infranchissables, chez Juan Goytisolo, elle est mouvement, acceptation et ouverture sur autrui.

Mots clés : Société, migration, frontière, globalisation, identité, autrui.

Abstract:

The challenge of globalisation leads to interactions, thus migratory movements, between several peoples and numerous countries. As social actors, writers are interested in all aspects of society. It is against this backdrop that Juan Goytisolo and Donato Ndong-Bidyogo, in their capacity as committed writers, take an interest in the issue of migration and exchanges between different peoples through the travels of their characters. Whereas in the novels of Donato Ndong-Bidyogo, migration connotes prohibition, barriers and insurmountable frontiers, in Juan Goytisolo's work it is movement, acceptance and openness to others.

Keywords: Society, migration, globalization, identity, other

I. INTRODUCTION

ZUMTHOR¹ affirme que « Globalement, ‘une littérature’ constitue la projection imaginaire de l’espace social ». Cet espace imaginaire peut prendre en compte des valeurs culturelles, identitaires, géographiques, géopolitiques, linguistiques, etc. d’autant que, le monde actuel face au défi de la globalisation ou de la mondialisation qui devient un village planétaire avec en son sein plusieurs quartiers dotés de spécificités. Et c’est justement partant de ce constat que BONIFACE² postule que « Le monde n’est [...] ni unipolaire, ni multipolaire, il est globalisé ». Les écrivains en tant qu’acteurs sociaux s’intéressent aux questions de migrations et de frontières (qui sont d’actualité) puisque nous ne pouvons vivre exclusivement à l’intérieur de nos frontières. À raison, les deux auteurs à l’étude sont de perpétuels migrants qui franchissent continuellement des frontières. Bien évidemment, chacun transcrit sa vision du monde³ à travers *Señas de identidad* (1987) pour l’espagnol Juan Goytisolo et *El metro* (2007)⁴ pour l’équato-guinéen Donato Ndong-Bidyogo en tenant compte de leurs spécificités et convictions politico-historico-sociales.

Nous avons décidé d’étudier le corpus de ces deux auteurs, parce que nous avons noté des parallélismes dans leur vie. Toutefois, comment percevons-nous les notions de frontière et migration dans le corpus ? Comment chaque auteur écrit-il ? En un mot, comment Juan Goytisolo et Donato Ndong-Bidyogo perçoivent-ils individuellement et intrinsèquement la question des frontières ?

À partir d’une analyse sociologique, nous allons tenter de donner des réponses à ces différentes préoccupations, en scrutant dans un premier temps, la vie des auteurs dans l’objectif d’en dégager les ressemblances et dissemblances et dans un second lieu, faire ressortir les spécificités de chaque auteur dans la perception de la notion de frontière et migration pour donner vie à notre contribution.

II. JUAN GOYTISOLO ET DONATO NDONGO-BIDYOGO; DEUX VIES PARALLELES ET CROISEES

a. Juan Goytisolo, un inconoclaste de la littérature espagnole

Né en 1931 à Barcelone, Juan Goytisolo est l’un des éminents écrivains espagnols qui ont marqué le monde de la littérature durant le XXe siècle, à travers la sin-

¹ ZUMTHOR, 1993, p. 363.

² BONIFACE, 2017, p. 12.

³ GOLDMANN, 1964.

⁴ Il convient de préciser que *Señas de identidad* (Ed de Bolsillo) a été publiée pour la première fois en 1966 et *El metro* en 2007 (Ed Makina). Pour cette communication, nous travaillons avec les éditions Seix Barral (1987) et Sequitur (2022).

gularité de ses ouvrages et sa compromission en faveur les opprimés sous le régime franquiste et au-delà de l'Espagne, la classe des marginalisés. Romancier, essayiste et journaliste, politique, Juan Goytisolo appartient au groupe d'écrivains baptisé *la Generación 50*⁵ ou *Generación inocente*⁶ entre autres, qui écrit sous le prisme du roman social. Leur objectif:

...d'exprimer par l'art, leurs préoccupations sociales, leur désir de surmonter certains aspects de la vie nationale et d'obtenir la liberté d'expression nécessaire, tout en manifestant, avec une intensité progressive, une attitude de non-conformisme à l'intérieur du pays et en montrant les insuffisances d'une société stagnante, inadaptée aux réalités contemporaines⁷. (**Notre traduction**).

En raison de son engagement, il adhère au parti communiste, croyant à la chute immédiate du franquisme. Il devient un membre actif de la résistance antifranquiste. En effet, dès 1951 déjà, il fonde avec un groupe d'amis un cercle littéraire qui se réunit au Café Turia auquel assistent régulièrement, Carlos Barral, Mario Lacruz et Ana María Matute, etc. De plus, la même année, il fait son baptême de feu dans la pratique révolutionnaire grâce à sa participation avec un groupe d'amis, à la grève des usagers contre l'augmentation intempestive du titre de transport urbain. C'était une grève apparemment pacifique soutenue par les partis d'opposition (à l'exception du parti socialiste) qui réclamait une augmentation des salaires, une amnistie pour les prisonniers politiques et les exilés ainsi que la fixation d'une date pour des élections libres. Et en 1956, pour des raisons relevant à la fois de sécurité et de probité morale, Goytisolo s'exile volontairement à Paris. Il s'en explique ainsi : « Mon exil n'était pas seulement physique encore moins motivé politiquement : c'était un exil moral, social, idéologique et sexuel »⁸ (**Notre traduction**).

Du fait de cet engagement, ses œuvres se heurtent à la censure franquiste, ce qui l'empêche de les publier en Espagne. Ses écrits sont par conséquent, interdits dans le pays des années 1950 jusqu'à la mort du dictateur. Après la France, Juan Goytisolo s'installe au Maroc à partir de 1996, d'où il mourut à 86 ans en 2017.

⁵ Ils sont connus comme la génération du milieu du siècle parce qu'ils ont commencé à écrire au début des années 1950. Leur premier ouvrage, *Juegos de manos*, a été publié en 1954 par Juan Goytisolo, la figure la plus représentative de cette génération.

⁶ Ils sont appelés également Génération innocente parce que la plupart d'entre eux sont nés entre 1922 et 1933, et parce qu'ils n'ont pas participé à la Guerre Civile dont ils ont subi les conséquences.

⁷ GIL CASADO, 1973, p. 117.

Texte original: expresar por medio del arte sus preocupaciones sociales, sus deseos de superar ciertos aspectos de la vida nacional, y lograr la necesaria libertad de expresión, a la vez que manifiestan, con progresiva intensidad, una actitud de inconformismo dentro del país, y muestran las insuficiencias de una sociedad anquilosada, inadecuada para los tiempos actuales

⁸ GOYTISOLO, 1977, p. 291.

Texte original: Mi exilio no era sólo físico y motivado exclusivamente por razones políticas: era un exilio moral, social, ideológico, sexual.

Grâce au volume et à la qualité de sa production, il est considéré à raison comme la voix la plus importante du réalisme social, ce qui fait de lui l'un des intellectuels espagnols les plus influents à l'étranger. Il a été membre du Parlement international des écrivains et président du jury de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO).

Entre 1963 et 1975, il a enseigné la littérature dans les universités de Californie, de Boston et de New York. À Paris, il a travaillé comme conseiller de la section espagnole de la maison d'édition Gallimard. Il a été correspondant de guerre en Tchétchénie et en Bosnie pour El País.

En juin 2001, il a été nommé membre honoraire de l'Union des écrivains marocains (UEM) en reconnaissance de ses prises de position en faveur du Maroc et de sa culture. En effet, en s'éloignant de l'Espagne, Goytisolo s'est lié d'amitié avec le monde arabe de telle sorte qu'au fil du temps, ses coutumes, ses croyances et ses valeurs sont devenues la source de ses romans. Et c'est à dessein que LE VAGUERESSE dit de lui qu'il est ce « grand pourfendeur de dictatures et de mythes de tous ordres⁹ ».

Nous pouvons affirmer que Juan Goytisolo est l'une des figures les plus pertinentes de la narration espagnole contemporaine, ainsi que l'un des écrivains les plus représentatifs, notamment l'un des plus engagés et les plus prolifiques de sa génération. Il est considéré comme le commandant de bord de la tendance Roman social en Espagne. Il a été parmi les initiateurs¹⁰ et surtout l'un de ceux qui donnèrent un nouveau souffle au Roman social à partir des années 1960¹¹.

Suite à l'analyse du profil de Juan Goytisolo, à présent nous allons nous intéresser au profil de l'écrivain équato-guinéen Donato Ndongo-Bidyogo.

b. Donato Ndongo-Bidyogo, un « activiste » au service de la littérature équato-guinéenne

Né le 12 décembre 1950 à Niefang en Guinée Équatoriale, Donato Ndongo-Bidyogo est à ce jour l'un des écrivains les plus représentatifs de la littérature équato-guinéenne. Auteur d'une production remarquable, il est multi casquette comme Juan Goytisolo en publiant plusieurs genres littéraires notamment le roman, les nouvelles, l'essai, la critique littéraire, sans oublier le journalisme qui est son métier de base. Parmi ses productions, nous pouvons citer des romans comme *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), *Los poderes de la tempestad* (1997), *El metro* (2007) et *¿Quién mató al joven Abdoulaye Cissé ?* (2023) *Antología de la literatura guineana*

⁹ LE VAGUERESSE, 2006, p. 2.

¹⁰ Il publia parmi les premiers auteurs de cette mouvance (*Juegos de manos*, 1954).

¹¹ KONAN, 2021.

(1984) et *Literatura de Guinea Ecuatorial (Antología)* (2000) sont des anthologies littéraires. Pour ce qui est de son activité politique et notamment son opposition au régime nguemiste, il vit en exil depuis 1994, en Espagne. De plus, cet auteur « est actuellement, l'un des écrivains les plus emblématiques de la littérature guinéo-équatorienne »¹².

De même fait, l'écriture constitue pour lui une arme de résistance politique. À raison, LANVOU¹³ dira que Donata Ndong-Bidyogo est « partisan d'une littérature engagée » vis-à-vis de son peuple. Il confirme cette assertion quand il affirme dans une interview relative aux motivations qui l'ont poussé à l'écriture romanesque que :

J'ai retrouvé des paysages, ce qui restait de la Guinée. J'ai commencé à me poser beaucoup de questions, des questions politiques, morales et intellectuelles. Et cela m'a amené à revenir au pays, à commencer à écrire mon premier roman, *Las tinieblas de tu memoria negra* [...]. Le gouvernement m'a menacé, notamment le ministre de la sécurité nationale, Manuel Nguema Mba, avec un pistolet en main avec lequel ils allaient me tuer, parce que - selon lui, selon eux - je donnais des informations qui n'étaient pas bénéfiques pour le pays. Mais les informations que je donnais étaient la réalité.¹⁴ (**Notre traduction**).

Cela dit, l'écriture est pour lui, un puissant outil d'éveil de conscience dans un univers dictatorial où la chasse aux sorcières particulièrement à l'égard des intellectuels qui sont vus comme des ennemis du pouvoir nguemiste est monnaie courante. Dans ce contexte d'emprisonnement, de torture, de persécution, *El metro* (2007), un élément du corpus a comme trame de fonds, la migration de la jeunesse africaine vers l'occident considéré comme l'eldorado car « *El metro* est né de la nécessité de réfléchir au phénomène de l'émigration africaine vers l'Europe et les autres continents »¹⁵ (**Notre traduction**).

Son engagement est dû au fait qu'en 1977, Ndong-Bidyogo fait son entrée dans l'Union Révolutionnaire de la Guinée Équatoriale (URGE). Il s'agit d'un groupe de littéraires qui se transforme, durant son exil, en arme politique contre le pouvoir de

¹² KONE, 2020, p. 3.

Texte original: Es en la actualidad uno de los escritores más emblemáticos de la literatura ecuatoguineana

¹³ LANVOU (sd), p. 17

Texte original: Recuperé algunos paisajes, lo que quedaba de Guinea. Empecé hacerme muchas preguntas, de orden político, de orden moral e intelectual. Y eso dio pie a regresar, empezar a escribir mi primera novela, *Las tinieblas de tu memoria negra* [...] El gobierno me amenazó, concretamente el ministro de la seguridad nacional, Manuel Nguema Mba, con la pistola en mano con la que me iban a matar, porque - según él, según ellos - estaba dando informaciones que no beneficiaban al país. Pero las informaciones que daba eran la realidad

¹⁴ HENDEL, 2008, p.2.

¹⁵ Donato Ndong-Bidyogo interviewé par le journal Boletín de cultura afrohispana, n°11, décembre 2009, p.4.

Texte original: El Metro surge de la necesidad de reflexionar sobre el fenómeno de la emigración africana hacia Europa y otros continentes.

Francisco Macías Nguema. De même, en 1983, il fonde l'Association Espagnole d'Africanistes et organise la première édition des Rencontres des Écrivains Africains de Langue Espagnole¹⁶.

En nous soumettant à l'analyse des deux écrivains au cœur de notre objet d'étude, nous notons des parallélismes croisés entre les deux auteurs, fuite de l'oppression et exil. En effet, tandis que Juan Goytisolo fuit l'Espagne pour se prémunir de l'oppression, Donato Ndongo y trouve refuge en fuyant également l'oppression du pouvoir nguemiste en Guinée Équatoriale. L'enfer de l'un constitue le refuge de l'autre même si, ces événements se déroulent à des époques différentes. Les deux auteurs ont exercé pratiquement les mêmes métiers et utilisent la plume comme une arme de combat politique.

III. LA CONNOTATION DES FRONTIÈRES ET MIGRATION DANS LE CORPUS

a. *Señas de identidad*, la frontière comme identité

La plupart des travaux qui ont traité à *Señas de identidad* mettent l'accent sur la notion d'identité¹⁷. À notre niveau, *Señas de identidad* aurait pu s'intituler également *À la recherche de l'identité perdue* si nous devrions renommer ce roman, tant la quête de l'identité occupe la trame centrale *Señas de identidad*. Toutefois, suivant le fil conducteur de notre analyse, nous allons plutôt mettre l'accent sur la connotation de la frontière comme identité dans ce roman.

Publié initialement en 1966, *Señas de identidad* est un roman circulaire et mobile au gré des pérégrinations du protagoniste Alvaro Mendiola. En effet, Cuba, Paris, Barcelone, entre autres, sont les espaces romanesques dans lesquels se déroule la trame. Pour preuve :

Installé à Paris, confortablement installé à Paris avec plus d'années en France qu'en Espagne, avec plus d'habitudes françaises qu'espagnoles, même dans la cour désormais classique avec la fille d'une personnalité notoire de l'exil, résident régulier de la Ville Lumière et visiteur épisodique de son pays natal pour témoigner à Paris de la vie espagnole (**Notre traduction**)¹⁸.

Cet extrait qui aurait connoté le déracinement du protagoniste met plutôt en évidence à notre sens, l'adaptation de ce dernier à Paris, sa ville d'accueil. Il devient un

¹⁶ OTABELA et ONOMO-ABENA (2008, p. 56) cité par MVONDO (2016, p. 2).

¹⁷ STECHER, 2002.

¹⁸ GOYTISOLO, 1987, p. 9.

Texte original: permanencia en Francia que en España con más costumbres francesas que españolas incluso en el ya clásico amancebamiento con la hija de una notoria personalidad del exilio residente habitual en la Ville Lumière y visitante episódico de su patria a fin de dar testimonio parisense de la vida española

être socialement viable qui s'intègre parfaitement pour promouvoir le vivre-ensemble. De plus, il fait la promotion du quotidien de ses compatriotes lorsqu'il séjourne chez lui à Barcelone. Juan Goytisolo met de ce fait en évidence, un être socialement intégré.

De Paris, en Europe, Álvaro Mendiola se retrouve à Cuba auprès de Fidèle Castro. Nous percevons en filigrane, l'auteur Juan Goytisolo, partisan du communisme exprimer son amitié vis-à-vis de Fidel Castro, le révolutionnaire qui a vaincu l'impérialisme américain sur son île. Nous le notons à travers cet extrait : « Avec le temps, Alvaro a gardé un souvenir tendre et bienveillant de leur étrange et lumineuse amitié et, lors de son voyage à Cuba, après le triomphe de la révolution de Fidel Castro »¹⁹. Ce voyage symbolise le dépassement des frontières terrestres, politiques et socio-humaines en vue de placer l'être humain au centre des préoccupations sociales conformément aux objectifs du communisme. La lutte pour la préservation de l'identité communiste à Cuba est encouragée par le narrateur.

Une autre identité ou du moins, la culture d'autrui est également valorisée par la mise en valeur de la culture de l'autre. En effet, nous voyons que les dieux d'origine africaine ont pignon sur rue au cœur du patrimoine immatériel cubain pour être évoqués par certains personnages en se confiant en eux (le narrateur), lui normalement chrétien par ses origines :

Âme de de Ochún²⁰ sanctifie moi (**Notre traduction**).

Corps du Changó²¹ sauve-moi (**Notre traduction**).

Sang des règles de Yemeyá, enivre-moi²². (**Notre traduction**).

Sexe violent et somptueux de Changó reconforte-moi [...] mère Yemayá accueille-moi²³ (**Notre traduction**).

Ici, le dépassement des frontières induit la valorisation de la culture d'autrui. Un autre élément qui met en évidence la frontière comme identité est l'hybridisme linguistique. Cette première œuvre de Goytisolo de la trilogie Mendiola fait la part belle à l'ouverture sur

¹⁹ Ídem, p. 33.

Texte original: Al cabo del tiempo Álvaro conservaba un recuerdo amable y tierno de su extraña y luminosa amistad y, durante su viaje a Cuba, después del triunfo de la revolución de Fidel Castro.

²⁰ **Ochun** dans la santería, c'est-à-dire dans la religion originaire de Cuba et dérivée de la culture Yorouba est une divinité origine d'Afrique précisément Yorouba qui règne sur les eaux douces, considérée comme la dame de la beauté, de la fertilité, de l'argent et de la sensibilité. Elle est associée notamment associée à la richesse spirituelle, matérielle et à l'émancipation des femmes. Elle est représentée par une élégante femme africaine, parée de la tête aux pieds de bijoux en or.

Texte d'origine : Alma de Ochúnsantificame

²¹ Le **Changó** ; en Amérique latine et les Caraïbes, est une divinité d'origine Yorouba est associée à la foudre et du tonnerre et de la justice.

Texte d'origine : Cuerpo del Changó sálvame

²² **Yemeyá (Lemanja)** dans la mythologie Yorouba est une déesse mère, protectrice des femmes.

Texte d'origine : Sangre de las reglas de Yemeyá embriagame.

²³ GOYTISOLO, 1987, pp. 332, 334

Texte d'origine: Sexo violento y suntuoso de Changó reconfortame [...] materna Yemayá acógeme

les autres langues quand bien même il écrit en espagnol. De ce fait, l'identité linguistique de différents personnages sont conservés. À cet effet, en plus de sa langue d'écriture qu'est l'espagnol, nous avons des passages en anglais, en français, en allemand et en italien²⁴.

Ce savant mélange polyglotte permet à chaque intervenant de conserver son identité malgré son étrangeté.

Chaque déplacement permet au narrateur et à l'auteur Juan Goytisolo d'affirmer et de faire la promotion de chaque identité. La frontière est ici extensible, elle n'est pas figée et peut être dépassée et déplacée. Nous sommes face à une sorte de promotion de l'ouverture, de la promotion du vivre ensemble. La promotion du village planétaire, l'inclusion.

En somme, chez Juan Goytisolo, la frontière à connotation de transition, de mouvance ou mobilité avec le protagoniste Alvaro Mendiola.

b. *El metro*, la frontière comme transgression

Le métro en tant que moyen de transport connote mouvement, déplacement. Il y a un mouvement continu du protagoniste Lambert Obama Ondo depuis Mbalmayo, son village natal au Cameroun (son lieu de naissance) jusqu'à Madrid en Espagne (lieu de décès). Au gré de ses pérégrinations, nous percevons les frontières qu'elles soient physiques, psychologiques, sociales ou raciales qui sont des interdits à ne pas franchir. En effet, ces espaces sont identifiés et marqués.

Il apparaît que la non-transgression des démarcations sociales induites par la colonisation est mise en évidence par le protagoniste lorsqu'il évoque ses souvenirs d'enfant, enregistrés aux premières heures de l'indépendance. Il est connu que la colonisation a instauré un fossé social et racial dans tous les pays colonisés en distillant les notions de supériorité et d'infériorité. Le colon dans les cimes de la hiérarchie et les autochtones dans les abîmes parce que vaincus par les envahisseurs. De ce fait, dans l'œuvre, nous notons que la colonisation a accouché d'une frontière, une démarcation entre les classes sociales. La notion de subordination de la classe prolétaire est prégnante. Le protagoniste en a conscience par les actes de son père au service des européens :

La subordination de ses parents aux missionnaires et leur soumission constante, même dans les détails les plus insignifiants, ne pouvaient être attribuées à la seule humilité, comme on le leur avait fait croire, mais à une attitude plus profonde révélant des complexes enracinés dans leur âme. Obama Ondo ne se souvenait pas que son père ait jamais regardé un Blanc en face. Ni que les Africains devaient enlever leur chapeau et baisser la tête lorsqu'ils rencontraient un Européen, pour signifier le respect et l'obéissance dus à cette race supérieure²⁵.

²⁴ Idem, pp. 145, 168-171, 318-319.

²⁵ NDONGO-BIDYOGO, 2022, p. 76-77

La démarcation est présente tacitement dans la conscience collective. Cet état de fait induit que toute autre couleur différente de la noire suscite appréhension pour être une nouveauté ou une exception. Nous le constatons par le prisme du traitement reçu par les enfants nés albinos à Mbalmayo. Considérés comme des étrangers, ces derniers étaient sacrifiés par les charlatans pour disent-ils sanctifier et purifier leurs terres²⁶.

Les différentes pérégrinations de Lambert Obama Ondo nous permettent de saisir les autres connotations de la frontière véhiculées par l'auteur. Et la perception du protagoniste ainsi que celles des différents personnages dans distincts espaces romanesques donnent du grain à moudre. Être étranger, nous entendons par franchissement des frontières qu'elles soient locales ou internationales induit dans la plupart des cas, des problèmes d'intégration socio-économique. Ce qui implique des agissements contre-nature poussant à la déshumanisation. Nous percevons avec Lambert Ondo Obama, la prostitution qui s'impose aux femmes étrangères comme activités économiques à Douala par des proxénètes qui confisquent leurs pièces d'identité « Elle commença donc à se prostituer pour rembourser la dette que, selon le proxénète véreux, elle lui devait pour les semaines de traitement de faveurs. Rien n'est gratuit dans cette vie de misère, chérie, lui dit-il »²⁷ (**Notre traduction**).

Nous constatons que cette situation d'exploitation ou de proxénétisme a cours parce que les actants (victimes ici) sont des étrangers et qu'ils ne bénéficient point de la protection des autorités locales. Et les capitalistes s'adonnent à cœur joie pour exploiter ces derniers. Lambert Obama en sera victime en Espagne. En effet, il a été exploité par le propriétaire terrien à Murcia qui les renvoie (lui et Abdoul) sans ménagement et sans droit parce qu'étrangers et sans pièce d'identité après leur avoir promis une régularisation de leur situation administrative étant donné qu'ils sont « sans-papiers ».

Ils se sont rendus au travail le lendemain matin dans la voiture d'Ibrahim. Ils ne savaient pas trop à quoi s'attendre, mais ils ont jugé préférable de s'y présenter. C'était vendredi, on leur devait presque une semaine, plus les heures supplémentaires. Et dès qu'ils se sont présentés, le directeur, un petit homme à l'esprit instable, les a informés de leur licenciement. Ils réclament leur salaire, il leur répond hautainement que l'entreprise ne leur doit rien, car il ne les connaît pas du tout, ils

Texte d'origine: La propia subordinación de sus progenitores a los misioneros y su constante sumisión incluso en los detalles más insignificantes no podía atribuirse sólo a la humildad, como lo habían hecho creer, sino a una actitud más profunda reveladora de complejos enraizados en sus almas. Porque Obama Ondo no recordaba que su padre mirarse nunca de frente a un blanco [...] O cómo los africanos debían quitarse el sombrero y saludar con una inclinación de la cerviz cuando se cruzaban con un europeo, para significar el respeto y la pleitesía debidos a esa raza superior

²⁶ Idem, p. 91.

²⁷ NDONGO-BIDYOGO, 2022, p.261.

Texte d'origine: Así empezó a prostituirse para resarcirle la deuda que según el pícaro proxeneta, le debía por las semanas de agasajos. Nada es gratuito en esta miserable vida, cariño, le dijo.

n'existent pas pour lui, leur dit-il. [...] Ils n'existaient pas, en effet. Impuissants, ils ne peuvent que se retirer avec résignation²⁸.

Partant, l'étranger est un corps dans la société que des individus se chargent de repousser comme le ressac le fait avec les ordures pour ne pas souiller la mer. Le tissu social ne se lasse pas ou ne se prive pas de saisir chaque occasion pour leur rappeler leur statut soit par des actes, soit par des regards hostiles : « Alors qu'il rejoignait ses compagnons au carrefour de l'Avenue, Obama Ondo a observé que la plupart des indigènes passaient devant lui avec indifférence »²⁹.

De ce fait, le dépassement de la frontière engendre automatiquement ou du moins dans les premiers instants le statut d'étranger et les conséquentes afférentes. Nous observons avec le protagoniste que l'intégration s'avère un leurre du fait de l'incommunication notamment à cause de la langue. Ondo Obama et son compagnon Abdoul en paient les frais lors de leur arrivée à Madrid dans un dépaysement linguistique et humain : « L'homme les regarda avec mépris, l'air ennuyé, mais la femme se détacha de son homme pour gesticuler avec liberté, avec beaucoup de sympathie, leur débita un flot de paroles si rapides qu'ils n'en comprirent rien »³⁰ (**Notre traduction**).

Cela dit, cette situation initiale qui les plonge dans le désarroi n'augure rien de bon. Ils prennent conscience de leur condition d'étrangers hors des frontières de leur pays et de l'Afrique. En effet, « Il est vrai qu'en Europe, ils étaient exposés au déracinement, au racisme, à la xénophobie, à devenir des citoyens de seconde zone, peu sûrs d'eux et complexés »³¹ (**Notre traduction**).

Les jalons de la non-transgression des frontières raciales sont donc posés. C'est dire que les « races » blanches et noires sont comme l'huile et l'eau qui ne peuvent se mélanger pour former un seul liquide ou une entité homo-

²⁸ NDONGO-BIDYOGO, 2022, pp. 411-412.

Texte d'origine: Acudieron al trabajo a la mañana siguiente en el coche de Ibrahim. No estaban seguros de lo que les esperaba, pero juzgaron que era mejor presentarse. Era viernes, les debían casi una semana, además de las horas extraordinarias. Y nada más aparecer, el encargado, un hombrecillo de mollera poco ágil, les comunicó el despido. Reclamaron su salario, y les respondió que con altivez que la empresa nada les debía, pues no les conocía de nada, para él no existían, les dijo. [...] No existían, en efecto. Impotentes, sólo les cabía retirarse con resignación

²⁹ Idem, p. 349.

Texte d'origine: Cuando se juntaba en la esquina de la avenida con sus compañeros, Obama Ondo observaba que la mayoría de los indígenas pasaban indiferentes a su lado»

³⁰ Ibidem, p. 365.

Texte d'origine: El varón les ojeó desdeñoso, con cara de sentirse molesto, pero la mujer se desasíó de su hombre para gesticular con libertad, y con mucha simpatía, les soltó un chorro de palabras tan rápido que no entendieron ninguna.

³¹ NDONGO-BIDYOGO, 2022, p. 209.

Texte d'origine: Es cierto que en Europa estaban expuestos al desarraigo, al racismo, a la xenofobia, a convertirse en ciudadanos de segunda, inseguros y acomplejados...

gène. Lambert Ondo Obama en subira les conséquences pour non-respect de cette prescription sociale. Naturellement, il payera de sa vie ce dépassement en courtisant la jeune espagnole Linda au vu et au su des garants de cette construction raciste du monde. De ce fait, pourchassé une nuit à son retour de l'invitation de cette jeune fille espagnole, Obama Ondo sera assassiné des mains de jeunes néonazis qui se revendiquent gardiens intransigeants de la pureté raciale euro-occidentale.

sintió sus dedos como garras tirar de él hacia atrás con fiereza, y oyó sus palabras, apenas un susurro a tres voces: nunca más fallarás con blancas, mono asqueroso, negro cabrón. Y al mismo tiempo, un recio puñetazo y la frialdad de un fino estilete punzar su costado y perforar el pulmón, a la altura de su corazón. Y los navajazos en el vientre³².

Les frontières doivent être rigides dans l'entendement des néonazis. Et l'auteur dénonce ses habitudes qui ralentissent l'effectivité de la globalisation et l'inclusion. Il est donc nécessaire de souligner avec KONE³³ au sujet du migrant africain ici Lambert Ondo que « Dans un monde de plus en plus globalisé, il y a [...] lieu de souligner que si la migration est heureuse pour certains, elle demeure pour d'autres un désenchantement, à force de piétinements par la société d'accueil, et un perpétuel sentiment d'étrangeté vécu dans l'angoisse ». Nous concluons avec lui que Lambert Ondo a effectivement déchanté.

IV. CONCLUSION

Au terme de notre analyse, il convient de préciser que la notion de frontière qui sous-entend migration, revêt plusieurs connotations. De ce fait, elle peut être physique, sociale ou psychologique. Avec Donato Ndongo, elle est physique, statique et exclusive tandis qu'avec Juan Goytisolo, elle est mouvante. De ce fait, avec *El metro*, l'étranger ici, l'africain traîne « le fardeau historique d'être un pauvre homme noir dans un tel monde, le fardeau de son désir irrépressible de liberté, les siècles d'angoisse et d'oppression »³⁴ (**Notre traduction**).

³² Idem, p. 440.

Texte d'origine: sintió sus dedos como garras tirar de él hacia atrás con fiereza, y oyó sus palabras, apenas un susurro a tres voces: nunca más fallarás con blancas, mono asqueroso, negro cabrón. Y al mismo tiempo, un recio puñetazo y la frialdad de un fino estilete punzar su costado y perforar el pulmón, a la altura de su corazón. Y los navajazos en el vientre

³³ KONE, 2019, p. 4.

³⁴ NDONGO-BIDYOGO, 2022, p. 15.

Texte d'origine: la carga histórica de ser sólo un pobre negro en un mundo como éste, el lastre de sus ansias irrefrenables de libertad, los siglos de angustia y opresión.

RÉFÉRENCES

- BOLETIN DE CULTURA AFROHISPANA (2009). n°11, Espagne, TRM.
- BONIFACE, Pascal (2017). *Comprendre le monde* « Les relations internationales expliquées à tous ». Paris, Armand Colin
- GIL CASADO, Pablo (1973). *La novela social española*. Barcelone, Seix Barral.
- GOLDMANN, Lucien (1964). *Pour une sociologie du roman*. Paris, Gallimard.
- GOYTISOLO, Juan (1987). *Señas de identidad*. Barcelone, Seix Barral.
- GOYTISOLO, Juan (1977). *Disidencias*. Barcelone, Seix Barral.
- KONAN, Koffi Syntor (2021). L'émasculation du roman social en Espagne, *Akofena*, (Revue scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues & Communication) Université Félix Houphouët Boigny, vol. 2, n°3, mars 2021, pp. 167-178, (e-ISSN : 2708-0633, ISSN-L : 2706-6312).
- KONE, Tenon (2020). El migrante negroafricano ante el mito de los grandes relatos en *El metro* de Donato Ndongo y Nativas de Vi-Makomè, *Revista de estudios contemporáneos del Sur Gboba*, n°2, vol 1, pp. 97-107
- KONE, Tenon (2019). La place de la mémoire-identité dans la vie du migrant noir africain : cas d'Obama Ondo dans *El metro* de Donato NDONGO-BIDYOGO, *Nzassa*, n°2, pp. 151-160.
- LANVOU, Zoungbo Victorien (sd). « *Double consciousness* » et « sujet culturel » : un dialogue critique à partir de la transcription de l'errance-migration dans *El metro* (2007) de Donato Ndongo-Bidyogo. *Linéaments*. Presses universitaires de Perpignan. Disponible sur <https://books.openedition.org/pupvd/3313?lang=fr> (pp. 227-259). (Communication présentée au Colloque International : Exils et mémoires de l'exil dans le monde hispanique. Espagne, Amériques et Afriques hispanophones, Montpellier, 29, 30 et 1er décembre 2012. Version remaniée).
- LE VAGUERESSE, Emmanuel (2000). A la recherche des pièces d'identité de l'Espagne franquiste avec Juan Goytisolo (1954-1975), pp. 371-401, (Presse Paris Sorbonne) disponible <https://books.openedition.org/psn/1420?lang=fr>, (17/12/2020).
- MVONDO, Wilfried (2016). L'émancipation et le développement de l'Afrique en question dans l'œuvre littéraire de la diaspora africaine : le cas de *El metro* de Donato Ndongo-Bidyogo. *Intercambio/Echanges*, n°1, pp. 94-105.
- NDONGO-BIDYOGO, Donato (2022). *El metro*. Madrid, Sequitur.
- STECHEER, Lucia (2002). Estructura y lenguaje en *Señas de identidad* de Juan Goytisolo. *Revista Chilena de literatura*, n°60, pp. 67-86
- ZUMTHOR, Paul (1973). *La mesure du monde : Représentation de l'espace au Moyen Age*. Paris, Seuil.

**TRADUCTION ET DÉVELOPPEMENT CULTUREL: POUR
UNE VISION POLYSYSTÉMIQUE DES RELATIONS ENTRE
L'AFRIQUE NOIRE ET L'OCCIDENT**

***TRANSLATION AND CULTURAL DEVELOPMENT: TOWARDS
A POLYSEMIC VISION OF RELATIONS BETWEEN BLACK AFRICA
AND THE WEST***

DOCHIENMÉ MATHIEU BAMBA
Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

Cette étude se penche sur le rôle des langues négro-africaines dans le développement de la Côte d'Ivoire, en particulier, à partir de la traduction. En effet, celle-ci a eu une part active dans l'histoire de l'humanité et constitue encore aujourd'hui un pilier de la mondialisation. S'il est vrai que son rôle en tant qu'instrument de communication est indéniable, il faut souligner également qu'elle favorise le développement ainsi que l'exportation de la culture. Or, la réalité est qu'en Afrique subsaharienne en général, et particulièrement en Côte d'Ivoire, la traduction est une activité pratiquement monopolisée par les langues occidentales, tant comme langues de départ que d'arrivée, au grand dam des langues locales. Cette triste réalité, dans laquelle la traduction est l'élément catalyseur, dessert les intérêts des langues locales ivoiriennes qui devraient, elles aussi et en principe, être un moyen d'enrichissement des langues occidentales ainsi que d'autoconservation et d'exportation de la culture ivoirienne. Tout en apportant des éclaircissements à ce sujet, la présente étude vise, aussi et surtout, à fournir des orientations en vue de mettre la traduction au service d'un développement endogène de la Côte d'Ivoire, par le biais des langues locales ivoiriennes. Ce travail démontre également comment la hiérarchisation des langues, résultat de la colonisation en Afrique, façonne l'économie mondiale et locale, les relations internationales, et *ipso facto* les intérêts individuels. Cela rend ainsi difficile, quoique pas impossible, l'enseignement des langues négro-africaines, leur valorisation et leur inclusion dans le processus de traduction.

Mots clés: Traduction – Langues locales – Côte d'Ivoire – Culture – Polysystème

Abstract:

This paper deals with the role of Negro-African languages in the development of Ivory Coast, especially through translation. As a matter of fact, translation has played a paramount role in the history of humanity and still stands today as a pillar of globalization. While it is impossible to deny its role as a communication instrument, it should also be stated that it fosters development as well as the sharing of culture. However, the truth in sub-Saharan Africa, especially in Ivory Coast, is that translation is an activity virtually monopolized by western languages, both as source and target languages, to the disadvantage of local tongues. This sad reality, in which translation stands as the catalyst, undermines the interests of Ivorian local languages that should, normally, enrich western languages, in their turn, and serve as a means to safeguard and export the Ivorian culture. Whilst shedding light on this matter, the present study, also and foremost, aims at providing guidance in order to put translation at the service of an endogenous development of Ivory Coast, through Ivorian local languages. This paper also shows how the hierarchy of languages, as a legacy of colonisation in Africa, shapes the global and local economies, international relations and, *ipso facto*, individual interests. This situation makes it difficult, albeit not impossible, for negro-African tongues to be taught, valorised and be taken into consideration as languages suitable for translation.

Keywords: Translation – Local languages – Ivory Coast – Culture – Polysystem

I. INTRODUCTION

Longtemps, l’Afrique a été considérée comme un continent «sans civilisation». Et ce préjugé d’outre-mer fut d’ailleurs l’un des prétextes qui ont été avancés pour justifier l’une des périodes les plus sombres de l’histoire de ce continent. Bien que cette conception d’une Afrique «sans culture» soit erronée, la culture négro-africaine se trouve aujourd’hui dans une phase de crise, dans laquelle les États essaient tant bien que mal de conserver leur identité culturelle dans un monde où la globalisation devient synonyme d’assimilation ou d’acculturation. L’un des principaux enjeux de ce combat est sans nul doute la conservation des langues négro-africaines qui, en principe, constituent le principal vecteur culturel des peuples d’Afrique subsaharienne en général, et de la Côte d’Ivoire en particulier. Et si la langue constitue le vecteur culturel par excellence, le meilleur instrument de diffusion de celle-ci et de la culture qu’elle renferme se révèle être la traduction. Mais si tel est le cas, comment expliquer le manque criard de projets de traduction à partir de et/ou vers les langues locales négro-africaines, notamment celles parlées en Côte d’Ivoire? Mieux, quels sont les enjeux socioculturels ainsi que les défis qui se posent concernant la traduction des langues locales négro-africaines? Ainsi, en portant une réflexion sur ces différentes interrogations, ce travail a pour objectif, d’une part, d’exhorter à l’institutionnalisation des langues négro-africaines et, d’autre part, de mettre en relief le potentiel dont elles disposent pour un plus grand rayonnement culturel au travers de la traduction. L’article compte deux parties constituées chacune de deux sous-parties. La première articulation, intitulée “la traduction, facteur culturel”, analyse

respectivement “les notions de culture et de développement comme facteur de réalisation sociale” et “la traduction comme instrument de développement linguistique”. Quant à la seconde, elle a pour titre “les langues locales négro-africaines à l’épreuve de l’expansion linguistique occidentale”. Elle analyse d’une part “le polysystème et la manipulation des langues” et d’autre part, “la place des langues locales négro-africaines dans la traduction”.

II. LA TRADUCTION, FACTEUR DE DÉVELOPPEMENT CULTUREL

La culture et le développement font partie des notions les plus employées quand on parle de la réalisation personnelle et collective des individus. Elles ont un caractère incontournable dans les projets de tout type, tant au plan national qu’international. Les langues ne sont pas en marge de tels processus, notamment à travers la traduction. Mais, que recouvrent les notions de culture et de développement? Et quelle relation les lie à la traduction?

II.1. Les notions de culture et développement comme fondement de la réalisation sociale

Il est difficile de définir le concept de culture. Cependant, il est possible d’en proposer une approche définitionnelle selon cinq critères. En premier lieu, elle peut être vue comme une notion qui se rapporte au développement et à l’émancipation personnelle de l’individu. Dans ce cas, elle est une donnée cognitive, donc, intangible. En clair, elle représente la capacité de chaque individu à développer son intellect et à s’émanciper face aux réalités sociales, grâce à ses expériences personnelles. Ensuite, la deuxième conception de la culture peut être considérée comme une définition élargie de la première. En effet, au-delà du simple individu, la culture est, ici, conçue comme la réalisation intellectuelle de tout un peuple. Elle désigne le degré de développement immatériel d’une société. Cela se perçoit à travers sa vision du monde, son dynamisme créatif, sa manière de célébrer ses divers événements sociétaux. Par ailleurs, la culture peut également être un facteur d’opposition entre les peuples. En d’autres termes, elle peut symboliser la domination d’un peuple sur l’autre. Celle-ci peut se manifester par des phénomènes aussi bien immatériels que quantifiables. Cela nous permet de dire que la culture est très fréquemment objet d’une machination mise en branle par une catégorie sociale afin d’exercer une domination sur une autre. Ainsi, certaines cultures sont-elles considérées comme légitimes au détriment d’autres. Cette définition de la culture revêt une importance particulière dans le cadre de la présente analyse, puisqu’elle s’apparente à la notion de polysystème, fondement de notre étude. La quatrième acception de la culture est la plus partagée par le commun des mortels. Ici, elle est présentée comme le produit d’un travail artistique

et intellectuel qui doit être pérennisé à travers les âges. Concrètement, cette conception se réfère aux différents types d'art. en clair, il s'agit de l'architecture, de la sculpture, des arts visuels (peinture, dessin), de la musique, de la littérature, des arts de scène (théâtre, danse, mime, cirque, humour) et du cinéma. La dernière catégorie est celle qui rattache la culture aux modes de vie des sociétés, c'est-à-dire les traditions, les coutumes, les valeurs ancestrales et les croyances, entre autres. C'est la dimension anthropologique et sociologique de la culture. Elle est constituée par l'ensemble des valeurs auxquelles chaque peuple s'identifie et qui lui servent de point d'ancrage immuable. Elles sont pour les peuples ce que la foi est pour les religieux¹.

Quant au développement, il est défini conformément à quatre piliers, qui sont d'ordre économique, social, environnemental et institutionnel, selon Blancheton². Le critère économique, dans la définition du développement, met l'accent sur l'homme. Comme tel, il s'assimile à l'idée de progrès. Mais, qu'est-ce que le progrès? C'est un concept qui indique l'existence d'un sentiment d'amélioration de la condition humaine. En effet, il désigne un changement d'état qui consiste en un passage à un niveau supérieur. Plus précisément, il désigne l'amélioration de la qualité de vie des hommes. Ainsi, Perroux³ affirme-t-il que le développement économique est «le changement des structures mentales et sociales qui favorisent l'entraînement mutuel de l'appareil de production au service de cette dernière». En ce qui concerne le développement social, il se définit comme l'amélioration des conditions de vie de chaque personne dans la société, le but étant que chacun puisse réaliser son potentiel. En effet, la société sera développée si chaque citoyen bénéficie d'un bien-être. Seulement, quelle est la condition de cet idéal? Citer les facteurs du développement social semble être une activité fastidieuse, tant lesdits facteurs sont légion. Mais, pour les besoins de notre analyse, nous en citerons quelques-uns. D'abord, il est nécessaire d'investir dans la population pour permettre à chaque membre de la société de vivre dans la dignité et avec confiance pour réaliser ses rêves. Ensuite, il convient de mettre en place les conditions optimales qui garantissent la santé, l'éducation et des salaires satisfaisants aux travailleurs. Finalement, il faut créer les conditions de sécurité et favoriser l'accès à un logement décent à chaque individu dans la société. Le troisième pilier consiste en la prise en compte des exigences environnementales dans le processus de développement. Dans une perspective pragmatique, le développement rime avec création d'industries et détérioration des forêts, pollution des eaux, de l'atmosphère, etc. Nous en voulons pour preuve le fait qu'on ne puisse pas passer une journée sans entendre parler de changement climatique dû au développement industriel. Dans cette perspective, l'idée de développement porterait dans ses gènes les germes de la disparition de notre planète. En d'autres termes, le

¹ VERDUGO-ULLOA, 2018, p. 7.

² BLANCHETON, 2020, pp. 14-15.

³ PERROUX, 1972.

développement, tel que décrit, ne prendrait pas en compte les conditions de survie de la planète. Ainsi, l'opinion internationale a-t-elle appelé les puissances industrielles à prôner un développement intergénérationnel. D'où la notion de développement durable qui demande que les questions de développement et d'environnement soient traitées conjointement. En dernier ressort, nous avons le développement institutionnel. Celui-ci s'identifie à l'ensemble des actions menées pour rendre l'éducation supérieure plus performante. En réalité, l'élite d'un pays est formée par l'enseignement supérieur. C'est le moule obligatoire par lequel passent les cadres d'un pays. Il revêt, de ce fait, une importance capitale dans le processus de développement d'une nation. En clair, le développement institutionnel consiste en un processus qui détermine la croissance et le progrès des institutions d'enseignement supérieur d'un État. Il a pour objectif d'identifier les problèmes liés à ce secteur et d'y apporter des solutions à travers des actions concrètes et planifiées conformément à des délais spécifiques.

Voici un regard porté sur la culture et le développement. Mais, quelle relation entretiennent ces notions avec la traduction?

II.2. La traduction: instrument de développement linguistique

La traduction est par essence une activité qui prend forme à travers la langue. Elle existe parce que tous les peuples qui vivent sur la surface de la terre ne parlent pas la même langue, alors qu'ils ont besoin de communiquer entre eux. Elle satisfait, de ce fait, le besoin de communication qui est fondamental pour l'espèce humaine. Pour ce faire, il convient de l'envisager dans une perspective communicative, c'est-à-dire, un outil de médiation qui établit un pont entre deux entités linguistiques différentes. Dans un tel contexte, il importe de poser le problème de l'influence que les langues impliquées dans la traduction ont l'une sur l'autre. Quels sont les procédés par lesquels les langues s'enrichissent mutuellement, grâce à la traduction? García Yebra⁴ identifie les emprunts, les calques et les néologismes lexicaux et phraséologiques comme les principaux outils qui favorisent l'enrichissement linguistique. Aussi, illustre-t-il l'enrichissement de l'espagnol, au gré des divers contacts linguistiques que cette langue a eus, en ces termes:

Les **neologismos**⁵ que son palabras derivadas o compuestas pueden ser motivados desde fuera, por el contacto con otras lenguas. [...] El **préstamo** es la palabra o la expresión que una lengua toma de otra sin traducirla. No hay ninguna lengua que no contenga palabras extranjeras. No hay ninguna que pueda considerarse lengua

⁴ GARCÍA, 1985, p.18.

⁵ Nous mettons certains mots de cette citation en gras, pour les mettre en relief, d'une part parce que ce sont des mots d'origine étrangère vis-à-vis de l'espagnol, et d'autre part parce qu'ils permettent de mieux comprendre les définitions données par García Yebra.

pura. Pero sucede que muchas palabras procedentes de otras lenguas las consideremos hoy tan nuestras que no nos damos cuenta de su origen extranjero. ¿Quién pensaría que **jamón y jardín, ruiseñor y ligero, galán y corcel**, proceden de **Francia? Aceite, acíbar, acicate, adarga, adelfa, adoquín**, y muchísimas más, son préstamos del **árabe**. [...] El **calco** se basa en la tendencia natural del hombre a la imitación. Al ver un concepto expresado en otra lengua, queremos expresarlo también en la nuestra. El préstamo conserva intacta, o con alguna modificación adaptadora, la palabra extranjera; el claco trata de reproducir con la mayor exactitud posible la estructura de significado de la palabra o expresión extranjera con elementos de la lengua propia. Por ejemplo, la palabra española **fútbol** es préstamo del inglés **football**. [...] **Balompíe**, que figura también en nuestro diccionario, es calco de la misma palabra inglesa.

Tout traducteur est au moins bilingue, dans la mesure où il maîtrise au moins deux langues. Les traducteurs sont considérés comme des bilingues professionnels. Comme tel, ils sont formés pour affronter les revers liés à leur métier, c'est-à-dire les interférences. Mais, il faut reconnaître qu'aucun traducteur, dans la réalité, n'échappe à ce phénomène qui se produit quand deux langues entrent en contact. Mackey⁶ définit l'interférence comme «l'utilisation d'élément appartenant à une autre langue tandis que l'on en parle ou que l'on écrit une autre». Ce phénomène constitue une erreur linguistique, et pour cause. Chaque langue doit être pratiquée selon ses propres ressources. Il faut donc s'abstenir de recourir, de façon incorrecte, aux codes d'une autre langue pour satisfaire ses besoins linguistico-communicationnels. Dans le maniement de la langue de départ et d'arrivée, les traducteurs s'efforcent de proscrire tout type d'interférence qui pourrait travestir leur œuvre. Cependant, Mounin⁷, reste convaincu que la neutralité linguistique demeure un idéal dans tout acte de traduction. Les langues ne sont pas des systèmes figés et imperméables à toute influence extérieure. Pour lui, même les traducteurs, vus comme des bilingues professionnels, commettent des interférences. Cela emmène García Yebra⁸ à dire que celles-ci s'imposent aux traducteurs de façon inconsciente:

Es cierto que puede suceder, sucederá incluso con frecuencia, que el traductor extranjerizante se deje influir por la lengua del original sin advertir este influjo, dando lugar a las que suelen llamarse "interferencias lingüísticas", intromisiones de la lengua extranjera en la del traductor sin el consentimiento, y hasta sin el conocimiento de éste.

La traduction est également un facteur d'ouverture culturelle. En mettant en contact deux langues, elle rapproche également deux cultures. Au même titre que la

⁶ MACKEY, 1976, p. 397.

⁷ MOUNIN, 1964, p. 3-4.

⁸ GARCÍA, 1985, p. 18.

langue, la culture réceptrice s'enrichit de l'expérience de la culture de départ. Sans la traduction la configuration actuelle du monde comme village planétaire n'aurait pas été possible. Toutefois, cela ne manque pas de susciter une inquiétude en relation avec le développement des langues locales négro-africaines. Notre analyse a montré que la traduction enrichit les langues impliquées dans ledit processus. Or, dans la plupart des pays d'Afrique noire, et particulièrement en Côte d'Ivoire, les langues objet de traduction sont essentiellement les langues occidentales, les langues locales étant laissées pour compte. Puisqu'elles ne participent pas aux échanges internationaux, quelles opportunités ont-elles de se développer et de s'exporter? À long terme, ne seront-elles pas menacées de disparition? Comment expliquer le faible intérêt qu'elles suscitent dans les échanges qui s'opèrent à l'échelle internationale, à travers la traduction? Le concept traductologique de polysystème semble répondre à cette problématique.

III. LES LANGUES LOCALES NÉGRO-AFRICAINES À L'ÉPREUVE DE L'EXPANSION LINGUISTIQUE OCCIDENTALE

La traduction est de plus en plus importante dans la communication et dans le processus de développement social. Nous vivons dans un monde qui ne cesse de se transformer, de se développer, d'être l'objet de mutations spectaculaires. La trajectoire prise par notre société met au centre de son développement les relations de divers types entre les peuples qui la composent. Le phénomène de la mondialisation s'est imposé à tous les pays du monde. Cela fait que, dans tous les secteurs d'activité, les agents de développement sont constamment confrontés à la problématique de l'ouverture vers l'autre. Dans un tel contexte, le partage de connaissances et d'expériences, de même que le transfert de compétences, dans une perspective internationale, dévient essentielle pour n'importe quelle nation. Cet état de fait montre l'importance de la traduction pour tout projet de développement. Elle est, *de facto*, le dénominateur commun à tous les secteurs clés de la sphère sociale. Par exemple, son rôle est primordial pour le fonctionnement des organisations internationales, dont l'Organisation des Nations Unies (ONU). Nous pouvons donc affirmer que la traduction participe activement aux relations diplomatiques et surtout au maintien de la paix dans le monde. Par ailleurs, sur le plan culturel, le continent africain semble être celui qui a le plus besoin de s'exporter vers le reste du monde. En fait, c'est une région dite sous-développée, en raison de son retard vis-à-vis d'autres régions comme l'Europe et l'Amérique du Nord, sur le plan économique, social, politique, entre autres. Dans la présente analyse, nous nous posons la question de savoir si l'Afrique noire peut se développer sans ses langues locales. L'une des définitions de la culture la présente comme un espace de manipulation des langues pour permettre à un peuple d'asseoir sa domination sur un autre. Il semble évident aujourd'hui que les peuples négro-africains soient dans cette posture de dominés sous le joug des

puissances occidentale. Pour mieux comprendre cette logique culturelle, nous nous appuyons sur la théorie du polysystème.

III.1. Le polysystème et la manipulation des langues

La théorie du polysystème a été développée par Itamar Even-Zohar au cours des années 1970-1980. Elle est un prolongement du concept de «système» introduit dans la littérature moderne par les formalistes russes. En citant Steiner⁹, Lefevere¹⁰ rappelle la définition que les formalistes russes donnaient à la culture:

Un complejo “sistema de sistemas” formado por varios subsistemas, como la literatura, la ciencia y la tecnología. Dentro de este sistema general, los fenómenos extraliterarios no se relacionan con la literatura por partes sino como una interrelación entre subsistemas determinada por la lógica de la cultura a la que pertenecen.

C’est ce complexe “système de systèmes” qu’Itamar Even-Zohar nomme le polysystème. Selon Hurtado Albir¹¹, le terme “polysystème” relève d’une convention terminologique dont le but est d’indiquer le dynamisme et la multiplicité des relations qui ont lieu au sein de la culture. La culture est prise ici comme un système global, à l’intérieur duquel il y a des sous-systèmes, la littérature et ses formes de réécriture (notamment la littérature traduite). L’enjeu de la théorie du polysystème c’est la réception de la littérature traduite dans un contexte social, sa position au sein du poly-système qu’est la culture, et ses relations avec les autres sous-systèmes dudit poly-système¹². Ainsi, le polysystème pose-t-il la problématique du rôle que joue la traduction dans les interactions linguistiques et culturelles entre un peuple dit dominateur et un autre dit dominé¹³. Pour analyser cette problématique, la théorie du polysystème se base sur les oppositions binaires présentées comme suit par Hurtado Albir¹⁴:

1° canonizado vs no canonizado. Lo canonizado es lo que es aceptado como legítimo por los círculos dominantes de una cultura determinada y que, por lo tanto, forma parte de la herencia cultural; lo no canonizado es, en cambio, rechazado.

2° Central vs periférico. Lo central está constituido por el núcleo central del polisistema y está formado por el repertorio más prestigioso del canon (es decir, el conjunto de reglas que rigen la producción textual), por consiguiente tiene más poder que lo periférico.

⁹ STEINER, 1984, p. 112.

¹⁰ LEFEVERE, 1997, p. 25.

¹¹ HURTADO, 2001, p. 562.

¹² Ibidem, p. 563.

¹³ GUIDÈRE, 2016, p. 77.

¹⁴ HURTADO, 2001, p. 563.

3/º Primario vs secundario. Lo primario es innovador y lo secundario es conservador. En este sentido, las actividades primarias generan ampliaciones y reestructuraciones del repertorio; sin embargo, las secundarias consolidan y fosilizan el repertorio existente.

Ces concepts fondateurs de la théorie du polysystème permettent d'analyser le rôle de la traduction dans la culture (envisagée ici comme un polysystème). La traduction est une forme de réécriture. Selon la terminologie employée par Itamar Even-Zohar, la traduction a une fonction «primaire». En réalité, elle introduit dans la culture réceptrice des genres et des styles nouveaux. En fonction des conditions de réception de la traduction dans la culture-cible, elle peut occuper une place «centrale» (c'est-à-dire une place importante), ou une position «périphérique» (autrement dit, une position marginale). Par exemple, dans le cas précis de la Côte d'Ivoire, les langues étrangères occidentales sont plus importantes, dans la mesure où elles sont pratiquées dans les espaces officiels, tels que l'éducation, l'administration, les relations institutionnelles et diplomatiques, entre autres. Concrètement, le français, l'anglais, l'espagnol, le portugais et l'allemand sont intégrés dans le système éducatif ivoirien. Aussi, le français, l'anglais et le portugais sont-ils les codes linguistiques utilisés par la Communauté économique des états de l'Afrique de l'ouest (CEDEAO), organisation sous-régionale à laquelle la Côte d'Ivoire appartient. Par contre, les langues locales nationales servent à la communication dans des registres familiers et non officiels. Par ailleurs, ce sont les langues étrangères qui enrichissent les langues nationales avec des concepts culturels nouveaux qui ne peuvent être désignés par des codes linguistiques locaux. C'est le cas de termes comme "téléphone" ou "télévision", etc. De tels arguments nous emmènent à dire que les langues étrangères occidentales sont «canonisées», qu'elles occupent une position «centrale» et qu'elles ont un rôle «primaire» dans le polysystème "culturel" ivoirien. Par contre, les langues nationales sont «non-canonisées», dans une position «marginale» et ont un rôle «secondaire». En réalité, vu qu'elles s'exportent difficilement vers l'extérieur, par le canal de la traduction au sens propre du terme, elles n'ont d'autre choix que de consommer les phénomènes culturels importés des langues occidentales, qui sont en constante expansion et qui s'enrichissent *ipso facto*. On comprend alors que toute langue qui ne remplit pas les conditions nécessaires à son internationalisation, laisse un vide qui est comblé par les langues traduites. C'est ce que dit Guidère¹⁵ en s'appuyant sur le cas de la littérature: «la littérature traduite tend à occuper le vide laissé par les auteurs nationaux et à devenir centrale dans le champ littéraire de la langue cible».

On en déduit que la théorie du polysystème n'envisage pas la traduction comme un simple transfert entre deux langues, mais entre deux systèmes culturels. En somme, la théorie du polysystème présente un cadre conceptuel adapté à l'analyse de

¹⁵ GUIDÈRE, 2016, p. 78.

la traduction en fonction des relations internationales contemporaines, caractérisées par l'opposition entre grandes métropoles et sociétés en développement.

III.2. De la place des langues locales negro-africaines dans la traduction

La traduction est un moyen d'enrichissement des langues. Par divers procédés linguistiques et cognitifs, essentiellement, elle est l'un des plus importants ressorts du développement des langues. Par ailleurs, la mondialisation représente le contexte approprié pour les échanges de toute nature, surtout au niveau linguistique. En effet, elle signifie que l'ensemble des peuples de la terre communiquent entre eux, s'échangent leurs différents produits culturels, peu importe les barrières linguistiques. En clair, les pays du sud reçoivent de ceux du sud et vice-versa. De ce point de vue, la mondialisation est une opportunité de collaboration d'égal à égal entre l'Occident et l'Afrique noire. Cependant, en ce qui concerne les langues locales négro-africaines, le constat que nous faisons est qu'elles restent en marge des projets de traduction. Dès lors, elles ne bénéficient pas des mêmes opportunités de développement et d'expansion, contrairement aux langues occidentales qui sont constamment traduites. Cette observation pose la problématique du rôle que jouent les langues locales négro-africaines dans le processus de mondialisation, spécialement dans le domaine de la traduction. L'analyse de ce problème passe par la résolution des questions fondamentales suivantes: pourquoi les langues locales négro-africaines sont-elles moins prestigieuses que les langues occidentales? Quelle est la responsabilité des Africains dans la non-traduction de leurs langues?

Selon Antonio de las Heras Fernández et Rodríguez Alonso¹⁶, un phénomène est dit prestigieux lorsqu'il a un «renombre o importancia». La configuration politique, économique, stratégique et linguistique du monde montre que les langues occidentales ont plus d'importance dans les relations internationales, au détriment de leurs homologues négro-africaines. La raison la plus évidente qui pourrait expliquer cet état de fait est d'ordre historique. Il s'agit de la colonisation. Celle-ci a favorisé la pratique des langues des colons au détriment de celles des peuples soumis. Ainsi, une fois les indépendances obtenues, les États négro-africains ont-ils hérité des langues occidentales comme moyen privilégié de communication officielle. Dès lors, les langues locales se sont vu éjecter du centre du polysystème, pour occuper une position marginale. De ce fait, elles sont parlées dans les zones rurales, et dans le cas spécifique de la Côte d'Ivoire, elles sont exclues du système éducatif, de l'administration et de tout autre espace officiel. En ce qui concerne leur institutionnalisation, notre opinion est qu'elle est encore à un stade embryonnaire. Il existe, certes, des études menées sur les langues nationales au sein des universités, mais, il faut clairement

¹⁶ HERAS et RODRÍGUEZ, 2001, p. 986.

établir une différence nette entre faire une étude scientifique sur une langue et la pratiquer. Il est vrai que les études élaborées sur les langues locales sont à encourager, mais il faut aller au-delà de ce fait en les enseignant. C'est le lieu de dire que les langues locales négro-africaines ne sauraient être aussi prestigieuses que les langues occidentales, tant que les États d'Afrique noire ne développeront pas une politique dont l'objectif est de les valoriser.

Pour les besoins de notre étude, nous relevons une double responsabilité dans la non-pratique des langues locales. D'une part, il y a la responsabilité familiale. Les langues propres à l'Afrique noire sont de moins en moins parlées dans la cellule familiale. Plutôt que de parler leurs propres langues avec leurs enfants (génération susceptible de les pérenniser), dans le cas spécifique de la Côte d'Ivoire, les parents privilégient la communication dans les langues officielles héritées de la domination politique occidentale. Cela contribue à faire rayonner davantage les langues occidentales. On en déduit que les Africains se sont transformés en véritables promoteurs de la politique d'expansion linguistique occidentale.

D'autre part, très peu de pays négro-africains imposent leurs langues locales dans les systèmes éducatifs nationaux. Pire, en plus de la langue officielle, ces pays intègrent d'autres langues étrangères venues des puissances industrielles, laissant en marge les langues locales. Par exemple, en Côte d'Ivoire, le français est imposé dès le cycle de l'enseignement primaire. Au secondaire, l'anglais, l'espagnol et l'allemand sont progressivement intégrés au système éducatif. Dans le cas de l'Université Félix Houphouët-Boigny, le portugais est enseigné et pratiqué comme langue étrangère au même titre que l'anglais, l'espagnol et l'allemand. Nous en déduisons qu'il s'agit d'un manque de volonté politique en termes de développement des langues locales. L'histoire de l'Espagne nous rappelle que la traduction peut être un important outil de valorisation des langues. En effet, au XIII^{ème} siècle, dans sa volonté d'ériger le castillan au rang des langues universellement parlées, le roi Alphonse X le Sage a entrepris de l'enrichir dans tous les domaines de connaissance. Pour ce faire, il a fait traduire en castillan tout type de parchemin initialement rédigé en latin, en arabe, en grec, en hébreu, etc. Pons Tovar¹⁷ écrit alors:

Alfonso X fomentó, en el plan cultural, el conocimiento científico como ningún otro rey lo había hecho nunca en toda la historia peninsular. Así, el conjunto de su obra puede definirse única no solo en su conjunto sino por su carácter fundacional de cultura de valor permanente y universal. A esta filosofía de gobierno acompañarán magníficos libros, que influyeron decisivamente en el pensamiento humano y que hoy, más de siete siglos después de la muerte del monarca, siguen llegando a nosotros.

Dans les conditions décrites plus haut, les langues locales négro-africaines courent le risque de disparaître progressivement au profit des langues occidentales qui ne

¹⁷ PONS TOVAR, 2010, p. 249.

cessent de s'exporter. En réalité, au-delà de la langue, ce sont les valeurs culturelles qui perdent leur consistance. On pourrait même craindre d'aboutir à une Afrique noire tellement occidentalisée, qu'elle se ferait enseigner, à terme, ses propres codes culturels par des anthropologues occidentaux.

IV. CONCLUSION

Cette étude a permis de montrer qu'au-delà de sa fonction communicative, la traduction est un puissant outil de développement pour les sociétés qui favorise, notamment, le progrès des langues et des cultures en contact. Toutefois, force est de constater que dans ce processus où la traduction est le moteur, les langues négro-africaines demeurent marginalisées et privées de participer au rayonnement culturel de l'Afrique. Cela est dû en partie, non seulement à la colonisation, mais aussi à un néocolonialisme d'ordre linguistique dans lequel les langues des pays occidentaux jouissent d'un si grand prestige socioéconomique que les langues locales s'en retrouvent éclipsées et, généralement, exclues des combinaisons linguistiques. L'on se rend compte que, par ailleurs, le problème relève de la volonté des locuteurs, mais surtout des décideurs qui ne font au final pas assez d'efforts pour une amélioration qualitative et conséquente du statut des langues locales. Nous espérons qu'à l'image de pays tels que le Mali et le Burkina Faso qui ont récemment décidé d'accorder plus d'importance à leurs langues locales, la Côte d'Ivoire agira également en ce sens. Et ce n'est que lorsque ces langues commenceront à être introduites à grande échelle dans l'éducation, dans d'autres contextes institutionnels ou officiels, que la traduction pourra pleinement jouer son rôle dans le rayonnement de ces dernières et de la culture ivoirienne.

RÉFÉRENCES

- BLANCHETON, Bertrand (2020). "Le développement économique". *Sciences économiques*. Bruxelles, pp. 14-15.
- GARCÍA YEBRA, Valentín (1985). *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*. Madrid, Gráficas Cándor.
- GUIDÈRE, Mathieu (2016). *Introduction à la traductologie: penser la traduction hier aujourd'hui demain*. Belgique, De Boeck.
- HERAS FERNÁNDEZ, Antonio de Las; RODRÍGUEZ ALONSO, Juan Manuel (2001). *Intermedio Lengua española*. Madrid, ediciones sm.
- HURTADO ALBIR, Amparo (2001). *Traducción y traductología: introducción a la traductología*. Madrid, Cátedra.
- LEFEVERE, André (1997). *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Salamanca, Ediciones Colegio de España.

- MACKEY, William Francis (1976). *Bilinguisme et contact des langues*. Paris, Klincksieck.
- MOUNIN, Georges (1964). *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris, Gallimard.
- PERROUX, François (1972). *Masse et classe*. Tournai, Casterman.
- PONS TOVAR, Montserrat (2010). “La traducción de los textos latinos al castellano en la corte de Alfonso X el Sabio”. *AnMal Electrónica*. Málaga, n°29, pp. 241-251.
- VERDUGO-ULLOA, Felipe (2018). *Rôle de la culture dans le développement durable: portrait des débats et analyse des ODD*, [Mémoire]. Montréal, Université du Québec.

LA DIASPORA CUBAINE DANS *LAS CRIADAS DE LA HABANA* (2003) DE PEDRO PÉREZ SARDUY ET *EL AÑO QUE VIENE ESTAMOS EN CUBA* (1997) DE GUSTAVO PÉREZ FIRMAT : UN ÉTAT DE LIEU DE LA RÉVOLUTION CUBAINE ET DE LA CUBANITÉ

CUBAN DIASPORA IN « LAS CRIADAS DE LA HABANA » (2003) BY PEDRO PÉREZ SARDUY AND « EL AÑO QUE VIENE ESTAMOS EN CUBA » (1997) BY GUSTAVO PÉREZ FIRMAT : AN OVERVIEW OF THE CUBAN REVOLUTION AND CUBANITY

GÉLASE KOUMBA
Université Omar Bongo du Gabon

Résumé :

La diaspora est une notion complexe à appréhender car elle est parfois associée, de manière implicite ou explicite, à celle d'exil. Elle échappe de ce fait à toute définition fixe. Toutefois pour Michel Bruneau, il s'agit d'une dispersion d'un segment de population vivant en dehors de son territoire d'origine. Vu sous cet angle. Il appert que la diaspora naît le plus souvent de l'exil d'une population de même origine. Elle peut de ce point de vue être considérée comme une communauté des minorités expatriées pour des raisons diverses notamment politique, économique ou sociale. Ce qui rappelle la naissance de la diaspora cubaine à Miami où, depuis les années 1960-1970, fut créé la « Petite Havane » à la fois épice de la vie culturelle, sociale, politique, bastion de l'anticastrisme et de l'anticommunisme de la communauté cubaine en exil. Toutefois, les « marielistes », noms désignant tous les cubains qui ont pris le chemin de l'exil en 1980 à partir du port de Mariel¹ pour les Etats-Unis, ne sont

¹ C'est le nom du port situé dans le nord-ouest de l'île. C'est de ce port que sont partis en 1980 pour les Etats-Unis, après autorisation du régime castriste débordé par les tensions sociales, près de 125000 cubains (Sandoval, 2019, p.29) toutes catégories sociales confondues pour fuir la misère, le chômage, la faim liés non seulement au repli économique de l'île et à la baisse de la ferveur révolutionnaire mais aussi à la radicalisation du processus révolutionnaire. En témoigne aussi à ce sujet le roman *Necesidad de Libertad* (2005) de

pas tous, loin s'en faut, des contre-révolutionnaires ou des adversaires conscients du régime castriste mais plutôt des migrants indifférents, et parmi eux une minorité de réfractaires à la nouvelle société. Cette diaspora cubaine sans cesse redéfinie par les phénomènes de déculturation, d'acculturation et de décalage générationnel a favorisé l'émergence d'un creuset des nouvelles identités mettant parfois en mal les fondements de la cubanité dont la Révolution cubaine est porteuse. Le présent travail consiste à faire une lecture analytique croisée de ces deux œuvres pour voir le positionnement de la diaspora cubaine de Miami par rapport à la cubanité et à la Révolution cubaine.

Mots clés : diaspora – Révolution cubaine – la cubanité – discriminations raciales – Miami

Abstract:

Diaspora is a complex concept to grasp, as it is sometimes implicitly or explicitly associated with exile. It therefore eludes a fixed definition. According to Michel Bruneau, however, it is a dispersal of a segment of the population living outside its territory of origin. From this point of view, it can be considered as a community of minorities expatriated for various reasons, including political, economic or social. This is reminiscent of the birth of the Cuban diaspora in Miami where, from the 1960s to 1970s, « Little Havana » was created as the epicentre of cultural, social and political life and the bastion of anti-Castro and anti-Communism for the Cuban community in exile. However, the Marielists, the name given to all the Cubans who went into exile in 1980 from the port of Mariel to the United States of America, are far from being counter-revolutionaries or conscious opponents of the Castro regime, but rather indifferent migrants, including a minority who are resistant to the new society. The Cuban diaspora, constantly redefined by the phenomena of deculturation, acculturation and generational mismatch, has encouraged the emergence of a melting pot of new identities, sometimes undermining the foundations of the Cuban identity that the Cuban Revolution represents. The present work consists of a cross-analytical reading of these two works to see the positioning of Cuban-American diaspora in relation to Cubanity and the Cuban Revolution.

Keywords: diaspora- Cuban Revolution – Cubanity – Racial discriminations - Miami.

I. INTRODUCTION

La diaspora est une notion qui échappe à toute définition fixe. Elle est surchargée de sens au point de perdre parfois tout sens. Toutefois, les spécialistes issus de la Sociologie, de la géographie, de l'Anthropologie ou de la Science politique définissent de façon générale cette notion comme la dispersion d'une communauté ethnique ou d'un peuple à travers le monde. Vu sous cet angle, cette notion pourrait être comprise comme une communauté des minorités expatriées pour des raisons politiques,

l'écrivain Reinaldo Arenas, roman dans lequel il dénonce le régime castriste de l'avoir fait souffrir, stigmatisé et réduit au silence à cause de ses préférences sexuelles et de sa liberté d'expression. Tout ceci l'a contraint à prendre le chemin de l'exil au cours de cette année 1980 comme la plupart de cubains considérés par Fidel Castro et son régime comme des contre-révolutionnaires.

économique ou sociétale. Ce qui rappelle d'après Georges Moukouti dans son étude de l'oeuvre *El año que viene estamos en Cuba* de Pérez Firmat « la diaspora cubano-américaine où, suite au triomphe de la Révolution castriste en 1959, a été créée au cours des années 1960 et 1970 à Miami « La Pequeña Habana espace mythique et réel à la fois, épice de la vie culturelle, sociale, politique et bastion de l'anti-castrisme de la communauté cubaine en exil² ». À la différence de ce roman où l'exil est lié à l'anti castrisme et l'anticommunisme, dans *Las criadas de la Habana* de Pérez Sarduy où dans la deuxième partie du roman l'accent est mis particulièrement sur l'exode de Mariel, il semble que c'est davantage la misère, le chômage liés au repli économique et à l'application du contenu idéologique de la Révolution dans les années 1970-1980 qui sont contestés. En conséquence, comme nous le verrons dans nos analyses, la diaspora cubaine de Miami, à travers les écrits de ces deux auteurs, ne porte pas un même regard sur la Révolution cubaine.

Qu'à cela ne tienne, ces différentes vagues d'immigrations à l'origine de la diaspora cubaine aux Etats-Unis; laquelle est sans cesse redéfinie par les phénomènes de déculturation, d'acculturation, de racisme, de décalage générationnel a favorisé l'émergence des nouvelles identités mettant ainsi en péril les fondements de la cubanité au sens où l'entend Fernando Ortiz dans la « Revue « Los factores de la Cubanidad », c'est-à-dire « la calidad de lo cubano o sea su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva, su individuación dentro de lo universal »³. Aussi, ajoute-t-il, la « cubanidad es una condición del alma » qui embrasse « la peculiar calidad de una cultura, la de Cuba »⁴. Ce qui signifierait que la cubanité, dans son principe, n'est pas discriminante. Elle est ouverte aux apports extérieurs. Les romans *El año que viene estamos en Cuba* de Gustavo Pérez Firmat et *Las Criadas de la Habana* de Pedro Pérez Sarduy, tous deux écrivains d'origine cubaine mais vivant pour diverses raisons respectivement à Miami et à Londres, que nous avons convoqués montrent combien cette cubanité constitue un élément fédérateur au sein de la diaspora cubaine de Miami même si celle-ci est parfois mise en mal pour des considérations discriminatoire, raciale et politique.

Le présent travail consiste alors de faire une lecture critique croisée de ces deux oeuvres pour voir en même temps comment au travers les écrits de ces deux, la diaspora cubaine de Miami, se positionne-t-elle vis-à-vis de la cubanité et quel regard porte -t-elle sur la Révolution Cubaine ? Mais avant cela, il convient d'apporter quelques précisions sur la définition de la diaspora par rapport au contexte cubain où pour le régime révolutionnaire, cette notion semble être sélective et non inclusive parce que largement politisée et idéologisée.

² MOUKOUTI, 2019, p.3

³ ORTIZ, 1940, p.162.

⁴ Ibidem, p.164.

II. DE LA NÉCESSITÉ DE CONTEXTUALISER L'USAGE DE LA NOTION DE LA DIASPORA CUBAINE

La diaspora est une notion complexe à appréhender. Cette notion est parfois confondue de manière implicite ou explicite à celle de l'exil. Le journaliste cubain-exilé aux Etats-Unis depuis 1983 Alejandro Armengol souligne que sur l'île, le discours évite le terme de « exil » notamment pour sa charge politique car, ajoute-il serait pour le moins embarrassant de qualifier d'exilés près de deux millions de personnes. Il lui préfère l'euphémisme « Comunidad cubana en el exterior »⁵, tolérant sur le plan culturel, le concept de la diaspora. Si nous comprenons bien les propos de Armengol, il va sans dire que pour le régime révolutionnaire, il n'existe pas d'exilés cubains. Toutefois, on peut être d'avis avec Iván de Nuez que, dans le sens idéologique, le concept de diaspora est utilisé pour servir de camouflage à cet autre que l'Etat cubain abhorre, c'est-à-dire l'exil⁶. Ceci peut se comprendre car, suite aux négociations qui eurent eu lieu de 1965 à 1973 entre Washington et la Havane, un va-et- vient s'installa entre l'île et la Floride. En 1984, un nouvel accord migratoire fut aussi signé entre Washington et la Havane autorisant l'émigration de 20.000 cubains par an⁷ Fidel Castro, par ces accords, leur avait enlevé leur statut d'exilé et donc ces hommes et femmes cubains en exil étaient dès lors libres de leurs mouvements. Ils pouvaient repartir au pays sans être inquiétés. La « loi d'Ajustement cubaine » adoptée en novembre 1966 sous la présidence de Lyndon Baines Johnson (1963-1969) qui permettait à tout citoyen cubain qui émigrerait légalement ou illégalement vers les Etats-Unis d'obtenir au bout d'un an et un jour le statut de résident permanent ainsi que diverses aides sociales, allait aussi dans ce sens. C'est dans cette optique que l'on peut saisir les propos de Alejandro Armengol : « La diaspora abarca toda la geografía. Hubo que inventarla para no mencionar al exilio y para no hablar de Miami, o al menos para restarle importancia⁸ »

Dans le contexte cubain, comme on peut s'en apercevoir, l'usage de la notion de la diaspora s'avère davantage problématique. En effet, l'emploi de cette notion

⁵ Cité par Michaël GREVIN dans son article « Errance, nomadisme et exil : la condition diasporique de la littérature cubaine » in Symposium international des jeunes chercheurs de la Caraïbe, Jan, 2010. Mais au-delà de le citer il apporte un éclairage sur cette notion qui est le symbole du premier rapprochement entre l'exil et le gouvernement cubain à l'issue de ce qu'on a appelé le « Diálogo 78 » au cours duquel le régime castriste a autorisé pour la première fois les émigrés à revenir en visite dans leur pays d'origine. L'émigration, jusque-là réduite au statut de « gusanos », « apátridas » et autres termes péjoratifs, est désormais désignée sous le terme de « communauté cubaine de l'extérieur », précise-t-il.

⁶ de la Nuez, 1977, p. 140.

⁷ Nous tirons ces informations de l'article de Aline Rouhaud intitulé « Les marielistes, exilés au sein de l'exil » tiré de la Revue Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines (CECIL) publiée en 2016. Cet article est aussi disponible sur le site <https://doi.org/10.4000/cecil.1220> que nous avons consulté le 12 avril 2024.

⁸ Alejandro Armengol, « Migración, Diáspora, Exilio » publié dans le site cubaencuentro.com texto. Nous avons consulté ce site le 14 avril 2024.

pour aborder le phénomène de l'exil cubain est assez récent puisqu'elle n'apparaît de façon récurrente dans les œuvres critiques et littéraires cubaines que dans les années 1990. GREVIN, 2010, p.5. Utilisée aussi pour qualifier l'émigration cubaine, la notion de diaspora paraît instable. Elle n'a pas le même sens chez bon nombre de critiques de la littérature cubaine. L'hispaniste Michi Strausfeld définit par exemple cette notion comme :

grupo de cubanos que no dejaron la isla por motivos políticos y pueden por lo tanto volver a visitar su país cuando quieran, tanto más si llevan dólares. Su obra literaria, sin embargo, es escasamente conocida en Cuba, ya que difícilmente logran publicar allá, mientras que la de los exiliados simplemente no existe, son nombres prohibidos o ninguneados.⁹

Ce qui revient à dire que les cubains expatriés pour des raisons politiques ne sont pas considérés membres de la diaspora cubaine mais plutôt comme des exilés d'autant plus qu'ils sont interdits de retourner à Cuba au risque des représailles. La politisation de ces concepts, (diaspora, exil) dans le contexte cubain contribue à brouiller les pistes et rend difficile leur appréhension. Le point de vue de Madeleine Camara, une des intellectuelles cubaines résidant en Californie, renseigne mieux sur ce que le régime castriste entend par le terme « exilé ». Comme Strausfeld, elle dit : « la condition de l'exilé est liée à son opposition politique. C'est pour cela, qu'il choisit de quitter ou qu'on l'oblige à quitter l'île et qu'il ne pourra y revenir même en visite, car le gouvernement cubain le lui interdit »¹⁰. De ce fait, pour le régime révolutionnaire, l'exilé cubain ne peut pas faire partie de la diaspora. Ainsi, par exemple, les écrivains et intellectuels cubains vivant à l'étranger, tels que Zoé Valdés (Paris), Amir Valle (Berlin), Gustavo Pérez Frimat (Miami) qui ont fui l'île pour des raisons idéologiques et politiques du régime castriste dans les années 1960 – 1980 voire au-delà, sont-ils considérés comme des exilés et non comme les membres de la diaspora cubano-américaine. Le cas de l'écrivain cubain Jésus Díaz Rodríguez peut aussi être évoqué ici. Procastriste au départ mais entré en dissidence en 1992 avec le régime castriste, il perd toutes les faveurs du régime et devient un exilé politique. Comme les autres écrivains ci-dessus-cités, il est aussi devenu un écrivain non-grata aux yeux du régime révolutionnaire. Jusqu'à sa mort en 2002 à Madrid, il n'est plus jamais retourné à Cuba.

Toutefois, Michel Bruneau tranche avec cette conceptualisation de la diaspora. Pour lui, la diaspora est liée à une dispersion d'un segment de population vivant en dehors de son territoire d'origine, quels que soient les motifs¹¹. De ce point de vue, la diaspora devient englobante. Elle intègre l'exil et l'émigration. Elle serait le

⁹ STRAUSFELD, 2000, p.15

¹⁰ Propos cités par Michaëla Grévin dans son article « Errance, nomadisme et exil : la condition diasporique de la littérature cubaine » in Symposium international des jeunes chercheurs de la Caraïbe, Jan, 2010, p.5.

¹¹ BRUNEAU, 1995, p.190

produit d'une communauté des minorités d'un pays, expatriées pour des raisons non seulement politiques mais aussi économiques et sociales. Elle serait aussi inclusive et jouerait un rôle unificateur de valeur heuristique dans la construction ou reconstruction d'une identité culturelle. L'émergence de la diaspora cubaine à Miami pourrait être définie et comprise dans ce sens. Car elle est non seulement le produit de l'émigration traditionnelle mais aussi des dissidents politiques du régime castriste, exilés aux Etats-Unis. C'est ce que tente de mettre en relief Juan Antonio Blanco en ces termes :

Las diásporas son comunidades complejas y plurales, compuestas por personas que tuvieron diferentes motivaciones para emigrar y recalorizarse en otro país. En ellas, pueden encontrarse personas que se clasifican como refugiados políticos, asilados, exiliados, migrantes económicos, desplazados por guerras o desastres naturales (...) Además, todo exiliado no deja de ser un emigrado en el sentido de haberse desplazado a otro país aun cuando su motivación fuese política y no eminentemente económica¹².

Iván de la Nuez propose une autre perception de la notion de diaspora. Celle-ci est liée au nombre d'auteurs de l'île qui publient leurs œuvres hors du pays. Pour lui, la notion de diaspora cubaine ne se réduit pas seulement aux communautés cubaines exclues de la vie nationale. Elle intègre aussi des écrivains et artistes résidant à Cuba qui créent dans les marges politiquement floues de l'intérieur et de l'extérieur de l'île :

(...) escribo la palabra diaspora y ni puedo limitarla al espacio exterior de la isla, de la misma manera que cuando se habla de literatura cubana no se implica solamente al territorio insular sino, cómo explicaríamos la cantidad de escritores que habitan formalmente en Cuba y publican en editoriales cubanas.¹³

On pourrait, par exemple, à cet égard, penser aux écrivains tels que Juan Pedro Juan Gutiérrez ou Leonardo Padura qui vivent à Cuba mais dont les œuvres ne sont en vente qu'à l'étranger à cause de leurs prises de position politique contre le régime révolutionnaire. Par conséquent, la conceptualisation de la notion de la diaspora cubaine n'est pas facile à saisir. Elle serait mouvante et signifie une chose selon que l'on soit du côté du régime et une autre selon que l'on soit opposant à ce régime.

Toutefois, comme Iván de La Nuez, dans le cadre cette communication, nous désignons par diaspora cubaine, le peuple cubain émigré à l'étranger, notamment aux USA, peu importe les raisons. Cette définition qu'on pourrait qualifier de classique, s'appuierait sur une somme de critères mis en valeur par bon nombre d'auteurs qui définissent la diaspora autour de l'idée d'un peuple dispersé dont la conscience

¹² BLANCO, 2011, P.48.

¹³ de La NUEZ, 1999 a, p.125

unitaire se serait maintenue par-delà les effets dévastateurs de la séparation. Cette conscience se construirait grâce au lien réel ou imaginaire maintenu avec le lieu d'origine où s'inscrit la filiation du peuple en exil¹⁴. Ce modèle associerait les principes de la communauté unie et solidaire en les reliant aux notions de territoire et de la mémoire. C'est dans ce sens que James Clifford (1994) a dit de ce modèle qu'il était « centré », c'est-à-dire animé par l'idée d'une continuité assignable à une source, à une origine. Bref, un modèle où fonctionne la métaphore de la racine¹⁵. Mais cette « métaphore de la racine », comme nous le verrons dans le second point, n'est qu'apparente pour le cas de la diaspora cubaine de Miami car elle est fragilisée par des discriminations raciales.

Qu'à cela ne tienne, la diaspora cubaine de Miami regrouperait, au regard de ce qui précède, les différentes vagues d'immigrations qui se sont succédées depuis 1959 jusqu'à nos jours. Elle serait constituée essentiellement des migrants cubains blancs, noir-e-s ou métis qualifiés ou non par le régime révolutionnaire de « gusanos », « apatridas », « escorias », « marielitas », « balseros », « transterados »¹⁶ attirés par le rêve de le « american way of life » caractérisé par la liberté, de la prospérité, la consommation de masse. A ceux-là s'ajoutent les « quedaditos »¹⁷ et les exilés politiques.

Ainsi, dans le second point de notre communication, nous employons le terme diaspora pour nous référer à ces différentes catégories sociales de nationalité cubaine qui se sont territorialisées aux Etats - Unis pour diverses raisons et dont beaucoup restent attachées à l'île. Telle est notre approche de la compréhension de la notion de diaspora cubaine de Miami. Toutefois, quel est le rapport de cette diaspora à la cubanité et à la Révolution castriste. Ce questionnement nous amène à examiner le positionnement de la diaspora cubaine de Miami par rapport la cubanité, expression de l'identité nationale cubaine et le regard que porte cette diaspora sur la Révolution cubaine à travers une analyse croisée des romans *Las criadas de la Habana* de Pedro Pérez Sarduy et *El año que viene estamos en Cuba* de Gustavo Pérez Firmat.

¹⁴ Nous reprenons ici les propos de Michel Bruneau cité par Christine Chivallon dans son article « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur de l'hybridité de Paul Gilroy » in Editions de l'EHESS, 2002, pp 51-73.

¹⁵ Christine Chivallon, Ibidem.

¹⁶ Dans le contexte cubain, ces termes ont une connotation péjorative. Ils désignent d'une part tous ces cubains qui, au péril de de leur vie, prennent des embarcations de fortune pour aller aux Etats-Unis où ils espèrent améliorer leurs conditions d'existence. Pour plus de détails à ce sujet, nous conseillons l'article de Lorraine Karnoouh « Gusanos, Marielitos, Balseros ou Cubanoamericanos : réflexions sur la question migratoire cubaine » in Dynamiques migratoires de la Caraïbe, Paris Karthala, 2007, pp 63-76

¹⁷ « Los quedaditos », selon la bureaucratie cubaine, désignent les écrivains et artistes qui ont quitté l'île temporairement pour l'étranger. Mais ces derniers peuvent faire les allers et retours entre Cuba et Miami s'ils le souhaitent ou alors s'ils veulent aussi rendre visite à leurs familles ou les assister en cas de maladie ou de décès. Ce statut migratoire les condamne à s'abstenir à critiquer publiquement le régime révolutionnaire, (Idem)

III. LA DIASPORA CUBAINE FACE À LA CUBANITÉ ET À LA RÉVOLUTION CUBAINE DANS *LAS CRIADAS DE LA HABANA* DE PEDRO PÉREZ SARDUY ET DANS *EL AÑO QUE VIENE ESTAMOS* EN CUBA DE GUSTAVO PÉREZ FIRMAT : UN REGARD CROISÉ

La diaspora cubaine de Miami est constituée de différentes vagues d'émigrations qui se sont succédé depuis 1959, date du triomphe de la Révolution castriste. Cependant, leur territorialisation n'a pas entraîné la perte des principaux traits culturels même si on sait que la transplantation provoque toujours un déracinement plus ou moins important. La diaspora cubaine de Miami reste en permanence habitée par son île. Les cubains de la diaspora ont la capacité de la recréer, d'en retrouver les odeurs, les saveurs et de sentir ainsi leur propre « cubanía », notion qui, selon Fernando Ortiz, exige que l'on assume consciemment sa cubanité. L'édification de la « Pequeña Habana » à Miami par les exilés cubains peut se comprendre dans ce sens-là. Dans *Las criadas de la Havana*, Pérez Sarduy donne à voir cette « Pequeña Habana » à travers la correspondance que Graciélila, l'héroïne de ce roman, adresse à sa mère Inesita restée au pays. Cette dernière rend compte du contenu de celle-ci :

Según lo describía Graciélita en sus primeras cartas desde Miami, la « Pequeña Habana » la daba la impresión de un rompecabezas donde las diferentes piezas eran pedacitos revueltos de muchos barrios de la Habana metidos en el mismo corazón de una cantidad muy grande. Por allí, abundan los cubanos y, por supuesto, el cubaneo es el idioma que predomina, al igual que por otros barrios que Graciélita había empezado a frecuentar, como Hialeah – donde Yamila tenía su casita y que está llenito de cubanos con un poco más de recursos-que se reconocen a la lengua porque se parecen muchísimo a otros barrios de la Habana, como el Casino Deportivo, Alturas Luyano, Lawna , Buena vista y hasta Marimar.¹⁸

A travers cette citation, on voit comment, loin de leur patrie, les cubains de la diaspora ont réussi la reconstruction de la Havane en passant aussi par une véritable expérimentation sur le langage, accompagnée par la recréation du parler populaire havanais et cubain, sous toutes ses formes dialectales. Aussi, les Cubains Blancs expriment- ils leur cubanité à Miami à travers les rites et traditions d'origine africaine, considérés avant la Révolution castriste comme primitifs et dévalorisants :

(...) y se apertrecharon con artículos de santería en unas tiendecitas que muchos de ellos empezaron a abrir y que llamaron Botánicas por todas las yerbas y otras cosas que venden para hacer la brujería. Para bien o para mal, pero brujería al fin y al cabo. Y después dicen que los negros... ! porque a todas estas, todos los que andaban en esas cosas son blancos cubanos¹⁹.

¹⁸ SARDUY, 2003, p.191.

¹⁹ Ibidem, p.192.

Cette « cubanización » de Miami (Pequeña Habana) recrée à l'image de la Havane fait écho à celle décrite par Pérez Firmat Gustavo dans son roman autobiographique *El año que viene estamos en Cuba* où on peut lire :

Miami me brinda algo que no encuentro en ningún otro sitio. - la sensación de peretencia, de formar parte de una colectividad. En cuba la cerveza cristal se anunciaba con la frase, Hay ambiente, ¿mi gente? Eso es Miami para mi-gente y ambiente. Hombres y mujeres que sienten y hablan como yo se sorprenden de mi anticastrismo y no se asustan al ver dos tabacos en el bolsillo de la camisa. En Miami, no tengo que deletrear mi nombre, ni explicar mis chistes, ni disimular mis sentimientos.²⁰

Détachés de leurs racines suite au triomphe du régime révolutionnaire, on constate toutefois à travers ces propos de Gustavo Pérez Firmat que les premiers exilés cubains qui arrivent aux États-Unis ne sont pas des « migrants nus » car, sur place, ils se reconstruisent un havre cubain où ils se territorialisent et retrouvent ce qui peut leur rappeler l'île. En dépit de sa double appartenance ou de son hybridité « soy cubano, soy americano²¹ » ou lorsqu'il dit « El guion de Cuban - American no es un signo de restar sino de sumar, con igual propiedad podríamos llamarnos Cuban+ American²². Comme le souligne, à juste titre, Georges Mokouti, Gustavo Pérez Firmat reste attaché à la cubanité à travers la « Pequeña Habana », lieu de prédilection pour résister à l'assimilation culturelle américaine :

Para no perder su cubanidad y permancer siempre inmune contra la asimilación, no se desconecta por completo de la Pequeña Habana. Incluso tras haberse trasladado a Carolina del Norte donde vive por razones profesionales, regresa como otros exiliados cubanos a la Pequeña Habana donde aspira vivir varios días de cubanía y cubano²³.

Dans le même ordre d'idées, après avoir séjourné à Miami, à son retour à Chapel Hill où il travaille, Pérez Firmat va également essayer d'y reconstituer son monde originel avec des posters aux motifs cubains, photographies de maisons coloniales havanaises, reproduction de la rue Obsispo de la vieille Havane : « Yo quería que mi casa fuera un pedacito de Cuba- o de Miami- en Chapell Hill. Cubanité hasta el nombre al que le decía la loma de chapel...Mi casa era una esquinita habanera, un museo de cubanidad, un invernadero para habaneros transplantados²⁴ ». Il s'agit ici de retrouver et de recréer une cubanité enfouie dans la mémoire ; cubanité qu'il proclame et revendique, à maintes reprises, dans son texte. En effet, malgré le fait qu'il

²⁰ FIRMAT, 1997, p.65.

²¹ Ibidem, p.3

²² Ibidem, p.27

²³ MOUKOUTI, 2019a, p.9.

²⁴ FIRMAT, 1997, p.178.

se sente écartelé entre les deux cultures, notamment cubaine et américaine, il reste fondamentalement lié à son île : « no me siento latino sino cubano - cubich, cubanazo, cubanito (sí señores), Cubano²⁵. Ses enfants le sont également car, bien que nés aux Etats Unis, il les assujettit à ce qu'il nomme « fuertes dosis de cubanía »²⁶. Il en est de même pour Yamila dans *Las criadas de la Habana* qui, en dépit d'être née aux Etats-Unis, revendique fièrement et sans complexe ses racines cubaines : « Me siento cubana sin conocer bien a Cuba y hablo cubano, casi como una cubana, pero mi único pasaporte dice que soy norteamericana, tampeña »²⁷. Yamila semble être américaine de papiers et cubaine de cœur. Cette attitude se donne aussi à voir à travers ses habitudes alimentaires qui ont un lien avec la gastronomie cubaine. La commande des plats qu'elle, Graciélita et leurs compagnons font dans un restaurant est révélatrice de cela :

Luego de entrar al restaurante, y pedir varios platos de carnes, incluyendo pollo desde luego, además de frijoles negros y arroz blanco con plátanos maduros fritos, los famosos tachinos, ensaladas de hortalizas frescas, y ese tipo de comida por la que los cubanos damos la vida de todo corazón, las dos parejas despacharon una jarra de cerveza y otra de limonada fresca²⁸.

Yamila et Graciélita ainsi que leurs compagnons portent en eux leur île et restent attachés à leur culture. Au prisme de ces textes de Pérez Firmat et Pérez Sarduy, le lecteur peut découvrir que l'écartèlement géographique n'entraîne pas systématiquement dans la diaspora cubano-américaine de Miami les bouleversements culturels. Les cas Yamila et Pérez Firmat sont intéressants de ce point de vue. Malgré le fait d'être dans une sorte d'un « entre-deux », ils partagent le même amour pour leur patrie. À travers ces deux personnages, on peut se rendre compte que la cubanité, hors du sol cubain, se cultive par le devoir de la mémoire et des rassemblements entre membres de la diaspora cubaine qui brassent toutes les générations. Cette cubanité de l'île qui hante toujours la diaspora cubaine de Miami se donne à voir comme quelque chose de transnational, de trans-ethnique ou de transcommunautaire que le régime révolutionnaire n'a pas véritablement adopté à cause de son discours nationaliste, son idéologique politique et surtout son application qui ont eu pour conséquence l'enfermement de l'île et l'expatriation des milliers de cubains. Or comme le souligne l'ethnologue et sociologue Fernando Ortiz, la cubanité n'est pas seulement un droit exclusif de ceux qui sont nés dans l'île. En lien avec ceci, le discours de la Révolution serait donc en contraction avec la pensée de Fernando Ortiz ou de José Martí dont l'une des idées centrales serait l'unité et l'amour pour la patrie. Toutefois,

²⁵ Ibidem, p.63.

²⁶ Ibidem, p.12

²⁷ SARDUY, 2003a, p.208.

²⁸ Ibidem, p.195.

au-delà de cette cubanité qui semblerait être un facteur fédérateur de la diaspora cubaine de Miami, nous l'avons relevé plus haut, il en existe une autre, celle traduite par les migrations cubaines et que l'on pourrait qualifier de cubanité « imaginée » ; laquelle intègre le « divers » (Edouard Glissant) et lutte contre toute forme d'essentialisme ou enfermement. Dans les deux romans, les protagonistes Yamila et Pérez Fimat en sont des parfaites illustrations. En effet, en dépit d'intégrer de nouveaux éléments culturels, notamment américains, ils préservent tout de même certains aspects culturels de leur identité d'origine. Autrement dit, la diaspora cubaine de Miami a, en dépit de tout, réussi à préserver une forte connexion avec sa culture d'origine. Toutefois, cette double cubanité, en dépit de son caractère apparemment fédérateur hors du sol cubain et d'ouverture, ne doit pas occulter le fait que la diaspora cubaine de Miami reste traversée par les discriminations raciale et sociale. Issue de ce que l'on a appelé « Golden Exile » (1959-1962), de l'exode de Mariel (1980) et de la crise des balseros (1994), cette diaspora a montré des fissures. Les premières vagues d'immigrations territorialisées dès les années 1960 à Miami sont méprisantes voire hostiles à l'égard de celles qui ont suivi, notamment celles de Mariel :

Comoción, repulsión, distancia y desconexión comenzaron a surgir entre los exiliados establecidos, impulsados no sólo por la presencia de estos elementos antisociales de la flotilla, sino también por la actitud exigente, ingrata y desconsiderada que exhiben algunos de ellos. Una y otra vez, las frases se repiten : estas personas no son como nosotros (...) No son cubanos como conocemos a los cubanos²⁹.

Composés en grande partie des jeunes Noirs ou Métis avec des niveaux d'étude très bas, ces migrants issus de l'exode de Mariel sont bannis doublement : d'une part par leur pays d'origine (Cuba) et d'autre part par le pays d'accueil où ils sont accusés de mettre en péril l'image positive que s'était construite la communauté cubaine de Miami. Stigmatisés et victimes de xénophobie, ces migrants de Mariel semblent être rattrapés par ce que Victorien Lavou dans son livre *Du Migrant nu au citoyen différé* appelle le « malheur généalogique »³⁰. L'existence d'une identité diasporique cubaine capable de se construire et de se consolider hors du territoire national en puisant dans ses racines peut être questionnée ici au regard du rejet de ces « marielistes ». L'exode de Mariel n'est en fait qu'une des multiples modalités du drame identitaire cubain. Mariel pourrait s'inscrire dans la problématique de l'identité nationale cubaine toujours inachevée. De ce point de vue, elle serait aux antipodes de la pensée de José Martí selon laquelle « hombre es más que Blanco, más que Mulato, más que Negro », expression aussi de la cubanité. Elle n'est pas non plus fondée sur

²⁹ SANDOVAL, 2019, p.19.

³⁰ Victorien Lavou Zoungbo dans son livre *Du migrant nu au citoyen différé*, Perpignan, PUP, 2003 dit à la page 15 : « Le malheur généalogique n'est pas une essence, il est la résultante de l'histoire. Pour ce qui concerne les Noirs d'Amérique ce malheur généalogique a été accentué par ce que le cubain Bénéitez Rojo désigne dans *La Isla* que se repite comme l'espace généalogique ».

la vision d'un peuple cubain uni, d'une société cubaine égalitaire avec toutes ses composantes raciales, fière du syncrétisme de sa culture. Ces idées naguère si chères à José Martí et qui figurent dans certains de ses textes emblématiques « Nuestra America » (1891) et « Manifiesto de Montecristi » (1895) restent encore une utopie loin d'être accomplie dans la diaspora cubaine de Miami.

En conséquence, si l'identité culturelle cubaine apparaît, en dépit de tout, comme le ciment ou la « chose la mieux partagée » entre cubains de la diaspora, il n'en demeure pas moins que celle-ci reste toujours gangrenée par les discriminations raciales. Le repli identitaire des communautés afro-cubaines de Miami qu'on relève dans *Las Criadas de la Havana* serait sans doute lié à cela. En effet, Yamila qui incarne la voix critique de l'auteur quant à sa vision sur les problèmes raciaux au sein de la diaspora cubaine de Miami, ne fréquente que la communauté afro-cubaine, notamment Graciélita, une afro-cubaine, partie pour Miami en 1980 lors de l'exode de Mariel :

Tú eres la primera mujer cubana con la cual puedo sentirme con absoluta tranquilidad a conservar, Graciélita. Tal vez sea porque nos parecemos mucho de carácter y hasta físicamente y quizás en otros aspectos de nuestras vidas (...) Con las anglos, sencillamente no me entiendo y con los cubanoamericanos, tampoco. Yo me siento desencajada en esta sociedad. Por un lado, tengo recuerdos claros de Cuba, país al que está ocurriendo allá. Y por otro, no me resisto a identificarme con la política de los exiliados cubanos, porque su mentalidad es demasiado retrógada y va en contra de los valores en los que yo creo.³¹

La diaspora cubaine de Miami est minée non seulement par des problèmes raciaux mais aussi idéologiques. La prise de distance de Yamila avec une catégorie de cubains d'origine blanche dont l'obsession est de critiquer le régime révolutionnaire et ensuite penser à son renversement, mérite d'être soulignée :

Yo no me identifico con esta generación de estudiantes universitarios cubano americanos, demasiado rosaditos en la mente y en la piel, que mientras pretenden aconsejar como debe ser la política interna y externa de Cuba, lo que aspiran es a engrosar las filas de la elite que decidirá el futuro del exilio cubano en este país, al igual que lo hicieron sus padres cuando salieron huyendo de Cuba³².

Cette génération d'étudiants à laquelle fait allusion Yamila serait issue des parents des premières vagues d'immigrations exilées à Miami au lendemain du triomphe de la Révolution castriste. Comme leurs parents, cette génération est hantée par la volonté de renverser Fidel Castro et son régime communiste qu'elle considère être comme un « cancer » pour le pays. La correspondance que Graciélita adresse à sa

³¹ SARDUY, 2003a, p.205.

³² Ibidem, p.207.

mère Inesita à Cuba par le canal de Yamila qui va y passer quelques jours dans le cadre de ses activités associatives met en exergue ces tensions politique et idéologique qui existeraient au sein de cette diaspora cubaine de Miami. En effet, dans cette correspondance, Graciélita informe sa mère de son éloignement des cubains de la diaspora, obsédés par la chute du régime révolutionnaire castriste :

Por lo menos me estoy reuniendo con varias personas que piensan un poco diferente. Tengo un amigo cubano con el cual salgo a veces, no mucho, que está en una organización que no es belicosa y he aprendido mucho con él. No es de la gente que quiere derrocar al gobierno ni mucho menos, sino entrar en una especie de diálogo con la gente de allá que no sé por dónde ni cómo podrá lograrse³³.

Ces propos de Graciélita traduisent mieux ces dissensions-là. En effet, une partie de la diaspora serait prête à discuter avec le gouvernement cubain et l'autre serait dans le ressentiment au mépris de différentes tentatives de rapprochements initiées par Fidel Castro tout au long de ces dernières décennies à la Havane en vue d'examiner les moyens d'améliorer ses relations avec les millions d'expatriés de la diaspora cubano-américaine. Graciélita, à l'aune de sa correspondance, serait dans le camp des partisans au dialogue³⁴. Dans le roman *El año que viene estamos en Cuba*, on observe par contre une attitude différente. La famille Pérez Firmat ne dissimule pas son acrimonie à l'égard du régime castriste, à l'origine de son exil et de la perte de son prestige socioéconomique à Cuba. Dans un bar, alors qu'il prend un peu de vin, le père de Gustavo Pérez s'exclame en ces termes : « Me cago en Fidel, me cago en la Revolución, me cago en la suerte, me cago en la misma mierda »³⁵. Ce ressentiment contre la Révolution s'appréhende aussi dans la quête permanente des nouvelles à travers la radio et la télévision qui annonceraient la chute de du régime de Fidel Castro est pertinente de ce point de vue :

no hay exiliado cubano que, en alguna vez, no haya recibido una llamada de un amigo diciéndole, en una voz empapada de emoción , Chuco, se cayó Fidel !...

³³ Ibidem, p.242.

³⁴ Sous la présidence de Jimmy Carter, défenseur des Droits de l'Homme et malgré l'embargo américain, jamais l'île et les Etats-Unis ne furent aussi proches. C'est ce qu'on appela « el diálogo », la « politique de petits pas ». A la suite de ce dialogue, Fidel Castro voulant améliorer son image sur la scène internationale et maintenir la communication avec les Etats-Unis libéra en 1978 et 1979 plusieurs prisonniers politiques et invita les cubains de Miami à venir visiter leurs familles restées à Cuba. Ces décisions ne restèrent pas malheureusement sans conséquence. Elles provoquèrent une division de la communauté cubaine en exil en deux groupes : les partisans du dialogue, les « dialogueros », et les opposants au dialogue, les « no-dialogueros ». Cette division se solda par l'assassinat du banquier Bernardo Benes, figure de proue des partisans à ce dialogue par les opposants à celui-ci. (Pour plus d'informations, nous conseillons la lecture de l'ouvrage de Garcia, Maria Cristina intitulé *Havana USA*, publié en 1986). La protagoniste Yamila qui, dans le roman *Las Criadas de la Habana*, peut être considérée comme l'alter ego de Graciélita et de Pedro Sarduy se situerait dans le camp des partisans du dialogue.

³⁵ FIRMAT, 1997a, p.78.

Cuando la llamaba con la bola de que había ocurrido un atentado en Cuba, en media hora alguien llamaba a casa con la noticia de que Fidel estaba muerto... Las noticias de Cuba eran un alimento y narcótico – nos llenaban de embullo, calmaban nuestras ansiedades y nuestro desespero pero a la vez nos adormecían³⁶.

La réitération du pronom personnel « Nosotros », comme le relève George Moukouti, « evidenciaría aquí la postura ideológica de Gustavo Pérez Firmat y otros cubanos exiliados en Miami, anticastristas por lo general, frente a los castristas »³⁷. À l'inverse de *Las Criadas de la Havana* où la tentative de rapprochement entre la diaspora cubaine et le régime castriste semble possible, dans *El año que viene estamos en Cuba*, il n'en est rien. Dans ce roman, on ne retrouve aucune trace. Ceci porterait à croire qu'une frange de la diaspora cubaine de Miami entretiendrait des relations orageuses avec le régime castriste. En témoignent ces ressentiments ci-dessus relevés qui traduisent une rupture totale avec ce régime. Contrairement à Gracielita, Pérez Firmat ainsi que sa famille peuvent être perçus dans le roman comme des opposants farouches au régime castriste avec lequel ils n'envisagent pas engager un quelconque dialogue. Ils militent, au contraire, en faveur de sa chute dans l'espoir d'un retour au pays natal. Ainsi, comme il a été souligné plus haut, en dépit de partager certaines valeurs culturelles fondatrices de la cubanité, la politique cubaine incarnée par Fidel Castro, reste source de division au sein de la diaspora cubaine de Miami. Cette division est réitérée à maintes reprises dans *Las Criadas de la Havana* de Pédro Sarduy où une frange des membres de la diaspora qu'on pourrait qualifier d'anticommunistes et anticastristes, constitués en majorité des cubains blancs, met en mal le principe même de la cubanité. Yamila qui ne dissimule pas son aversion à leur égard :

Para mi lo peor de Cuba se ha concentrado en Miami. No digo que solamente todo lo malo esté allí, porque hay gente muy buena, pero la envidia, el chisme, la avaricia, la politiquería el racismo, todas esas mierdas los cubanos conocemos perfectamente bien, se han reproducido en Miami como la mala yerba (...) Y si eres negro, te salaste, mi hermana ! Porque esos hijoeputas quieren que todo el mundo piense igual que ellos son una copia peor de lo que dejamos en Cuba³⁸.

Cette aversion de Yamila laisse transparaître que la diaspora cubaine de Miami ne porte pas le même regard sur le régime révolutionnaire et donc il n'y aurait presque pas non plus une identité véritable qui caractériserait cette diaspora cubaine de Miami. Dénonçant par ailleurs, à travers son personnage Yamila, le racisme auquel font face les Noir-e-s, Sarduy laisserait entendre que la pensée de José Martí qui a fait du mot « race », en parlant du peuple cubain, le synonyme d'un peuple uni autour

³⁶ Ibidem, p.53.

³⁷ MOUKOUTI, 2019a, p.7.

³⁸ SARDUY, 2003a, p.236.

d'une même culture, dépassant le clivage entre Noirs et Blancs, instauré par le colonialisme dans la société esclavagiste, n'a pas une grande résonance dans la diaspora cubaine de Miami.

Les propos de Yamila envers Graciélita sur l'invisibilisation des Noir-e-s cubains aux États-Unis vont aussi dans ce sens : « Lo peor que le puede ocurrir a uno en este país es ser negro. Lo demás se puede arreglar, pero ser negro, no ! »³⁹. Mais le pire pour Graciélita est de se rendre compte que pour les cubains blancs exilés, lorsqu'on parle de Cuba, les Noir-e-s cubain-e-s n'existent pas ; ce qui justifierait leur absence dans des clubs et organisations patriotiques à Miami. Dans cette perspective, les observations de Madame Robledo y Albemar, une cubaine résidant à Miami depuis longtemps, à l'endroit de Graciélita sont édifiantes : « Mira a ver cuántas personas de color hay en la Fundación Nacional Cubano -Americano que nada más tiene tres o cuatro años de haberse creado, o en las demás organizaciones patrióticas. Así, estamos ! »⁴⁰. Sarduy, à travers ses personnages, critique et dénonce le substrat cubain exilé à Miami qui souffre de problèmes d'identité. Car les Noirs ou mulâtres cubains sont discriminés par leurs compatriotes blancs. Il montre aussi combien la diaspora cubaine de Miami n'est pas inclusive parce que traversée non seulement par des tensions raciales mais aussi politiques et idéologiques ainsi qu'il a été souligné précédemment. Au-delà de ces tensions au sein de cette diaspora, Pérez Sarduy met également en évidence l'indifférence des nouvelles générations afro-cubaines à l'égard des valeurs culturelles cubaines. À la différence des premières générations, celles nées aux États – Unis sont aculturées et obsédées par une quête effrénée du profit. L'avenir de Cuba, pays de leurs ancêtres, ne les intéresse guère. Elles n'ont aucun lien d'attache avec celui-ci. L'espèce de confiance que fait la Señora Robledo y Albemar à Graciélita est intéressante de ce point de vue :

Yo quisiera que hubieras estado aquí cuando inauguramos la capilla de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, nuestra patrona, que ya me imagino habrás visto a un costado de Bahía de Biscayne. Fue emocionante. Pero bueno, yo cedo el paso a las generaciones más jóvenes, porque eso sí, siempre les doy consejos y los estimo que aman mucho a la patria (...) Muchos de estos jóvenes de ahora piensan en hacer dinero y dinero y más dinero y no tienen la más mínima preocupación por el futuro del país de sus padres, que en definitiva es el suyo también, porque aunque muchos han nacido aquí, no tienen por qué dejar de ser cubanos. A veces ni piensan visitar Cuba.⁴¹

En critiquant cette indifférence des nouvelles générations cubaines de Miami vis-à-vis de l'île et de ses valeurs culturelles, Pérez Sarduy montre combien celles-ci sont davantage influencées par la culture américaine et moins attachées aux

³⁹ Ibidem, p.231

⁴⁰ Ibidem, p.233.

⁴¹ Ibidem, p.232.

traditions cubaines. Il montre également combien elles sont également déracinées et assimilées à la société américaine, symbole de liberté et de prospérité et donc du « American way of life ». Ces nouvelles générations sont moins politiques et moins agressives à l'égard du régime. Elles ne sont pas non plus hantées par la perspective du retour au pays et sont moins passionnées que leurs aînés ou parents⁴². Leur avenir est plus prometteur aux Etats-Unis qu'à Cuba. Par ailleurs, au-delà de ces critiques, Pérez Sarduy ne ménage pas non plus les piliers du régime castriste à l'origine de l'exil de nombreux cubains vers les Etats-Unis. Le témoignage de Graciélita est édifiant à ce propos : « yo me fui de Cuba precisamente por este tipo de gente oportunista que ha hecho más daño al país que el mismo bloqueo »⁴³. Ces déclarations de Graciélita sous forme de témoignage sonnent comme une charge de Pérez Sarduy et par ricochet de la diaspora modérée (dialogueros) contre l'incapacité du régime révolutionnaire et ses dirigeants à rendre effectives dans l'île la justice sociale et l'égalité raciale, si chères au rêve de José Martí. Pour Pérez Sarduy, l'émergence d'un « homme nouveau » tant mis en avant par ce même régime semble être dévoyée. Cette posture critique ne signifierait pas qu'il est anticommuniste comme le sont les premiers exilés de Miami. Il conteste plutôt, au regard des attitudes de ses deux protagonistes (Yamila et Graciélita) dans le roman, l'application par le régime révolutionnaire du système politique et socioéconomique inspiré de l'idéologie « marxiste-léniniste » en vigueur dans l'île ; laquelle application est non seulement source de vagues d'immigration mais aussi divise au lieu de rassembler.

IV. CONCLUSION

Au terme de ce travail, on peut dire que la notion de la diaspora dans le contexte cubain est fluctuante. Pour mieux la cerner et mieux la saisir, il est nécessaire de contextualiser la réalité socio historique, économique et politique de Cuba depuis 1959, année du triomphe de la Révolution castriste jusqu'à nos jours. Cette diaspora est la conséquence de cette Révolution qui a détruit au moyen de la violence politique et économique les vies des milliers de cubains contraints, pour protéger leur sécurité ou refaire leur vie à s'expatrier, en majorité aux Etats-Unis, plus particulièrement à Miami dans l'état de la Floride. Malgré les diverses vagues d'immigration et leur territorialisation hors du pays d'origine (Miami), les cubains de la diaspora ont su préserver les traits culturels homogènes fondateurs de la cubanité en intégrant en même temps quelques aspects de la culture américaine. Toutefois, l'analyse de

⁴² Nous pensons ici à ceux que l'historiographie cubano-américaine a désigné par les « « históricos » c'est à-dire les premiers exilés cubains territorialisés à Miami au lendemain du triomphe de la Révolution castriste et qui ont toujours eu comme obsession le renversement ou la chute de ce régime, condition de leur retour au pays natal.

⁴³ SARDUY, 1999a, p.276.

nos deux romans, nous a permis de relever qu'il n'est pas aisé au sein de la diaspora cubaine de Miami de souscrire véritablement à l'utopie culturelle, patriotique et intellectuelle de José Martí selon laquelle « le cubain est au-dessus du Blanc, du Mulâtre et du Noir », à cause des discriminations raciales qui la traversent. Outre cela, cette analyse a permis de voir aussi comment la rencontre avec l'autre (l'américain) et la manière dont cette rencontre navigue entre assimilation et résistance à la culture américaine. Quant à la Révolution cubaine, même si elle fait l'objet de critiques dans le milieu de la diaspora cubaine de Miami qui souhaite vivement sa chute, il y a tout de même au sein de celle-ci une frange qui est favorable au dialogue entre les cubains du dehors et les cubains du dedans mettant ainsi en avant l'intérêt supérieur de la nation. Justement, l'identification par le régime révolutionnaire ces dernières années des termes « diaspora », « comunidad cubana en el extranjero » et « l'exil » ne pourrait-il pas être perçue comme forme de catharsis allant aussi dans le sens de la réunification de la communauté cubaine de deux rives du détroit de la Floride ?

RÉFÉRENCES

1/ Corpus

- FIRMAT, Pérez G. (1999). *El año que viene estamos en Cuba*. Houston, Texas, Arte Público Press.
- SARDUY, Pedro Pérez (2003). *Las Criadas de la Habana*. Puerto Rico, Editorial Plaza Mayor.

2/ Articles autour de la diaspora cubaine, la cubanité, la Révolution cubaine et exil

- NUEZ, Iván de la (1999). « Registros de un cuerpo en la intemperie », *Encuentro de la cultura cubana*, Madrid, n° 12/13, primavera/verano, pp.123-135.
- GREVIN, Michaëla (2021). « Errance, nomadisme et exil : la condition diasporique de la littérature cubaine, Symposium international des jeunes chercheurs de la Caraïbe, Martinique.
- KARNOUOH, L. (2007). « Gusanos, Marielitos ou Cubanoamericanos: réflexions sur la question migratoire cubaine » in *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris Karthala, pp. 63-76
- MOUKOUTI, Georges (2019). « Pequeña Habana Miamense o La metáfora del anticastrismo y de la cubanidad: lectura psicocrítica de *El año que viene estamos en Cuba* de Gustavo Pérez » Firmat. Disponible in [http:// www. Regalish.net](http://www.Regalish.net). Consulté le 23 février 2024.
- ORTIZ, Fernando (1940). « Los factores de la Cubanidad », *Revista Bimestre Cubana*, n°21, La Habana, pp.161-186.
- STRAUSFELD, Michi (2000). « Isla – Diáspora – Exilio: Anotaciones a cerca de la publicación y distribución de la narrativa cubana en los años noventa », en ETTE, O.; Y REINTADLER, J. (eds.) *Todas las Islas la Isla: Nuevos y novísimas tendencias en la literatura y cultura de Cuba*, pp.11-23- Madrid, Iberoamericana.

3/ Ouvrages généraux

- BLANCO, Juan Antonio [coord.] (2011). *La diáspora cubana en el siglo XXI*. Florida, Cuban Research Institut.
- BRUNEAU, Michel (2004). *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris, Broché.
- HERNÁNDEZ, Sandra [coord] (2006). *Révolution cubaine, mémoires, identités, écriture*. CRINI
- MARTI, José (1976). *Sus mejores páginas*. México, Editorial Porrúa.
- SANDOVAL, Mercedes Cros (2019). *El Mariel y la identidad Nacional cubana*. Miami, Ediciones Exodus.

**VICTOR HUGO ET L'EFFACEMENT DES FRONTIÈRES
EN EUROPE : REPRÉSENTER LE CONCEPT DE L'UNION
EUROPÉENNE DÉMOCRATIQUE ET RÉPUBLICAINE**

***VICTOR HUGO AND THE DISAPPEARANCE OF BORDERS
IN EUROPE: REPRESENTING THE CONCEPT OF A DEMOCRATIC
AND REPUBLICAN EUROPEAN UNION***

KHADY GAYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé :

Par amour pour sa société et par ses rêveries humanitaires, Victor Hugo a toujours exercé une influence décisive sur la fraternité des peuples, la suppression de la guerre et l'avènement d'une république universelle. L'idée de l'unité européenne, exprimée deux siècles auparavant par ce grand utopiste, est devenue réalité grâce à son engagement politique et idéologique. Cet article présentera les rêves de paix de l'écrivain patriote entre les nations européennes et les enjeux socio-politiques du projet hugolien.

Mots-clés : frontières, paix, Union Européenne, fraternité, république universelle, politique.

Abstract:

Out of love for his society and through his humanitarian daydreams, Victor Hugo has always exerted a decisive influence on the brotherhood of peoples, the suppression of war and the advent of a universal republic. The idea of European Unity, expressed two centuries earlier by this great utopian, became reality thanks to his political and ideological commitment. This article will present the dreams of peace of the patriotic writer between European nations and the socio-political issues of the Hugolian project.

Keywords: borders, peace, European Union, fraternity, universal republic, politics.

I. INTRODUCTION

Victor Hugo est devenu le grand visionnaire qui formule dans son discours d'ouverture au Congrès international de la Paix universelle à Paris, le 21 août 1849, le concept des États-Unis d'Europe démocratiques et républicains. Il réitère ce vœu le 17 juillet 1851 à l'Assemblée législative en argumentant :

Le peuple français a taillé dans le granit indestructible et posé au milieu du continent monarchiste de l'Europe la première assise de cet immense édifice qui s'appellera un jour les États-Unis d'Europe (approbation à gauche - Rires sur les bancs de la majorité).¹

Pour lui, et ce, dès ses premières œuvres, il ne peut y avoir paix et progrès au sein de la République universelle qu'au prix d'un effacement progressif des frontières qui divisent l'Europe, voire une disparition totale de celles-ci. Une Europe dont les bords sont trop limités, serait, en effet, une Europe bornée. Victor Hugo est un grand écrivain visionnaire de l'Union Européenne et passionné de réflexions qui envisagent ces États par le haut. Cette Europe dont il a rêvé est, en effet, une Europe Unie par la même appréhension de l'espace politique, les mêmes principes de démocratie républicaine, réunis sous fédération continentale. Cependant, Victor Hugo n'est pas le premier à avoir lancé l'idée d'une Europe unifiée. Depuis le XVIII^e siècle, l'abbé de Saint-Pierre parle d'une Europe unifiée pour une paix durable. Il évoque « *un grand projet de l'union des princes chrétiens pour rendre la paix perpétuelle en Europe* »². En 1814, Saint Simon avait proposé de perfectionner « *l'ordre social* » et « *de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* »³. Au même moment, Jean Jacques Rousseau évoque une union des peuples. Il reconnaît :

Qu'il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnol, d'Anglais même, quoi qu'on en dise : il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs parce qu'aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière⁴.

Par ailleurs, l'idéal européen de Victor Hugo était basé sur l'idée que les nations devraient transcender leurs différences et travailler ensemble pour construire un avenir prospère. Bien que cet idéal hugolien sur l'effacement des frontières ait été considéré comme une utopie à l'époque, son plaidoyer pour l'unité européenne a été un élément clé de l'évolution des mentalités et de la construction de l'Union

¹ Lire Carrefours d'histoires européennes, perspectives multiples sur cinq moments d'histoire de l'Europe, publié par les Editions du conseil de l'Europe, Belgique, février 2007, p. 30.

² SAINT-PIERRE, 1921, p. 71.

³ SIMON, 1814, p. 112.

⁴ ROUSSEAU, 1783.

Européenne telle que nous la connaissons aujourd'hui. Ainsi, nous allons aborder la question de l'effacement des frontières prônée par Victor Hugo depuis le XIXe siècle. Notre démarche sera axée sur deux points essentiels. En premier lieu, nous allons voir comment Victor Hugo est devenu un véritable visionnaire de l'Union Européenne. En second lieu, nous allons analyser la pertinence de l'engagement hugolien dans le contexte actuel.

II. L'UNITÉ EUROPÉENNE ET L'IDÉAL HUGOLIEN

Il suffit juste d'un discours inaugural sur la paix et la fraternité, prononcé lors de l'ouverture du congrès de la paix à Paris le 21 août 1849 pour que certains Européens reconnaissent les capacités prophétiques et intuitives de Victor Hugo. Sa notoriété en France et le sens élevé de ses actions idéologiques lui vau un tel honneur⁵. Il sera érigé au rang des plus illustres promoteurs de l'unité européenne grâce à son éloquence et à ses déclarations de principe. Victor Hugo a formulé un vœu et a tout fait pour qu'il se réalise. Son rêve est de projeter, ainsi, un scénario prospectif de l'évolution de l'Europe politique principalement représenté par l'Union Européenne. Le développement des idéaux démocratiques et celui des mouvements pacifistes, surtout après la grande révolution de 1848, a été une occasion pour lui de populariser ce concept des Etats Unis d'Europe libres et fraternels. En réalité, ce que le poète romantique désire, c'est de déclarer la concorde au monde.

Il a été le premier influenceur à lancer l'idée d'une fédération des peuples européens le 17 juillet 1851 à l'Assemblée législative⁶ afin d'éradiquer les guerres endémiques qui ne cessent d'endeuiller le continent. Il est humaniste, un homme pacifique qui accorde beaucoup d'importance à la liberté d'expression et de penser, à l'individu et à ses droits. Son discours, qui invite les nations à l'unité, à la solidarité, touche un bon nombre de politiciens. Son objectif est de regrouper les peuples autour d'un bel idéal qui « *s'appellera l'Europe, au vingtième siècle, et, aux siècles suivants, plus transfigurée encore, elle s'appellera l'Humanité* »⁷. Dès lors, ce que « *le prophète des grandes causes* »⁸ voulait faire c'est de « *signer sa vie par un grand acte et mourir. Ainsi, la fondation des Etats Unis d'Europe* »⁹ ; c'est d'être une conscience universelle, un modèle pour l'humanité, un héraut de la pacification.

⁵ Le vrai inventeur de l'expression des « Etats Unis d'Europe » fut Michel Chevalier mais c'est à partir du discours de Victor Hugo qu'elle commence à se diffuser. Lire à ce propos l'ouvrage d'Alain LAQUIEZE, *Les Etats Unis d'Europe : Histoire d'une expression*, *Giornale di Storia costituzionale*, 2003, p. 10.

⁶ Il lance l'idée au milieu des clameurs hostiles de la droite conservatrice et royaliste. Les plus indignés le taxe de « fou » et parle de « blasphème »

⁷ Hugo, 1985b, pp. 238-239.

⁸ BORDET, 2002, p. 144.

⁹ HUGO, 1985b, p. 294.

Le maître mot de la civilisation, selon l'écrivain patriote, est une action militante qui incombe des devoirs inouïs, ceux « *de réformateurs intentionnels et de civilisateurs directs* »¹⁰. En devenant pair de France de 1845 à 1848, puis député de 1848 à 1851, encore député en 1871, ensuite sénateur de 1875 à 1885, année de sa mort, Victor Hugo est convaincu que le « *poète est un monde enfermé dans un homme* »¹¹ et qu'il a un rôle moral, social et politique à jouer celui d'un adepte des droits de l'homme.

Pour réussir sa mission, il descend dans l'arène politique et devient un grand plaideur d'un super-Etat fédéral européen quels qu'ils soient, par-delà des castes. Le grand Hugo s'enflamme pour l'Europe, cette nation « *extraordinaire, (...), grande, (...) libre, (...) illustre, riche, pensante, pacifique, cordiale au reste de l'humanité* »¹². Il s'inscrit dans une optique humaniste de ce continent et rejoint les philanthropes et pacifistes de son époque. Sa conviction est un premier pas vers une République Universelle qui repose sur la recherche de ressources pour cultiver la réconciliation et sur des voix fusionnant les conventions politiques convenables à chaque pays. Il croit, malgré tout, que

Toutes les nations (doivent) être liées entre elles d'un lien commun (...). Bas les armes ! Vivez en paix ! Et ce jour-là, vous vous sentirez une pensée commune, des intérêts communs, une destinée commune ; vous vous embrasserez, vous vous reconnaîtrez fils du même sang et de la même race¹³.

La seule solution pour vaincre la violence entre les Etats est de privilégier la voie électorale à la place des affrontements armés tout en assurant le développement économique et social aux différentes nations concernées. Raison pour laquelle, il proclame ce discours devenu célèbre et prémonitoire :

Un jour viendra où la guerre paraîtra aussi absurde et sera aussi impossible (...). Un jour viendra où vous France, vous Russie, vous Italie, vous Angleterre, vous Allemagne, vous toutes nations du continent, sans perdre vos qualités distinctes et votre glorieuse individualité, vous vous fondrez étroitement dans une unité supérieure et vous constituerez la fraternité européenne¹⁴.

L'interpellation de l'auditoire sous forme de personnification est très expressive. Elle met en exergue les enjeux majeurs qui ressortent de cette collaboration : « *vous France, vous Russie, vous Italie, vous Angleterre, vous Allemagne, vous toutes nations du continent* ». Le futur simple employé exprime la prophétie. Victor Hugo est convaincu que ce projet est réaliste et réalisable. L'idée exprimée est d'établir une accointance pérenne et dans ce sens, l'argent qu'on utilise pour financer les guerres peut servir à d'autres projets.

¹⁰ HUGO, 1985a, p. 434

¹¹ HUGO, 1950, p. 586.

¹² Ibid. p. 509.

¹³ Ibid. p. 510.

¹⁴ HUGO, 1985b, p. 479.

III. LES DÉFIS DE L'UNITÉ EUROPÉENNE SELON VICTOR HUGO

Lors du congrès international de la paix universelle organisé en août 1849 par divers Etats européens et américains, le débat était ouvert pour trouver des solutions sur tout ce qui peut faciliter la création d'une union entre les différentes nations occidentales. Les anglais, les hollandais, les français, les belges¹⁵ se réunissent autour de ce même idéal essentiel afin de présager des résolutions adaptées aux problèmes européens. Victor Hugo a toujours eu une vision universaliste d'un avenir européen où les nations seront unies et solidaires ; il le confirme dans la préface des *Burgraves* lorsqu'il rédige : « *Un jour, espérons-le, le globe entier sera civilisé, tous les domaines de la demeure humaine seront éclairés et alors sera accompli le magnifique rêve de l'intelligence : avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité* »¹⁶.

Animé d'un esprit cosmopolite, le poète a toujours défendu une Europe où les frontières nationales seraient abolies. Il était persuadé que ces frontières étaient des obstacles artificiels qui pouvaient, à tout instant, alimenter des tensions et des conflits. Ainsi, l'abolition de ces frontières permettrait de créer des conditions adéquates où les peuples pourraient se mélanger impunément, partager leurs connaissances et leurs cultures et corroborer leurs valeurs humanistes communes. Sur bien des points, le représentant du romantisme prévoit des défis auxquels les Européens doivent faire face car l'histoire de leur civilisation est liée à l'idéal humain, à l'humanisation de l'homme et à l'universalité. C'est ce qu'il semble dire quand il écrit : « *Toutes les nations policées appartiennent au même centre et sont indissolublement liées entre elles par une profonde et secrète unité. La civilisation nous fait les mêmes entrailles, le même esprit, le même but, le même avenir* »¹⁷.

La France, pays des lumières et des révolutions, devrait être pour lui le centre des nations policées. C'est elle la patrie porteuse d'universalisme qui permettra d'abattre les frontières pour construire un monde meilleur plus équilibré et il l'argumente dans les *Misérables* lorsqu'il dit : « *l'Europe aura ses amphictyons, le globe aura ses amphictyons. La France porte cet avenir sublime dans ses flancs* »¹⁸. Victor Hugo réitère sa position en affirmant cette fois-ci que c'est la France qui sera « *la première assise de cet immense édifice de l'avenir qui s'appellera un jour les Etats-Unis d'Europe* »¹⁹. De cette évidence, le rêve du grand poète peut se réaliser si la France accepte d'être une nation mère, ouverte aux valeurs pacifiques, exportatrice de paix et de démocratie, unissant l'Europe, puis le monde dans la République Universelle. Il envisage alors la création d'une grande coopération qui aura deux centres : le Rhin et Paris.

¹⁵ On note l'absence des Allemands.

¹⁶ HUGO, 1905, pp. 489-497.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ HUGO, 1996, p. 239.

¹⁹ HUGO, 1985b, pp. 274-275.

Le Rhin est conçu par l'utopiste comme un axe géopolitique entre la France et l'Allemagne, une artère vitale de l'Europe, une voie de réconciliation, de circulation et de réunion. Pour mieux rapprocher les nations libres garantes de paix et de stabilité, le Rhin est un fleuve particulièrement important. Il représente un symbole de cette ébauche d'unité Européenne en raison de sa position stratégique et culturelle et de son rôle historique en tant que frontière entre les nations Européennes. Victor Hugo privilégie la libre circulation des biens et des personnes entre les Etats du bassin du Rhin notamment la France et l'Allemagne tout en facilitant les échanges et les interactions entre ces nations. En préfigurant ce grand projet, il espère créer des liens plus forts et favoriser une collaboration mutuelle bénéfique, fondement d'une coopération étroite. Ce fleuve est aussi un moyen de supprimer les barrières commerciales, de trouver aussi des solutions aux problèmes d'emploi et de pauvreté. Pour matérialiser son engagement, il plante dans son jardin de Charleville House le chêne des Etats Unis d'Europe²⁰.

Dans la même lancée, la question de la solidarité et de l'unité entre les différents Etats membres n'est pas en reste. Il croit que les pays doivent s'entraider et collaborer pour le bien commun. C'est aussi une manière de stimuler la croissance économique afin de réduire les disparités entre les peuples. Le patriote Hugo aurait très certainement encouragé les Etats membres à surmonter leur différence afin de construire une communauté plus forte et plus soudée. C'est pourquoi il avoue : c'est « *de l'union des libertés dans la fraternité des peuples (que) naîtra la sympathie des âmes, germe de cet immense avenir où commencera pour le genre humain la vie universelle et qu'on appellera la paix en Europe* »²¹. Cet extrait nous permet de cerner la question de la démocratie et de la citoyenneté qui sont deux points essentiels auxquels il aurait aussi encouragé. Le défi principal de l'union européenne doit aussi être la chute de tous les tyrans c'est-à-dire des régimes dictatoriaux et l'émergence d'une nation démocratique républicaine. Dans un discours du 24 février 1855 à l'occasion de la proclamation de la deuxième république, Victor Hugo fait une critique virulente des souverains européens qu'il considère comme des oppresseurs, des despotes capables de sucer le sang du peuple pour se maintenir au pouvoir. Ainsi, il affiche :

Les rois sont libres puisqu'ils ont étouffés la liberté ; l'Europe des rois est riche ; elle a des millions, elle a des milliards, elle n'a qu'à ouvrir les veines des peuples pour en faire jaillir du sang et de l'or »²². Il est convaincu que « la première condition de la paix c'est la délivrance (...). Plus de rois et plus d'armées²³.

²⁰ Victor Hugo avait lancé le défi de planter un chêne des Etats-Unis d'Europe, indiquant que lorsque ce dernier viendrait à maturité, ainsi germerait le projet des Etats-Unis d'Europe.

²¹ HUGO, 1846.

²² HUGO, 1985b, p. 465.

²³ Ibid, p. 624.

De surcroît, s'adressant à un journaliste Haïtien, Victor Hugo lance ce message très fort aux riches : « *Devant Dieu, toutes les âmes sont blanches* »²⁴. De ce fait, il souhaite voir le monde entier s'engager autour d'une commune vocation pacifiste et européiste et préparer l'ascension d'une future fédération des peuples telle l'union Européenne. Derrières toutes les ambitions politiques du poète se cache l'universel portrait du grand génie qui ne reste pas fermé au « *bruit sourd que font les révolutions* »²⁵ et qui se donne corps et âme pour garantir la paix mondiale. Sa voix si pure est plus qu'un « *écho sonore (...) mis au centre de tout* »²⁶ ; elle répète les voix du siècle et ne choisit pas entre elles.

Toutefois, il est essentiel de noter que sa vision n'était pas exempte de limites. Bien que ses idées d'effacement des frontières et d'union entre les peuples fussent louables, il pourrait être critiqué pour avoir adopté une position simpliste et idéaliste. Sa vision ne prenait pas en compte les réalités politiques et géopolitiques complexes du XIXe siècle.

En effet, le continent européen était frappé par les guerres napoléoniennes qui ont fini par redessiner la carte de l'Europe et ont suscité des tensions entre ces différentes puissances. En plus, le congrès de Vienne (1814 – 1815), qui visait à rétablir l'équilibre des puissances européennes après les guerres napoléoniennes, redéfinit également les alliances entre ces mêmes nations. On voit alors l'émergence des mouvements nationalistes, alimentant les revendications territoriales et les tensions entre les différentes communautés ethniques. De surcroît ces puissances européennes, telles que la Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne, et la Russie se sont engagées dans des rivalités impérialistes pour étendre leurs influences et leur contrôle dans d'autres pays du monde. Pour couronner le tout, les révolutions de 1848 à remis en cause l'ordre établi et à conduit à des changements politiques majeurs dans plusieurs pays européens.

IV. CONCLUSION

Victor Hugo a toujours œuvré pour la paix mondiale. Il rêve d'une Europe des peuples par opposition à celle des rois sous forme d'une confédération d'Etats avec des peuples unis par le suffrage universel et l'abolition de toutes formes d'injustice. Pour lui, tout est un combat à gagner. Il n'a jamais cessé de lutter pour ces idéaux qui passent par le souffle du discours ou de la plume et qui ne manquent pas de toucher les cœurs les plus désillusionnés. Et même si sa vision semble idéaliste et déconnectée des enjeux concrets de l'époque, elle témoigne d'une aspiration profonde

²⁴ Ibid. p 525.

²⁵ HUGO, 2006, p. 187.

²⁶ Ibid. p. 193.

à la paix et à l'harmonie entre les nations. Victor Hugo a permis aujourd'hui à de nombreux politiciens et intellectuels de développer une réflexion sur l'engagement de l'écrivain dans la vie politique et sociale et son projet de réalisation des Etats Unis d'Europe.

RÉFÉRENCES

- BORDET, Gaston (2002). *Hugo –Hier, maintenant, demain*. Paris, Delagrave.
- BORDET, Gaston (2007). *Carrefours d'histoires européennes, perspectives multiples sur cinq moments d'histoire de l'Europe*. Belgique, Editions du conseil de l'Europe.
- HUGO, Victor (2006). *Les Orientales et les Feuilles d'automne*. Paris, Gallimard.
- HUGO, Victor (1996). *Les Misérables*. Paris, Booking International.
- HUGO, Victor (1905). « Les Burgraves », in *Œuvres complètes de Victor Hugo. Théâtre*, tome III. Paris, Imprimerie nationale, Librairie Ollendorff.
- HUGO, Victor (1950). *La légende des siècles* (1859). Paris, Gallimard.
- HUGO, Victor (1985a). « William Shakespeare (1864) », in *Œuvres Complètes, Critiques*. Paris, Robert Laffont.
- HUGO, Victor (1985b). *Œuvres complètes, Politique*. Paris, Robert Laffont, « Bouquins ».
- HUGO, Victor (1846). *Œuvres Complètes, Choses vues*. www.toupie.org, consulté le 28/10/2023.
- LAQUIEZE, Alain (2003). *Les Etats-Unis d'Europe: Histoire d'une expression*. Giornale di Storia costituzionale
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1783). *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, www.jjrousseau.net.
- SAINT-PIERRE, Abbé de (1921). *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. S. Goyard – Fabre (éd.), Paris, Garnier.
- SIMON, Saint (1814). *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale*. Par M. le comte de Saint-Simon, et par A. Thierry, son élève. A Paris, chez Adrien Egron.

LA CUESTIÓN DE LA DIÁSPORA ENTRE MADRID Y MALABO

THE QUESTION OF THE DIASPORA BETWEEN MADRID AND MALABO

AMALAN ELLIANE PRUDENCE KOUAMÉ
Université Félix Houphouët Boigny

Resumen:

Este estudio a través del método cualitativo sumado a la investigación documental pone marco en el debate sociológico sobre los movimientos diaspóricos y su integración en las sociedades contemporáneas. Así pues, analizamos la historia de la migración entre España y Guinea Ecuatorial haciendo un recorrido desde la época colonial y la contribución de la diáspora en el desarrollo económico y la estabilidad social de sus países respectivos. El análisis evidencia la difícil acogida e integración social por ambas partes dependiente del comportamiento del inmigrante tanto en el país de destino como su retorno en el país de origen. Mientras una parte está rechazada por la población residente, la otra se autorechaza estigmatizándose. Asimismo, examina la problemática de la integración de la población híbrida de esta diáspora.

Palabras clave: diáspora, migración, integración, hibridación, inmigrante

Abstract:

This study uses the qualitative method and documentary research to frame the sociological debate on diasporic movements and their integration into contemporary societies. Thus, we analyse the history of migration between Spain and Equatorial Guinea, tracing back to colonial times and the contribution of the diaspora to the economic development and social stability of their respective countries. The analysis shows the difficult reception and social integration on both sides, depending on the behaviour of the immigrant both in the country of destination and on his or her return to the country of origin. While one side is rejected by the resident population, the other side rejects itself by stigmatizing itself. It also examines the issue of the integration of the hybrid population of this diaspora.

Keywords: diaspora, migration, integration, hybridisation, migrant, immigrant.

I. INTRODUCCIÓN

La problemática de la diáspora entre Madrid y Malabo, su integración social y su aporte en el desarrollo de su país de origen es un paradigma preocupante en sus relaciones. La acogida e integración social por ambas partes depende del comportamiento tanto del inmigrante en el país de destino como su retorno en su país de origen. Mientras una parte es rechazada por la población residente, la otra se autorechaza estigmatizándose lo que dificulta su integración

Partiendo de estas consideraciones, el objetivo de este artículo es analizar la política de migraciones entre Malabo y Madrid desde la colonización hasta la actualidad. De allí haremos hincapié en la integración de la diáspora como factor fundamental que impulsa el crecimiento económico y la estabilidad social en ambos países y comprobar si es equitativo. Lo que precede nos lleva a preguntarnos: ¿en qué época empezó la formación de la diáspora entre ambos países?; ¿Cómo esta diáspora es acogida por la comunidad residente tanto española como guineoecuatorial a su llegada en ambas partes?; ¿cómo la diáspora participa en el desarrollo económico y se integra en la sociedad de ambas partes?; ¿posee los Estados respectivos unas políticas para incluir a su diáspora en el devenir político, social, cultural y económico del país?

La exposición de las cuestiones nos lleva a un planteamiento concentrado en hipótesis que aguantan que la diáspora represente uno de los actores fundamentales del crecimiento económico de su país de origen. Su integración depende de su comportamiento en el que subyace la dualidad rechaza/autorechaza.

Para contestar las preguntas de arriba, organizamos el trabajo en tres apartados: el primero define la metodología asumida, definición y breve historia de la diáspora entre Madrid y Malabo. El segundo presenta los resultados de la investigación enfatizando en la historia de la migración entre España y Guinea Ecuatorial haciendo un recorrido desde la época colonial y las causas de la formación de la diáspora. El tercero discute estos resultados de la investigación.

II. LA METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN, DEFINICIÓN Y BREVE HISTORIA DE LA DIÁSPORA ENTRE MADRID Y MALABO

La metodología presentada para la realización de este estudio engloba los terrenos de estudio, el cuestionamiento y los métodos de la búsqueda, fundamentalmente la averiguación cualitativa acoplando la investigación documental y el método histórico. Además, se presenta una breve historia y definición de la noción de diáspora.

II.1. Los campos de estudio y el cuestionamiento

Para realizar este estudio, hemos optado metodológicamente, por entrevistar a personas de la diáspora tanto guineanas como españolas a través del internet y una observación participante con estancias breves en Madrid en 2021.

El estudio se fundamenta en una muestra de 40 personas sea 20 personas de cada diáspora. Entre los españoles entrevistados, 15 son hombres y 5 mujeres. Los sondeados tienen entre 40 y 60 años de edad. Casi la totalidad tiene una experiencia profesional. Inmigran en Guinea Ecuatorial por motivo laboral, reagrupación familiar o por afán de aventura. Entre los 20 guineoecuatorianos encuestados, 13 son hombres y 7 mujeres. Tienen entre 20 y 65 años de edad. Inmigraron por razones políticas, laboral o de estudio. Hemos colectado las informaciones a partir de un cuestionario y una entrevista. Fueron preguntas abiertas para que dieran su punto de vista. Por eso, hemos elaborado dos guías de cuestionarios: la guía cuestionario-español y la guía cuestionario –guineano ecuatoriano de nueve (9) preguntas cada una. Nueve (9) se relacionan con la diáspora española y nueve (9) con la guineana. No obstante, las preguntas se parecen. A los entrevistados y encuestados, se les han pedido su lugar de residencia en el país receptor (1). La segunda interrogante (2) se relaciona con las actividades practicadas por el miembro de la diáspora en el ámbito profesional. Nos hemos preocupado también por sus opiniones acerca de las condiciones de la obtención de un trabajo (3). La cuarta cuestión (4) se enfoca en su punto de vista sobre el trato recibido por parte de los demás. La quinta (5) concierne su relación con los nativos. La sexta consulta (6) abarca el nivel de satisfacción de su vida socioeconómica. La séptima (7) se refiere a su participación en actividades socio-culturales y políticas de su región de residencia. La octava pregunta (8) es relativa a su contribución en la economía de su región tanto de origen como de destino. Tocante a la novena pega (9) era saber si la diáspora y sus progenituras estuvieron bien acogidos e integrados tanto por el país de origen como de adopción.

Nuestra intención es elaborar un escrito incontestable ayudándonos por el método cualitativo consolidado por la investigación documental.

II.2. El método cualitativo, inductivo y la investigación documental

La norma cualitativa incluso la inductiva se fundamentan en la contemplación de los hechos comunitarios. Se usa para la especificación, la deducción e interpretación de dichos hechos. En palabras de Gaspard Claude¹,

la investigación cualitativa es descriptiva y se centra en las interpretaciones. Los resultados se expresan con palabras. Su objetivo es comprender o explicar un fenómeno (el comportamiento de un grupo, un fenómeno, un hecho o un tema). Este tipo de estudio se basa en la recogida de datos mediante dos métodos principales: observaciones y entrevistas

En este contexto, hemos realizado interviús semi-directivas para ahondar los apuntes acopiados a través del sondeo. Además, este método, a través de estas

¹ GASPARD, 2019, p.2

entrevistas, posibilita a los entrevistados expresar libremente sus motivaciones y percepciones de sus acciones. No obstante, este método tiene el límite de su utilidad: el número de personas entrevistadas es limitado, ya que es imposible conocer a todos los miembros de la diáspora o incluso a muchos de ellos. Se puede sumar el método inductivo que permite profundizar en un tema analizando testimonios y datos en bruto²

En lo que concierne la investigación documental, se encauza en una serie de fuentes científicas para la revisión o verificación de escritos y el análisis de contenidos de las reseñas y la discusión de los resultados de la investigación.

II.3. Definición y breve historia de la diáspora entre Madrid y Malabo

Esta parte subraya los movimientos migratorios entre Madrid y Malabo desde la colonización hasta las independencias pasando por el inicio y el dictamen de la noción de diáspora.

II.3.1. *Origen y definición del concepto de diáspora*

Moliner define la diáspora como una «dispersión de un grupo étnico o social debido a razones económicas, políticas, etc»³. A veces se produce sea libremente, sea por la fuerza. El término diáspora asociado a la dispersión forzosa se encuentra ya en el Deuteronomio, ligado inicialmente a la historia religiosa de judíos y cristianos forzados a salir de sus tierras de origen, pero éstos sostienen el deseo y la memoria de su hogar, y nutrieron sus deseos de regresar. De manera general El término diáspora proviene del griego y significa dispersión o esparcimiento⁴. Así, la diáspora es un grupo de ciudadanos con un origen común que ha emigrado y los descendientes de estos ciudadanos para sentarse en diferentes territorios del mundo; mantienen contactos con su país de origen con una añoranza o nostalgia de regresar a su patria de origen si las condiciones son favorables. A este efecto, Kingsley Aikins, anota que la diáspora es *«aquellas comunidades de migrantes que viven o que se han establecido permanentemente en otros países, siendo consciente de sus orígenes e identidad y manteniendo varios niveles de contactos con su país de origen»*⁵. No obstante, este término ha evolucionado tomando un sentido diferente según la época como lo expresa Tölölyan Khachig, *«a partir de los años 1970-1980, la palabra diáspora toma*

² BLAIS y MARTINEAU, 2006, p.2

³ JOAQUÍN, 2008, p. 584

⁴ DRZEWIECKA, 2015, P1

⁵ AIKINS, 2015, p.1

*un simple sentido de población residente fuera de un centro original»*⁶

En el mismo contexto, Helly Denise dice que «*en los años 1960-1970, otra acepción de la palabra diáspora resultante de “African Studies”, recalca la victimización de los africanos deportados en América y su reconfiguración e invención de identidad y de cultura híbridas, mestizadas»*⁷. Tocante a la de Guinea Ecuatorial en España, está constituida por ecuatoguineanos que emigraron y se establecieron por diversas razones; necesidad de formación, búsqueda de oportunidades o por persecución judicial o política. En el caso de la diáspora española en Guinea Ecuatorial remonta a la época colonial cuando los europeos fueron en pos de mejor fortuna a hacer África saqueándolo con el pretexto de civilizarlo. Se puede considerar a esta comunidad españoles de diáspora, por el hecho de que antes de que Guinea Ecuatorial fue puesto en la red de las provincias españolas, este territorio no fue sin dueño a la llegada de los colonizadores sumado a la intención de hacer fortuna. Además, como lo subraya Aixelá, «*no tanto porque los territorios se consideran en provincias españolas ya que el estatus no reconoció a sus pobladores plenos derechos como españoles»*⁸. Al considerar a la comunidad española de diáspora, tal y como afirma Iniesta Ferran «*De no haber existido en el pasado otras grandes diásporas desde el continente africano, sin duda nuestras culturas modernas serían hoy inexistentes»*⁹.

II.3.2. Historia de los movimientos diaspóricos entre España y Guinea Ecuatorial

Hablar de la diáspora entre Madrid y Malabo, es llamar la atención sobre la migración entre ambos países. De manera general, las razones que suscitan el desplazamiento humano son de ordenes económicos, políticos, sociales, Entonces, ¿cuándo y cómo empezó la formación de cada diáspora?

La diáspora guineana en España y en su entorno, empezó a finales del periodo colonial cuando el régimen franquista inauguró el proceso de provincialización en 1959, de los territorios del Golfo de Guinea, en un intento de frenar los movimientos de independencia. Así, se puede observar que este movimiento diaspórico se desarrolló en el marco de ciertos acontecimientos históricos tales como, por un lado, la reivindicación de la independencia que llevó a la huida de líderes de movimientos políticos ante la represión del gobierno colonial hacia los países vecinos sumado a las selectivas emigraciones de estudios en la década de 1950 y, por otro lado, la instauración de la dictadura de los gobernantes. A este efecto, Aixelà escribe que «*la emigración guineana empezó a finales del periodo colonial y estuvo motivada por temas políticos, laborales y formativos, causas a*

⁶ Tölölyan, 1996, p.13

⁷ HELLY, 2006, P20

⁸ AIXELÁ, 2012, p. 88

⁹ INIESTA, 2007, P9

que continuaron vertebrándola tras la instauración de las dictaduras de los presidentes Macías y Obiang»¹⁰. Hasta hoy en día, una comunidad importante guineoecuatorial reside en Madrid. Lo que favorece la continuidad del desplazamiento y asentamiento de esta población. En este contexto, Molina y López escriben que:

junto a condiciones estructurales de exclusión y expulsión que se dan en Guinea Ecuatorial, los vínculos históricos y culturales con España debido al pasado colonial, y el desarrollo de redes organizativas y de parentesco y el crecimiento económico en España hasta la crisis del 2008, sean también factores que expliquen la continuidad de las migraciones ecuatoguineanas a España y, particularmente, a la comunidad de Madrid¹¹

La diáspora española en Guinea Ecuatorial se inició durante la conquista y el periodo colonial con su corolario de motivaciones tanto económico como cultural.

Después de la cesión de sus derechos sobre este territorio por Portugal a España tras el Tratado de San Ildefonso en 1777 ratificado por el del Pardo en 1778, España, muchas veces, intentó de poblar las islas de Bioko y Annobón con españoles sin éxito. Tras estos sucesivos intentos improductivos o infructuosos para tomar posesión, España desatendió su territorio del Golfo de Guinea. Pero en 1843 España retomó la ocupación de su colonia africana.

En 1857, un Real Orden autorizó el establecimiento de misiones religiosas y llegó el primer prefecto apostólico, luego los jesuitas, en 1883 los misioneros claretianos y por fin las misiones las Hermanas concepcionistas en 1885. Además de todo lo que precede, se favorece la instalación de comerciantes y financieros españoles. Eso se aclara con Deutsch Christine: «se estableció un arancel proteccionista en 1893 que daba ventajas a los inversores españoles, hecho que sobre todo aprovecharon los comerciantes de Cataluña»¹²

En suma, la diáspora española en Guinea Ecuatorial remonta a la época colonial cuando los europeos fueron en pos de mejor fortuna a hacer África saqueándolo con el pretexto de civilizarlo. Así, la diáspora española en Malabo es consecuencia más de la emigración histórica y de los beneficios de la industria de madera, cacao, café que fomentaron su interés. No obstante, con los eventos políticos de 1969, más de 7000 españoles huyeron del país. Es a partir de la gobernanza del presidente Teodoro Obiang que se constituyó de nuevo una importante diáspora española en el país.

III. LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Apoyándonos en los apuntes rústicos presentamos las conclusiones que hemos estructurado en tres categorías. Las causas de la formación de la diáspora en ambas

¹⁰ AIXELÀ, 2012, p.80

¹¹ MOLINA y LÓPEZ, 2018, p.295

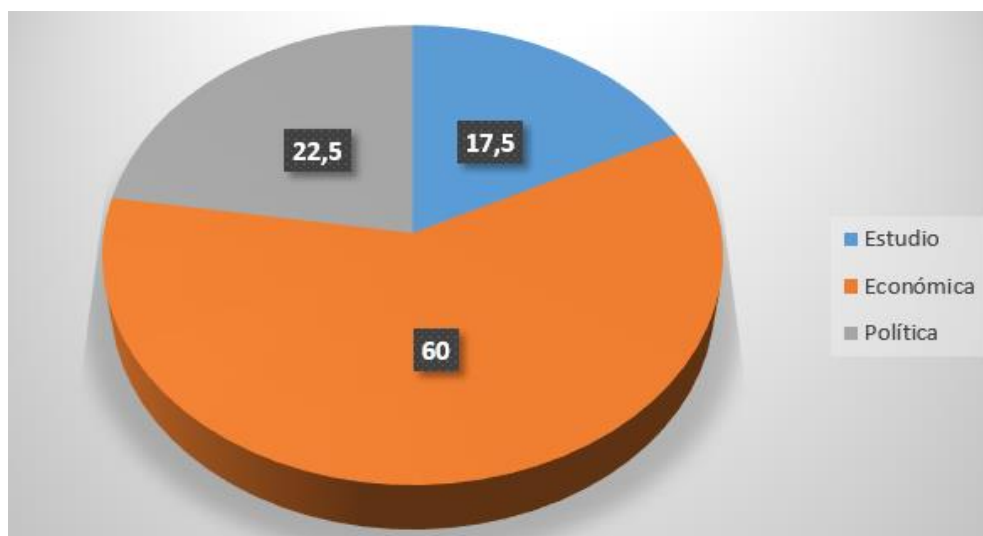
¹² DEUTSCH, 2018, p.67

partes, la acogida e integración social dependiente del comportamiento ambivalente del inmigrante pasando por el grado de satisfacción de los encuestados.

III.1. Las causas de los movimientos diaspóricos entre Madrid y Malabo

Nuestra voluntad de comprobar la relevancia de las ideas que acabamos de mencionar nos hizo realizar una encuesta en el que participaron 20 españoles y 20 guineoecuatorianos.

DIAGRAMA N° 1: LAS CAUSAS DEL MOVIMIENTO DIASPÓRICO



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la entrevista.

Este estudio, a partir del diagrama n°1, revela que las principales razones de la inmigración por ambas partes son económicas y laborales (60%). Las segundas razones que se desprenden de las opiniones recogidas vuelven a ser políticas (22,5%). En cambio, las razones por estudios sólo ocupan la tercera (17,5%). Es de notar que la diáspora guineana, empezó a finales del periodo colonial por diversas razones; necesidad de formación, búsqueda de oportunidades o por persecución judicial o política. Por ello, Molina y López escriben que «según una encuesta llevada a cabo por ASODEGUE en 1978 entre 1300 guineoecuatorianos residente, en España, se destaca que la mayor parte se había desplazado por motivos de estudios o políticos. Y que tan solo un 10 % lo había hecho por motivos laborales»¹³. Así, se desarrollaron

¹³ MOLINA y LÓPEZ, 2018, p.299

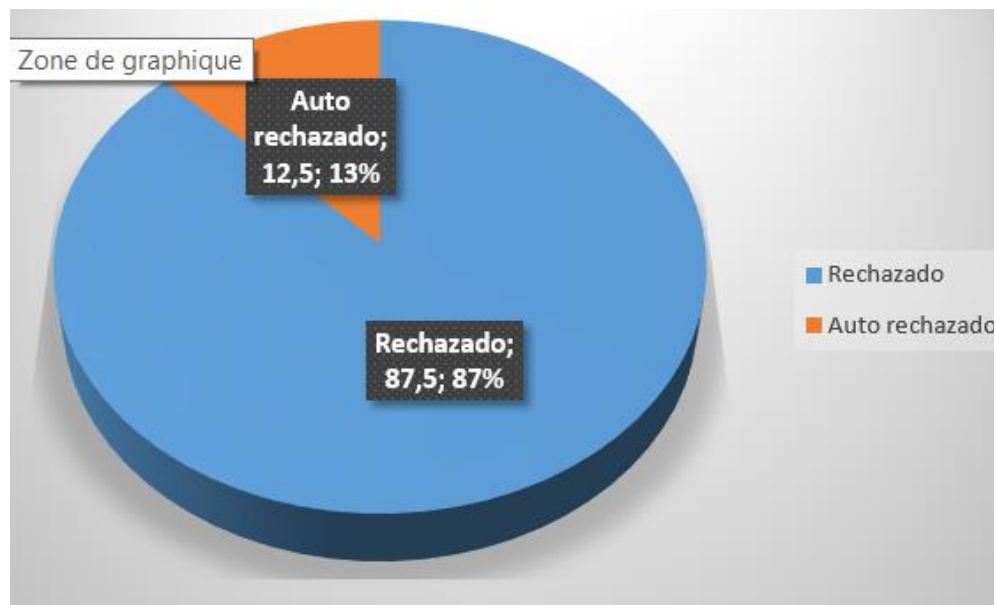
este movimiento en el marco de ciertos acontecimientos históricos tales como, por un lado, la reclamación del fin de la colonización española lo que llevó a la huida de minorías guineanas que la defendía sumado a las selectivas emigraciones de estudios en la década de 1950 y, por otro lado, la instauración de la dictadura.

La emigración española se inició durante la conquista y el periodo colonial con sus corolarios de motivaciones tanto económicas, comerciales, evangelizadores y culturales como lugar de exilio político o de espigar penas.

Considerando estos resultados, se puede decir que las razones fundamentales de la formación de los movimientos diaspóricos entre los dos países tienen vinculación con la situación económica y política de los países de procedencia y con las supuestas buenas oportunidades que la diáspora espera tener en el país de acogida. Entonces, ¿cómo se integran en sus sociedades tanto de destino como de origen?

III.2. Integración de la diáspora en la sociedad de residencia y de origen

DIAGRAMA N° 2: ACOGIDA E INTEGRACIÓN DE LA DIÁSPORA



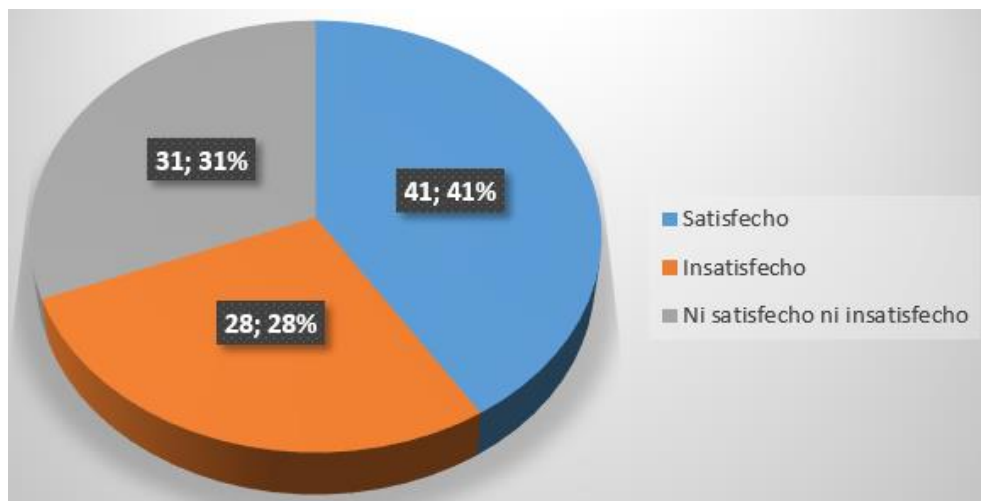
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la entrevista.

El repertorio y el análisis de los testimonios recopilados revelan que los informantes se dividen en dos grupos. Los que se autorechazan y los que son rechazados por los residentes. El diagrama n°2 nos informa que 12.5% de los entrevistados se

rechazan contra 87,5% que está confrontada con un problema de acogida una vez en el país tanto en los nuevos contextos de asentamiento en el extranjero como cuando regresaban a su país sobre todo los descendientes de los que formaron la diáspora. Lo que denota que la acogida e integración social por ambas partes depende del comportamiento tanto del inmigrante en el país de destino como su retorno en su país de origen. Mientras una parte es rechazada por la población residente, la otra se autorechaza estigmatizándose. Se evidencia que, el número de los rechazados es superior al de los autorechazados. La situación se vuelve delicada cuando nos adentramos en el terreno de la diversidad cultural y la diferencia. De manera general, el rechazo de la diversidad cultural y la diferencia van junto con una latente xenofobia y racismo que no posibilita siempre la integración. Entonces, ¿qué piensa esta diáspora de su estancia en ambas partes?

III.3. Los juicios de la diáspora acerca de su estancia en el país de destino.

DIAGRAMA N° 3: GRADO DE SATISFACCIÓN



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la entrevista.

Respecto al grado de satisfacción de los encuestados, a partir del diagrama n°3, se ha observado que (41%) está satisfecho de su estancia en el país de residencia frente al (22,5%) de los que no está ni satisfecho ni insatisfecho. El (28%) de la muestra ha declarado insatisfecho. El motivo principal del elevado grado de satisfacción de los individuos investigados parece depender de la oportunidad que hayan tenido de encontrar sea un trabajo asalariado sea una actividad autónoma por ambas partes.

Singularmente los españoles en Guinea Ecuatorial, a su llegada se han impuesto a los guineanos enriqueciéndose además de esclavizarlos. Así, no estuvieron sujetos a la discriminación laboral. Por ello, su integración económica fue algo fácil sin resistencia notable por parte de los nacionales. El 22,5% de los entrevistados que han declarado no estar ni satisfecho ni insatisfecho, la mayoría forma parte de los que se autorechazan. Han recibido una buena acogida, pero ella misma se siente diferente de los residentes.

IV. DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

En este apartado, discutimos los resultados de la investigación con los cuales podremos evidenciar la participación de la diáspora en la economía de sus países tanto de origen como de destino. A continuación, hemos presentado la difícil integración de la población híbrida de la diáspora de retorno. Por fin, hemos propuesto algunas medidas para un movimiento diaspórico sostenible.

IV.1. La contribución de la diáspora en las economías española y guineoecuatorial

La vía fundamental de la diáspora para participar en la economía de su país es las remesas. En Guinea Ecuatorial, la contribución de la diáspora es limitada ya que es uno de los países africanos que reciben los niveles más bajos de remesas de la diáspora en 2017, era un 0,59%¹⁴. Esto también puede reflejar la falta de información sobre los flujos de remesas o de datos acerca de Guinea Ecuatorial. Como resultado, al gobierno de Guinea Ecuatorial se le ha dificultado comprometer a su diáspora en el desarrollo nacional. No ha desarrollado marcos y estructuras de política de participación de la diáspora. Sin embargo, la diáspora guineoecuatorial en España ha fomentado algunos proyectos para ayudar a sus compatriotas integrarse una vez en España. Entre estos proyectos, se puede destacar los de la seguridad alimenticia y de integración. Se nota el “proyecto de Pesca Kuche 2013”. Es una asociación con el Departamento de Ingeniería Agroalimentaria y Biotecnología de la Universidad Politécnica de Cataluña, el Ministerio de Agricultura y Silvicultura de Guinea Ecuatorial. Es ejecutado por la organización de la diáspora guineoecuatorial Macoelanbá en la localidad de Rio Muni. Su objetivo es producir alimentos para abastecer los mercados locales y reducir la dependencia de Guinea Ecuatorial de las importaciones de productos naturales básicos procedentes de terceros países. Su labor incluye la integración de la explotación agrícola, ganadería y pesquera, complementada con la pesca extractiva en pequeña

¹⁴ AFFORD, 2020.

escala. Macoelambá es una organización de la diáspora guineoecuatorial fundada por personas vinculadas por nacimiento, afinidad, y simpatía con Guinea Ecuatorial. Proporciona apoyo a los guineoecuatorialianos en España, así como la movilización de recursos para proyectos de desarrollo comunitario en Guinea Ecuatorial. Hay otras organizaciones diaspóricas como Coalición de Oposición para la Restauración de un Estado Democrático en la República de Guinea Ecuatorial (CORED). Es un grupo político de la diáspora ecuatoguineana que reúne a varios partidos de la oposición en el exilio y trabaja para lograr reformas democráticas no violentas en Guinea Ecuatorial. CORED realiza actividades de promoción y defensa de Guinea Ecuatorial, y trabaja para dar a conocer el país a nivel internacional. Se suma la Asociación Cultural Asistencial Humanitaria Amigos de África de Guinea Ecuatorial ONG “Bata” (Casa de Guinea). Trabaja para acercar culturalmente Guinea Ecuatorial y el País Vasco. Lleva a cabo proyectos de intercambio cultural y de desarrollo en colaboración con otra ONG e instituciones. Bata también apoya a los guineoecuatorialianos en apuros en España; ha establecido contactos con diferentes centros de salud en España para ayudar a todos aquellos pacientes que carecen de atención médica en su país de origen. De lo que precede, se puede afirmar que la diáspora es un actor fundamental que impulsa el crecimiento económico y la estabilidad social. Para sostener esta idea, Barbosa Yrizar Guiemo, dice que:

el discurso oficial en estos países ha llegado a ensalzar al migrante como héroe nacional, catalizador del desarrollo [...] por lo tanto las diásporas se convierten paulatinamente en actores sociales que precisan calas de participación, debido al creciente prestigio e importancia económica que adquieren en sus lugares de origen¹⁵

La economía guineoecuatorialiana depende en gran medida de los ingresos procedentes de las actividades petroleras y la madera, lo que ha aislado aun al país de la dependencia de los flujos financieros de la diáspora. También, la diáspora está polarizada a lo largo de líneas políticas, y muchas organizaciones de la diáspora ecuatoguineana en España son de carácter político. Por temor de un probable golpe, el político guineoecuatorialiano parece no implicar a la diáspora en la gestión de los asuntos del Estado.

No es un secreto para nadie saber que España se enriqueció a costa de sus colonias entre otras, Guinea Ecuatorial. Con las riquezas sacudiendo en Guinea Ecuatorial y la venta de esclavos, España ha desarrollado su economía y lo social. En este mismo sentido, Manuel Lucena Sal Moral anuncia que «*España había ido al golfo de Guinea a buscar esclavos*»¹⁶

Los guineoecuatorialianos llegan a España con las huellas de las más notables y antiguas culturas y pelearon por mantener sus señas. Si en el juicio de determinados

¹⁵ GUIERMO, 2007, p. 107

¹⁶ MORAL, 2005, p.270

españoles éticos y segregacionistas los guineoecuatorianos eran equiparables con el demonio por el tinte de la tez, para las personas eruditas, las competencias de éstos en el ámbito cultural eran una ocasión que debía explotar uno que quería cumplirse. A este efecto, Iniesta¹⁷ escribe que «*África aporta cultura, inteligencia, fuerza y vitalidad, pues es una persona de culturas vivas*». Estas huellas sirvieron como base de investigaciones a los españoles. Sobre todo, el tambor que es un instrumento común a los bantúes. En este mismo orden de ideas Kouamé¹⁸ anota que «*las prácticas culturales de matriz negroafricana despertaron el interés de los españoles, quienes las incluyeron en sus músicas y danzas [...] usaban instrumentos de la música africana entre otras cosas, el tambor, el tamboril*». Así, en algunas danzas populares y profanas como el flamenco, se dejaban ver movimientos como el compás de doce tiempos, el baile libre con movimiento de brazos y zapateado, el ritmo de la música con las palmas semejantes al guineo baile relacionado con la etnia mandinga de Guinea. Para confirmar este rastro guineano, Mantecón¹⁹, en los dichos de Alex Ikot, al investigar en el pasado del Flamenco anota «*la coincidencia entre los ritmos bubis de seis tiempos muy acordes con la métrica ternaria de algunos flamencos de doce tiempos como la bulería*». Asimismo, otra danza como el *gurujú* figura en las representaciones coreográficas españolas, especialmente el fandango, la zarabanda y la chacona²⁰. También tal y como expone Navarro García y Pablo Lozano²¹ «*parece que el guineo llamado comúnmente zarabanda fue el primer baile en llegar procedente directamente del continente africano. Su mismo nombre nos lo dice. Es más, de la Guinea procedían la mayor parte de los negros que se vendían como esclavos*»

Estos elementos culturales infundieron también a autores y artistas hispánicos sobre todo a los dramaturgos, novelistas, pintores, poetas y cómicos quienes les alistaron en sus creaciones. Por añadidura, decimos que la presencia y cohabitación de la cultura de los guineoecuatorianos con los españoles crea un mestizaje cultural al fusionar la cultura española y la guineana. Esta hibridez cultural se observa a nivel de Guinea Ecuatorial ya que, asistimos a una mezcla de instrumentos españoles o sincretismo musical en la producción artística de Guinea Ecuatorial como la guitarra, la bandurria, las caracolas marinas, las silbadoras, las antaras o las flautas. Además, a tenor de Ruiz Torres²², en palabras de Kofi Agawu se nota que en general «*la influencia europea más importante en la música africana fue la armonía funcional tonal (con sus modelos determinados y su división en melodía, acompañamiento y bajo)*»

Otro problema que encuentran los guineoecuatorianos residentes en España, reside en el sector que los españoles rehúsan ejercer considerándolos como inapropia-

¹⁷ INIESTA, 2007

¹⁸ KOUAMÉ, 2021, p.268

¹⁹ MANTECÓN, 2018

²⁰ BROOKS, 2003, p.137-138

²¹ NAVARRO GARCÍA Y PABLO LOZANO, 2005, p.24

²² RUIZ TORRES, 2011, p.210

dos a su imagen de nativo olvidando que estos trabajos participan en la economía del país. Ejercen estos servicios, a pesar de poseer cualificaciones laborales. Es lo que parece escribir Fragas «*Los problemas más importantes por los que atraviesan se sitúan en la esfera laboral, dadas las enormes dificultades con las que tropiezan a la hora de encontrar trabajo, pese a que muchos de ellos poseen cualificación laboral*»²³. No obstante, ocupan puestos que además del autoempleo son entre otros de acuerdo con Puerta²⁴, almacenes de grandes superficies, de empresas de transporte, cocinas de restaurante pertenecientes a cadenas o cadenas de montaje, repartidores, camareros, conductores, carpinteros, o electricistas, mecánicos, modistas en el mercado laboral reproductivo, trabajando en el servicio doméstico. Este aporte de la diáspora guineoecuatorial a la economía española es confirmado por Molina²⁵ cuando subraya que

Hacia finales de la década anterior casi la mitad de los ecuatoguineanos inmigrantes en España residían en la comunidad de Madrid. A finales de los noventa, en la comunidad de Madrid, se dio un crecimiento económico significativo debido al desarrollo que experimentan sectores relacionados con servicios, transporte, construcción o telecomunicaciones. Hasta tal punto que, a comienzos de la primera década del presente siglo, la Comunidad de Madrid se situó como una de las regiones de la Unión Europea con mayor índice de crecimiento económico.

Otra contribución de la diáspora se sitúa al nivel de las remesas. El costo de envío de remesas, aunque sea insignificante, procura beneficios a España, país de residencia. Aunque las remesas permiten al país de origen de la diáspora aliviar la pobreza invirtiendo en hogares educativos, empresariales y salud, el costo resulta muy elevado. Tal y como enuncia Ratha²⁶, «*enviar dinero a África sigue siendo muy costoso. De hecho, el costo promedio de enviar remesas a África supera el 10% del principal, el nivel más alto de todas las regiones en desarrollo*».

IV.2. Impactos positivos de la diáspora de retorno

Las personas de la diáspora esperan encontrar un futuro mejor y sólo una pequeña parte piensa que podría regresar en poco tiempo para reprendre su vida en el país. Así, el retorno de personas calificadas aumenta el capital humano local, ya que, son oportunidades interesantes para trabajadores con nivel de educación superior no disponible en el país de origen, Guinea Ecuatorial. De manera general, la idea consiste en que las personas que retornan traen consigo un capital humano, financie-

²³ FRAGAS, 1978

²⁴ PUERTA, 1987

²⁵ MOLINA, 2018, p.304

²⁶ RATHA, 2011, p. 49

ro y social, transferencia de tecnología, inversiones que contribuirá positivamente al desarrollo de las economías de sus países. Aun si las personas que retornan con carácter permanente, sus contactos frecuentes y sus movimientos de ida y vuelta pueden contribuir al crecimiento. En suma, contribuyen a los desarrollos culturales, sociales, políticos y económicos en sus patrias originales y adoptivas.

La inserción de la diáspora en la era de independencia careció de apoyo y sensibilidad gubernamental al tiempo que en España se silenciaban las atrocidades que cometía el régimen de Macías Nguema en Guinea. En la actualidad, los obstáculos que se enfrentan los ciudadanos guineoecuatorianos radicados en España solían tener que viajar a Malabo para renovar sus pasaportes. Además, hay una falta de confianza entre el gobierno de Malabo y su diáspora. La diáspora tiende a estar polarizada y politizada, lo que dificulta el compromiso con Guinea Ecuatorial. Asimismo, Malabo carece de estructuras eficaces y de capacidad para las políticas y programas de participación de la diáspora. Amén de ello, Malabo no tiene marcos normativos de políticas dedicados a la participación de la diáspora. De verdad, de todo lo que precede, pensamos que es un medio de protección ya que, la mayoría de los opositores están en exilio. De ahí, pueden fomentar un golpe. Situación que prevaleció ya durante la colonización.

En algunos casos, los miembros de diásporas tanto establecidas como incipientes han dado apoyo a actividades violentas, delictivas y terroristas tanto en sus patrias de origen como en los países receptores y en terceros o cuartos países. Personas más educadas y ricas pueden estar implicadas en actividades delictivas, especialmente en áreas económicas como importaciones y exportaciones, evasión de impuestos e inversiones fuera del país de residencia. Es el caso de la diáspora española en Malabo durante la colonización quienes trasladaron las remesas para desarrollar España y complotaron con los trabajadores nigerianas en actos ilícitos.

La mayor parte de las diásporas mantienen su cultura en los países receptores, aun en formas híbridas. A comienzos del siglo XXI, las diversas culturas diaspóricas mantenidas por los miembros nucleares constituyen un trasfondo muy significativo para la alienación y los consecuentes conflictos y choques con las sociedades y gobiernos receptores.

Por una parte, la hibridación de la cultura de los diaspóricos es vista por la patria como signo de sus inclinaciones racionales y emocionales a la disolución de sus conexiones con ella. Por la otra, esta mayor aceptación de la cultura del país receptor tiende a diluir los temores sociales y gubernamentales ante los diaspóricos.

Otro aspecto que debe ser recordado cuidadosamente al tratar los temas principales que figuran en este artículo, es el de las relaciones diásporas-patrias cuando estas últimas mantienen relaciones amistosas o al menos razonables con los países receptores, y cuando patrias y países receptores se hallan en conflicto y sus relaciones son hostiles o distanciadas. Estas trazas positivas de la diáspora de retorno sobre todo en Guinea Ecuatorial influyen en el porvenir de la identidad cultural guineana. El grueso del pueblo abandona y adopta la cultura importada por la diáspora que inflige

un golpe de muerte a las tradiciones, las fiestas, la gastronomía, los vestidos, costumbres, ceremonias, ritos y creencias que en el pasado dieron a la cultura guineana su gran variedad folclóricas. Pues, su presencia resulta un cambio en el sistema social y el modo de vida. Incuestionablemente, aflige también al arquetipo o paradigma del raciocinio.

IV.3. Algunas propuestas para un movimiento diaspórico sostenible

Los candidatos a la diáspora son tantas personas de bajo nivel económico, cultural como de buena cota. Así pues, la diáspora debe representar una fuerza generadora de recursos, llamada a jugar un papel importante en el desarrollo de su país. Por ello, ambos países de origen deberían promover los vínculos con sus nacionales en el extranjero en cooperación con los países receptores. Amén de ello, deberían perfeccionar sus políticas nacionales de fomento del interés y las contribuciones de la diáspora mediante mejoras en la gobernabilidad, los procedimientos democráticos y la transparencia en la economía local. La participación de la diáspora no solo repercute en beneficio del país de acogida sino también en el país de origen, al incrementar las ocasiones de ocupación de la juventud. Amén de ello, las personas que retornan traen consigo un capital humano, transferencia de tecnología, inversiones, saber y experiencia, financiero y social que contribuirá positivamente al desarrollo de las economías de sus países. Aun si las personas que retornan con carácter permanente, sus contactos frecuentes y sus movimientos de ida y vuelta pueden contribuir al crecimiento. En este sentido, tener una buena política de inmigración es de vital importancia, ya que gracias a ellas algunos países logran atraer a gente con grandes habilidades y conocimientos técnicos, científicos. Tal y como se nota, «*el activo más importante que puede tener un país es disponer de ciudadanos bien formados con espíritu y capacidad de competir*»²⁷.

Así, facilitar el retorno de la diáspora guineoecuatorial a través de un estatuto particular es de vital importancia. Estimamos que el regreso de la diáspora por razones de formación o búsqueda de oportunidades, deberían contribuir al desarrollo de Guinea Ecuatorial desde el exterior, participando positivamente en los programas de desarrollo económicos, sociocultural y apoyando en los actos que organizan su país, como derechos y obligaciones que tienen todos los ciudadanos. En cuanto a los desplazados por políticas, el Gobierno puede conceder la amnistía a todos los penados por delito políticos, una gracia para que dichos ciudadanos puedan regresar al país para reiniciar sus actividades como los demás y participar en los proyectos de desarrollo.

Los guineoecuatorialianos que trabajan en el sector de la construcción, como obreros adquieren conocimientos técnicos modernos de construcción, uso de nuevos ma-

²⁷ AFFORD, 2021

teriales, entre otros, que, al retornar al país, pueden difundir. Lo mismo ocurre con los que han trabajado en el sector de la agricultura o de la hotelería y turismo en España. Sin embargo, el gobierno guineoecuadoriano no tiene una política y cultura de construcción nacional desde el extranjero así que, la cantidad de transferencia económicas que el país recibe proveniente del exterior es insignificante²⁸. Para superar esta insuficiencia, proponemos de acuerdo con Aikins Kingsley que

El mejor papel que pueda tener el gobierno dejando claro a las personas en la diáspora que se les escucha y que sus puntos de vista y opiniones son importantes y cuentan [...] involucrados, informados y comprometidos. Necesitan sentir que se les escucha y están involucrados en la toma de decisiones. las embajadas y consulados juegan un importante papel.²⁹

En el mismo orden de ideas, y para darse buenas conciencias, el Presidente Obiang Teodoro convoca a los guineoecuadorianos del exterior en participar en los asuntos del Estado como lo subraya lo que sigue:

En junio de 2018, el Presidente invitó a la diáspora y a los grupos políticos en el exilio a regresar al país para participar en el 6º Diálogo Nacional, un foro de consulta con el Presidente. Durante el evento, los representantes de la diáspora y de los partidos de la oposición pudieron participar y hacer recomendaciones, entre otras cosas, para aumentar las libertades políticas y de otros tipos en el país³⁰

En lo que concierne España, sociedad de acogida, la diáspora guineoecuadoriana a veces sufre discriminación, prejuicios raciales, estigmatización, desdén, los hijos son juzgados en función del color de la piel y rechazados por parte de los nativos. Además, determinados españoles tienen ideas preconcebidas en ver a la diáspora guineoecuadoriana tachándola de invadirles o de apoyo a terroristas. Esta visión se explica por el hecho de que, la mayoría de los guineoecuadorianos en España vivieron en delicados compromisos resultados de su condición como indocumentado o apátridas que sufren desde que el primer Presidente guineoecuadoriano Macías Nguema les privó de su nacionalidad. Es cierto que tal y como lo confirma Sheffer³¹,

en algunos casos, los miembros de diásporas tanto establecidos como incipientes han dado apoyo a actividades violentas, delictivas y terroristas tanto en sus patrias de origen como en los países receptores y en terceros o cuartos países. Pero al mismo tiempo, y ello es lo más importante, contribuyen en los desarrollos culturales, sociales, políticos y económicos en sus patrias originales y adoptivas.

²⁸ AFFORD, 2021, p.5

²⁹ AIKINS, 2015, p.7

³⁰ <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20180614-guinee-equatoriale-obiang-invitation-oposition-exil-rentre-dialogue>

³¹ SHEFFER, 2013, p. 234

Lo que explica que, a pesar de los efectos nefastos de la migración, gracias a la diáspora guineoecuatorial, la economía de España conoció un auge sin precedente. Por ello, recomendamos a las autoridades políticas en el poder que revisen la gestión del Estado proponiéndoles que pongan en marcha una política inclusiva e integradora si quieren crear una sociedad global. También aspiramos a dar al inmigrante cuya fuerza de trabajo como obreros, agrícola y doméstica es un marcador de su valor en la medida en que, contribuye a la economía de España. Entre las medidas de reparación deseadas se encuentra la lucha efectiva contra el racismo. A este efecto, nos enteramos de que para llegar a facilitar la convivencia y permitir proceso de integración, basta reconocer «*la existencia de un racismo estructural derivado de una historia esclavista y colonial específica, y la necesidad de implementar medidas de reparación.*»³² por parte de España. No sobra señalar que, entre los entrevistados, tanto en Guinea Ecuatorial como en España, una parte se autorechaza por considerarse diferente de los nativos y residentes. En estas circunstancias, se relaciona únicamente con su comunidad. Lo que dificulta su integración social.

V. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, decimos que, sin abuso de palabras que la diáspora es una figura primordial que propulsa el incremento económico. La diáspora guineoecuatorial que se incorpora a la sociedad española aporta cultura, inteligencia, fuerza y vitalidad. A pesar de sus vinculaciones históricas, culturales y sociales con España, las políticas migratorias no han hecho más que implantar estorbos vadeables que han imposibilitado a muchos ecuatoguineanos migrar, residir o regresar si las condiciones del país posibilitaran su retorno, trabajar de manera regular. Además, las progenituras de estos descendientes diaspóricos se auto estigmatizan por considerarse diferentes por la piel o por no tener una política gubernamental de integración. Igualmente, esta falta de política de integración se observa entre la diáspora de retorno.

REFERENCIAS

- AFFORD (2020). Mapeo de participación de la diáspora en Guinea Ecuatorial: EUDIF. Disponible en www.diasporafordeveloppement.eu. Consultado el 20/02/2024.
- AFFORD (2021). EUDIF, disponible en www.diasporafordeveloppement.eu. Consultado el 21/02/2024.
- AIKINS, Kingsley (2015). ¿Por qué importa la diáspora? Vitoria-Gasteiz, País Vasco, Nafarroa. Disponible en https://www.euskadi.eus/contenidos/información/03_congreso_2015/es_intro/adjuntos/aikins_es.pdf

³² Informe, 2020, p.55

- AIXELÀ CABRE, Marta Yolanda (2012). Entre las dictaduras y el petróleo: las migraciones transnacionales de Guinea Ecuatorial. En *Migraciones en la globalización*, Revista Andaluza de Antropología. Granada, CSIC, nº3, pp.80-93.
- BLAIS, Mireille ; MARTINEAU, Stéphane (2006). L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes », *Recherches qualitatives*, nº26, Université de Québec Trois Rivières, pp.1-18. Disponible en
- BROOKS, Lynn Matluck (2003). *The art of dancing in seventeenth-century, Spain: Juan de Esquivel Navarro and his world*. University, Lewisburg.
- DACOSTA ESTEBAN, Joaquín (2008). *María Moliner, Diccionario de uso del español edición abreviada*. Madrid, Gredos.
- DEUTSCH, Christine (2018). *Independencia y descolonización de Guinea Ecuatorial*. Valencia, Universidad de Valencia.
- Disponible en <https://www.Google.com/search?q=guinea+ecuatorial+y+andaluc%ada%2c+creando+lazos+a+trav%c3%a9s+del+flamenco>. Consultado el 11/05/2024
- DRZEWIECKA, Jolanta; MOSQUERA, A. (2021). "Diáspora, en Diálogo Intercultural", *Conceptos clave*, nº62. Disponible en <http://centerforinterculturaldialogue.org>
- FRAGUAS, Rafael (1978). "Seis mil guineanos viven marginados en España como Indocumentados o apátridas", en *El País*, sábado 29 de julio.
- GASPARD, Claude (2019). *Études qualitative et quantitative : définitions et différences*. San Francisco, California. Disponible en <https://es.slideshare.net/laboratoiresecuritech/etude-qualitative-et-quantitative-dfnitions-et-differences>. Consultado el 12-01-2024.
- GUIERMO, Barbosa Yrizar (2007). "El Estado acercándose a la diáspora: políticas emigratorias en el siglo XXI", in *Relaciones Estado- diáspora: aproximaciones desde cuatro continentes*. Tomo I. México: SER-IMECONFINES, Universidad Autónoma de Zacatecas, pp.107-110
- HELLY, Denise (2006). « Diaspora : un enjeu politique, un symbole, un concept ? ». *Espace populations société*, nº1, pp.17-31. http://www.recherchequalitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero26%282%29/blais_et_martineau_final2.pdf consultado el día 10-01-2024
- INFORME ÁFRICA (2020). *Transformaciones, movilización y continuidad*. González Elsa Aimé[coord.]. Madrid, Fundación Alternativas.
- INIESTA, Ferran (2007). *África y las diásporas civilizadoras en África en diáspora*. Barcelona: CIDOB, pp.13-28.
- KOUAMÉ, N'Guessan Estelle (2021). "Las huellas de los negros esclavizados en la música y la danza españolas del siglo de oro". *Rescilac, Lasodyla-Reyo*, vol.3, nº14, pp. 262-274.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (2005). *Leyes para esclavos, El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid, Fundación Ignacio Larramendi.

- MANTECÓN, Javier (2018). *Guinea Ecuatorial y Andalucía, creando lazos a través del Flamenco*. Las Palmas de Gran Canarias: AFRIBUKU- Casa África.
- MENGUE, Clarence (2004). *El contexto colonial y poscolonial en la narrativa hispano-guineana*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares.
- MOLINA SÁNCHEZ, Raúl y LÓPEZ REAL, Inmaculada (2018). “Ciudadanos, apátridas, exiliados y migrantes: la diáspora ecuatoguineana de la comunidad de Madrid Melilla”, *ALDABA-UNED*, nº43, pp. 291-312.
- NAVARRO GARCÍA, José Luis y PABLO LOZANO, Eulalia (2005). *El baile flamenco: una aproximación histórica*. Córdoba, Editorial Álmuzara.
- PUERTA, Ángel (1987). “Creada una asociación de apoyo a guineanos residentes en España”, *ABC* el miércoles 7 de enero, p.18.
- RATHA, Dilip y PLAZA, Sonia (2011). *Diaspora for Development in Africa*. Washington, Banco mundial, 2ª edición.
- RUIZ TORRES, Rafael Antonio (2011). *La música en la ciudad de México, siglos XVI-XVIII: una mirada a los procesos culturales coloniales*. México, CONACYT.
- SHEFFER Gabriel (2013). “¿Quién les teme a las diásporas y por qué?”, *Revista Mexicana de Ciencia Políticas y Sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, año LVIII, nº219, septiembre-diciembre de 2013, pp. 225-240.
- TÖLÖLYAN, Khachig (1996). “Rethinking Diaspora(s), Stateless Power in the Transnational Moment”, *Diaspora*, nº5, pp. 3-36.

AFRICANOS Y AFRO DESCENDIENTES EN EL MARCO DE LA POLÍTICA MIGRATORIA DE ESPAÑA TRAS EL PACTO MUNDIAL PARA LA MIGRACIÓN SEGURA, ORDENADA Y REGULAR

AFRICANS AND AFRO DESCENDANTS IN THE FRAMEWORK OF SPAIN'S MIGRATION POLICY AFTER THE GLOBAL COMPACT FOR SAFE, ORDERLY AND REGULAR MIGRATION

ZINIÉ ELLA DIOMANDÉ

Universidad Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

Las migraciones constituyen uno de los vectores de transformación socioeconómica y de las relaciones entre los Estados. España, desde su democratización, impulsa una política migratoria solidaria y eficaz en el marco bilateral y comunitario. Hoy, es un firme impulsor del Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, primer acuerdo intergubernamental que abarca todas las dimensiones de la migración internacional de forma holística y completa, adoptado por las Naciones Unidas en diciembre de 2018. Este trabajo se interesa por el trato de los africanos y afro descendientes en el nuevo marco que supone el Pacto. La política puesta en marcha por España para gestionar las movilidades humanas, los intercambios, las redes y el cotidiano de la diáspora africana y afro descendiente en España constituye el objeto de nuestro estudio cuyo objetivo es mostrar el alcance de la política migratoria en las relaciones con los países de donde proceden los migrantes.

Palabras clave: Migración, africanos, afro descendientes¹, España, política.

¹ Personas con las siguientes nacionalidades: • Países Africanos: Angola, Benín, Burkina Faso, Cabo Verde, Camerún, Congo, Costa de Marfil, Etiopía, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea Ecuatorial, Guinea-Bissau, Kenia, Liberia, Mali, Mauritania, Nígeria, República Democrática del Congo, Senegal, Sierra Leona, Sudáfrica, Togo. • Países de América del Sur y Central: Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, México, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela. • Países caribeños: Cuba, República Dominicana. • Países de América del Norte: Canadá y Estados Unidos.

Abstract:

Migrations constitute one of the vectors of socioeconomic transformation and relations between States. Spain, since its democratization, has promoted a supportive and effective immigration policy within the bilateral and community framework. Today, it is a firm promoter of the Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration, the first intergovernmental agreement that covers all dimensions of international migration in a holistic and complete manner, adopted by the United Nations in December 2018. This work is interested for the treatment of Africans and Afro-descendants in the new framework represented by the Pact. The policy implemented by Spain to manage human mobility, exchanges, networks and the daily life of the African and Afro-descendant diaspora in Spain constitutes the object of our study, the objective of which is to show the scope of migration policy in relations with the countries from which the migrants come.

Keywords: Migration, Africans, Afro descendants, Spain, politic.

I. INTRODUCCIÓN

En la actualidad mundial marcada por guerras, el cambio climático y enormes desigualdades, la migración se ha convertido en una problemática universal. Si en el pasado, europeos migraron hacia América y África por necesidades de empoderamiento y expansión, hoy, el movimiento de desplazamiento se hace hacia Europa y otras zonas desarrolladas del planeta. España, país involucrado en tiempos pasados en el fenómeno migratorio, es uno de los principales actores europeos de la gestión migratoria por su posición geopolítica estratégica, su proximidad geográfica con África y su historia colonial con América Latina de donde proceden migrantes que llegan a sus costas. El trato por parte del gobierno español de los africanos inmigrantes, es decir nacionales nacidos en los distintos Estados soberanos del continente africano, que residen de forma continuada en España y de todas las personas de ascendencia africana, incluyendo a los descendientes de la trata de esclavos, conocidos bajo el vocablo de afro descendientes, constituye el objeto de nuestro estudio. La problemática de la calidad de la política migratoria de España para con africanos y afro descendiente nos interesa en el objetivo de mostrar su alcance. ¿En qué contexto y marco institucional se establece esta política migratoria? ¿Cómo se ejecuta? ¿Cómo se puede analizar los retos y perspectivas de su optimización? A modo de hipótesis, diríamos que la política migratoria de España se establece en el contexto de la nueva visión internacional aceptadora de los migrantes africanos y afro descendientes. Su ejecución se hace a través de un proceso de prevención, acogida e inclusión de los migrantes. La inclusión verdadera sin discriminación constituye el reto principal por encarar.

Así pues, mediante un método analítico que parte del conocimiento general de la visión migratoria de España para realizar la distinción, y clasificación de los diferentes elementos esenciales que forman parte de ella y de las relaciones que mantienen entre sí, abordaremos el contexto y marco institucional de la política migratoria de España en la primera parte. La segunda parte se dedicará a la ejecución efectiva de

esta política y la tercera parte tratará del enfoque analítico que toma en cuenta las fuerzas, los retos y las perspectivas.

II. CONTEXTO Y MARCO INSTITUCIONAL DE LA POLÍTICA MIGRATORIA DE ESPAÑA

II.1. Contexto de establecimiento de la política migratoria de España

De una sociedad agraria y emigrante en los años 1950 con «flujos de emigración (...) hacia países de América de (...) 3,5 millones de personas entre 1850 y 1950»², España vivió una gran movilización de su población gracias al desarrollo industrial en los años 1975. Con el inicio de la transición y la democratización, la estructura productiva se reconvirtió y varias empresas transnacionales se instalaron en España de tal modo que las migraciones interiores masivas desaparecieron y una parte importante de los emigrados retornó al país. Desde aquel momento, el número de residentes extranjeros en España empezó a experimentar un crecimiento constante que hacía falta gestionar.

De una postura cautelosa y desconfiada a inicios del siglo XX, España se resolvió a definir y ejecutar una política migratoria más abierta, frente al aumento fulgurante de los flujos migratorios entrantes y un contexto mundial marcado por la voluntad de aceptar y solucionar el problema. El postulado de España en cuanto a la gestión de la migración es bastante claro: «una política migratoria solidaria y eficaz»³. La solidaridad se relaciona con el pasado del país marcado por la emigración de sus ciudadanos y la acogida de los países que los recibieron.

II.2. España, su visión y el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular

Consciente de su estatuto de país proveedor de emigrantes durante la gran mitad del siglo XX y convencida de que las migraciones constituyen uno de los vectores de transformación socioeconómica y de mejora de las relaciones entre los Estados en el mundo globalizado, España promueve la Ley de Extranjería en 1985, frente al incremento de los inmigrantes. El Artículo 2 que trata de la integración de los inmigrantes recomienda que:

los poderes públicos promoverán la plena integración de los extranjeros en la sociedad española, en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la Constitución y la ley⁴.

² PEREDA, ACTIS y DE PRADA, 2001, p. 1.

³ Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, 2023, p. 1.

⁴ Jefatura del Estado, 2000, p. 7.

La voluntad de integración de los extranjeros se realiza a través de la creación del Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia que estudia, analiza y eleva propuestas de actuación, en lo que se atañe a la lucha contra el racismo y la xenofobia. A nivel internacional, España participa activamente en los foros migratorios, especialmente en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Esta participación activa en los foros migratorios internacionales y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible se entiende mejor ya que traduce la importancia de todos los países para abordar la migración. La agenda tiene como meta:

facilitar la migración y la movilidad ordenadas, seguras, regulares y responsables de las personas, incluso mediante la aplicación de políticas migratorias planificadas y bien gestionadas⁵.

Se nota que es un marco de gestión controlada y planificada de la migración. La misma meta es compartida por el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular del cual, desde su adopción en 2018, España es un firme impulsor a través su participación activa en la negociación y el desarrollo institucional posterior. Es un marco internacional en el cual participan también la Red de Naciones Unidas de Migraciones y el Foro de Examen Migratorio Internacional, en término de seguimiento de sus 23 objetivos establecidos.

La visión española coincide con el marco de gestión controlada. El quinto Plan Director por el gobierno español estipula a este respecto que:

la migración, adecuadamente regulada y realizada con seguridad, puede contribuir al crecimiento inclusivo y el desarrollo sostenible, y reportar beneficios a las personas migrantes, a los países receptores y a los de origen⁶.

España relaciona aun así las condiciones de regulación y seguridad de la migración con el desarrollo económico e inclusivo de los migrantes, sobre todo los que proceden de zonas del Sur.

II.3. La visión de España para con africanos y afro descendientes

Los inmigrantes africanos y afro descendientes de llegan a España provienen, por la mayoría de países en desarrollo. Concentran la atención de las autoridades y la opinión pública españolas. Por razones de proximidad geográfica, crecimiento demográfico, crisis sociopolíticas, dificultades socioeconómicas, africanos y afro descendientes concentran las inquietudes en España. La mayoría de los inmigra-

⁵ Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, 2023, p. 1.

⁶ Gobierno de España, 2018, p. 10.

dos africanos se instalan en España de modo irregular. Según Gozávez Pérez⁷, la política inicial del gobierno español sobre la inmigración procedente de los países en desarrollo se puede diferenciar en tres etapas:

Durante los años 1985-1990, la inmigración es percibida por los españoles con inquietud, debido al fuerte incremento de los inmigrantes (...) El Gobierno (...) se apoya en «La Ley de Extranjería» (1985) y su Reglamento de ejecución (1986). De acuerdo con esta Ley, se realiza la primera regularización extraordinaria de extranjeros en 1985-86. Entre 1990 y 1994, se desarrolla una política de inmigración más activa y socialmente más completa, que pretende aportar solución a la notable acumulación de inmigrantes en situación irregular. (...) Esta segunda se apoya en el documento *Situación de los extranjeros en España. Líneas básicas de la política española de Extranjería*. La tercera etapa se inicia en 1994 y queda definida por el *Plan para la Integración Social de los inmigrantes* (...) que incluye las acciones a favor de los solicitantes de asilo, de los refugiados y de los desplazados.

La postura actual de España con respecto a inmigrantes africanos es más flexible. Se trata de construir hoy una relación más productiva con el continente africano del que vienen los inmigrantes y no enfocarse en el número de migrantes que llegan a costas africanas fronterizas. El Ministerio de Asuntos Exteriores, Cooperación y Unión Europea, Josep Borrell, promueve a este respecto una iniciativa estructurada en cuatro puntos: «paz y seguridad, crecimiento económico y desarrollo sostenible, fortalecimiento institucional y movilidad ordenada»⁸. Si añadimos a estos cuatro puntos la integración social de los inmigrantes africanos ya presentes en el territorio español, somos capaz de afirmar que España tiene ahora una visión más comprensiva de la realidad.

En lo que concierne los afrodescendientes, el *Programa de Actividades del Decenio Internacional para los Afro descendientes 2015- 2024 de las Naciones Unidas* es lo de que se inspira el gobierno español para llevar su política de migración a su respecto. Siguiendo el objetivo principal del programa que consiste en: «promover un mayor respeto y conocimiento de la diversidad de la herencia y la cultura de los afro descendientes, de su contribución al desarrollo de las sociedades»⁹, el ministerio de la Igualdad hace lo posible para que, en el territorio español, disfrute cada afro descendiente de los derechos civiles, políticos, sociales, culturales y económicos.

⁷ GOZÁLVIZ PÉREZ, 1999, pp. 49-50.

⁸ ABELLÁN, 2018, p. 1.

⁹ D'ANCONA y VALLES MARTÍNEZ, 2021, p. 17.

III. EJECUCIÓN DE LA POLÍTICA MIGRATORIA DE ESPAÑA PARA CON AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES

III.1. Cooperación migratoria de España con países proveedores de migrantes

La política migratoria de España para con africanos y afro descendientes se enmarca en las acciones del Decenio Internacional para los afrodescendientes (2015-2024) cuyos objetivos principales son:

- Promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de los afro descendientes, como se reconoce en la Declaración Universal de Derechos Humanos y
- Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva¹⁰.
- En un contexto global de seguridad migratoria para todos, España naturalmente aplica la política comunitaria europea de cierre de sus fronteras y atribución de la responsabilidad de externalización de las políticas migratorias a los Estados proveedores de migrantes. La estrategia actual consiste en concluir acuerdos de asociación con los Estados africanos e iberoamericanos de donde proceden los migrantes e imponer obligaciones en materia de control migratorio gracias al Protocolo de Palermo del año 2000¹¹. Las obligaciones se condicionan con la cooperación económica y comercial. Eso significa que España desarrolla una cooperación económica a través de la intensificación de inversiones, implantación de empresas e intercambios comerciales en los países proveedores de migrantes.

Particularmente, la acción exterior de España en el ámbito migratorio hacia el continente africano se contempla expresamente en el Plan de Acción para el África Subsahariana, más comúnmente denominado Plan África que fue aprobado por el Gobierno español en 2006. Dos modalidades de acuerdos bilaterales han sido firmadas entre España y países africanos: los Acuerdos específicos de readmisión y los Acuerdos marco de cooperación en materia inmigratoria.

- El Acuerdo de 13 de febrero de 1992 entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente (B.O.E. nº 100 de 25/4/1992).

¹⁰ SÁNCHEZ, CIDALIA, SANZ, 2020, p. 9.

¹¹ Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional. En un protocolo adicional, los 147 países firmantes se comprometieron a luchar contra el “tráfico ilícito de migrantes” mediante la adopción de leyes específicas. Declaran tener como objetivo la eliminación de las redes y sancionar la economía que rodea el “tráfico”. IRD, 2022, p. 2.

- El Protocolo entre el Gobierno de España y el Gobierno de la República Argentina Democrática y Popular sobre circulación de personas, hecho en Argel el 31 de julio de 2002 (B.O.E. nº 37 de 12/2/2004).
- El Acuerdo entre el Reino de España y la República de Guinea-Bissau en materia de inmigración, hecho en Madrid el 7 de febrero de 2003 (B.O.E. nº 74 de 27/3/2003).
- El Acuerdo entre el Reino de España y la República Islámica de Mauritania en materia de inmigración, hecho en Madrid el 1 de julio de 2003 (B.O.E. nº 185 de 4/8/2003).
- El Acuerdo Marco de Cooperación en materia de inmigración entre el Reino de España y la República de Gambia, hecho “ad referendum” en Banjul el 9 de octubre de 2006 (B.O.E. nº 310 de 28/12/2006).
- El Acuerdo de Cooperación en materia de inmigración entre el Reino de España y la República de Guinea, hecho “ad referendum” en Conakry el 9 de octubre de 2006 (B.O.E. nº 26, de 30/1/2007 y Corrección de Erratas, B.O.E. nº 80, de 3/4/2007).
- El Acuerdo Marco de Cooperación en materia de inmigración entre el Reino de España y la República de Cabo Verde, hecho “ad referendum” en Madrid el 20 de marzo de 2007 (B.O.E. nº 39, de 14/2/2008)¹².

Al margen de los acuerdos, existen Memorandos de entendimiento firmados entre autoridades administrativas y consulares competentes para luchar contra la inmigración. Las autoridades españolas los firmaron con Ghana de 7 de diciembre de 2005, Senegal de 24 de agosto de 2006 y Mali en enero de 2007. España también tiene firmados acuerdos migratorios con la República Dominicana (2001), Ecuador (2001), Colombia (2001), Honduras (2021) y Guatemala (2023), países proveedores de gran parte de afrodescendientes.

Los acuerdos establecen las bases de regulación de flujos migratorios y definen un marco claro de ejecución, pero no garantizan por el momento la gestión eficiente del fenómeno de migración ilegal. Por eso, la acción preventiva mediante la cooperación económica es necesaria para pacificar y desarrollar los países proveedores de migrantes. En África, por ejemplo, las inversiones españolas y los intercambios culturales y comerciales no son tan importantes como en América Latina, zona que comparte una larga historia con España. La garantía de buenas condiciones de vida puede favorecer la permanencia de algunos candidatos a la emigración a España.

III.2. Acogida e inclusión de los inmigrantes

La acogida de migrantes africanos y afro descendientes en España se hace con la finalidad de garantizar la satisfacción de las necesidades básicas en condiciones de

¹² ASÍN CABRERA, 2005, p. 213.

dignidad. El Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal, gestionado y administrado por la Dirección General de Gestión del Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal se encarga del itinerario de actuaciones y servicios organizados. En concreto, la acción española consiste en la acogida, recepción, atención, derivación y autonomía del inmigrante.

La política española dedicada a los africanos y afrodescendientes llegados en el territorio se especifica a través de las siguientes acciones jurídicas y estatales:

- las Propositiones No de Ley (PNL) en 2010, que reconoce “el notorio arraigo de la población negra en España”.
- la aprobación de otra PNL en 2014 para impulsar iniciativas de la sociedad civil como la Conferencia AfroMadrid 2015.
- la aprobación de otra PNL en 2016 que apoya las acciones del Decenio de los Afro descendientes (2015-2024).
- la Declaración de las DIASPORA’S de la I Semana Internacional de la afro descendencia del año 2011 en el marco del Año Internacional de los afro descendientes
- la Declaración del Observatorio Internacional de Mujeres Afro (OIMA)
- la Declaración y Carta de AfroMadrid en 2015
- La firma del Pacto Mundial por una Migración Segura, Ordenada y Regular en Marrakech por el Estado español en diciembre de 2018 que, aunque no vinculante jurídicamente, se basa en los tratados internacionales de derechos humanos que obligan a los Estados a respetar, proteger y garantizar estos derechos a todas las personas, sin discriminación alguna y propiciar vías seguras para la migración.
- la ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria.
- el Real Decreto 220/2022, de 29 de marzo, por el que se aprueba el Reglamento por el que se regula el sistema de acogida en materia de protección internacional¹³.

Notamos que, a nivel jurídico, existe un marco bien establecido para garantizar los derechos de africanos y afro descendientes. La acción del Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones se concretiza por la reducción de vulnerabilidades, discriminación, xenofobia y toda forma de violencia que sufran afro descendientes y africanos que llegan a España. El proceso de inclusión embarca la educación, el empleo, el acompañamiento social o la salud. No obstante, el verdadero problema se plantea a nivel de la ejecución efectiva de las leyes votadas.

¹³ Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, 2024, p. 1.

III.3. El Programa de Atención Humanitaria

La atención a las necesidades básicas de las personas inmigrantes afro descendientes o no, en situación de vulnerabilidad por el deterioro físico y la carencia de apoyos sociales, familiares y medios económicos que llegan a España es la labor de la Dirección General de Atención Humanitaria e Inclusión Social de la Inmigración a través del Programa de Atención Humanitaria. El servicio de acogida del programa incluye:

Alojamiento y manutención, entrega de material básico de aseo e higiene personal, vestido, calzado y un botiquín, atención sanitaria básica, información, orientación, asesoramiento y apoyo social, cívico, sanitario y legal, información sobre acceso a otros recursos públicos y privados, apoyo psicológico, apoyo en el restablecimiento de contacto familiares y sociales, valoración de circunstancias personales y detección de vulnerabilidades; y derivación a plazas específicas de atención según las necesidades detectadas y formación en idioma y alfabetización¹⁴.

Además del servicio de acogida, destacan el servicio de traslados, atención a grandes ciudades, atención a costas o por vía terrestre, atención socio sanitario en Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes, acogida integral, acogida en Centros de Acogida de Emergencia y derivación y acogido de emergencia.

En pocas palabras, como lo recomiendan las Naciones Unidas y la Unión Europea, España tiene instalado un dispositivo de acogida e inserción de migrantes que llegan a sus costas sin distinción de nacionalidad. La diferencia de trato o la discriminación intervienen generalmente durante la estancia en el territorio español.

Aproximadamente, «se estima que, en España, viven entre 700.000 y 1.300.000 personas africanas y Afro descendientes, según se incluya o no en el cálculo a la ciudadanía del norte de África.» (F. Barbosa; A. Cebrián Et Alii, 2020, p5). Otro estudio más detallado sobre los afro descendientes precisa que «la población afro descendiente empadronada en España se estimaría en 700.642 personas, sobre un total de 3.461.111 personas procedentes de los países considerados (20,24%)»¹⁵.

El número de africanos y afro descendientes en España es considerable. No es comparable al número creciente de migrantes clandestinos que llegan diariamente a las costas españolas, pero muestra la relativa comodidad en la cual viven estos africanos y afro descendientes y que los anima a permanecer en España.

¹⁴ Gobierno de España, 2024, p. 1.

¹⁵ SÁNCHEZ, CIDALIA, SANZ, 2020, p. 46.

IV. ENFOQUE ANALÍTICO

IV.1. La nueva visión española de gestión de las migraciones

Es verdad que la visión española en cuanto a la acogida de africanos y afro descendientes no ha sido siempre la misma. En la España posfranquista, hubo

la denominada “desafricanización” de España, en donde si ya con Felipe González hubo un discurso de criminalización del migrante africano, esto se acentuó con Aznar, volviéndose más beligerante hasta el punto de que en el Consejo Europeo de junio de 2002 en Sevilla¹⁶.

Pero, con la explosión del número de migrantes ilegales africanos en las costas españolas últimamente¹⁷, el escándalo humanitario que ocasionó, la toma en cuenta de la cuestión migratoria que impuso a la Unión Europea, la visión española se suavizó. El inicio efectivo del decenio de los afrodescendientes también favoreció la nueva posición relativamente blanda del gobierno español.

España, en su nueva visión de llevar una política migratoria respetuosa del Pacto Mundial, opta por la migración segura, ordenada y regular. Establece también un marco diplomático e institucional adecuado y fuerte de sus instituciones. El sistema de acogida e inclusión de los africanos y afro descendientes que llegan diariamente a las costas es bien equipado de tal modo que el flujo de africanos se controla relativamente. Existen también leyes votadas para garantizar el respeto de derechos de los migrantes a polémicas específicamente los africanos y afro descendientes. El florecimiento de estudios sociológicos, demográficos y jurídicos sobre esta franja de inmigrados es alentador. Es señal del interés del gobierno español por la problemática de los inmigrantes afro descendientes y africanos.

Hoy, España está a favor del avance en la política migratoria europea como lo atestiguan estas palabras del presidente de gobierno Pedro Sánchez en su discurso durante la reunión informal de jefes de Estado o de Gobierno de la UE del 6 de octubre de 2023 en Granada: «Vamos a tratar (también) de conseguir avances en debates que van a marcar inevitablemente el futuro de la Unión Europea, como es la próxima agenda estratégica o también el Pacto de Migración y Asilo»¹⁸. Es un rayo de esperanza para africanos y afro descendientes. Y el hecho de que el Presidente de gobierno hable del futuro de la Unión Europea significa que la política migratoria española seguirá llevándose según las normas comunitarias europeas, con puntos por optimizar y mejorar ya que se conseguirá al final de debates. El avance en debates es una voluntad clara de conseguir una postura

¹⁶ MAROTO BLANCO, 2022, p. 71.

¹⁷ El notorio aumento de llegadas irregulares a España en el año 2006 (39.180 personas) hasta el año 2008 (total de 46.426). Además, de la subida que presentan a partir del año 2012 (2.841) hasta el año 2014 (7.485 solicitudes). RIVERA ACERO, 2019, p. 5.

¹⁸ Presidencia Española consejo de la Unión Europea, 2023, p 1.

européa consolidada e inclusiva en cuanto a la acogida e la inclusión socioeconómica de los migrantes en España. La nueva visión migratoria del gobierno español es más abierta a la discusión y la capitalización de los esfuerzos a nivel comunitario.

IV.2. Una legislación española protectora de derechos negados de afro descendientes y africanos

Existen en España, una serie de leyes que protegen al migrante africano o afro descendiente que llega a conseguir la ciudadanía española. El derecho español protege al migrante regularizado en temáticas sensibles tales como el cambio de nombre y mención de sexo en los documentos oficiales para todas aquellas personas mayores de edad o la protección de los derechos de las minorías sexuales especialmente los LGBTQ+. El sexilio o «fenómeno por el cual una persona del colectivo LGTBI se ve obligada a abandonar su pueblo o ciudad debido a la discriminación o LGTBIfobia que sufre en su entorno», (Onda Cero, 2023, p.1) constituye uno de los motivos de la migración a España sobre todo para algunos africanos y afro descendientes cuyos países de origen no reconocen este derecho. El proyecto migratorio de numerosas personas africanas y afro descendientes se lleva a cabo a veces en el objetivo de poder vivir su sexualidad o su identidad de género de forma diferente. La Ley de identidad de género y la Ley Trans¹⁹ son ejemplos palpables del respeto a la orientación sexual y la identidad de género por la legislación española que animan a solicitar la protección internacional en forma de refugio en España. Esta predisposición jurídica española anima y protege a minorías afro descendientes y africanos víctimas de sexilio en sus países de origen, durante su transcurso migratorio o a las fronteras. Esta protección jurídica, aunque no ha sido establecida solo para afro descendientes o africanos, los mantiene en España. Se puede considerar España como la “tierra de acogida de todos” ya que proporciona un bienestar no despreciable a esta franja de la población migrante cuya orientación sexual o matrimonial es negada en su país de procedencia. Aunque esta dimensión de la atención a los migrantes no sea valorada del mismo modo, según se acepta o no la orientación LGTBI, se tiene que reconocer el equilibrio mental que provee a los solicitantes. Y es una apuesta ganada por España.

IV.3. Principales retos y perspectivas

En teoría, España tiene un dispositivo de acogida e inclusión de migrantes adecuado. No obstante, en la práctica de la gestión de los flujos, algunas anomalías se

¹⁹ El Boletín Oficial de Estado español publicó esta ley, que reconoce la autodeterminación de género para mayores de 16 años, cualquier persona podrá cambiar su sexo registral sin necesidad de presentar informes médicos o psicológicos ni someterse a procesos de hormonación.

revelan. El órgano Amnistía Internacional nota justamente estas irregularidades en estos términos:

Amnistía Internacional exige al gobierno de España que deje atrás las políticas migratorias ambiguas, pare las devoluciones ilegales en frontera y apueste claramente por proteger los derechos de estas personas, recordando la necesidad de establecer vías legales y seguras para que las personas migrantes y refugiadas no se jueguen la vida en viajes peligrosos. (...) También recuerda la importancia de combatir los discursos demonizadores y la criminalización de las organizaciones que trabajan con las personas migrantes y refugiadas en España, o la urgencia de una solidaridad europea²⁰.

El gobierno español tiene que desarrollar una política migratoria clara y coherente que no se contradiga. Si España apuesta por una migración segura, como lo expresa en sus documentos oficiales, tiene que garantizar seguridad y transparencia en todos sus procesos de atención a los migrantes que llegan a sus costas.

Del mismo modo, al llegar a España, una de las principales dificultades a la que se enfrentan los afrodescendientes, africanos y las autoridades españolas en el proceso de inclusión efectiva de los primeros es la de la discriminación racial. Lucía Mbomio, una periodista madrileña de padre guineano y madre española, lo expresa claramente con estas palabras: «Asumir que España va más allá de catalanes, andaluces o vascos: los Afro descendientes formamos parte de la sociedad desde que nació este país.» (...) A mí no me tienen que integrar, yo he nacido aquí; a mí me tienen que visibilizar»²¹.

De esta forma, la igualdad o la equidad de trato, la asistencia a las víctimas de discriminación racial y elaboración de estudios e investigaciones sobre el racismo y de las formas conexas de intolerancia constituyen el inicio de un largo proceso de aceptación verdadera de africanos y afro descendientes en España. La labor consistirá en el acompañamiento a las víctimas de discriminación, la asistencia social, el asesoramiento jurídico y la organización de actividades formativas y sensibilizadoras. Es importante que África sea desmitificada en España para que las relaciones afro descendientes-blancos sean más cordiales. La formación de afro descendientes y africanos en habilidades laborales y conexión les ofrecerá más oportunidades laborales y participará en eliminar la discriminación racial.

La discriminación en el acceso al mercado del empleo cualificado a afro descendientes y africanos sigue existiendo. A veces, el reconocimiento de las cualificaciones académicas y profesionales de inmigrantes africanos en España no se consigue fácilmente en el sector público como privado. La homologación de los títulos y calificaciones es una temática que debe figurar en las discusiones entre Estados europeos, iberoamericanos y africanos cuando se tratara de firmar acuerdos de migración.

²⁰ Amnistía Internacional España, 2024, p. 2.

²¹ Rosati, 2017, p.1.

Del mismo modo, la cuestión de la exclusión social y la segregación espacial en la vivienda que sufren algunos afro descendientes y africanos en España debe ser tratada por instituciones competentes. Los controles y auditorías sobre prácticas discriminatorias de propietarios de viviendas sobre las personas africanas y afro descendientes son acciones por encarar.

En lo que se atañe a la educación, el hecho de valorizar en los contenidos pedagógicos la herencia cultural y los enlaces entre España, América Latina y África es una buena perspectiva frente al hispano centrismo educativo que tiende a hundir lo africano y lo afro descendiente. La convivencia intercultural en el mundo educativo es una respuesta adecuada a la problemática del rechazo de los africanos y afro descendientes.

V. CONCLUSIÓN

Antes del establecimiento del Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, España ya había optado por una política más aceptadora de los migrantes africanos y afro descendientes. La visión del gobierno español evolucionó a raíz de la tendencia mundial y europea del aumento fulgurante de los flujos migratorios. España, por su posición estratégica de entrada en Europa por África y de antigua potencia colonial de la mayor parte de los países de América Latina, juega un papel de protagonista que no se cumple sin dificultades. Si el sistema de acogida y atención establecido está dotado de todos los órganos y medios necesarios, en la práctica, los migrantes africanos siguen sufriendo devoluciones abusivas por parte de los servicios migratorios españoles. Si España es hoy un país cuya garantía jurídica es aceptable para migrantes e implícitamente la destinación apropiada para migrantes cuya orientación sexual no es aceptada, permanece la discriminación racial. Las instituciones internacionales del derecho, ONGs y asociaciones están involucrados en el respecto de los derechos de migrantes africanos y afro descendientes pero las autoridades españolas, con la voluntad de “hispanocentrar” menos el debate, pueden llegar a domar la situación crucial de la migración ilegal. Participar en garantizar buenas condiciones de vida en los territorios de donde proceden migrantes africanos y afro descendientes es el inicio de un largo proceso de gestión del fenómeno migratorio.

REFERENCIAS

- ABELLÁN, Lucía (2018). *España reinventa su política hacia África para incidir en las causas de las migraciones. Tras cinco años de vacío en este terreno, el Gobierno presenta en el Congreso una estrategia que potencia la inversión española en el continente vecino*. Madrid, El País.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL ESPAÑA (2024). *Derechos humanos, 2024, Inmigración y refugio en España*. Madrid.

- ASÍN CABRERA, M^a Asunción (2005). “La inmigración irregular en la investigación jurídica”, *La inmigración irregular. Aproximación multidisciplinar*. Tenerife, Observatorio de la Inmigración de Tenerife, 2005, pp. 211-229.
- BARBOSA, Fernando; CEBRIÁN, Ana Et Alii (2020). *Seminario sobre el legado de las personas africanas y afro descendientes a España*. Madrid, Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones.
- CEA D’ANCONA, Ángeles y VALLES MARTÍNEZ, Miguel S. (2021). *Aproximación a la población africana y afro descendiente en España. Identidad y acceso a derechos*, Madrid, Ministerio de Igualdad Subdirección General de Relaciones institucionales e internacionales y Publicaciones.
- GOBIERNO DE ESPAÑA (2024). *Atención Humanitaria. Cómo funciona*, Madrid, Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones.
- GOBIERNO DE ESPAÑA (2018). *V Plan Director de la Cooperación Española 2018 / 2021*. Madrid, Consejo de ministros.
- IRD (2022). *Migraciones africanas: más allá de las fronteras*, <https://lemag.ird.fr/es/migraciones-africanas-mas-alla-de-las-fronteras>, consultado el 20/02/2024.
- JEFATURA DEL ESTADO (2000). *Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social*. Madrid, «BOE» núm. 10.
- MAROTOBLANCO, José Manuel (2022). “Racismo e historia africana y afro descendiente en la historiografía española: un estado de la cuestión”, *RiMe Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea* número 10/I n.s., giugno 2022, pp 64-77.
- MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES (2023). *Flujos migratorios*. Madrid, Dirección General de Comunicación, Diplomacia Pública y Redes.
- MINISTERIO DE INCLUSIÓN, SEGURIDAD SOCIAL Y MIGRACIONES (2024). *Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal/ Cómo funciona y datos*. Madrid.
- ONDA, Cero (2023). *Ley Trans. Qué es el fenómeno del sexilio que reconoce la nueva Ley Trans*. Madrid, Onda Cero Noticias.
- PEREDA, Carlos; ACTIS, Walter y PRADA, Miguel Ángel de (2001). *Política migratoria española en el marco europeo*. Luglio, 4^o Meeting internazionale di Loreto Europa: Dialogo Tra le Culture, una Sfida.
- PÉREZ GOZÁLVEZ, Vicente (1999). *La inmigración irregular de africanos en España, balances y perspectivas*. Rabat, Coloquio Internacional «Migration clandestine: enjeux et perspectives».
- PRESIDENCIA ESPAÑOLA CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA (2023). *La Presidencia española logra un acuerdo para cerrar el Pacto sobre Migración y Asilo*. Granada, Gobierno de España.
- RIVERA ACERO, Sergio Danilo (2019). *Migraciones clandestinas desde África a España*. Madrid.
- ROSATI, Sara (2017). *La España afro es invisible. Los Afro descendientes españoles se quejan de racismo e invisibilidad y reivindican la inclusión social y política*. Madrid, El País.

SÁNCHEZ, Nuria Lores; CIDALIA y SANZ, Jesús Migallón (2020). *Estudio para el conocimiento y caracterización de la comunidad africana y afro descendiente*. Madrid, Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones.

**LAS ALIANZAS INTERCULTURALES AFRICANAS COMO
MODELO DE ALIANZA CONTRA EL RACISMO; FACILITANDO
LAS MOVILIDADES TRANSNACIONALES: CASO DE COSTA
DE MARFIL**

***AFRICAN INTERCULTURAL ALLIANCES AS MODEL
OF ALLIANCE AGAINST RACISM; FACILITATING
TRANSNATIONAL MOBILITIES: CASE OF CÔTE D'IVOIRE***

IBRAHIM KONE

Université Alassane Ouattara de Bouaké

Resumen:

Este artículo está motivado por las perpetuas oleadas de violencias debidas al racismo, esta misma lacra que padece el mundo desde los primeros contactos interraciales. Se parte de una presentación del racismo bajo todas sus facetas, reforzada con anécdotas vividas a modo de ilustración. De hecho, se observa claramente que el racismo existe en todos los rincones del mundo y entre todas las razas. En ello, se presenta una fórmula típica de África del Oeste que permitió en varios casos resolver los problemas interculturales e interétnicos; las alianzas. Las alianzas interculturales africanas nacen generalmente de conflictos cuya resolución desemboca en un compromiso de nunca volver a ofenderse y a resolver las divergencias de manera pacífica. Y esas resoluciones deberían ser respetadas por las siguientes generaciones. Así que, en este artículo, se plantea la posibilidad de generalizar esta fórmula al mundo entero al proponerla como solución para resolver el problema del racismo y facilitar las movilidades e intercambios transnacionales.

Palabras clave: Racismo, cultura, alianza, interculturalidad, movilidad

Abstract:

This article is a theoretic reflection motivated by the perpetual waves of violences due to racism, scourge that affects the world since the first interracial meetings. It starts with the presentation of racism under all its faces, reinforced by anecdotes as examples. So that, we can clearly notice that racism exists in all the corners of the world and between all the races. It is

presented a typical formula from Africa that permitted in many cases to resolve intercultural and interethnic problems; alliances. These African intercultural alliances generally emerge from conflicts which resolution gives birth to the commitment of each part to never more offend the other and to resolve pacifically the future problems. And these resolutions should be respected by the futures generations. Thus, that formula is proposed as solution to face the problem of racism and facilitate transnational mobilities and interactions.

Keywords: Racism, culture, alliance, interculturality, mobility.

I. INTRODUCCIÓN

Muchas veces cuando se habla de racismo, se suele pensar a las discriminaciones del Blanco hacia el Negro o el Indio. Sin embargo, la realidad va mucho más allá. Una amiga empresaria afrobrasileña me dijo algún día que prefiere contratar a los negros; y cuando le pregunté si eso no era una forma de racismo, replicó con risas: “el racismo no lo inventamos nosotros (los negros)”. Durante una clase de portugués, el profesor nos contó una anécdota que vivió en Amazonas, en Brasil; cuando se disponía a subir a un barco con un grupo de indios, un niño señalándole, le gritaba a su padre “salvaje, salvaje...”. Y nosotros entre asombro y risas nos hacíamos esta pregunta exclamativa los unos a los otros “¿¡también los indios con plumas en la cabeza nos llaman salvajes!?”. Y uno respondiendo, afirma “que los Blancos nos digan salvajes, eso puede pasar. Pero más salvaje que el Indio, no existe en el planeta.”

Por otra parte, el clasismo racial existente en la Republica de India y las discriminaciones raciales que se notan en todos los rincones del mundo muestran que el racismo existe entre todas las razas y de todos contra todos.

De hecho, como ser humano proveído de valores morales, consciente de los derechos universales humanos, de lo que podrían ser las relaciones interraciales y lo que hoy son, no puedo seguir lo normal es que participe en las reflexiones sobre el tema y que aporte una alternativa a este flagelo que destruye las perspectivas de integración entre las razas. Así que, con este trabajo, intento contribuir a la lucha contra la peor pandemia de la historia de humanidad que para mí es el racismo. Uno de los principales puntos de partida de las conquistas de África y de América fue el racismo. El racismo condujo al trato negrero, a la esclavitud y la colonización de unas razas por otras.

Si nos referimos a la Historia como ciencia que identifica África como la cuna de la humanidad, resulta evidente que África es el continente que más experiencia tiene de las relaciones interhumanas. Por eso, parto del modelo africano para proponer alianzas interraciales universales que nos permitan acabar con este cáncer que solo aporta sufrimiento, hostilidad y odio a la humanidad.

En África, para superar las sucesivas e interminables guerras armas entre pueblos de distintos grupos étnicos, nuestros antepasados concluyeron una forma de alianzas muy particular: las alianzas interculturales o parentescos de broma. ¿Qué son los parentescos de broma? ¿En qué sentido pueden ayudar en la lucha contra el racismo?

II. INTENTO DEFINICIONAL

El racismo es la exacerbación del sentido racial de un grupo étnico que suele motivar la discriminación o persecución de otro u otros con lo que convive (RAE 2010). En el Oxford Languages, se define como una ideología que defiende la superioridad de una raza frente a las demás y la necesidad de mantenerla aislada o separada del resto dentro de una comunidad o un país. El racismo se refleja en cualquier parte del mundo y entre todas las razas; siendo la raza blanca la que más superior se considera y las negras la más inferior. El racismo puede conducir a varias formas de discriminaciones e incluso puede justificar asesinados —uno de los más recientes siendo el de Georges Floyd en EE.UU— y genocidios —uno de los más conocidos es él de los judíos por Hitler. — El apartheid Sudáfrica y los regímenes segregacionistas en EE.UU son una clara muestra de hasta dónde puede conducir el racismo.

Entendemos por interculturalidad africana, las distintas formas de alianzas interculturales África subsahariana. la RAE define la alianza como (1) la acción de aliarse; (2) un conjunto de naciones, Gobiernos o personas que se han aliado; (3) un pacto, convenio o tratado en que se recogen los términos en que se alían dos o más partes; (4) conexión o parentesco contraído por casamiento; (5) unión de cosas que concurren a un mismo fin.

Las alianzas interétnicas son pactos de no agresión firmados entre los antepasados de diferentes grupos étnicos en Costa de Marfil y en otros lugares de África¹. Son un conjunto de pactos de estabilidad social concluidos entre varios pueblos de diferentes culturas, orígenes y/o apellidos y que en general eran anteriormente enemigos o rivales. En efecto, las continuas e innumerables migraciones para el poblamiento del continente favorecieron contactos que solían empezar o terminar en guerras por alguna u otra razón.

Sin embargo es importante distinguir entre una alianza basada en un juramento realizada por dos comunidades que han salido de la guerra y desean vivir en armonía a partir de ahora, y una alianza jocosa dentro de la misma comunidad o entre comunidades diferentes como es el caso de los grupos Mandingas, que llaman “esclavo” a sus aliados, una alianza sagrada entre dos individuos, cuya finalidad es crear entre ellos una especie de parentesco similar al que existe entre dos hermanos consanguíneos.

III. PANORAMA DE LAS ALIANZAS INTERCULTURALES EN COSTA DE MARFIL

Existe en todas las sociedades humanas pactos de amistad y de protección, de fidelidad y de lealtad, alianzas de vida y de seguridad. Hombres y mujeres, en sus

¹ KOUAKOU, 2017.

relaciones respectivas, se hacen compromisos mutuales mediante pactos, contratos o alianzas². Apoyándose en Yacouba Kouadio, Amo nos proporciona este cuadro de alianzas y relaciones jocosas en Costa de Marfil³.

Nº	Ethnies concernées	Ethnies alliées
1	Sénoufo	Yacouba, Koyaka, Lobi, Gouro, Mahouka, Koulango
2	Koyaka	Koyaka Sénoufo, Djimini, Koulango, Tagwana
3	Lobi	Sénoufo (Grand groupe)
4	Yacouba	Sénoufo, Gouro, Djamala, Tagwana, Mahou
5	Attié	Dida, M'Batto, Kroumen, Bakwé
6	Dida	Attié, Abbey, Abidji, Kroumen, Godié, Allandian
7	Abbey	Dida
8	Ano	Sénoufo, Koyaka, Djimini, Baoulé, Godé, Agni, Barbo, Bini, Bona
9	Baoulé	Ano, Agni
10	Godé	Djamala, Dida, Baoulé, Anofoué, Koyaka, Mona, Wan, Tagwana
11	Gouro	Peulh, Yacouba, Sénoufo, Tagwana, Djamala, Djimini

También hay que señalar la existencia de alianzas transfronterizas, como las que existen entre los Yacouba de Costa de Marfil y los Peulh (También conocidos como Fulaní) de las vecinas Guinea y Malí⁴. Otras alianzas transfronterizas son las que existen entre las distintas castas. Las investigaciones señalan diferentes orígenes:

- Conflictos armados provocados por des raptos de mujeres: como es el caso entre los Yacouba y los Gouro.
- Conquistas territoriales como la de Samory Touré que desembocó en la alianza entre Sénoufo y des Mandingas.
- Conflictos provocados por la trashumancia: como en el caso de los fulani y casi todos sus aliados.
- Matrimonio: como en el caso de los Didas y los Abbeys

Las alianzas interétnicas o parentescos jocosos son, por tanto, una institución social que permite resolver los conflictos de forma duradera, y existen bajo varias formas:

- las alianzas intercomunitarias o étnicas,
- las alianzas intrafamiliares,
- las alianzas matrimoniales,

² ZAORO, 2015.

³ AMOA, sf, p.116.

⁴ VAH, 2021, p. 62.

- las alianzas patronímicas.

Las alianzas patronímicas son más presentes en los grupos Mandingas.

Esas alianzas consisten en:

- la teatralización,
- la fraternización,
- la desdramatización
- y la asistencia mutua.

Los aliados se comprometen a desdramatizar cualquier ofensa, considerándola como pura broma, y respondiendo a su vez con otra broma. Son garantías por una paz sostenible. Por eso en país Costa de Marfil, se creó la cámara de reyes y jefes tradicionales para implicar esta tradición pacificadora en el proceso de reconciliación nacional tras la crisis política que conocimos.

Refiriéndose a los aliados, Diallo Karidjatou afirma: “sus fundamentos son la prohibición tajante de tomarse en serio los insultos entre aliados por muy hirientes que fueran porque broma [...] es la clave de esas alianzas”⁵. Así, los aliados se comprometen a desdramatizar cualquier ofensa, considerándola como pura broma, y respondiendo a su vez con otra broma. Son garantías por una paz sostenible.

En última instancia, las alianzas interétnicas son una especie de “puente entre determinados terruños lingüísticos y culturales”⁶. Se trata de un proceso de aceptación, apertura y solidaridad. Se basan en fundamentos conceptuales, lingüísticos, socioestructurales, mítico-históricos, rituales y territoriales extremadamente sólidos, que permiten a hombres y mujeres construir la paz en un contexto adecuado.

IV. LAS ALIANZAS A LA PRUEBA DE LA RECONCILIACIÓN EN COSTA DE MARFIL

La cuestión del rol de las alianzas interculturales en la problemática de la búsqueda de una paz duradera en nuestras sociedades es cuestión legítima y oportuna que merece una reflexión profunda y debate proporcionado. En efecto, es legítimo poner en duda la eficacia de estos tipos de alianzas con los números de conflictos en mundo actual e incluso en los propios territorios donde nacieron dichas alianzas.

Sin embargo, no se puede ocultar que las alianzas mantuvieron el país en paz y calma durante décadas. Al respecto, Diallo K. enfatiza: “Como ilustración de su funcionalidad, recibir las ofensas y agresiones con guasa o no tomarlas en serio man-

⁵ DIALLO, 2020, citada por KOFFI, YAPI y DJANDUÉ, 2023.

⁶ SMITH, 2004, p. 161.

tuvo el país unido y amparado de la guerra durante más de cuarenta años”⁷.

Los conflictos que conocimos en nuestra historia reciente, son principalmente debidos a un paradigma nuevo que nuestros antepasados no conocieron: la República, por no la Política. Este factor nuevo, que heredamos de la descolonización, con todas sus implicaciones como las divisiones territoriales, las nuevas fronteras, la gestión administrativa, el voto, son tantos componentes nuevos que relegaron a segundo plano nuestros valores tradicionales⁸.

Los nuevos actores políticos tampoco ayudaron en mantener la paz que nos proporcionaron los pactos tradicionales durante tanto tiempo, algunos de ellos no hesitaron en elegir la “política del vientre” (Bayart 1989). Mientras que “dans la politique du ventre, donc, la fin justifie les moyens et l’avoir l’emporte sur l’être”.⁹

Sin embargo, como dijo Horacio “naturam expellas furca, tamen usque recurret”¹⁰. La aspiración natural de nuestro pueblo por la paz volvió a expresarse, las autoridades tradicionales se empeñaron a traer de nuevo a la paz a través de los valores ancestrales y más precisamente de los juegos de alianzas. Para acompañar esa acción el Gobierno creyó la Cámara de los Reyes y Jefes Tradicionales dotándolos de recursos financieros y logístico que puedan facilitar sus misiones pacificadoras en el proceso reconciliación nacional.

Los jóvenes también por medio las distintas redes sociales asumen un papel importante en la promoción de las alianzas interétnicas como solución para alcanzar una paz sostenible. Así, Baltazar Touvoli creyó el grupo Facebook “Village d’alliance interethnique de CI” (Aldea de alianzas interétnicas de Costa de Marfil), una plataforma que consiste en reunir y reconciliar a los marfileños a través de las alianzas interculturales. Este grupo cuenta con más de veintiún mil integrantes y las interacciones demuestran claramente que estas alianzas pueden ayudar en superar cualquier barrera.

En su comentario de la obra *Côte d’Ivoire: On va se réconcilier pian!*, de Cheick Yvan (2015), Diallo K. afirma

(...)a nuestro juicio, el autor se empeñó a lo largo de la obra en demostrar que para una reconciliación nacional efectiva y real, tanto los políticos como la población marfileña deberían tener presentes a las innegables interdependencia y complementariedad existentes entre el buen humor, la paz y la cohesión social: tres aspectos que se aúnan alegremente en las Alianzas Interétnicas, antaño el cemento que mantenía unido y fuerte al pueblo marfileño y que, por circunstancias sociopolíticas, se habían aletargado e incluso, perdido de vista.¹¹

⁷ DIALLO, 2020.

⁸ KOUROUMA, 1968, p. 25.

⁹ DJANDUÉ, 2023, p. 30. NT: En la política del vientre, pues, el fin justifica los medios et el tener prevalece sobre ser.

¹⁰ NT: Expulsas a la naturaleza con horca, a pesar de todo, regresa.

¹¹ DIALLO, 2020, p. 380.

V. ANÉCDOTA SOBRE LAS ALIANZAS

Esta anécdota, la cuenta Baltazar Touvolvy que la tituló “*El poder de los juegos de alianza salva a un niño de 10 años en el CHU¹² de Cocody*”.

Un niño de 10 años fue salvajemente atropellado en Bingerville por un motorista que huyó del lugar, rompiéndole dos veces la pierna izquierda e hiriéndole gravemente en la otra. Fue trasladado al hospital de Bingerville, que lo evacuó inmediatamente al hospital de Cocody. Estamos miércoles, el niño de 10 años llegó a urgencias y fue tratado sin anestesia. Los testigos describen la escena como insoportable. Había que operar urgentemente al niño, pero las cosas van lentamente, no se hacía nada y el quirófano estaba ocupado.

Su pobre madre, del pueblo de la alianza interétnica de CI, está inconsolable, y el jefe de su campamento en Bingerville, Christ-Mohi Leroi, me llamo por teléfono para informarme que el niño está sufriendo.

Informado de la noticia en mi calidad de jefe de la aldea, coloqué un cartel en la plaza del pueblo pidiendo a los aldeanos no sólo que contribuyeran a ayudar a su pobre madre con los kits de cirugía, sino sobre todo que nos ayudaran en facilitar la atención médica al niño lo antes posible. Ya el asunto del campamento, se convirtió en un asunto de la aldea, y todos se ponen a buscar por si acaso tienen algún conocido indagando en aquel hospital.

Un aldeano, Michelino Hermann Doguei, me da el nombre de un “salvaje” Senufó, el doctor Samba Kone, que dicen que es profesor de traumatología en el hospital. Le llamo desde Francia y le tomo el pelo directamente, llamándole de todo, no se lo cree. Me dijo que no era de pediatría, pero que iba a ponerse en contacto con algunos de sus colegas.

Me dieron otro teléfono, un “salvaje” Wê Mohon, médico del hospital. Le llamé, me presenté y también le atacé directamente, entendió el juego de alianzas, me dijo que estaba en casa y que iba a ponerse en contacto con sus colegas. Más tarde, me entero de que atendieron al niño y le dieron un cuarto y el tratamiento adecuado para la operación. El niño se siente aliviado y pide comer, para alegría de su madre.

Le pedí a Dios que todos los nombres que me dieran fueran mis aliados originales.

Anoche, una aldeana, Nazie Evelyne, se encarga personalmente, y esta mañana me dio el nombre del cirujano que iba a operar al niño, otro “salvaje” Senufo, el doctor Ouattara Jaures. Le llamo esta mañana, me presento: es tu jefe Touvolvy, jefe del pueblo de la alianza interétnica de Costa de Marfil, se pone temblar, le pregunto si va a operar al niño, responde temblando, que sí.

Así que le digo que hay que hacerlo rápido y bien, tarda en entender el juego de alianza, pero luego me dice ok, sus padres te informarán, le digo ok, hacia el final escucho, pero Gouro está loco.

¹² Centro Hospitalario Universitario.

Acabo de llamar a la madre del chico, y me tranquiliza diciéndome que esta mañana ha venido un médico a renovarle el tratamiento con medicación, y que no se le ha pedido nada, ni recetas como anteayer y ayer, sólo instrucciones a seguir porque esta mañana entrará en quirófano.

Ese es el poder de los juegos de alianza.

VI. CONCLUSIONES

Las Alianzas Interétnicas son un acuerdo sociocultural tácito sin seriedad que tienen mucho valor sociocultural en Costa de Marfil y varios países vecinos. Sus normas son el respeto mutuo, la convivencia armoniosa y la ayuda mutua, pero también tienen límites, como se demostró con la guerra de 2011 que no pudieron evitar¹³.

Sin embargo, la inclusión de una cláusula adicional en las normas que unen a los marfileños y los protegen contra políticos oportunistas de ideología separatista, xenófoba y belicosa podría ser la mejor manera de mantenerlas y potencializarlas en el futuro. Por lo tanto, mediante el humor, la solidaridad, la armonía y la convivencia pacífica volverán a imponerse a los marfileños¹⁴.

No se puede hacer o lograr nada si cada paso que damos es motivo de conflicto con uno u otro de nuestros vecinos, ya sean de la misma etnia, de la misma zona geográfica, de la misma religión o de la misma raza. Por eso, las alianzas interétnicas y el parentesco jocoso deberían enseñarse desde la escuela primaria. Así, las generaciones futuras podrán prevenir conflictos y mantener excelentes relaciones de vecindad.

Las alianzas interculturales facilitan la movilidad entre pueblos, de forma que aliados se sienten en seguridad cuando se mueven unos en territorios de otros.

Así que nosotros creemos que, con alianzas culturales universales, dejaríamos el mundo de “la guerra de todos contra todos” de Thomas Hobbes, donde “el hombre es un lobo para el hombre”; para vivir en una aldea pacífica, multicultural, multicolor, todos podamos vivir juntos como lo soñaban Martin Luther King, Mandela, Gandhi y otros.

Un mundo donde nadie busca asimilar a otros, donde nos podamos mover a cualquier lado sin miedo ni aprehensiones, sino con amor y con la expectativa de descubrir horizontes nuevos.

Y concluimos citando al Maestro Ismael Sarmiento Ramírez que afirmaba “existe una sola raza que es la raza humana (...) y África tiene que tener orgullo de que esa raza naciera aquí”.

¹³ DIALLO, 2020.

¹⁴ Idem.

REFERENCIAS

- ABO, Fodjo Kadjo (2017). *au secours des alliances interethniques*. Ed. L'harmatan.
- AMOA, Urbain (2009). "Pactes de stabilité et construction de la confiance dans le processus de cohésion sociale" *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest* n° 3, pp. 85-99.
- DIALLO, Karidjatou (2020). "Côte d'Ivoire: On va se réconcilier pian!" o el humor, factor de cohesión social". *Language design: journal of theoretical and experimental linguistics*, Special Issue, pp. 367-382.
- DJANDUE, Bi Drombé (2020). *La philosophie du ventre*. Abidjan, Ed. Kamit .
- KIPRE, Pierre (2003). "De la guerre et de la paix en Afrique". *Afrique contemporaine*. 207, pp. 133-146.
- KOFFI, Yao et Al. (2023). "Le poids du kpêtou dans les toukpê en côte d'ivoire". *Revue Infundibulum-scientific*, pp. 329-341.
- KOUROUMA, Amadou (1968). *Les soleils des indépendances*. Paris, Ed. Seuil.
- SMITH, Étienne (2004). "Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes", *Raisons politiques*, 13, pp. 159-169.
- SYLLA, Lanciné (2007). *Anthropologie de la paix. De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix*. Abidjan, Les Éditions du CERAP.
- TOUVOLY, Baltazar (2020). *La puissance des jeux d'alliance au chu de Cocody pour un enfant de 10 ans*. Abidjan, Village d'alliance interethnique de CI. <https://www.facebook.com/100709031355314/photos/a.101002311325986/244261447000071/?type=3>
- ZAORO, Hyacinthe Loua (2015). "Les alliances interethniques en Afrique de l'Ouest. Nouvelles stratégies de réconciliation", *Théologies de la réconciliation*. Volume 23, numéro 2, pp. 185-201.

GÉNERO Y DIÁSPORAS

CONQUÊTE ESPAGNOLE ET VIOLENCE DU GENRE DANS LA RENCONTRE DES TROIS MONDES

THE SPANISH CONQUEST AND GENDER VIOLENCE IN THE ENCOUNTER OF THREE WORLDS

KOUASSI MICHEL YAPI

Université Félix Houphouët-Boigny

Résumé :

En 1492, Christophe Colomb et son équipe entreprennent un voyage dans le but d'atteindre les Indes. Ils se retrouvent curieusement sur des territoires jusque-là inconnus des européens. Mais cette entreprise implique aussi des femmes que l'histoire officielle passera sous silence pour diverses raisons. Ces femmes qui sont parfois prises dans le tourbillon des circonstances de la société espagnole de l'époque, vont subir des violences du genre lors des voyages et sur le terrain hispano-américain. L'article cherche à élucider ces violences basées sur le genre que les écrits ont tues pour protéger l'image de la Couronne. Il s'agit de montrer que derrière le discours sur l'entreprise dite civilisatrice du Nouveau Monde et l'évangélisation sensée apporter le salut aux âmes « perdues », se cachait une entreprise malsaine que certaines chroniques ont évoquée et que l'histoire officielle n'a guère mentionnée.

Mots clés : conquête, violence, genre, rencontre, trois mondes.

Abstract

In 1492, Christopher Columbus and his crew set out on a voyage to reach the Indies. Strangely enough, they found themselves in territories hitherto unknown to Europeans. But this venture also involved women who, for various reasons, were ignored by official history. These women, who were sometimes caught up in the whirlwind of circumstances in Spanish society at the time, were subjected to gender-based violence during the voyages and on the Spanish-American soil. This article seeks to elucidate the gender-based violence that the writings kept quiet in order to protect the image of the Crown. The aim is to show that behind the discourse on the so-called civilising enterprise of the New World and the evangelisation that was supposed to bring salvation to 'lost' souls, lay an unhealthy enterprise that some chronicles have mentioned and that official history has scarcely mentioned.

Keywords: conquest, violence, gender, encounter, three worlds.

I. INTRODUCTION

L'histoire de l'Amérique Latine ne s'est pas toujours écrite de la façon dont les évènements se sont déroulés. Derrière le tableau lumineux que les écritures présentent, se cachent des scènes parfois malsaines ou choquantes que l'histoire officielle n'a pas révélées pour éviter de présenter une image négative de la conquête et surtout de la Couronne: la barbarie de l'homme envers la femme dans des sociétés latinoaméricaines. Ces sociétés sous leurs formes actuelles avec tous les avatars qui les accompagnent, ont évolué en partie politiquement, socialement, culturellement et spirituellement après la rencontre des mondes selon la trajectoire voulue par les européens. Cette rencontre a d'abord été celle de l'Afrique et de l'Amérique avant que Christophe Colomb et ses hommes ne s'y insèrent par la force des canons et de l'écriture.

Cette entreprise s'est accompagnée d'ambitions personnelles, de frasques, déboires, et abus divers que l'histoire officielle ne pouvait pas étaler au grand jour pour des raisons politiques, économiques, théologiques, morales et éthiques. En somme, l'exécution du projet de Christophe Colomb a entraîné de nombreuses injustices envers les femmes, lesquelles injustices sont passées sous silence.

En effet, en dehors des femmes mariées officiellement qui ont accompagné leurs maris, il existe aussi cette autre catégorie de femmes parmi lesquelles, l'on distingue des amantes, des aventurières et prisonnières libérées sous condition. Ce groupe de femmes avaient à cœur d'acquiescer un nouveau statut social puisqu'elles vivaient déjà dans une société qui les avait muselées ou condamnées. En dehors de cette catégorie de femmes, il y a aussi ces condamnées à mort, contraintes d'y aller en échange de leur liberté pour échapper à la sentence cruelle des promus au supplice et à la mort.

Días atrás, Pablo Casado se descolgó con que «la hispanidad fue la etapa más brillante de la humanidad», palabras que desdeñaron la historia de barbarie con la que se ejecutó la conquista y la colonización de América, perfectamente documentada incluso en las crónicas de los invasores. Ya saben: perros mastines adiestrados para devorar a humanos; matanzas metódicas; ajusticiamientos públicos, y amputaciones ejemplarizantes de manos, narices y pechos. Pero si un hecho caracterizó aquel 'modus operandi' fue el uso sistemático de las violaciones y las violencias contra las mujeres, con las que los conquistadores –apenas un puñado frente a millones de nativos– convirtieron los cuerpos femeninos en territorios arrasables con el fin de propagar el terror¹.

¹ MARRON, 2018. Il y a quelques jours, Pablo Casado a déclaré que « la culture hispanique a été la période la plus brillante de l'humanité », des propos qui ne tiennent pas compte de l'histoire de la barbarie avec laquelle la conquête et la colonisation de l'Amérique ont été menées, qui est parfaitement documentée même dans les chroniques des envahisseurs. Vous savez : des chiens mastiffs dressés pour dévorer des humains, des massacres méthodiques, des exécutions publiques et des amputations exemplaires de mains, de nez et de seins. Mais s'il est un fait qui caractérise ce « modus operandi », c'est bien le recours systématique au viol et

Tout cela montre le caractère à la fois dynamique et violent de cette conquête et laisse entrevoir le type de citoyens ou citoyennes qui n'attendaient que cette occasion rêvée pour se fondre dans l'aventure vers de nouvelles terres, vers de nouveaux horizons, vers de nouveaux cieux, ces terres promises aux plus audacieux, aux rêveurs et autres futurs prédateurs. Pour autant, dans sa majorité, la femme a joué les seconds rôles et subi la domination des hommes et des maltraitances de tous genres: prostitution, viol, abus d'autorité. Dans l'ensemble, cette participation marquée de la femme est restée voilée par un rideau blanc qui a bien caché cette domination, et l'histoire officielle n'a pas fait mention, exceptées quelques traces éparées que nous pouvons trouver çà et là, à travers les révélations de certains chroniqueurs de l'époque que nous ferons ressortir dans notre démarche.

En abordant cette recherche, l'objectif principal est de faire ressortir les éléments de discrimination de la femme au départ et à l'arrivée de l'expédition de Christophe Colomb et ses « lieutenants ». Il s'agira donc d'apporter des éléments de réponses qui fondent notre problématique qui se décline comme suit: Pourquoi avoir dissimulé l'implication de la femme dans la rencontre des mondes aux Amériques? Quel est le but du silence imposé sur les violences faites sur la femme espagnole, la femme autochtone et la femme noire dans les régions d'Amérique latine à l'heure de la rencontre des civilisations? Ignorer l'implication de la femme dans cette rencontre n'est-il pas en soi une façon de voiler cette violence? Les hommes qui avaient emprunté la route des Amériques avaient-ils une bonne moralité sensée réguler les relations hommes/femmes pour respecter ces femmes avec qui ils avaient fait le trajet d'Espagne aux Amériques? Pouvaient-ils se contenter de contempler la femme une fois sur les terres des Amériques surtout pour des hommes qui avaient la pleine caution des autorités espagnoles de l'époque? Quel type de relation les femmes qui s'étaient embarquées dans cette aventure ont-elles entretenu avec les hommes durant le voyage? La Couronne espagnole n'avait-elle pas prévu cette violence du genre au départ du voyage en livrant des prostituées à des aventuriers en majorité issus des prisons?

Cette étude se fonde sur la compilation de sources écrites. Elle cible plus particulièrement les sources secondaires et leur postérieure analyse qualitative suivie d'une interprétation des violences faites à la femme en tant que sujet potentiel de domination. Elle oriente également son analyse sur le silence « nécessaire » face aux différents dérapages, lequel silence a permis de protéger la Couronne pour l'élever au rang de « sainte », chose qui aurait permis de comprendre « l'absence » de la gent féminine de cette histoire-ci en tant que sujet à part entière du projet de Christophe Colomb.

Pour la période qui nous intéresse, nous disposons bien qu'éparées, de quelques documents écrits qui font parfois une incursion sur cette problématique que les écrits

à la violence contre les femmes, par lesquels les conquistadors - une poignée face à des millions d'indigènes - ont transformé les corps féminins en territoires à raser pour semer la terreur.

officiels évitent et parfois les polémiques qu'ils auraient pu susciter si l'information avait été divulguée en son temps. Pour ce faire, notre travail se divisera en trois grandes parties: la première partie se focalisera sur les raisons de la présence de la femme au départ et à l'arrivée dans les Amériques. La deuxième partie mettra l'accent sur la violence du genre observées dans cette partie du monde durant tout le processus de la période dite « conquête » et la troisième et dernière partie se focalisera sur les raisons et conséquence de cette violence du genre.

I. LES RAISONS DE LA PRÉSENCE DE LA FEMME DANS L'EXPÉDITION DE CHRISTOPHE COLOMB ET LES DIFFÉRENTES FORMES DE VIOLENCE EXERCÉE SUR ELLE

Ce n'est pas parce que les documents officiels n'ont pas abordé la question de la participation de la femme durant les expéditions espagnoles menées par Christophe Colomb au départ en 1492 en Amérique Latine que celle-ci n'a pas été un fait réel. Bien qu'ignorée, cette implication de la femme espagnole dans le processus de construction des jeunes nations latinoaméricaines fut réelle. En affirmant que *Cristóbal Colón, desde su llegada a tierras nuevas (1492), vino con varias mujeres en sus navíos*² (Quintana, 2023), nous pouvons d'ores et déjà confirmer la participation effective de la femme au départ de l'expédition. Au-delà de cette présence que l'histoire n'a pas traitée comme cela se devait, quelles sont les raisons fondamentales de cette présence de la femme espagnole dans une entreprise aussi périlleuse bien qu'attisant toutes les curiosités? Cette interrogation appelle à chercher les raisons profondes qui ont poussé les femmes espagnoles à entreprendre des voyages d'exploration aux côtés des hommes.

Dans la grande majorité des cas, l'émigration féminine en Amérique commençait par une lettre écrite par le mari qui avait déjà émigré seul en Amérique, soit comme soldat dans la conquête des territoires américains, soit comme marchand à la recherche d'opportunités commerciales, demandant à sa femme de le rejoindre dans sa nouvelle vie avec leurs enfants, s'il y en avait³. Il y avait aussi des femmes installées depuis des années dans les Indes qui écrivaient à d'autres femmes de leur famille pour qu'elles fassent le voyage en payant⁴.

Certaines femmes sont restées des années sans nouvelles de leurs maris partis en Amérique, ne sachant même pas s'ils étaient vivants ou morts. Ces femmes sont devenues des «veuves indiennes», des femmes qui, dans la pratique, étaient veuves

² Christophe Colomb, dès son arrivée en terres nouvelles (1492), est venu avec plusieurs femmes sur ses navires.

³ CÓRDOBA, 2018, p. 32.

⁴ GÓMEZ, 2010, p. 31.

mais qui ne pouvaient pas se remarier et qui sont devenues des personnes sans aucune vie sociale. Le voyage en Amérique pouvait être l'occasion de retrouver leur mari, mais surtout de se libérer des coutumes de la société castillane et de vivre avec beaucoup plus de liberté morale⁵.

D'autre part, il y avait des femmes mariées qui accompagnaient leurs maris ou des femmes célibataires qui se joignaient à une expédition pour conquérir et coloniser le Nouveau Monde. Dans ce cas précis, la Capitulación de la expedición signée entre la Couronne et les conquistadors reflétait clairement le nombre de femmes célibataires qui voyageaient dans l'expédition avec l'intention d'emmener des femmes chrétiennes et respectables vers des hommes célibataires qui se trouvaient en Amérique pour les épouser⁶.

Un autre cas très significatif est celui de María Estrada, dont le nom d'origine était Miriam Pérez. Elle était juive convertie. Miriam avait subi deux viols dans la péninsule ibérique, tuant ses agresseurs dans les deux cas, ce qui lui avait valu d'être emprisonnée. La Couronne l'a graciée et l'a envoyée en Amérique. Elle fait partie des premiers colons de Puebla et meurt dans cette ville en 1527⁷.

D'autre part, il convient de noter que pour de nombreuses veuves et femmes célibataires, la nouvelle société qui se formait en Amérique constituait une motivation très importante pour décider d'entreprendre le voyage, car il s'agissait d'une société aux normes sociales beaucoup moins restrictives que l'ancienne société catholique espagnole, et en outre, dans les premières décennies, il y avait beaucoup plus d'hommes que de femmes en Amérique, ce qui signifiait qu'ils étaient très recherchés.

En outre, au fil du siècle, un processus de pyramide des âges inégale entre les hommes et les femmes en Espagne a commencé à se mettre en place dans les périodes de maturité humaine. L'émigration masculine plus importante vers l'Amérique a entraîné une augmentation de la population féminine en Espagne par rapport à la population masculine et, par conséquent, de nombreuses jeunes femmes en âge de se marier n'ont pas pu se marier parce qu'il n'y avait pas assez d'hommes pour elles toutes. La pression sociale de l'époque, qui s'attaquait aux femmes célibataires, dont la seule option était de se marier ou d'entrer au couvent, en a poussé beaucoup à décider d'émigrer en Amérique pour se marier et éviter en même temps de devenir religieuse. Des expéditions organisées emmenaient des femmes mariables en groupe vers l'Amérique pour les marier aux Espagnols, ou bien ils profitaient d'expéditions déjà organisées pour embarquer un grand groupe de femmes mariables à bord de ces navires.

Les abus et violence du genre sur la femme se produisent sur le trajet des embarcations aux territoires nouvellement franchies. Comme évoquées plus haut, ces raisons sont liées à l'attitude des hommes peu recommandables. Le statut social des

⁵ CORDOBA, 2018, p. 32.

⁶ GÓMEZ, 2010, p. 31.

⁷ Ibid, p. 186.

explorateurs révèle que la plupart d'entre eux constituaient le lot des indésirables et rejets de la société espagnole de l'époque: des condamnés à mort, des prisonniers qui peuplaient les prisons, des prostituées, disons, cette masse de personnes qui déshonoraient la royauté par leurs actes sociaux. Ce sont eux, en grande partie, qui ont troqué leur liberté contre leur départ forcé sur les nouvelles terres, même si certains parmi eux sont des citoyens respectés pour leur statut social.

La légitimation de l'abus sur la femme est également visible dans le projet de la Couronne. En effet, la Couronne espagnole essaie de contenir pendant une période le métissage en faisant *importer des «blanches à vendre», prostituées européennes afin de repeupler le Nouveau Monde*⁸.

En légitimant cette prostitution, la Couronne officialise la maltraitance de la femme et fait fi de l'éthique et la morale sensées la guider en tant que représentant officiel de l'église catholique. On peut donc affirmer que la violence du genre, et plus spécifiquement la violence sexuelle à cette époque est le fait de l'Espagne officielle.

Cette violence du genre n'a épargné aucune femme, car en plus de la femme espagnole, l'africaine et la native qui y vivaient avant l'arrivée des Espagnols, comme le remarque Gomez (2010) ont subi de pires formes de violence. À cette catégorie de femmes, s'ajoutent des prostituées, des servantes, des femmes de bonne foi et des célibataires qui avaient décidé d'aller à l'aventure pour se refaire une autre vie et espérer retrouver celle que leur propre société était dans l'incapacité de leur offrir. A cette époque, le mariage était encore considéré comme modèle de vie sociale et le respect de la femme était intimement lié à sa situation matrimoniale à cause de l'étiquette de la foi religieuse qui faisait de l'Espagne, le pays des valeurs morales et religieuses. L'on comprend aisément, le peu d'importances et de considérations accordées à une femme qui n'avait pas scellé son union dans les liens sacrés du mariage.

Les auteurs de ces violations n'étaient pas uniquement des citoyens officiellement reconnus comme «indignes» ou «hors la loi». Il y avait également des femmes de la haute bourgeoisie qui s'étaient fortement impliquées et géraient des affaires avec des hommes. C'est le cas de certaines femmes d'affaires comme Mencía Ortiz. L'on sait qu'en 1549, elle conclut un accord avec d'autres associés, dont un certain Rodrigo Franquis, pour se livrer au trafic de marchandises avec l'Amérique dite espagnole. Elle créa une société en collaboration avec Francisco Ruíz, et dans laquelle elle inscrivit un navire appelé «La Concepción», qui était déjà chargé de marchandises et qui acheminait également des volontaires pour le voyage. Elle fut l'une des pionnières, mais elle ne fut pas la seule à tenter d'exploiter le nouveau marché que représentaient les Amériques. C'est également le cas de grandes conquérantes comme l'Estrémadure Inés Suárez, qui embarqua en 1537 comme servante de Pedro de Valdivia et finit par devenir sa maîtresse⁹.

⁸ ZAGEFKA, 2006, p. 25.

⁹ LÓPEZ-YEPES, 2022, p. 176.

Pour obtenir le statut qui convient à une société basée sur le respect, la considération et sa prise en compte en tant qu'acteur de premier plan dans cette aventure des Amériques, puisque la femme était *relegadas a un segundo plano* et pour avoir plus de fonctions, il fallait que le mari soit absent car, comme le révèle Roberto Villalobos Viato, en tant que femme de foyer, elles étaient chargées d'assumer la représentation sociale du mari à son absence et gérer leurs domestiques.

Les conditions difficiles de la traversée furent doublement éprouvantes pour la femme espagnole à cette époque pour la simple raison que moralement et psychologiquement, elles n'étaient pas assez préparées pour l'aventure. Animées par le désir de refaire leur vie pour la plupart, elles étaient loin de s'imaginer les conditions difficiles de la traversée et celles qui les attendaient sur le terrain, qu'il fallait affronter. Une de ces pénibles situations fut relatée par Isabel de Guevara, une des fondatrices des villes d'Asunción et de Buenos Aires, dans une lettre à la princesse Juana

Al cabo de tres meses murieron mil, esta hambre fue tamaña que ni la de Jerusalén se le puede igualar, ni con otra ninguna se puede comparar. Vinieron los hombres en tanta flaqueza, que todos los trabajos cargaban de las pobres mujeres, así lavarles las ropas, como curarles, hacerles de comer lo poco que tenían, limpiarlos, hacer centinela, rondar los fuegos, armar las ballestas cuando algunas veces los indios les vienen a dar guerra (...), dar arma por el campo a voces, sargenteando y poniendo en orden los soldados (...). Si no fuera por ellas, todos fueran acabados¹⁰.

On le perçoit bien, la femme, plus fragile, n'a pas eu assez de chance au départ et à l'arrivée de cette aventure qui draine du monde mais laissa dans les entrailles de l'Atlantique, de nombreux cadavres qui n'ont pas pu survivre au mal de mer, aux conditions difficiles de la traversée et des attaques de pirates sans foi ni loi parfois. Parmi ces voyageurs à la recherche d'une seconde vie, le nombre de femmes n'a jamais été entièrement retenu comme le relèvent les archives:

Se desconoce con exactitud cuántas partieron hacia América porque muchas no figuran en los registros y otras viajaron ilegalmente, pero entre 1509 y 1607 se han contabilizado, según la investigadora de la Universidad de Alicante Mar Langa Pizarro, 13.218 pasajeras¹¹.

On sent donc le désir d'effacer de l'histoire cet épisode qui aurait pu être une aventure mal ficelée par la Couronne. Et comme malheureusement cela n'a pas été le cas, car il ne peut exister de crime parfait, Christophe Colomb est passé de

Le « découvreur » de l'Amérique est passé du statut de héros à celui de méchant en l'espace de quelques années et sa figure illustre bien le débat sur la manière dont nous interprétons le passé.

¹⁰ CHOUCI, 2004.

¹¹ CÓRDOBA, 2018, p. 29.

Miguel de Cuneo cuenta que en la isla de Santa Cruz logró capturar a una bella muchacha caribe, desnuda como era costumbre y que la llevó a su cabina para gozar de ella. Pronto hubo de arrepentirse de su intento, por cómo ella se defendió con las uñas, hasta que, tomando una cuerda, pudo azotarla bien; esto quebró su resistencia y acabó portándose como lo habría hecho en Europa una mujer pública¹².

La problématique des abus sur la femme se situe à ce niveau et la Couronne s'était faite complice des travers de l'époque en imposant des citoyens « modèles » qui voulaient y aller, pourvu que le territoire espagnol soit débarrassé de tous les indésirables de la société, comme évoqué plus haut, l'objectif étant de peupler le nouveau monde en expédiant légalement les citoyens qui ne méritaient pas de vivre sur le territoire espagnol:

El sueño transoceánico contagió a toda la población. Las solteras no se arredraron: fueron el 60% de las que emigraron. Ricas, pobres, religiosas, prostitutas o aventureras con certificado de buena conducta, imprescindible para viajar legalmente una serie de ciudadanos considerados «indignos»: ladrones encarcelados, ciudadanos condenados a muerte¹³.

Un certificat de bonne conduite était-il susceptible de transformer le comportement d'un criminel, d'un pervers, d'un voleur incontrôlé sur des territoires où sa toute-puissance était établie officiellement? La vérité, c'est qu'il fallait filtrer la population pour laisser sur le sol espagnol les citoyens considérés comme dignes. L'une des sources du caractère brutal des colonisateurs peut se trouver à ce niveau. C'est ce que soutient Catherine y Bertrand (1992) dans son livre *La femme au temps des conquistadores*, en nommant les deux premières femmes obligées de faire partir de l'expédition sur les nouveaux territoires:

Elles s'appellent Catalina et Maria. Ce sont deux gitanes condamnées pour meurtre. La Couronne les a graciées à la condition qu'elles embarquent pour ces Indes nouvelles que Christophe Colomb vient de révéler au monde. Nous sommes en janvier 1498, et elles sont les premières femmes connues à partir pour ces terres lointaines¹⁴.

¹² GARCÍA-OSUNA y RODRÍGUEZ, 2013, p. 133. Miguel de Cuneo raconte comment, sur l'île de Santa Cruz, il réussit à capturer une belle fille des Caraïbes, nue comme d'habitude, et l'emmena dans sa cabine pour en jouir. Il dut bientôt regretter sa tentative, car elle se défendit avec ses ongles, jusqu'à ce que, prenant une corde, il parvienne à la fouetter ; cela brisa sa résistance et elle finit par se comporter comme l'aurait fait une femme publique en Europe.

¹³ (Bisselle, 2019) Le rêve transocéanique contamina l'ensemble de la population. Les femmes célibataires ne furent pas en reste: elles représentaient 60% des émigrés. Riches, pauvres, religieux, prostitués ou aventuriers munis d'un certificat de bonne conduite, indispensables pour voyager en toute légalité, nombre de citoyens considérés comme "indignes": voleurs emprisonnés, condamnés à mort, et autres condamnés à mort.

¹⁴ DELAMARRE et SALLARD, 1992, p. 127.

La Couronne espagnole venait donc de livrer, inconsciemment peut-être, la femme ayant fait partie de l'aventure sur les terres d'Amérique à des hommes parmi lesquels, des ex-prisonniers, des bandits de grand chemin qui venaient d'être libérés dans le cadre de cette aventure. Vu leur passé pour la plupart antisocial, l'on pourrait déduire que la plupart n'avait pas un comportement qui sied à une société qui respecte les principes d'égalité, de bonne conduite et des mœurs. En outre, la corruption intervenant dans l'obtention de la licence d'autorisation de départ, il était donc facile de déterminer à peu près, quel type de citoyen l'on avait affaire dans cette aventure. C'est ce que révèle un document de l'Archive des Indes qui rend compte de ce commerce: "*Quien quiera comprar una licencia para pasar a las Indias, váyase entre la puerta de San Juan y de Santiesteban, al camino que sale a Tudela, cabo de una puente de piedra, y allí pregunte por Francisca Brava, que allí se la venderá*"¹⁵.

Le nombre disproportionné hommes/ femmes sur les embarcations et dans le territoire d'accueil peut aussi avoir favorisé cette violence du genre sur la femme espagnole. La grande question est celle-ci: en exigeant la «*pureza de sangre y la garantía de una continuidad cultural*»¹⁶. Le problème s'est posé dès le départ: il y avait un nombre disproportionné d'hommes et de femmes, ce qui posa le problème de relations entre les deux sexes. En effet, lors des embarcations les femmes n'étaient pas nombreuses, contrairement aux hommes qui étaient en nombre important. En outre, leur statut leur conférait peu d'importance, compte tenu du fait que certaines étaient des prisonnières libérées, d'autres des prostituées. A l'arrivée donc, les couples qui devraient se former ont laissés peu de choix aux hommes. L'appétit sexuel aidant, il n'était donc pas étonnant que l'on assiste à des viols et violations de la gent féminine sur les lieux. Les raisons profondes de la violence du genre puisent donc une part importante de leurs racines ici.

III. LES VIOLENCES DU GENRE ET SES CONSÉQUENCES

Nous tenons à lever une équivoque. Si nous parlons de la rencontre des civilisations ou de la rencontre des trois mondes, c'est parce qu'il existe des preuves sociales, culturelles et historiques de la présence des noirs en Amérique Latine avant l'arrivée de Christophe Colomb. Certains chroniqueurs affirment qu'au moins une douzaine d'Européens venus dans cet hémisphère à l'époque de Colomb ont déclaré avoir vu des Noirs parmi les autochtones américains. Colomb lui-même a déclaré que lorsqu'il était en Haïti, les «*indigènes*» américains sont venus le voir et lui ont dit qu'un peuple à la peau noire était arrivé sur de grands bateaux commerciaux

¹⁵ GILET, 2019.

¹⁶ PEREZ GARCIA, 2023.

armés de lances métalliques à pointe d'or¹⁷. Ces lances ont été expédiées pour être essayées par des métallurgistes en Espagne et se sont révélées identiques dans leur proportion d'or, d'argent et de cuivre avec les lances forgées en Guinée africaine.

Dans le puzzle fascinant qui drainait du monde dans toutes les couches sociales, mais tout aussi unifié de l'action dite civilisatrice dans les Amériques, la violence du genre apparaît comme une pièce parmi d'autres, même si celle-ci est sombre comme la pénombre, eu égard aux traitements inéquitables que la femme avait subi. C'est la raison pour laquelle, certaines réalités gênantes pour cette «belle et bienheureuse aventure» ne pouvaient qu'encourager les écrits à «tuer la femme» pour éviter d'entacher la beauté de la rencontre des civilisations et surtout les prouesses vantées à coup d'écritures, de mise en avant de la domination d'une civilisation « avancée » sur la « sauvage » et vanter cette civilisation occidentale « porteuse » de paix, d'amour et la promesse d'un paradis à des «barbares et sauvages», ces incivilisés à qui l'on apportait la civilisation dite universelle.

Il fallait surtout éviter tout soupçon à vouloir tout révéler et expliquer que derrière le masque de cette civilisation «salvatrice», cette mission divine, se cachait des hommes pervers, très portés sur la brutalité, la «sauvagerie», la violation et le viol sans vergogne de la femme, objet dans bien de cas, d'appétits sexuels, comme le révèle Barboza, (Aracely dans un article intitulé : « La violación como método de la conquista española » paru en 1994 :

La seducción que el Nuevo Continente ejerció sobre ¡os viajeros se debió a que América desde su invención en la mente de los occidentales fue concebida como mujer virgen a la que había que desflorar y violentar, es por lo mismo que tenía un fuerte atractivo sexual para quienes expuestos a largas travesías marítimas y largos intervalos de abstinencia, llegaban al Nuevo Mundo ávidos de experiencias sexuales. Si pensamos que todos ellos venían impregnados de historias fantásticas, en las que circulaban mitos acerca del carácter paradisíaco, que efectivamente las tierras recién descubiertas confirmaron, en donde abundaban las mujeres «indias de exótica belleza», resulta obvio que estas narraciones les hubieran exaltado la imaginación y los sentidos¹⁸.

N'oublions pas que l'Espagne est l'incarnation de la foi catholique dans sa perfection, et qu'à cette époque cette image était défendue bec et ongle et également à coup d'écriture, de lois rigides. Cette image prévalait sur tous les abus, comme cette immunité parlementaire qui met à l'abri, nombre de malfrats déguisés en exemples à copier, ces « criminels » en cravate que les médias présentent comme des modèles de société. Qui aurait donc eu cette idée de profaner les écritures saintes et exposer de «saints bandits» qui avaient reçu la mission divine d'accomplir leur devoir, celle

¹⁷ LE RAY, 1997.

¹⁸ BARBOSA, 1994.

de sortir des cavernes ces âmes perdues à qui on avait imposé sur un simple papier le code de bonne conduite qui devrait réguler le bon comportement sensé les guider?

Or, les représentants officiels de la couronne s'étaient bien servis car leur appétit sexuel n'avait pas de limite. Pour rappel, en 2020, un an après que le président mexicain Andrés Manuel López Obrador ait exigé que l'Espagne présente ses excuses pour les abus de la conquête de l'Amérique, le démontage de la statue de Christophe Colomb sur le Paseo de la Reforma dans la capitale mexicaine a été une sorte de point d'orgue à une vague de suppressions de monuments en l'honneur du navigateur italien qui a explosé avec le mouvement «Black Lives Matter» (les vies noires comptent).

Pablo Casado, homme politique espagnol et membre du Parti populaire (PP) avait déclaré que «la culture hispanique a été la période la plus brillante de l'humanité», des propos qui n'ont pas tenu compte de l'histoire de la barbarie avec laquelle la conquête et la colonisation de l'Amérique ont été menées, qui est parfaitement documentée même dans les chroniques des envahisseurs: des chiens mastiffs dressés pour dévorer des humains, des massacres méthodiques, des exécutions publiques et des amputations exemplaires de mains, de nez et de seins. Mais s'il est un fait qui caractérise ce «modus operandi», c'est bien le recours systématique au viol et à la violence contre les femmes, par lesquels les conquistadors une poignée face à des millions d'indigènes ont transformé les corps féminins en territoires à raser pour semer la terreur¹⁹.

Il y a même eu le viol des jeunes filles qu'il ligotait, qui criaient et pleuraient, devant l'inaction des autres. Il y a aussi la mémoire féminine racialisée de la conquête et de la colonisation. Des femmes réduites en esclavage, violées pour être vendues à meilleur prix une fois enceintes. Des harems forcés qui pouvaient compter jusqu'à 20 indigènes - «ils les mettent aux fers, les fouettent et les tondent pour qu'ils fassent leur volonté, et comme ils sont tous du même avis, tout est couvert et caché», dénonce le religieux Luis Morales. Des bébés arrachés à la mamelle de leur mère et jetés contre des pierres. Des jeunes filles offertes en signe de courtoisie par les caciques²⁰.

Et des milliers de viols, dont certains ont été documentés avec banalité et minutie par «les Blancs de sang pur qui se plaçaient, soutient le chercheur Gerardo León Guerrero, au sommet de la hiérarchie sociale» et traitaient «les autres» comme des déchets. Voici un témoignage de Michele de Cuneo, ami et compagnon de Colomb lors de sa deuxième expédition. Pendant que j'étais dans le bateau, j'ai pris une très belle «cambala» que l'amiral [Colomb] m'avait donnée en cadeau. Quand j'ai voulu réaliser mon souhait, elle s'est opposée et s'est défendue avec ses ongles (...) J'ai pris une corde et je lui ai donné une telle correction que vous ne pouvez pas imaginer

¹⁹ MARRÓN, 2018.

²⁰ Idem.

les cris qu'elle a poussés. Finalement, nous nous sommes tellement mis d'accord que je ne peux que vous dire qu'elle avait l'air d'avoir été formée dans une école de prostitution»²¹.

«Vermine» et «vipère».

Il faut dire que les Espagnols débarquèrent en Amérique avec un ensemble d'idées misogynes et délirantes qui bouillonnaient alors en Europe et qui finirent par déclencher la chasse aux sorcières et marquer la modernité. Les femmes, selon le chroniqueur bogonien Juan Rodríguez Freyle, étaient des «vermines», des «vipères, têtes de péché et destruction du paradis»²², écrit l'homme dans un accès de haine fleurie. Si les dames blanches ont inspiré un tel adjectif, « imaginez le traitement, selon lui, de toutes ces indigènes représentées dans les chroniques et les gravures comme des femmes libidineuses qui se promènent nues, avec leurs «seins dressés» et leurs «corps où il n'y a rien de défectueux ».

Il ne s'agissait donc pas seulement de domination territoriale et économique, mais aussi de domination corporelle et sexuelle. «Bien avant l'ère de l'impérialisme victorien, l'Afrique et l'Amérique étaient devenues une sorte de pornotrope pour l'imagination européenne, une fantastique lanterne magique de l'esprit sur laquelle ils projetaient leurs peurs et leurs désirs refoulés»²³. Et cette imagerie proto-pornographique avec laquelle la conquête et la colonisation étaient racontées permettait deux choses: propager une sorte de légende sexuelle de l'Eldorado pour attirer les jeunes vers le continent et, en même temps, légitimer les nations européennes naissantes comme chastes, catholiques et, surtout, civilisées, face à la prétendue sauvagerie indigène²⁴.

Un patriarcat de haute intensité

L'anthropologue Rita Segato soutient qu'avec l'arrivée des conquistadors, «nous sommes passés d'un patriarcat de basse intensité à un patriarcat de haute intensité», car l'idée du mâle violent et viril, construite sur l'image du colonisateur, s'est enracinée. Une domination qui perdure encore aujourd'hui et qui se niche à la fois chez les exclus du système qui sentent que chez eux il y a toujours quelqu'un à écraser, et derrière les charniers de cadavres de femmes, pauvres et d'origine indigène, qui ont été extrêmement violées et qui servent aux mafias à afficher leur pouvoir et leur bestialité auprès de leurs pairs et de l'État. «Le viol colonial perpétré par les maîtres blancs sur les femmes indigènes et noires, et le mélange qui en résulte, est à l'origine de toutes les constructions de notre identité nationale», déclare la philosophe afro-brésilienne Sueli Carneiro²⁵.

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ LUGO-ORTIZ, 2012.

²⁴ MARRÓN, 2018.

²⁵ Idem.

IV. CONCLUSION

Comme nous avons pu le constater, la rencontre entre l'Espagne et l'Amérique Latine a été jalonnée de péripéties, difficultés de toutes natures. Cependant, l'histoire officielle a ouvertement ignoré la participation de la femme espagnole. De cet oubli avéré, ou volonté affichée de la "tuer" dans les livres, il ressort que beaucoup d'abus commis sur la femme ne devrait pas être mis à la lumière pour préserver l'image de l'Espagne catholique alors que sans son apport, il aurait été difficile de mener et gagner beaucoup de combats, on aperçoit clairement la volonté affichée de cacher les innombrables abus de la colonisation sur la femme. Mais comme partout ailleurs, la société occidentale a imposé une injustice non réparée qui a servi de vide juridique dans la lutte pour le rétablissement de leur dignité.

La femme dans l'Amérique hispanique a directement subi les conséquences liées à la maltraitance, avant d'être délibérément écartée de la pleine participation à l'œuvre civilisatrice de part et d'autre. De cette exclusion découle un processus « d'oubli » de la femme renforcé par le genre, surtout dans le contexte de l'expression d'un machiste importé depuis la péninsule ibérique et caractérisé par la volonté de réaffirmation de la virilité. Dans cette situation particulière les barrières morales se sont effritées plus facilement, en permettant des violences sur la femme tout court, qu'elle soit espagnole ou native.

Cette violence contre la femme a été longtemps ignorée par la majorité des espagnols et européens, car il y a eu une sorte de refoulement de son implication dans la rencontre de des mondes.

C'est seulement depuis quelques décennies que ce sujet a commencé à être connu par les chercheurs grâce à des recherches. Une partie de ces chercheurs sont des femmes, parfois le fruit ou les descendantes d'unions mixtes. Dans leurs écrits, ils évoquent la situation de la femme durant cette période en nous confrontant à des réalités méconnues, comme celles des femmes natives qui ont été violées à plusieurs reprises par les conquérants et les colonisateurs. Images des femmes violentées qui va de pair avec celles de leurs participations oubliées dans les écrits pour taire les atrocités dont elles ont été victimes.

RÉFÉRENCES

- ANNINO, Antonio [ed.] (1995). *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- AVARO, Esperanza (2022). *Las primeras españolas en América*. Madrid, Historia del siglo XVI.
- BARBOSA SÁNCHEZ, Araceli (1994). *La violación como método de la conquista española en Sexo y Conquista*. México DF, Universidad de México.
- BISSELLE, Lucille J. (2019). *El papel de mujeres españolas en la conquista y colonización de las Américas*. Vermont, University of Vermont.

- CASTILLO PALMA, Norma Angelica (2006). *Le métissage en Nouvelle-Espagne XVI^e-XVIII^e siècle*. Presse universitaire de Rennes.
- CHOUCHI, Adolfo A. (2004). *Crónica y literatura en « El hambre» de Manuel Mujica Láinez*. disponible en file:///C:/Users/YAPI/Downloads/Dialnet-Cronica YLiteraturaEnElHambreDeManuelMujicaLainez-6084088.pdf
- CÓRDOBA TORO, Julián (2018). “El viaje femenino a América (1493-1600)”, *X Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres* (15 al 31 de octubre de 2018), pp. 11-21.
- DELMARRE, Cathérine ; SALLARD, Bertrand (1992). « L’arrivée des Espagnoles et les débuts de la vie coloniale (Antilles et Terre-Ferme) », in *La femme au temps des conquistadores*, Stock. 2e édition, pp.122-179.
- ELLES QUINTANA, Ubaldo José (2023). *Historias secretas de las mujeres blancas de Cartagena colonial*, disponible en <https://blogs.eluniversal.com.co/patrimonio-siglo-xxi/historias-secretas-de-las-mujeres-blancas-de-cartagena-colonial-1>
- GARCÍA-OSUNA Y RODRÍGUEZ, José María Manuel (2013). “Anales criticos sobre cristobal colon, el gran almirante de la mar oceana”, *Anuario Brigantino*, nº 36, pp.109-146.
- GILET, Francisco (2019). *Mujeres españolas en las Indias*, disponible en <https://espanaenlahistoria.org/episodios/mujeres-espanolas-en-las-indias/>
- GOMEZ, Thomas (2010). *Conquête, violence et droit dans le monde hispanique aux XI^e et XVI^e siècles*. Paris, L’Harmattan.
- HAMIDULLAH, Muhammad (1958). *L’Afrique découvre l’Amérique avant Christophe Colomb*. Paris, Présence Africaine.
- LALEKOU, Kouakou Laurent (2019). « La nation au Mexique, entre métissage et pluralisme », *Amerika*, disponible sur <http://journals.openedition.org/amerika/11067>.
- LE RAY, Sébastien (1997). *Il y avait des Noirs en Amérique latine avant Christophe Colomb*, disponible sur <https://base.d-p-h.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-3362.html>
- LÓPEZ-YEPES, José (2022). *La mujer en la conquista de la América hispana en el siglo XVI: Doña Marina, la india Catalina e Inés Suárez. Fuentes para su estudio*. México DF, Universidad Panamericana.
- LUGO-ORTIZ, Agnes (2012). “Poder, resistencia y dominación en las Américas esclavistas: apostillas a Michel Foucault (paradojas y aporías)”, *Revista de Estudios Sociales*.
- MARRÓN, Núria (2018). *La América violada: las violencias contra las mujeres en la conquista y la colonización*, disponible en <https://www.elperiodico.com/es/cuaderno/20181110/america-violada-violencias-mujeres-conquista-colonizacion-7137661>
- PARELLO, Vincent (2014). « Une voyageuse entre deux mondes: Inés Suárez (1510-1580) revisitée par Isabel Allende », *Sociocriticism*, Vol. XXIX, 1 y 2.

- PÉREZ GARCÍA, Juan Carlos (2023). “Pureza de sangre, poder de clan. La compleja personalidad de Jinés Herrero ante el tribunal de la inquisición”, pp. 587-612, disponible sur https://www.requena.es/sites/www.requena.es/files/Departamentos/cultura/publicaciones/oleana/Oleana28/28_22purezadesangrepordedeclan_jcperez.pdf
- RIVERA DE LA CRUZ, Marta (2011). *Ellas hicieron historia: Mujeres admirables*. Madrid, Anaya.
- ROMERO SAIZ, Miguel (2021). *Caballeros de conquista... y mujeres de armas tomar: Génesis de la aventura americana*. Madrid, Editorial Edaf.
- SENMARTIN, Émilie (2017). *Formation et transformations d'une élite coloniale : Puebla (1560-1639). Histoire*. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II.
- VAN SERTIMA, Ivan (1992). *Ils y étaient avant Christophe Colomb*. Paris, Flammarion.
- VILLALOBOS VIATO, Roberto (2016). “Mujeres que destacaron en la conquista y colonización de América: Las primeras europeas que arribaron al Nuevo Mundo cumplieron roles importantes”, disponible en https://www.prensalibre.com/revista-d/mujeres-que-destacaron-en-la-conquista-y-colonizacion-de-america/#google_vignette
- ZAGEFKA, Polymnia (2006). « Indios, Ibériques, Mestizos, Mulatos en Amérique espagnole : un point historique sur la construction sociale des catégories ethniques », *ALSHS*- <https://shs.hal.science/halshs-00110011>

PROMOCIÓN DE LA IGUALDAD DE GÉNERO EN MANUALES DE ELE EN COSTA DE MARFIL

PROMOTING GENDER EQUALITY IN ELE TEXTBOOKS IN CÔTE D'IVOIRE

ANA MARIA DJE ÉPOUSE COULIBALY
Université Félix Houphouët-Boigny

Resumen:

Los libros de texto son recursos con mucho peso en la transmisión de conocimientos, referentes, valores y patrones de comportamiento. Por eso deberían estar libres de estereotipos de género, pero este objetivo tan ligado al derecho a una educación justa y equitativa no se cumple en gran parte del mundo. Los libros escolares, quizá más que ningún otro material didáctico, son elementos extremadamente potentes para construir identidades en alumnos y alumnas. Dispersas entre sus páginas se presentan normas sociales y de género que conforman la visión del mundo. En algunos entornos, los libros de texto son los primeros –y a veces los únicos– libros que lee un alumno, y tienen un impacto duradero en su formación. Ello significa también que a través de los libros se pueden desafiar los prejuicios discriminatorios y construir un mundo mejor. El propósito del presente trabajo consiste en demostrar como los manuales de ELE contribuyen en promover la igualdad de género en Costa de Marfil.

Palabras clave: Manuales de ELE, promoción de género, Costa de Marfil

Abstract:

Textbooks are very important resources in the transmission of knowledge, references, values and models of behavior. This is why they should be free from gender stereotypes, but this goal so closely linked to the right to a fair and equitable education is not achieved in much of the world. Schoolbooks, perhaps more than any other educational material, are extremely powerful elements for building students' identities. Scattered among its pages are the social and gender norms that constitute the worldview. In some contexts, textbooks are the first – and sometimes only – book a student reads, and they have a lasting impact on their education. This also means that through books we can fight discriminatory prejudices and build a better

world. The aim of this work is to demonstrate how ELE textbooks contribute to the promotion of gender equality in Côte d'Ivoire.

Keywords:

I. INTRODUCCIÓN

Los términos «sexo» y «género» a menudo se usan indistintamente, aunque tienen significados diferentes: El término sexo se refiere a un conjunto de atributos biológicos que se encuentran en humanos y animales. Está vinculado principalmente a características físicas y fisiológicas, por ejemplo, los cromosomas, la expresión genética, los niveles hormonales y la anatomía del sistema reproductivo. El sexo generalmente se describe en términos binarios, “femenino” o “masculino”, pero existen variaciones en los atributos biológicos que definen el sexo, así como en la expresión de estos atributos.

El término género se refiere a los roles, comportamientos, expresiones e identidades que la sociedad construye para hombres, mujeres, niñas, niños y personas de diversos sexos y géneros. El género influye en cómo las personas se perciben a sí mismas y a los demás, cómo actúan e interactúan y cómo se distribuyen el poder y los recursos en la sociedad. La identidad de género no es binaria (niña/mujer, niño/hombre) ni estática. Más bien, se ubica a lo largo de un continuo y puede evolucionar con el tiempo. Los individuos y los grupos entienden, experimentan y expresan el género de maneras muy diversas, a través de los roles que adoptan, las expectativas de ellos, las relaciones con los demás y las formas complejas en que el género se institucionaliza en la sociedad.

La igualdad de género es un principio fundamental que impulsa el progreso y el desarrollo equitativo en todas las esferas de la sociedad. En el contexto de la educación, los libros de texto juegan un papel crucial en la formación de actitudes y percepciones hacia los roles de género. Sin embargo, en muchos casos, estos materiales pueden reflejar estereotipos y desequilibrios que perpetúan la desigualdad de género en lugar de desafiarla. Costa de Marfil, un país rico en diversidad cultural y lingüística, ha experimentado un crecimiento significativo en la enseñanza del español como lengua extranjera en los últimos años. Sin embargo, a pesar de los avances en la educación, persisten desafíos en la promoción de la igualdad de género en diversos ámbitos de la sociedad, incluida la educación. En Côte d'Ivoire, la promoción de la igualdad de género en los libros de texto de español como Lengua Extranjera (ELE) es un paso esencial hacia una educación inclusiva y equitativa.

La investigación se hará con el análisis del contenido que consiste en un examen sistemático y metódico de documentos textuales o visuales. Se ha utilizado en las ciencias sociales y las humanidades desde la década de 1950. Para Cáceres (2003), un análisis de contenido requiere una selección de documentos textuales, visuales

o de audio. Esta selección se realiza de acuerdo con una pregunta de investigación previamente determinada o, en un enfoque inductivo, buscando cuestionar un objeto del cual tenemos una idea general previa.

Con el análisis de contenido trataremos de promover la igualdad de género a través de la inclusión de contenido equitativo en los libros de texto, fomentando una educación libre de estereotipos y prejuicios de género. Los métodos cualitativos y cuantitativos son para la investigación en ciencias sociales. El propósito de la investigación cualitativa es desarrollar conceptos que nos ayuden a comprender los fenómenos sociales en contextos naturales (en lugar de experimentales), enfatizando los significados, experiencias y perspectivas de todos los asistentes¹. A diferencia del estudio cuantitativo, el estudio cualitativo es un método que permite analizar y comprender fenómenos, conductas grupales, hechos o sujetos. En otros términos, la investigación cuantitativa es aquella donde se recogen y analizan datos cuantitativos, por su parte la cualitativa evita la cuantificación; sin embargo, los registros se realizan mediante la narración, la observación participante y las entrevistas no estructuradas. Esta investigación tiene como objetivo transformar los libros de texto en herramientas poderosas para promover la igualdad de género en la educación.

Por ello, realizaremos un análisis “exhaustivo” de los libros de texto de ELE² utilizados en diferentes niveles educativos para identificar estereotipos de género, roles tradicionales y sesgos en la representación de hombres y mujeres. Nuestra reflexión se desarrollará en tres partes. La primera presentara la situación de la mujer en Costa de Marfil, la segunda tratara los actores e instrumentos para la promoción de la igualdad de género en la sociedad marfileña. En cuanto a la tercera, ella presentara los resultados y discusión del análisis de contenido de los libros de textos de ELE en el sistema educativo marfileño.

II. LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN COSTA DE MARFIL

La historia de Costa de Marfil está marcada por una compleja interacción de factores coloniales, culturales y socioeconómicos que han influido en la situación de las mujeres a lo largo del tiempo. Desde la época colonial hasta la actualidad, las mujeres han enfrentado una serie de desafíos y han desempeñado roles diversos y cambiantes en la sociedad marfileña. Nos proponemos examinar la evolución de la situación de la mujer en Costa de Marfil, desde el período pre colonial hasta el presente, destacando los cambios significativos, los desafíos persistentes y las perspectivas para el futuro.

¹ MAYS et POPE, 1995.

² Ver el corpus.

a. El periodo precolonial

En la época precolonial en Costa de Marfil, el papel de la mujer variaba según la comunidad étnica y las estructuras sociales de cada región. En general, las mujeres desempeñaban roles importantes en la economía y en la sociedad. Muchas participaban en actividades agrícolas, especialmente en la producción de cultivos como el cacao, el café y el aceite de palma. En algunas comunidades, las mujeres tenían un estatus social considerable y podían heredar tierras y propiedades. Además, tenían responsabilidades en la crianza de los hijos y la gestión del hogar. Sin embargo, también existían prácticas y normas culturales que limitaban su participación en la vida pública y política. Las mujeres en la sociedad precolonial de Costa de Marfil tenían su propia red de relaciones sociales y económicas, que incluía sistemas de apoyo mutuo entre mujeres. A pesar de las restricciones y desigualdades de género, muchas mujeres mantenían un papel activo y significativo en la vida comunitaria y familiar.

b. El periodo colonial

Durante la época colonial en Costa de Marfil, la situación de la mujer experimentó cambios significativos debido a las políticas impuestas por las potencias coloniales, principalmente Francia. Las mujeres fueron afectadas por la colonización de varias maneras. Bajo el sistema colonial, las mujeres enfrentaron restricciones adicionales en términos de derechos legales y sociales. La ley colonial a menudo discriminaba a las mujeres en cuestiones como la propiedad de la tierra y la herencia. Además, las mujeres tenían un acceso limitado a la participación política y la toma de decisiones. La colonización también trajo consigo cambios en la cultura y las normas sociales. Algunas prácticas tradicionales fueron desafiadas o suprimidas por las autoridades coloniales, lo que afectó las estructuras sociales y familiares en las que las mujeres desempeñaban roles específicos. En resumen, la época colonial en Costa de Marfil trajo consigo transformaciones significativas en la vida de las mujeres, que enfrentaron desafíos económicos, sociales y culturales como resultado de las políticas coloniales impuestas por Francia. Estas transformaciones enviaron a las mujeres a sublevarse muchas veces cuyo punto cumbre era la marcha de las mujeres hacia Grand-Bassam en diciembre de 1949. Fue un momento importante de resistencia de las mujeres en Costa de Marfil. La lucha de Koré³ y de otras mujeres como Anne-Marie Raggi, Odette Ekra, Lorougnon Zikaï etc. fue emblemática para

³ Marie Sery Koré era una figura temida por los colonialistas por su capacidad de unir a las mujeres para luchar por la independencia. Su historia se suma a la de tantas otras mujeres africanas que estuvieron en el centro de la lucha contra la dominación colonialista europea.

la independencia de Costa de Marfil. De esta revuelta las mujeres se reunirán en un Comité de Mujeres para la lucha y la emancipación del hombre negro.

c. El periodo post colonial

Tres años después de la independencia, el gobierno promulgó una ley que permitía a los maridos quitar propiedades a las mujeres en el matrimonio. Evidentemente, esta ley molestó a muchas mujeres que crearon la Asociación de Mujeres de Costa de Marfil (AFI). En efecto, AFI fue fundada en 1963 por Marie-Thérèse Houphouët-Boigny para sustituir al Comité de Mujeres, un ala de mujeres del PDCI anteriormente activa. Jeanne Gervais fue su primera vicepresidenta y luego se convirtió en presidenta. En 1976, la AFI presionó con éxito para que Jeanne Gervais fuera nombrado ministro de la Mujer. Después de mantener una existencia paralela al partido durante varios años, AFI se afilió formalmente en 1977. Se ha fijado como principal objetivo la emancipación social y económica de las mujeres de Costa de Marfil.

Desde la creación en 1963 de la Asociación de Mujeres de Costa de Marfil, “el primer” organismo feminista del país, se han realizado avances a nivel legislativo y jurídico para garantizar los mismos derechos a ambos sexos. La resistencia de 1949 estimulará la creación ramas femeninas dentro de los partidos políticos, la Asociación de Mujeres de Costa de Marfil, que se convertirá en la UFPDCI (PDCI RDA). Por lo tanto, teníamos la creación de mujeres en los cargos políticos de este partido y en la Asamblea Nacional (1981-1986) y la creación del Ministerio de Asuntos de la Mujer (1976). A partir de los años 1990, las mujeres se integraron libremente partidos políticos y dirigir sus ramas mujeres: OFFPI (FPI), RFR (RDR). florecimiento de asociación para luchar contra los estereotipos y otras injusticias, El MIFED (Movimiento de las Mujeres Demócratas), luchas contra las mutilaciones, se nota también Constance Yaï una de las primeras activistas feministas a través de la Asociación Marfileña para la Defensa de los Derechos de la Mujer (AIDF) en 1992, ex Ministra de Solidaridad y Promoción de la Mujer (2000). Más mujeres se dedican a la política entre ellas AKA Anghui Hortense varias veces diputada, Alcalde y ministra de la promoción de la Mujer.

Las mujeres ya no se quedan en casa reivindican más compromiso en los asuntos nacionales: las hay universitarias, profesores de colegio, en el deporte, comercio, transporte, etc. se habla de igualdad de género y paridad en los nombramientos políticos.

De hecho, la Constitución del 1 de agosto de 2000 consagra el principio de igualdad entre hombres y mujeres. Costa de Marfil ha desarrollado políticas encaminadas para la protección de la mujer. A nivel internacional, Costa de Marfil también ha ratificado varios compromisos que proclaman la igualdad en dignidad y derechos para todos los seres humanos, en particular la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación, así como la Plataforma de

Acción de Beijing y, más recientemente, firmó el Protocolo de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos relativo a los derechos de las mujeres en África.

A nivel institucional, el gobierno creó el Observatorio Nacional de Equidad y Género y ha establecido dentro de todos sus ministerios técnicos de células o direcciones encargadas de (género. en el plan jurisdicción, se han llevado a cabo importantes reformas, en particular la revisión de la ley sobre matrimonio en 2012 para establecer la igualdad entre los cónyuges. la Ley de Matrimonio otorga a los cónyuges la gestión conjunta –material y moral– de la familia (artículo 58), involucrando así a la mujer en todas las decisiones que se toman en el hogar. Además de esto, el país ha implementado un plan para operacionalizar la política de género y una estrategia para combatir la violencia de género.

En resumen, el marco jurídico de Costa de Marfil sobre igualdad de género se basa en varios instrumentos legales, en particular la Constitución de 2016, que consagra el principio de no discriminación por motivos de sexo. También se han adoptado varias leyes específicas para proteger los derechos de las mujeres, como la ley sobre la paridad de género en la política y la ley contra la violencia de género. A continuación, trataremos de hablar de los actores e instrumentos.

III. ACTORES E INSTRUMENTOS DE LA PROMOCIÓN DEL GÉNERO EN COSTA DE MARFIL

Del Ministerio de la condición femenina con Jeanne Gervais, el Ministerio de la Promoción de la Mujer con Hortense Aka Anghui, la constitución de 2000 hasta hoy día. A través de sistemas de demandas, las mujeres exigieron mejores condiciones y una revisión de las leyes discriminatorias. Fue un período decisivo para el acceso de las mujeres a todos los niveles de la vida social. Las organizaciones de mujeres se crean a nivel local, rural y urbano e intervienen en todos los ámbitos para mejorar las condiciones de vida de las mujeres: alfabetización, educación, mejora del estatus legal y liderazgo femenino.

Costa de Marfil ha experimentado avances significativos en su legislación y políticas de igualdad de género. Desde los primeros años de su independencia, el país adoptó medidas para promover los derechos de las mujeres, en particular garantizando su acceso a la educación y reconociendo su participación en la vida política y económica. El gobierno de Costa de Marfil ha puesto en marcha varias políticas y programas para promover la igualdad de género. El Plan Nacional de Desarrollo (PND) (2021-2025) incluye objetivos específicos destinados a fortalecer el empoderamiento de las mujeres y reducir las disparidades de género en todos los sectores. Además, se crearon ministerios y agencias gubernamentales para supervisar la implementación de estas políticas.

III.1. Ministerio de la Mujer, la Familia y la Infancia

El Ministerio de la Mujer, la Familia y la Infancia es responsable de aplicar y supervisar la política del Gobierno sobre la promoción de la mujer, la familia y la protección de la infancia. Como tal, y en colaboración con los distintos departamentos ministeriales interesados, tiene la iniciativa y la responsabilidad de las siguientes actuaciones⁴

III.2. Observatorio Nacional de Equidad y Género (ONEG)

Fue creado por el decreto N.2019-592 del 3 de julio de 2019 relativo a su creación, su organización y su funcionamiento del Observatorio Nacional de Equidad y Género⁵. En resumen, la misión de ONEG será, entre otras cosas, garantizar el respeto a la equidad y la igualdad entre hombres y mujeres, elaborar informes nacionales periódicos sobre los avances hacia la igualdad de género y formular reformas y recomendaciones para reformas legislativas sensibles al género. Otro instrumento importante en la lucha por la igualdad del género es el Compendium Des Compétences Féminines De Côte D'ivoire (COCOFCI).

III.3. El Compendium Des Compétences Féminines De Côte D'ivoire (COCOFCI)

Creado en 2011 tiene como objetivos que resumimos en cuatro puntos:

- Fortalecer la visibilidad, participación y liderazgo de las mujeres en la gestión de los asuntos públicos y privados en todos los niveles;
- Proporcionar información útil y oportuna para la toma de decisiones en materia de reclutamiento, nombramiento o representación de Women Skills;
- Identificar sectores donde las mujeres están subrepresentadas para fomentar la adopción de medidas correctivas hacia la equidad y la justicia social;
- y promover el establecimiento de una red dinámica de solidaridad entre las mujeres integrantes del Compendio.

III.4. Chaire UNESCO: eau, femmes et pouvoirs

Esta cátedra internacional UNESCO “Agua, mujeres y poder de decisión” tiene como principal objetivo promover un sistema integrado de actividades de investiga-

⁴ https://famille.gouv.ci/mffe/?page_id=5999 / Missions et Services Offerts par le Ministère de la Femme, de la Famille et de l'Enfant.

⁵ https://oneg.gouv.ci/decret/cree_par_decret_n2019_592_du_3_juillet_2019_portant_creation_organisation_et_fonctionnement_de_lobservatoire_national_de_lequite_et_du_genre/9

ción, formación, información y documentación en el ámbito de género, agua, ciencias exactas, naturales y tecnológicas, ciencias sociales con miras a la implementación de los objetivos de desarrollo del milenio. En efecto, Desde 2006, la Cátedra UNESCO “Agua, Mujeres y Poder de Decisión” trabaja para crear un entorno propicio a la promoción del Género desde una perspectiva de desarrollo más equitativo, más inclusivo y más sostenible. Para ello, apoya el fortalecimiento de capacidades técnicas y operativas nacionales e internacionales en Género y Desarrollo.

Costa de Marfil ha hecho muchos esfuerzos en materia de respeto de género a través del desarrollo de varios documentos para la promoción del género, el establecimiento del Consejo Nacional de la Mujer, el plan de acción para las mujeres, la inclusión del género en las políticas nacionales de desarrollo, la instalación de unidades de género en todos los demás ministerios, etc. Por ello, cual puede ser la aportación de los libros de textos de ELE sabido que el aprendizaje de una lengua sirve para comunicar.

IV. LA APORTACIÓN DE LOS MANUALES DE ELE A LA PROMOCIÓN DEL GÉNERO

El historial de los libros de textos de ELE en Costa de Marfil se divide en tres generaciones. Tres generaciones de libros de texto se han sucedido en la enseñanza del español como lengua extranjera en Costa de Marfil. La primera generación está formada por libros de texto diseñados por educadores. francés para alumnos franceses pero que se transpusieron a las clases de Costa de Marfil. Entre ellas se encuentran, entre otras, Siglo XX, Tras el pirineo, Por el mundo hispano, ¿A dónde?, ¿Qué tal Carmen? (1960-1980); Pueblo I y II, Lengua y vida, Sol y sombra, Caminos del idioma I et II, Cambios (1980-1997)⁶. Los manuales Horizontes (1998-2002) constituyen la segunda generación y ¡Ya estamos! (2018) y ¡Más allá! (2020) la tercera. Estos últimos libros de textos objeto de nuestro estudio son de autores marfileños⁷. ¡Ya estamos! Es para los alumnos del tercer y último año del colegio del sistema educativo de Costa de Marfil (correspondiente al tercer y al cuarto de ESO.)

En cuanto a los manuales ¡Más allá!, ellos son para alumnos de los tres niveles de liceo en el sistema educativo marfileño (correspondiente al primer, segundo y tercer año de Bachillerato). Choppin destaca la relación que existe entre el libro de texto y las circunstancias del momento en el que es editado: El manual [libro de texto] se presenta como el soporte, el depositario de los conocimientos y de las técnicas que en un momento dado una sociedad cree oportuno que la juventud debe adquirir para la perpetuación de sus valores. Los programas oficiales, cuando existen, constitu-

⁶ DJÉ, 2014, p. 102.

⁷ Ver el corpus.

yen la estructura sobre la cual los manuales deben conformarse estrictamente⁸. Los libros de texto son un instrumento en el proceso de enseñanza /aprendizaje. Y según Choppin «los manuales pueden ser estudiados desde distintos puntos de vista, ya que son a un tiempo producto de consumo, soporte de conocimientos escolares, vectores ideológicos y culturales e instrumentos pedagógicos»⁹.

Los libros de texto de ELE en Côte d'Ivoire son herramientas importantes para la enseñanza y el aprendizaje del idioma español. Sin embargo, es fundamental que estos materiales reflejen y promuevan la igualdad de género de manera efectiva. Esto implica abordar tanto el contenido como la representación de género en los textos, imágenes y actividades presentes en los libros. Es esencial examinar el contenido de los libros de texto para garantizar que no perpetúen estereotipos de género. Los roles y las responsabilidades asignados a hombres y mujeres deben presentarse de manera equitativa y no discriminatoria. Además, es importante que se incluyan ejemplos de mujeres y hombres en una amplia variedad de roles y profesiones, desafiando así las percepciones tradicionales de género y promoviendo la diversidad y la igualdad de oportunidades. Además del contenido textual, las imágenes en los libros de texto también desempeñan un papel significativo en la formación de actitudes hacia el género. Es crucial que las imágenes representen a hombres y mujeres de manera igualitaria y diversa. Esto significa evitar la reproducción de estereotipos de género y asegurar la representación de personas de diferentes orígenes étnicos, culturales y socioeconómicos.

IV.1. Análisis cuantitativo de la presencia de los hombres y de las mujeres en los libros de textos

TABLA I: CUADRO COMPARATIVO DE MUJERES Y HOMBRES AUTORES

Libros de texto	Hombres	%	Mujeres	%	Total
¡Ya estamos!4 ^e	0	00	00	00	00
¡Ya estamos!3 ^e	0	00	02	10	02
¡Más allá!2 ^{de}	0	50	04	50	08
¡Más allá!1 ^{ere}	13	68.42	06	31.57	19
¡Más allá!1 ^{le}	10	47.61	11	52.39	21

Fuente: Elaboración propia a partir del corpus.

⁸ CHOPPIN, 2000, p. 108.

⁹ CHOPPIN, 1992, p. 102.

Notamos que, en el conjunto de los libros de texto de nuestro corpus, los textos en mayoría son sin autores o/y adaptados de un artículo de prensa. En los manuales del segundo ciclo, hay una parte de texto que tienen autores. En esta presencia de autores se nota la desigualdad entre hombres y mujeres.

TABLA 2: CUADRO COMPARATIVO DE HOMBRES Y MUJERES EN FOTOS

Libros de texto	Hombres	%	Mujeres	%	Otros	%	Total
¡Yaestamos!4e	24	40.67	19	32.20	16	27.11	59
¡Yaestamos!3e	3	53.63	27	39.13	1	21.73	69
¡Más allá!2de	24	37.4	18	29.03	20	32.25	62
¡Más allá!1ere	19	29.68	22	34.37	23	35.93	64
¡Más allá!1le	16	29.09	20	36.36	29	52.73	55

Los autores de dichos libros de textos han incluido ejemplos, imágenes y casos que desafían los estereotipos de género y promueven la igualdad en todas las materias. En este cuadro, podemos decir que los manuales de la tercera generación tienen un número importante de iconografía. A veces, las mujeres superan un poco los hombres. Cabe señalar la fuerte presencia de iconografía en relación el turismo (mapas, fotos de lugares y dibujos). Aquí hay cierto equilibrio, incluso en los libros de textos de nivel “Première” y “Terminale” las mujeres superan a los hombres. ¿Debemos hablar de desigualdad aquí?

TABLA 3: CUADRO COMPARATIVO DE FIGURAS MASCULINAS, FEMENINAS Y CELEBRIDADES

Libros de texto	Hombres	%	Mujeres	%	Total
¡Ya estamos!4e	19	70.37	08	29.63	27
¡Ya estamos!3e	02	50	02	50	04
¡Más allá!2de	10	58.83	07	41.17	17
¡Más allá!1ere	17	77.27	05	22.73	22
¡Más allá!1le	20	95.24	01	4.76	21

Fuente: Elaboración propia a partir del corpus.

En este último cuadro se observa la desigualdad pronunciada entre el número de figuras masculinas y el de las femeninas. El cuadro demuestra que el número de iconografía representando.

TABLA 4: CUADRO DE FIGURAS FEMENINAS Y CELEBRIDADES

Libros de textos	Marfileñas	Otros países de África	Españolas	Hispanoamericanas	Otras
¡Ya estamos!4 ^e			Ana Belen, p.43 Lola Flores, p.43 Conchita Martínez/ Arantxa Sanchez Vicario, p.33	Rigoberta Menchu Tum, p. 53	Teresa de Calcutta, p.53
¡Ya estamos!3 ^e	Anne Marie Raggi, p.60				
¡Más allá!2 ^{de}	Akissi Kouame, p.72 Marie Josée Ta Lou y Murielle Ahouré, p.72	Carolina Noémia Abranches de Sousa Soares, p.86 Cesaria Evora, p.86		Rigoberta Menchu, p.82 Ellen Ochoa, p. 71	
¡Más allá! lere	Euphrasie Yao, p.48 Guidy Wandja J., p.71	Ellen Johnson, p.71 Nadine Cordimer, p.65	Almudena Grandes Hernández, p.39		
¡Más allá! Tle	Famosas Bailarines marfileñas, p.67				Dilma Rousseff, p.98

Fuente: Elaboración propia a partir del corpus.

IV.2. Análisis cualitativo

IV.2.1. *Textos e iconografía sobre el género y la equidad*¹⁰

Son de una escasez, pero muy pertinentes con el objetivo de promover la igualdad de género. Notamos que la elección de estas mujeres marfileñas tiene que ver con el enfoque pedagógico en vigor en Costa de Marfil. Este enfoque conocido como el EPC (Enfoque Por Competencias) privilegia una interacción entre el alumno y su medio. Los contenidos de los libros de texto deben proceder del entorno de los alumnos, eso explica el recurso a personalidades del entorno que pueden o deben

¹⁰ MELLES, 2020b, pp. 46-48; YAO, 2020a, pp. 83-84.

conocer los alumnos. Sin embargo, la presencia de mujeres de otros países de África, de países hispanófonos y de otras regiones en el mundo.

IV.2.2. *La imagen y los discursos de Señora Euphrasie Yao*¹¹

Los autores de los libros de textos han puesto la foto de la defensora de la igualdad de género en Costa de Marfil porque es una de las figuras cumbres. Euphrasie Kouassi Yao es también la única mujer que ocupa una Cátedra UNESCO en Costa de Marfil, denominada Cátedra UNESCO “Agua, Mujeres y Poder de Decisión”. Como parte de su cátedra, ella coordina la formación de cualificación y diploma, así como las actividades de investigación-acción que se llevan a cabo allí. Tiene un total de 28 años de experiencia profesional que ha utilizado para permitir que su país se beneficie de un entorno institucional, legal y operativo para la promoción del Género y el empoderamiento de las mujeres. De hecho, Madame Yao es la base para anclar el concepto de género en la mentalidad de los marfileños. También es la iniciadora de la creación de una Dirección de Promoción e Igualdad de Género, la primera de su tipo en Costa de Marfil, así como el desarrollo de documentos, planes y programas de políticas destinados a reducir las desigualdades entre los sexos, en particular la Política Nacional de Equidad e Igualdad de Género, el Plan de Acción para la implementación de la Resolución 1325 en Costa de Marfil y la Declaración Solemne del Presidente de la República a favor de la igualdad de género¹².

IV.2.3. *Promoción de modelos positivos / Integración*

En los libros de texto de ELE en Costa de Marfil, los autores integran biografías, ejemplos e historias de mujeres inspiradoras en lecciones y actividades de libros de texto a la imagen de Anne Marie Raggi¹³; Akissi Kouame¹⁴. Resaltan también la diversidad de roles que las mujeres han desempeñado y desempeñan en la sociedad marfi-

¹¹ MELLES, 2020b, p. 48. Euphrasie Kouassi Yao nacida el 18 de abril de 1964 en Bouaké en Costa de Marfil, fue asesora especial del presidente de la República Alassane Ouattara encargada de género durante 7 años. Desde abril de 2023 ocupa el cargo de asesora especial del Primer Ministro, siempre responsable de las cuestiones de género. Yao Euphrasie tiene una maestría profesional en género y desarrollo de la Universidad Atlántica de Abidjan y una licencia de enseñanza secundaria de la Facultad de Letras y Artes de la Universidad Nacional de Costa de Marfil. Desde el 11 de enero de 2006,

¹² <https://competencesfeminines.gouv.ci/responsable.php?num=1&lang=>

¹³ Anne-Marie Essy Raggi es una política y símbolo marfileño de la lucha anticolonial. Fue de las líderes de la marcha de las mujeres en Grand-Bassam, miembro de honor de la oficina nacional de la asociación de mujeres de Costa de Marfil y presidenta de la AFI de Grand-Bassam.

¹⁴ YAO, 2020a, p. 72. Akissi Kouamé, nacida el 1 de enero de 1955 en Singrobo (Tiassalé, Costa de Marfil) y fallecida el 29 de septiembre de 2022 en Abiyán, es una médica militar marfileña, primera mujer general del ejército de Costa de Marfil. Es directora de salud y acción social de las fuerzas armadas.

leña, destacando su contribución a diferentes campos como la literatura, las ciencias Guidy Wandja J.¹⁵, las artes como las “Famosas Bailarines marfileña”¹⁶, el deporte tales como Ta Lou¹⁷ y Murielle Houré¹⁸, etc. Los autores evitan los estereotipos es decir evitan representar a las mujeres sólo en roles tradicionalmente asociados con los géneros y, en cambio, muestran su participación en una variedad de profesiones y roles.

Además de Costa de Marfil, los ejemplos e historias de las mujeres siguen siendo relevantes en otros países de África, en España, en Hispanoamérica y el resto del mundo. En Liberia, tenemos Ellen Johnson¹⁹; se encuentra a Cesaria Evora²⁰ en Cabo verde, a Nadine Gordimer²¹ en África del sur; en Mozambique a Carolina Noémia Abranches de Sousa Soares²². Notamos la presencia de figuras españolas tales como Almudena Grandes Hernández²³, Conchita Martínez²⁴ Arantxa Sanchez Vicario²⁵,

¹⁵ MELLES, 2020b, p. 71. Joséphine Guidy Wandja es una matemática marfileña nacida en 1945 en Camerún, la primera doctora africana en matemáticas

¹⁶ YAO, 2020c, p. 67.

¹⁷ Marie-Josée Ta Lou, es una atleta marfileña, especialista en pruebas de velocidad y medallista de oro en atletismo durante los VIII Juegos de la Francofonía en Abiyán en 2017.

¹⁸ YAO, 2020a, p. 72. Murielle Houré-Demps (nacida el 23 de agosto de 1987 en Abidjan) es una atleta marfileña, especialista en carreras de velocidad. Cuádruple subcampeona del mundo en las pruebas de velocidad (60 m, 100 m y 200 m) entre 2012 y 2014, en 2018 ganó el título de campeona del mundo en pista cubierta en los 60 m

¹⁹ MELLES, 2020b, p. 71. Presidenta de Liberia desde 2006, nació en 1938 en Monrovia, la capital. fue a estudiar a la Universidad de Harvard en Estados Unidos, donde obtuvo una maestría en administración pública. Antes de seguir una carrera en el sector bancario, fue jefa del Ministerio de Finanzas en 1979. En 1992, dirigió durante cinco años el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para África. La ex Presidenta de la República de Liberia, Ellen Johnson Sirleaf, es la primera mujer elegida democráticamente para encabezar un Estado africano. Ganadora del Premio Nobel de la Paz, es una figura destacada en la promoción de la paz, la justicia y la democracia. Defensora de la libertad, también es defensora de los derechos de las mujeres.

²⁰ YAO, 2020a, p. 86. Nacida el 27 de agosto de 1941 en Mindelo (Cabo Verde), Cesaria Evora, apodada “la diva descalza”, impuso su tono excepcional en todos los escenarios del mundo, como lo revelan sus éxitos como “Sodade”, “Mar Azul” y “Cize”. Premio de la Academia Charles Cros 1995, Premio Grammy (EE. UU.) y Victoires de la Musique 2004, la voz de oro de Cabo Verde fue nombrada, el 10 de febrero de 2009, Caballero de la Orden de la Legión de Honor francesa por Christine Albanel, Ministra de Cultura.

²¹ MELLES, 2020b, p. 65. Nadine Gordimer, nacida en Springs (Sudáfrica) el 20 de noviembre de 1923 y fallecida en Johannesburgo (Sudáfrica) el 14 de julio de 2014, es una literata, novelista, cuentista, crítica y editora sudafricana. En 1991, el Premio Nobel de Literatura fue otorgado al escritor cuya “obra épica haya prestado eminentes servicios a la humanidad”. Ella luchó contra el apartheid.

²² YAO, 2020a, p. 86. Carolina Noémia Abranches de Sousa Soares, nacida en Catembe en Mozambique el 20 de septiembre de 1926 y fallecida en Cascais en Portugal el 4 de diciembre de 2002 (a los 76 años), es una poeta y periodista mozambiqueña.

²³ MELLES, 2020b, p. 39. Almudena Grandes Hernández, nacida el 7 de mayo de 1960 en Madrid y fallecida el 27 de noviembre de 2021 en la misma ciudad, es una novelista y periodista española. estudió primero historia y geografía en la Universidad Complutense de Madrid.

²⁴ La excampeona de España Conchita Martínez, ganadora de Wimbledon 1994, es ahora directora de la Copa Billie Jean King

²⁵ NIANGO, 2018, p. 33. Aránzazu Isabel María Sánchez Vicario, conocida como Arantxa Sánchez, es una tenista española nacida el 18 de diciembre de 1971 en Barcelona.

Lola Flores²⁶ y Ana Belen²⁷. En países hispanoamericanos tenemos figuras como Ellen Ochoa²⁸; Rigoberta Menchu²⁹ y Dilma Rousseff³⁰. Teresa de Calcutta³¹ en India.

V. CONCLUSIÓN

La evolución de la situación de la mujer en Costa de Marfil refleja los cambios históricos y los desafíos persistentes que enfrentan las mujeres en todo el mundo. La integración equilibrada de los roles de las mujeres en los libros de texto escolares de español en Costa de Marfil contribuirá a formar una generación de estudiantes conscientes de la importancia de la igualdad de género y del papel esencial de la mujer en la sociedad. Esta investigación promueve un enfoque inclusivo y respetuoso de la enseñanza del español al tiempo que promueve valores de igualdad y diversidad. Al crear contenido inclusivo y capacitar a los educadores, se pretende generar un impacto positivo en la percepción de género de los estudiantes, contribuyendo así a una sociedad más equitativa y justa.

No limitar la representación equilibrada de las mujeres únicamente a las clases de español, sino integrarla en todas las asignaturas. Es importante que los manuales de ELE aborden no solo aspectos lingüísticos, sino también temas culturales y sociales relevantes para los estudiantes, incluida la igualdad de género. Al hacerlo, se fomenta una reflexión crítica sobre los roles de género, los estereotipos y las desigualdades presentes en la sociedad. Además, al promover la igualdad de género en los ma-

²⁶ NIANGO, 2018, p. 43. María de los Dolores Flores Ruiz, conocida como Lola Flores, nacida el 21 de enero de 1923 en Jerez de la Frontera (Cádiz) y fallecida el 16 de mayo de 1995 en Alcobendas (Madrid), es una cantante, bailarina y actriz española.

²⁷ NIANGO, 2018, p. 43. María del Pilar Cuesta Acosta, conocida como Ana Belén, es una cantante y actriz española, nacida el 27 de mayo de 1951 en Madrid.

²⁸ MELLES, 2020b, p. 71. Ellen Ochoa, física, científica y astronauta de la NASA, fue la primera mujer de origen hispano en haber viajado al espacio. Aunque sus padres también nacieron en Estados Unidos, sus abuelos eran mexicanos provenientes de Sonora. Ella nació el 10 de mayo de 1958 en Los Ángeles, California.

²⁹ NIANGO, 2018, p. 53. /YAO, 2020a, p. 82. Rigoberta Menchú Tum, nacida el 9 de enero de 1959 en Chimel (Guatemala), es una figura indígena guatemalteca que lucha por los derechos humanos. Recibió el Premio Nobel de la Paz en 1992, “en reconocimiento a su labor por la justicia social y la reconciliación etnocultural basada en el respeto a los derechos de los pueblos indígenas”.

³⁰ YAO, 2020c, p. 98. Presidenta de Brasil de 2011 a 2016, Dilma Rousseff fue la primera mujer en ocupar este cargo. Ella nació el 14 de diciembre de 1947 en Belo Horizonte, capital del estado de Minas Gerais.

³¹ NIANGO, 2018, p. 53. Anjezë Gonxhe Bojaxhiu, en religión Madre Teresa, canonizada por la Iglesia católica como Santa Teresa de Calcuta, es una monja católica albanesa naturalizada india, misionera en la India, premio Nobel de la Paz en 1979. Nacida el 26 de agosto de 1910 en Üsküb (Imperio Otomano) y Fallecida el 5 de septiembre de 1997 en Calcuta (India), es más conocida por su acción caritativa personal y por la fundación de una congregación religiosa, las Misioneras de la Caridad, que la acompañaron y siguieron su ejemplo. Fue beatificada el 19 de octubre de 2003 por el Papa Juan Pablo II y canonizada el 4 de septiembre de 2016 por el Papa Francisco.

nuales de ELE, se brinda a los estudiantes la oportunidad de desarrollar habilidades comunicativas que les permitan expresar sus opiniones y defender la igualdad y el respeto hacia todas las personas, independientemente de su género. La inclusión de la igualdad de género en los manuales de ELE en Costa de Marfil no solo contribuye al aprendizaje del idioma español, sino que también promueve valores fundamentales de respeto, equidad y justicia en la sociedad. Esta integración refleja un compromiso con la educación inclusiva y el fomento de una cultura de igualdad de género en todos los niveles educativos.

REFERENCIAS

Corpus

- NIANGO, Alloboué Camille et al. (2018). *¡Ya estamos!* 4e, Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes /Centre d'Édition et de Diffusion Africaines.
- NIANGO, Alloboué Camille et al. (2019). *¡Ya estamos!* 3e, Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes /Centre d'Édition et de Diffusion Africaines.
- YAO Amenan Thérèse Epse DOUMOUYA et al. (2020a). *¡Más allá!* Seconde, Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes /Centre d'Édition et de Diffusion Africaines.
- MELLES Isidore Aimé et al. (2020b). *¡Más allá!* Première, Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes /Centre d'Édition et de Diffusion Africaines.
- YAO Amenan Thérèse Epse DOUMOUYA et al. (2020 c) *¡Más allá!* Terminale, Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes /Centre d'Édition et de Diffusion Africaines.

REFERENCIAS

- APPLE, M. (1986). *Ideología y currículo*. Madrid, Akal.
- CÁCERES, P., (2003). “Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable”. *Psicoperspectivas*, II (1), pp. 53-81.
- CHOPPIN, A. (1980). « L'Histoire des manuels scolaires. Une approche globale ». *Histoire de l'éducation*, 9, pp. 1-25. <http://dx.doi.org/10.3406/hedu.1980.1017>
- CHOPPIN, A. (1993). « Introduction a Manuels scolaires. États et sociétés ». *Histoire de l'Éducation*, 58, pp. 5-7.
- KANE Epse, Kone A. Koffi Marie Franck Edith et al. (2011). *Le féminisme en Côte d'Ivoire*. Enligne: <http://www.nawey.net/wp-content/uploads/downloads/2012/11/Le-Feminisme-en-C%3%83C2%B4te-D%3%82%C2%B4Ivoire.pdf>
- PENDA, M. (2023). « Comment les mouvements féministes s'inscrivent dans la lutte pour la décolonisation en Afrique de l'Ouest ? », *Institut du Genre en Géopolitique*. <https://igg-geo.org/?p=12650>

- MARTINEZ, A. (2018). « Les frontières poreuses de l'égalité hommes-femmes en Côte-d'Ivoire : recherche au sein des peuples Akan et Krou ». *Cahiers du Genre*, 65, 193-214. <https://doi.org/10.3917/cdge.065.0193>
- MAYS, N. & POPE, C. (1995). « Qualitative Research: Rigour and qualitative research ». *BMJ*, 311(6997), pp. 109-112.
- N'GUESSAN, K. (1987). « Femmes ivoiriennes : acquis et incertitudes ». *Présence Africaine*, 141, pp. 103–113. <http://www.jstor.org/stable/24351566>
- SINIGAGLIA-AMADIO, S. (2010). « Place et représentation des femmes dans les manuels scolaires en France : la persistance des stéréotypes sexistes ». *Nouvelles questions féministes*, vol. 29(2), pp. 46-59. doi:10.3917/nqf.292.0046, (29.11.2018).
- TIANA FERRER, A. (2000). *El libro escolar, reflejo de intenciones políticas e influencias pedagógicas*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Webgrafia

- https://oneg.gouv.ci/decret/cree_par_decret_n2019_592_du_3_juillet_2019_portant_creation_organisation_et_fonctionnement_de_observatoire_national_de_lequite_et_du_genre/9 (consultado el 23/01/2024)
- <https://www.bedetheque.com/auteur-48508-BD-Guidy-Wandja-Josephine.html> (consultado el 23/01/2024)
- <https://rezoivoire.net/ivoire/patrimoine/2250/anne-marie-raggi.html> (consultado el 23/01/2024)
- <https://business.abidjan.net/qui/54-sport/913-ahoure-murielle> (consultado el 02/02/2024)
- <https://www.jeux.francophonie.org/laureats/portraits/ta-lou> (consultado el 02/02/2024)
- <https://www.jeuneafrique.com/personnalites/ellen-johnson-sirleaf/> consultado el 02/02/2024)
- <https://www.universalis.fr/encyclopedie/dilma-rousseff/> (consultado el 02/02/2024)
- <https://booknode.com/auteur/almudena-grandes> (consultado el 03/02/2024)
- <https://www.mujeresnotables.com/2018/10/13/biografia-de-ellen-ochoa-astronauta-mexicana-cientifica/> (consultado el 24/02/2024)
- <https://www.chaireunesco-efpod.org/biographie.php> (consultado el 23/02/2024)
- <https://competencesfeminines.gouv.ci/responsable.php?num=1&lang=> (consultado el 25/02/2024)
- https://www.afrique-sur7.ci/483591-generale-de-brigade-akissi_kouamecnhd#google_vignette (consultado el 20/02/2024)
- https://famille.gouv.ci/mffe/?page_id=5999 / Missions et Services Offerts par le Ministère de la Femme, de la Famille et de l'Enfant (consultado el 23/02/2024)
- https://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=380&d=1 (consultado el 20/01/2024)

RÉFLEXION SUR LE RÔLE DE LA FEMME RURALE AU SEIN DU POUVOIR TRADITIONNEL ATCHAN

REFLECTION ON THE RURAL WOMEN ROLE WITH IN TRADITIONAL POWER ATCHAN

ABOKÉ OLIVIA RUFINE AKE
Université Alassane Ouattara

Résumé

En se fondant sur des entrevues et une analyse de documents scientifiques, cette réflexion porte sur la participation de la femme dans l'exercice du pouvoir traditionnel Atchan. Il s'agit d'un pouvoir traditionnel à régime démocratique, dans lequel sont exclues les femmes. Paradoxalement, ces dernières ont le droit de décision aux affaires communautaires, ainsi donc, le pouvoir traditionnel « Atchan » subit quelques modifications du fait de la présence et la participation de la femme dans ses activités. Cette intégration féminine, nous pousse à questionner les motivations de son exclusion et les fonctions qu'elle occupe aujourd'hui dans l'exercice du pouvoir traditionnel Atchan. Peut-on donc supposer que la participation de la femme Atchan relève d'une quête de nouvelles organisations et d'une consolidation des bases du pouvoir traditionnel ? Ses valeurs maternelle et sociale, lui permettent-elles d'intercéder pour les membres de sa communauté en cas de règlement des conflits villageois, inter-villageois, fonciers et administratifs qui touchent directement le village ?

Mots-clés : Pouvoir traditionnel, Démocratie, Femme, Atchan

Abstract:

Based on interviews and analysis of scientific documents, this reflection focuses on women's participation in the exercise of traditional power in the Atchan community. This traditional power operates within a democratic regime that excludes women. Paradoxically, women have decision-making rights in community affairs; thus, the traditional power structure of "Atchan" undergoes some modifications due to women's presence and participation in its activities. This integration of women prompts us to question the motivations behind their exclusion and the roles they currently occupy in the exercise of traditional Atchan power. Can we suppose that the participation of Atchan women stems from a quest for new organizational

structures and the consolidation of the foundations of traditional power? Do their maternal and social values enable them to intercede for members of their community in the resolution of village, inter-village, land, and administrative conflicts directly affecting the village?

Keywords: Traditional power, Democracy, Woman, Atchan

I. INTRODUCTION

Le pouvoir traditionnel chez les Atchan¹ est solidement établi sur un système politique à classes d'âge². Cette structure répond à une organisation militaire organisée dans le respect de la hiérarchie et dans la solidarité du groupe. Et repose sur des principes de règles coutumières culturelles et religieuses. Sa forme d'organisation permet de le caractériser de pouvoir égalitaire et démocratique où tous les individus ont les mêmes droits et les mêmes devoirs en ce qui concerne les affaires du village. Pour ce faire, le chef de village est choisi parmi les hommes matures d'une génération antérieure avec l'approbation du *Nanan*³ du village. Ce dernier choisit lui-même à l'exception des femmes, des hommes de sa génération qui l'aident dans ses tâches. Ils forment les membres de sa notabilité qui sont chargés de l'organisation générale et politique du village.

La représentation publique de la femme s'inscrit dans un contexte critique de minorité dans le sens où les tribunaux traditionnels constitués d'hommes cherchent souvent à la consulter au cours de dilemme ou situation inextricable. Il s'agit de la femme la plus âgée de la communauté qui incarne la sagesse et communément appelée « *Nanan bié*⁴ ». C'est alors qu'on peut se référer à la citation de Georges Balandier, quand il affirme que « Le pouvoir, surtout dans ses formes traditionnelles, est impensable sans référence à la sexualité⁵ ». Partant de cette idée, Daniel Bourmaud, met en rapport les notions de sexe et de pouvoir comme fondement du rôle de la femme dans la société. Pour lui, la dualité sexuelle du pouvoir ne se réduit pas seulement à la répartition des positions de pouvoir mais contribue également à déter-

¹ Le terme « Atchan » est en réalité le nom de la langue parler par le peuple Ébrié. Ils sont situés au sud de la Côte d'Ivoire précisément dans les villes d'Abidjan, de Bingerville et de Songon.

² Le système des classes d'âge est structuré en quatre catégories qui sont : Blessoué, Gnandô, Dougbô et Tchagba. Ainsi chaque catégorie comprend quatre générations ou sous-classes : les aînés appelés Djéhou, les puînés nommés Dogba, les cadets dénommés Agban et les benjamins surnommés Assoukrou). La gestion du pouvoir chez les Ébrié se fait à tour de rôle par les quatre catégories dans un intervalle de 15 à 20 ans. Commencant par les Blessoué, après les Gnandô, ensuite les Dougbô et enfin les Tchagba.

³ C'est le patriarche, en général l'homme le plus âgé du village. Il est désigné par le terme Akan « Nanan », et a fonction de roi sur son peuple.

⁴ « Nanan bié » en langue « Atchan » ou « Nanan femme » en français, désigne une figure d'autorité féminine. Ce nom est utilisé pour faire référence à une personne sage, respectée, qui est consultée pour ses conseils et son orientation au sein de la communauté Atchan.

⁵ BOURMAUD, 1995, pp. 145-152.

miner les stratégies de conquête et de consolidation de ces bases à partir de la valeur d'usage et de la valeur d'échange que représentent les femmes.

Ces perceptions font prendre conscience du rôle de la femme comme personne ne ressource dans la société. Ainsi, dès l'an 2000, on assiste à la représentation des femmes au pouvoir traditionnel dans les villages Atchan. Elles sont représentées dans la chefferie en vue de pallier certains problèmes d'ordre social. Cet article se penche dès lors sur l'appréciation critique portée sur le genre dans le pouvoir traditionnel Atchan.

II. EXCLUSION ET MARGINALISATION

L'exclusion et la marginalisation réduisent les femmes à des espaces séparés de celui des hommes et à des retenues de toutes les formes d'expression publique, verbale ou même corporelle. C'est pourquoi, Pierre Bourdieu (1990), considère la traversée d'un espace masculin et d'un lieu d'assemblée comme une épreuve terrible pour la femme marginalisée⁶. Ainsi en se référant à l'usage de l'espace public chez les Atchan, Samuel Meens affirme⁷ :

[...] dès que l'on entre dans un village Ebrié on constate très rapidement que l'usage de ces espaces est radicalement différent selon les sexes. Seuls les hommes, jeunes ou vieux, s'assoient dans la rue pour discuter entre eux. Les femmes n'y font que passer. La rue n'est jamais un lieu de séjour prolongé pour une femme, sauf quand elle tient un petit commerce (vente de poisson frit, de beignets, etc.) [...] Cette utilisation différenciée de la rue illustre bien les rapports de « genre » très contrastés dans l'accès à l'espace public, au sens large du terme, c'est-à-dire à la parole dans les délibérations familiales et villageoises, aux décisions communes, au rôle d'hôte dans l'accueil des visiteurs, etc. L'espace public Ebrié est structuré par des relations de subordination très hiérarchisées, entre vieux et jeunes et entre hommes et femmes.

Les femmes seraient donc vouées à la marginalisation et aux espaces fermés. Le constat est fait au niveau politique en Afrique, où l'on considère le sexe comme variable discriminante à l'accès à la classe dominante depuis le temps de la colonisation européenne. Les femmes africaines de cette époque ont connu une marginalisation économique et politique qui a conduit à une perte de statut, et sont devenues politiquement invisibles⁸. Partant de là, la colonisation en Côte d'Ivoire a institué des méthodes et des pratiques dans l'organisation sociale et traditionnelle.

Ces pratiques ont affaibli le rôle de la femme arrachée aux participations poli-

⁶ BOURDIEU, 1990, pp. 2-31.

⁷ MEENS, 2006, p 243.

⁸ N'DRI, 1996, p. 207.

tiques et l'a rendue subordonnée à l'homme. Ainsi la société traditionnelle Atchan à l'image de la politique coloniale ne notifie aucun intérêt du genre dans son pouvoir. Ce système colonial a suppléé au modèle démocratique participative des sociétés traditionnelles comme chez les Ébrié par exemple. La participation de la femme dans leur pouvoir traditionnel est alors très limitée. Ainsi, elle acquiert un complexe qui la disqualifie à l'exercice de toutes les activités nécessaires pour jouer un rôle politique efficace dans son groupe et sa communauté, face à l'homme qui est l'interlocuteur et le représentant accrédité du pouvoir colonial. Son potentiel intellectuel est remis en cause et dévalorise sa personne, contrairement à la position de la femme dans les sociétés traditionnelle Agni.

En analysant le mythe sur la considération de la femme en pays Agni, on se rend compte que le salut de l'homme est lié à certaines conditionnalités. En effet, dans la mythologie Agni, les chefs et rois, « s'appuyaient » sur une reine - mère qui est toujours une sœur aînée, pour gouverner. C'est elle qui, en réalité oriente et détermine la politique du souverain. Généralement entourée d'un « cabinet » composé de femmes de la cour, la reine mère est très présente dans la vie politique du village ou du royaume. Elle agit en arrière-plan, en tant que conseillère, mais officiellement ce sont les hommes qui prennent les décisions⁹.

En effet, dans cette société, les attitudes des femmes dans le pouvoir traditionnel, semblent avant tout déterminées au sein de la communauté dans une coopération égalitaire et complémentaire avec les hommes.

Le pouvoir traditionnel Atchan adopte cette attitude de complémentarité avec les femmes tout en ignorant la coopération égalitaire. Cette attitude d'inégalité s'exprime par la marginalisation, elle-même causée par l'analphabétisme ou l'illettrisme de la femme. Cette incapacité à lire et à écrire, a un grand impact sur la position de la femme rurale dans l'exercice du pouvoir traditionnel. En effet, la femme rurale a longtemps été soumise au problème de scolarisation qui l'excluait dans la gestion du village au vue de ses incompétences. Ce manque d'éducation a renforcé l'autorité de l'homme et légitimé sa volonté de s'imposer à sa femme et sa progéniture comme chef de famille¹⁰. C'est pourquoi, il ne fallait pas admettre des femmes dans la gestion des affaires villageoises si on voulait préserver les valeurs masculines dans la notabilité. Le projet moderne d'un partage intellectuel et culturel entre hommes et femmes apparait comme une façon d'adoucir les mœurs viriles et souvent brutales, donnant aux hommes la délicatesse qui leur manque. Chose jugée dangereuse pour le pouvoir. Allant dans ce sens, Nicolas Boileau affirme que « Trop fréquenter les femmes et leurs ouvrages est synonyme de perte de force masculine, non pas tant

⁹ BOA, 2012, pp. 86-87.

¹⁰ KOUASSI et FONDIO, 2021, pp.47-66.

en termes du corps physique mais bien du corps politique¹¹ ». Boileau défend ainsi les valeurs éternelles et viriles de l'homme contre les femmes. Dans les rapports sociaux de domination et d'exploitation qui sont institués entre les sexes, et dans les cerveaux, sous la forme des principes de division, il consiste à classer toutes les choses du monde et toutes les pratiques selon des distinctions réductibles à l'opposition entre le masculin et le féminin. Ainsi, la domination masculine rend compte de la violence symbolique, et fait intervenir l'aspect physique et la question des conditions sociales dont il est le produit et qui sont, en dernière analyse, la condition cachée de l'efficacité réelle de cette action en apparence magique. Pierre Bourdieu a raison quand il affirme que :

La socialisation différentielle disposant les hommes à aimer les jeux de pouvoir, les femmes à aimer les hommes qui les jouent, ... On ne peut nier qu'il existe une séduction du pouvoir, ou, si l'on préfère, un désir ou un amour des puissants, effet sincère et naïf qu'exerce le pouvoir lorsqu'il est appréhendé par des corps socialement préparés à le reconnaître, à le désirer et à l'aimer, c'est-à-dire comme charisme, charme, grâce, rayonnement, ou, tout simplement, beauté. Ainsi, la domination masculine trouve un de ses meilleurs appuis dans la méconnaissance que favorise l'application au dominant de catégories de pensée engendrées dans la relation même de domination (grand/petit, fort/faible, etc.) [...] ¹².

La culture traditionnelle se manifeste à travers l'attachement aux valeurs héritées. Dans les zones rurales, le pouvoir coutumier joue un rôle primordial en tant que véritable gestionnaire des communautés locales. Ce pouvoir traditionnel, qui s'appuie sur une dualité de fonctions et d'influences, revendique sa légitimité dans le cadre du projet de développement national. La place revendiquée dans ce projet pour les autorités traditionnelles nous semble précisément fondée sur le meilleur souci du bien collectif des communautés rurales dont ces autorités sont créditées, là où le droit moderne a permis l'implantation des dominations minoritaires. Comme l'a si bien signifié monsieur Bessi Evariste¹³ :

Chez les Atchan, les femmes n'ont pas de pouvoir parce qu'elles ne bâtissent pas d'héritage, leur rôle se limite seulement à la vie conjugale. C'est ce qu'a conservée la tradition jusqu'à aujourd'hui.

En général, chez les Atchan, l'autorité repose principalement entre les mains des hommes qui occupent les postes de chefs coutumiers. Ces chefs établissent des normes coutumières fondées sur le droit traditionnel et les tribunaux coutumiers chargés de résoudre les différends. Ils forment le pouvoir judiciaire au sein de la

¹¹ BOILEAU, 1966, cité par Danielle Haase-Dubosc, 2001 pp. 43-67.

¹² BOURDIEU, 1990, pp. 2-31.

¹³ Responsable des us et coutumes d'Agban-village, entretien réalisé le 17 janvier 2024.

structure traditionnelle, garantissant ainsi la cohésion interne de la communauté à travers des règles précises de compétence et de hiérarchie. Néanmoins, la tradition chez les Atchan reconnaît également le rôle régulateur des femmes dans l'exercice du pouvoir coutumier.

III. DE L'EXCLUSION À L'INCLUSION

Le rôle de la femme dans la société traditionnelle a considérablement évolué. La femme rurale reléguée jadis aux pouvoirs traditionnels avec des opportunités limitées en éducation, en emploi et à la participation politique devient plus visible et active dans diverses sphères de sa communauté. En ce sens, Bernard Ano BOA affirme que : « l'avènement de la modernité a rendu nettement plus important, la valeur sociale de la femme et son rôle productif dans sa société »¹⁴. Celle qui était autrefois marginalisée en public, responsable des tâches ménagères, de l'éducation des enfants et des travaux agricoles réclame davantage de droits et de représentation publique. Pour y parvenir, elles créent des groupes et des organisations féminines, qui prônent la découverte de nouvelles opportunités et l'intégration de la femme dans les affaires communautaires. Tel est le cas de l'Association des Femmes Dynamiques d'Abobo-baoulé¹⁵ dont l'objectif d'amener les femmes au développement personnel, à la liberté d'expression et à la participation des affaires de sa communauté. Selon le témoignage de madame Mobio Chantal¹⁶ :

L'association aide les femmes du village à être libre dans tous ce qu'elles entreprennent parce que le plus souvent, la majorité sont allées à l'école mais non pas pu atteindre le niveau pour avoir un travail dans la société, donc, elles ont préféré revenir à ce que nos parents ont fait qui est la production de l'Attiéké¹⁷ afin de survenir à leur besoin. Nous les aidons à aller de l'avant et à se prendre en charge elle-même, nous avons demandé de l'aide à la chefferie pour aménager un espace dénommé « angeledou » ou les femmes se rencontrent pour effectuer leur activité commerciale.

A travers leur association, les femmes rurales d'Abobo-baoulé fournissent un soutien économique, éducatif et sociale qui renforce l'autonomie et l'influence des femmes dans la communauté, bousculant de ce fait l'ordre social préétabli¹⁸. Dans

¹⁴ BOA, 2012, pp. 79-90.

¹⁵ Village Atchan situé dans la commune d'Abobo (Abidjan).

¹⁶ Trésorière adjointe de l'Association des Femmes Dynamique d'Abobo-baoulé, entretien réalisé le 6 mai 2024 à Abobo-Baoulé.

¹⁷ Aliment de base du peuple Atchan fait à partir du manioc.

¹⁸ L'ordre sociale préétabli pour la femme rurale est lié aux tâches domestiques, à l'agriculture et aux soins familiaux. Cela limitait très souvent ses opportunités d'éducation et d'emploi stable et de participation

cette même dynamique, l'association de femmes du village Anan-bingerville dénommée « *Apè bié tchi* » qui signifie « *Il y a le jour des femmes* », développe un système de gestion interne basé sur la solidarité, l'entraide, la confiance et l'engagement chez les femmes. Les femmes se sentent ainsi utiles pour le développement et la bonne marche des affaires sociales, économiques de leur communauté. À ce propos, madame Antey Eugenie¹⁹ affirme :

Cette association est pour permettre aux femmes de se mettre ensemble pour développer le village à travers leurs activités commerciales. Elle fonctionne comme une coopérative qui aide les femmes à avoir le manioc et les machines pour faire l'Attiéké. L'association se charge de trouver des marchés en dehors du village et à l'étranger pour la vente. Il y a un magasin de stockage et un cahier de comptes chez la responsable des femmes. Nous rencontrons des difficultés mais les démarches sont en cours pour la mise en place d'une coopérative autonome.

Les femmes Atchan participent de plus en plus à la vie active et assument des rôles de premier niveau au plan social et économique. C'est donc à juste titre qu'Ano Boa souligne :

Lorsqu'elles sont économiquement et socialement autonomes, les femmes deviennent de puissants vecteurs de changement. En Côte d'Ivoire, notamment en milieu rural, elles contribuent largement à faire vivre les ménages²⁰.

Le vif intérêt des femmes pour les choses culturelles et coutumières est généralement favorisé par leur mission civilisatrice qui leur permet d'adoucir les mœurs. Elles servent naturellement d'arbitre sans être forcées de passer par les universités. La femme rurale passe de la femme au foyer à la responsable d'association. Elle s'intéresse aux problèmes moraux et politiques communautaires. Et aide au développement économique à travers les activités génératrices de revenus.

Pour favoriser la relance économique, l'Etat ivoirien a donc encouragé le développement des PMI et PME. Aujourd'hui, une forte proportion de femmes s'intéresse à ce secteur²¹.

Elles sortent de leurs foyers pour y apporter des revenus et contribuer à l'édification du patrimoine familial. C'est au regard de ce caractère qu'elles se voient attribuer une place spéciale dans la gestion du pouvoir traditionnel. En effet, dans le processus de transformation de la chefferie en institution moderne, les leaders traditionnels ont choisi de désigner des femmes pour les représenter à la tête de cer-

à la prise de décision.

¹⁹ Membre de l'Association « *Apè bié tchi* » des femmes de Anan-bingerville. Entretien réalisé le 6 mai 2024 à Anan-bingerville.

²⁰ BOA, 2012, pp. 79-90.

²¹ BOA, *ibid.*

taines institutions et associations communautaires. Tel est le cas du Centre d'Action Culturel d'Abobo-baoulé dirigé par madame Akoma Euphrasie²². C'est le lieu par excellence de la promotion de la culture Atchan, qui mis à part les « *fête de génération*²³ » semble de plus en plus délaissée par la jeunesse, conformément aux propos de madame Akoma Euphrasie²⁴ :

Les jeunes d'aujourd'hui ne s'intéressent plus à la tradition à part les fêtes de génération sans même chercher à connaître le sens réel de cette cérémonie. Les raisons de ce déséquilibre culturel sont entre autres la modernisation et l'urbanisation croissante de la ville d'Abidjan et de ses alentours qui sont les localités du peuple Atchan, les mariages contractés dans les communautés étrangères et le christianisme. Pour cette raison, le centre d'action culturelle d'Abobo-baoulé met à la disposition des jeunes, des cours de langue, de chant, de danse et de l'art traditionnelle Atchan afin de les former aux coutumes pour garantir et perpétuer la tradition Atchan. C'est leur maison, ils y viennent aussi pour s'exprimer et développer leurs talents artistiques et culturels.

En effet, ce centre vise à promouvoir et à préserver la culture et les traditions du peuple Atchan en organisant des événements culturels, des expositions, des festivals, des spectacles artistiques et des conférences qui mettent en valeur la musique, la danse, l'artisanat et la cuisine Atchan. Il dispose également d'un programme éducation à la langue pour permettre aux jeunes de s'exprimer correctement dans leur langue maternelle.

Cette vision accroît le nombre de femmes qui s'investissent dans la vie intellectuelle, les activités intellectuelles auxquelles s'adonnent les femmes rurales sont pour elles du domaine de l'amateurisme. Elles réussissent par faire accepter leur statut à la société à travers les qualités féminines de modesties par excellence, est une attitude d'intellectuelle. Cela explique le dynamisme économique et la vie associative des femmes Atchan qui s'expriment dans des activités qu'elles peuvent complètement contrôler et qui leur permettent d'accumuler un capital. Mais l'accès aux ressources reste limité, car, quel que soit la diversité des situations sous leurs contrôles, les femmes sont généralement en position de subordination.

IV. CONSOLIDATION DU POUVOIR

Du point de vue sociologique, les femmes Atchan représentent une force in-

²² Professeur d'éducation musicale au Lycée Moderne Leboutou de Dabou (Côte d'Ivoire) et membre de l'Association des Femmes Dynamiques d'Abobo-baoulé.

²³ La fête de Génération chez les Atchan est une célébration traditionnelle importante qui marque le passage d'une génération à une autre.

²⁴ Entretien réalisé le 6 mai 2024 à Abobo-baoulé.

dispensable dans le travail, car elles contribuent fortement au rayonnement et à la construction de leurs communautés à travers leurs activités commerciales. Celles dont les villages sont situés sur le littoral, au bord de la lagune, constituent une force dans l'évolution et l'économie de la pêche par la transformation et la distribution de ses produits comme l'affirme Antey Eugenie : « Lorsque nos parents reviennent de la pêche, nous prenons tous ce qu'ils ont pêché (poissons, crabes et crevettes) pour les fumer et aller vendre au marché ²⁵ ». Dans les villages côtiers, les femmes contribuent au développement de l'agriculture au côté de leurs maris, dans la production, et surtout dans la transformation du manioc²⁶ destinée aux ménages et à la commercialisation sur les marchés nationaux et internationaux. D'autres femmes effectuent des déplacements pour se procurer des produits de denrées alimentaires qu'elles commercialisent. A ce niveau elles concourent à l'essor de l'économie et participent de manière efficace aux charges essentielles de leurs communautés, tel que le déclare madame Mobio Chantal²⁷ :

Lorsque les hommes ont besoin de nous pour les aider nous sommes disponibles, s'il y a une situation qu'on appelle les hommes à aller dans un autre village ou bien à aller rencontre un ministre ou le Président, nous les femmes nous sommes disponible à les aider dans ce parcours. On aide les orphelins et les malades quand les hommes n'ont pas les moyens de le faire. Quand la situation concerne toute la communauté, les femmes ou les jeunes, la chefferie demande l'avis des femmes avant de prendre une décision.

De cette manière, les femmes deviennent des actrices de premier ordre dans le processus de changement. Leurs participations à la vie sociale et politique sont un indicateur de la construction et de la consolidation d'un effort démocratique²⁸. Cela se perçoit dans sa manière d'accomplir autant les tâches domestiques que les tâches productrices liées aux activités qui lui sont confiées. La femme rurale Atchan est dès lors dotée de valeur économique et sociale qui lui permettent d'organiser tout autour d'elle. Il est donc légitime de dire comme Daniel Bourmaud : « Quand le désordre s'installe, le retour à l'équilibre passe de façon obligée par les femmes²⁹. » Ainsi, pour le bon fonctionnement de leurs pouvoirs traditionnelle certaines communautés Atchan font intervenir des associations tenues par des femmes. Ces femmes responsables et présidentes d'association sont celles qui intercèdent en cas de conflit interne et externe. Elles constituent aussi à la subsistance du pouvoir politique à travers des

²⁵ Antey Eugenie, membre de l'Association « Apè bié tchi » du village d'Anan-bingerville ; entretien réalisé le 6 mai 2024 à Anan-bingerville.

²⁶ Production de l'Attiéké.

²⁷ Trésorière adjointe de l'Association des Femmes Dynamiques d'Abobo-baoulé, entretien réalisé le 6 mai 2024 à Abobo-baoulé.

²⁸ MANAÏ, 2021, pp. 115-130.

²⁹ BOURMAUD, 1995, pp. 145-152.

stratégies de campagne lors des élections pour un nouveau chef du village la femme participe en effet au soutien dont dispose l'homme politique, tout comme l'épouse. Elle fait aussi office de médiatrice et apparaît comme gage qui permet à l'homme politique de garantir les intérêts économiques et politiques de sa communauté.

De ce fait, l'Organisation Non Gouvernementale dénommée Solidarité Internationale, situé dans la communauté d'Anonkou-kouté (commune d'Abobo-Abidjan), s'engage dans le développement économique, social et politique non seulement de sa communauté rurale Atchan mais de toutes les sociétés dans le besoin. Selon le témoignage de la présidente, madame Djaké Jocelyne³⁰ :

Notre collaboration avec la chefferie du village, contribue à lutter contre la pauvreté pour l'amélioration des conditions de vie des membres de la communauté atchan, en mettant l'accent sur l'éducation, la santé, les infrastructures et d'autres besoins essentiels. L'ONG assure la prise en charge des orphelins et porte une assistance financière et matérielle aux femmes rurales, pour renforcer leurs activités économiques. Nous effectuons également des dons (table-banc et autres) pour améliorer les stratégies d'alphabétisation. Nous agissons très souvent dans le maintien de l'ordre contre la violence pendant les périodes électorales de la chefferie du village.

Il existe plusieurs aussi des femmes qui œuvrent non seulement pour le développement de leur communauté local mais national telle que Amon Ago Marthe,³¹ première vice-présidente de l'Assemblée Nationale de Côte d'Ivoire. Elle contribue au développement des communautés Atchan à travers les associations des femmes qui œuvre pour le développement social, économique et politique local grâce à sa vision progressiste et son dévouement. C'est un exemple de femme Atchan qui accomplie avec succès des tâches politiques au niveau communautaire qu'au niveau national. Également, la somalienne Hawa Abdi Dhiblawe³², médecin gynécologue a fortement contribué au développement de sa communauté par la création d'un camp médical et un centre de santé dans son village maternelle offrant des soins de santé

³⁰ Présidente de l'ONG Solidarité Internationale, entretien réalisé le 7 mai 2024 à Anonkou-kouté.

³¹ Amon Agoh Marthe est titulaire d'un doctorat de 3^e cycle en Droit des Affaires depuis 1981, et enseignante à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody. En 1991, elle adhère au Front populaire ivoirien (FPI), en 1996, elle est appelée à plusieurs missions à savoir : conseillère technique chargée des Affaires juridiques et institutionnelles au ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique en 2000, secrétaire générale adjointe du Gouvernement et député après l'arrivée de Laurent Gbagbo à la magistrature de la côte d'Ivoire en 2000, Amon Agoh Marthe est aussi la première femme Vice-présidente de l'Assemblée Nationale en Côte d'Ivoire de 2000 à 2011, actuellement présidente du comité de contrôle du Parti des Peuples Africains-Côte d'Ivoire (PPA-CI), parti politique ivoirien fondé en 2021 dans le sillage du retour en Côte d'Ivoire de l'ancien président Laurent Gbagbo.

³² Hawa Abdi ouvre une clinique en 1971 pour soigner les femmes des zones rurales à Mogadiscio son village natal en Somalie, crée la fondation Dr Hawa Abdi en 1983, qui devient un camp pour personnes déplacées après le début de la guerre civile somalienne en 1991. C'est également un centre d'enseignement offrant une éducation aux femmes et aux enfants de sa région malgré les défis de la guerre civile. Elle a été nommée pour le prix Nobel de la paix en 2012 (Dahir, Abdi Latif, 2020).

et une éducation aux femmes et aux enfants de sa région.

Les structures étatiques des pouvoirs traditionnels africains eux-mêmes reconnaissent le rôle fondamental qu'occupe la femme dans l'accomplissement des tâches politiques. Ses fonctions s'abritent en effet dans un ensemble de pratiques, de rites et de représentation d'ordre social. Tout système de pouvoir local comme national reposent sur des bases capitales entretenues par les femmes dans le contexte où celles-ci disposent des droits de décision importants. C'est ainsi, qu'on remarque le rôle indispensable des épouses traduit par un caractère personnalisé et une position stratégique. Par elle se met en place une bonne répartition sociale et territoriale qui constitue la subsistance dans l'exercice du pouvoir. L'exemple de l'épouse d'un chef d'État que donne Daniel Bourmaud justifie cette approche.

[...] la meilleure façon de tenir le pouvoir d'Etat est précisément d'en faire une affaire de famille, et de s'y tenir. L'épouse du chef d'état en particulier gère très souvent un patrimoine qu'elle fait fructifier au point de se transformer en quasi-femme d'affaires [...]. Par les épouses se mettent en place un maillage social et territorial qui constitue la substance du pouvoir politique³³.

Cette logique s'inscrit aussitôt dans les mécanismes des pouvoir traditionnel Atchan, ou la femme est sollicitée dans l'exercice du pouvoir traditionnel, au regard des valeurs d'épouse qu'elle incarne. Samuel Meens ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare :

C'est en cela qu'elles nous intéressent, et que nous les considérons comme des indices probants du pouvoir discret mais efficace de la femme à l'échelle conjugale. Nous en arrivons donc à la conclusion que la femme dispose au sein du couple de marges de négociations importantes avec son mari. La seule règle qu'elle se doit de respecter de façon absolue est de se cantonner à la sphère privée, et de ne jamais faire perdre la face à son mari en entrant en scène publiquement. Enfreindre cette règle reviendrait à casser le ressort de la menace qui fait sa force : la possibilité de dégrader dans le cercle des femmes la réputation de son mari³⁴.

Dans le même ordre d'idée, Bessi Evariste affirme que :

Au niveau de la gestion du village, le chef du village et le patriarche (Nanan homme) consultent toujours l'homologue du patriarche (Nanan femme), celle qui est la plus âgée de sa communauté, dans la discrétion et en secret demandant des informations et des résolutions pour des causes qu'ils n'ont jamais vécues, ni vues³⁵.

La participation des femmes Atchan à la vie sociale et politique est un indicateur

³³ BOURMAUD, 1995, pp. 145-152.

³⁴ Samuel Meens, 2006, p. 250.

³⁵ Responsable des us et coutumes d'Agban-village, entretien réalisé le 17 janvier 2024.

de la construction et de la consolidation d'un effort démocratique. Elles disposent à cet effet d'une grande autonomie que lui reconnaît la chefferie dans les affaires politiques, économiques et religieuses internes dans sa localité. Toutefois, malgré ces évolutions positives, les femmes Atchan sont toujours confrontées à des défis importants. Surtout celui de la participation politique à égalité des sexes et la promotion des droits de la femme en milieu rural. Ce qui relève encore d'une illusion.

V. CONCLUSION

En conclusion, le pouvoir traditionnel chez le peuple Atchan a longtemps minimisé et invisibilisé l'apport des femmes, plaçant les hommes au cœur de sa politique et laissant les femmes de côté. Pendant ce temps, le rôle des femmes dans la société traditionnelle Atchan a considérablement évolué au fil des ans, passant d'une position de subordination à une position d'autonomisation et de croissance. Même s'il reste beaucoup à faire pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes, les progrès accomplis témoignent de la détermination des femmes en milieu rural à relever le défi contre l'analphabétisme ou l'illettrisme et la marginalisation. Elles continuent à défendre leurs droits et leurs représentations en remettant en question les préjugés liés au genre, de même que les normes et pratiques culturelles discriminatoires. La femme rurale continue à être une force motrice pour un changement positif dans sa communauté.

RÉFÉRENCES

- AUGÉ, Marc [ed.] (2020). *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte d'Ivoire*. Abidjan, ENS éditions.
- BAGAYOKO, Niagalé et KONÉ, Fahiraman Rodrigue (2017). « Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne ». *Rapport de recherche*, n°2.
- BOA, Bernard Ano (2012). « Regard sur le statut social de la femme rurale Agni en Côte d'Ivoire ». *Revue Africaine d'Anthropologie-Nyansa-Pô*, n°12, pp. 79-90.
- BOURDIEU, Pierre (1990). « La domination masculine » *Actes de la recherche en sciences sociales. Masculin/féminin-2*. Vol. 84, pp. 2-31.
- BOURMAUD, Daniel (1995). « Le pouvoir au risque du sexe ». *Politique africaine*, n°59, pp.145-152.
- CROUZEL, Ivan (1999). « La chefferie traditionnelle face à la démocratisation des pouvoirs locaux ». *Afrique contemporaine*, n°192, pp. 30-39.
- HAASE-DUBOSC, Danielle (2001). « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVIIe siècle » *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol 13, pp. 43-67.
- HAASE-DUBOSC, Danielle (2006). « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes

- savantes au XVIIe siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 13 | 2001, mis en ligne le 19 juin 2006, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clio/133> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.133>
- KOBI, Joseph Abo (2019). « Le pouvoir traditionnel en pays Atchan (Ebrié), entre permanence et rupture (1896-2014) ». *Revue Nzassa*, n°2, pp. 379-388.
- KOUAKOU, Oi Kouakou Benoît, et KOFFI-DJAH, Okon Marguerite (2022). « Les pratiques communicationnelles dans la gestion de la violence à l'égard de la femme dans la société traditionnelle Akan de Côte d'Ivoire ». *Revue Internationale du Chercheur*, 3(3), pp. 381-403.
- MEENS, Samuel (2006). « Les femmes sur le chemin de l'insertion des jeunes hommes en pays Ebrié (Côte d'Ivoire) » *Presses universitaires du mirail institut de recherche pour le développement*. Pp. 235-260.
- NANAN, Doh N'Guessan Gérard et N'DRIN, Owo Jean Arnaud (2023). « Analyse Socio-Anthropologique des conflits liés à la succession des Classes d'Âge Chez les Tchaman à Abidjan (Côte d'Ivoire) ». *ESI Preprints*, n°14, pp.199-233.
- SIGUE, Moubassiré, NEBIE, Gaoussou et BACYE, Fidèle Yisso (2019). « Corps de femme, symbolisme et exercice de contre-pouvoir légitimes au Burkina Faso ». *Revue Nzassa*, (2), pp. 355-364.
- TONUKARI, Ufuoma Emmanuel et IKECHUKWU, A. Orjinta (2013). « Le rôle de la femme dans le conflit ethnique dans Soundjata de Niane Djibril et Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma ». *Researchgate*, (12), pp. 82-93.

Diásporas y movilidades: perspectivas críticas actuales. África, América-Caribe, Europa, Asia (siglos XV-XXI)

Edición a cargo de:

Jean-Arsène Yao, Victorien Lavou Zoungbo y Luis Mancha San Esteban

Las movilidades y circulaciones múltiples generan profundas mutaciones; hacen estallar matrices estructurantes, redibujan territorios, paisajes imaginarios y producen nuevas alteridades, fuente de temores, antagonismos, pero también de innovaciones personales y sociales y de nuevas reivindicaciones políticas. En este contexto, los textos recogidos en este libro exploran esta dinámica de movilidad humana, por un lado, a través de la experiencia de los africanos y afrodescendientes y, por otro, cruzan los temas de las fronteras, las circulaciones, las interacciones hombre-entorno, las memorias, la competencia para actuar y las interculturalidades o creolisaciones no sólo en el continente africano, sino también más ampliamente en las Américas-Caribe, sin excluir Europa y Asia.



Universidad
de Alcalá

EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ