

33-2017

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

33

**MOBILITATS I MOBILITZACIONS
A L'ÀFRICA**



p·len
EDICIONS

Institut
Català
d'Antropologia

ICA

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
sèrie monogràfics 33 (2017)

MOBILITATS I MOBILITZACIONS A L'ÀFRICA

Coordinació:
Gerard Horta i Giuseppe Aricó

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics, Núm. 33, 2017

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

Consell de Redacció
Natalia Alonso Rey
Giuseppe Aricó
Alba Barbé i Serra
Roger Canals Vilageliu
David Curto Teixidó
Susan Frekko
Jose Antonio Mansilla López
Mònica Martínez Mauri
María Offenhenden
Saida Palou Rubio

Coordinació de la Revista Núm. 33, 2017
Gerard Horta i Giuseppe Aricó
Edita: ICA, Casp 43, 08010
Barcelona
www.antropologia.cat

La foto de la coberta és de Gerard Horta

ISBN: 978-84-16828-31-9
ISSN: 0211-5557
Dipòsit legal: B 6160-2018

Disseny i maquetació: Georgina Rosquelles

Coordinació i ecoedició: Pol-len edicions, scll

Impressió: Novoprint (Imprès als Països Catalans)

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

SUMARI

Articles:

- A mode de presentació: una trobada entorn dels estudis, a Catalunya, sobre les societats africanes
Gerard Horta 5
- Movilizaciones y movilidad de los *bakoromans* en Uagadugú (Burkina Faso): la itinerància callejera como recurso
Pedro José García Sánchez 13
- L'enclavement de Kolda (Sénégal). La mobilité des vivents et des difunts
Marta Alonso Cabré i Ariadna Solé Arraràs 31
- Comercio chino y representaciones mutuas entre los migrantes chinos y los caboverdianos de Tarrafal de Santiago (Cabo Verde)
Julián David Loiza Pineda 47
- Telas en la encrucijada: rituales, comercio e identidades en Casamance (Senegal)
Jordi Tomàs 63
- Colonialisme i control. El sistema d'emancipacions a la Guinea Espanyola
Celeste Muñoz Martínez 81
- La societat civil de la diàspora rwandesa en les mobilitzacions transnacionals
Firmin Dusabe 95
- Approche ethnographique du collectif des nigériens réntres de Libye à Niamey: entre la réintégration et la ré émigration
Oriol Puig i Cepero 109
- Tecnologies del cos: les pràctiques de despigmentació de pell a Guinea Equatorial
Josep Martí 123
- Etnicitats, fronteres culturals i categories fluïdes en un context global: una mirada sobre els *peul mbororo* del Camerun
Cristina Enguita Fernàndez 137

Capacidad de movimiento: la <i>motilidad</i> como clave para entender movilidades y transformación social de los grupos <i>baka</i> en Gabón Doerte Weig	153
Mobility and labour regimes in Southern Africa: From Mobile workers to workers on the move. A perspective from Mozambique Albert Farré	169
<i>Notes:</i>	
Declaració final de les “II Jornades Internacionals Affric”. Per un sistema universitari que aposti per l'Àfrica en l'ensenyament i la recerca	189
Nota sobre l'ingrés a l'Arxiu Nacional de Catalunya (Sant Cugat) dels arxius etnològics de Lluís Mallart i Guimerà	192
<i>Ressenyes:</i>	
<i>Traficants d'ànimes. Els negrers espanyols a l'Àfrica.</i> Ressenya del llibre de Gustau Nerín (2015), Barcelona: Pòrtic, 348 pp., ISBN: 8498093481 Albert Roca	199
<i>Traficants d'ànimes. Els negrers espanyols a l'Àfrica.</i> Ressenya del llibre de Gustau Nerín (2015), Barcelona: Pòrtic, 348 pp., ISBN: 8498093481 Francesc Alemany Sureda	203
<i>Zafimaniry: l'invention d'une tribu. Art ethnique, patrimoine immatériel et tourisme.</i> Reseña del libro de Fabiola Mancinelli (2017), París: L'Harmatan, 271 pp., ISBN: 978-2-343-11968-7 Marta Alonso Cabré	207
<i>Hiace. Antropología de las carreteras en la isla de Santiago (Cabo Verde).</i> Reseña del libro de Gerard Horta y Daniel Malet Calvo (2014), Barcelona: Pol-len Edicions, 261 pp., ISBN: 978-84-86469-72-6 Julián David Loaiza Pineda	210

A MODE DE PRESENTACIÓ: UNA TROBADA ENTORN DELS ESTUDIS, A CATALUNYA, SOBRE LES SOCIETATS AFRICANES

Gerard Horta

Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS)

Universitat de Barcelona (UB)

Institut Català d'Antropologia (ICA)

I

Han passat força anys des que Domènec Badia i Leblic (a) Alí Bei l'Abassi (1766-1818) esdevingué un dels primers europeus a besar la pedra negra de la *ka'ba* a La Meca. Dels seus viatges —es pot concebre la “cultura viatgera” com quelcom inscrit històricament al procés sostingut del colonialisme europeu sobre la resta del planeta—, en sorgí una obra publicada primerament a París el 1814 i traduïda arreu: *Voyages d'Ali Bey El Abbassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*. Si el sentit de l'antropologia consisteix a estudiar, comprendre i analitzar les variants socials i culturals de les col·lectivitats humanes —segurament ara més que mai, dins el context de la *vulgata* capitalista global i, en el present convuls de les terres catalanes, del cop d'estat feixista de l'Estat espanyol d'aquesta tardor—, potser reconeixeríem un fil que al llarg dels temps ha anat unint les exploracions sobre el terreny —amb objectius, instrumentalitzacions polítiques i econòmiques i marcs teòrics i metodològics tan diferents— dels viatgers successius (no ens remuntarem a les fonts gregues i aràbigues anteriors sobre l'Àfrica) amb els rumbos empresos pel conjunt d'antropòlegs i historiadors —fins i tot geògrafs— catalans sobre les tan heterogènies i canviants societats africanes, unes societats i una gent sense les quals resulta impossible atendre el passat, el present i el futur de la societat catalana mateixa.

Des dels anys setanta del segle XX, els estudis africanistes a Catalunya s'han anat ampliant en l'esfera acadèmica, fins a comptar-s'hi els que tenen lloc als marcs respectius de la Universitat de Barcelona —d'una manera fundadora—, la Universitat Autònoma de Barcelona, la Universitat Rovira i Virgili i la Universitat Pompeu Fabra, junt amb la tasca paral·lela —titànica— del Centre d'Estudis Africans des del 1987, impulsor

de les revistes *Studia Africana* i *Nova Àfrica*. Els condicionaments que solen distingir els medis acadèmics —en el sentit de prevaler-hi una conformació del desenvolupament de la docència i la recerca derivada més de relacions de poder intrauniversitàries (rectorals, deganals, i entre seccions departamentals) i extrauniversitàries (pels governs polítics de torn) que no de les necessitats (científiques) de fixar-se com a objectius d'estudi (científics) totes les grans àrees socials del món, com ara l'Àfrica—, afegits a l'infrafinançament crònic de les universitats públiques catalanes han afeblit, minvat, escanyat o minat el creixement d'uns estudis que, pel potencial demostrat en aquestes dècades, haurien pogut assolir nivells molt superiors si tot plegat hagués cristal·litzat sota unes condicions dignes per als treballadors i les treballadores vinculats amb els estudis africans. Les coses no han anat com haurien hagut d'anar: els temps que hem viscut al darrer terç del segle XX i les dues primeres dècades del segle XXI no han estat falaguers per a la recerca africanista a Catalunya.

Malgrat tot, l'obra duta a terme pels capdavanters professors Lluís Mallart i Ferran Iniesta, en contextos acadèmics diversos, han esdevingut principi referencial obligat per a les generacions posteriors, les quals han acabat abraçant diferents plantejaments quant a la construcció del coneixement, la docència i la recerca africanistes. Voldríem que aquest volum monogràfic dels *Quaderns de l'ICA* s'entengui com un homenatge que retem a tots dos companys per part d'aquells qui, des de bandes distintes, hem anat a petar a l'heterogènia col·lectivitat africanista catalana. Sense l'obra d'en Lluís i d'en Ferran difícilment seríem on som.

II

En el marc del Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials de la Universitat de Barcelona, sota la direcció d'en Manuel Delgado i l'Alberto López, els membres d'aquest grup hem estat duent a terme diverses investigacions amb treball de camp sobre societats africanes des del 2009, lligades a àmbits relacionats amb els processos de transformació urbana i les apropiacions conflictives dels entorns urbans per part de qui els habiten. Les trobades internacionals que s'han anat succeint van cristal·litzar, el 25 i 26 de febrer del 2016, en les *II Jornades Internacionals Affric. Mobilitats i mobilitzacions a l'Àfrica*, com a resultat de la tasca organitzadora conjunta dels diversos grups de recerca a l'Àfrica de la UB a més de GRECS. A llarg d'aquests anys, d'alguna manera, el sector de GRECS present a l'Àfrica hem passat a formar part del conjunt ampli de persones que han pres

les societats africanes com a objecte d'estudi (amb l'excepció d'un jove veterà africanista, l'Alberto López). Les *II Jornades Internacionals Affric. Mobilitats i mobilitzacions a l'Àfrica* partien de la proposta que vam fer als companys i companyes d'altres grups de recerca d'organitzar plegats una trobada per conèixer i compartir les investigacions respectives, debatre-les, difondre-les i, a més, analitzar la situació i les condicions de la recerca africanista a Catalunya. Vam tirar-ho endavant col·lectivament, doncs, junt amb els membres del Grup d'Estudis de les Societats Africanes (GESA-UB) encapçalat per l'Albert Roca, dels participants en projectes africanistes de la Institució Milà i Fontanals-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (IMF-CSIF) encapçalats per la Yolanda Aixelà i en Josep Martí, dels membres del Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF-UB) encapçalat per la Gemma Oorbitg, i dels del Centre d'Estudis Africans (CEA) amb l'Albert Farré i el Rafa Crespo al capdavant.

Aquest monogràfic que tinc l'honor de presentar respon al desig del Consell de Redacció de la revista *Quaderns de l'ICA* de fixar materialment els continguts de la immensa majoria de les presentacions que s'hi van dur a terme (val la pena tenir present l'edició del núm. 28 de la revista, l'any 2012, dedicat als *Estudis d'etnolingüística africana*). Per qüestions contingents n'han quedat excloses algunes de les presentacions, atesa la impossibilitat de cenyir-se als límits d'espai i als terminis temporals establerts per un cantó (Manuel-João Ramos, la presentació individual de Marta Alonso, Francesca Nucci, Gerard Poch, Yolanda Aixelà, Gustau Nerín i Beatriz Moreiras), o bé el fet que algunes recerques no partien d'un treball de camp empíric en societats africanes per l'altre (pels projectes de recerca *Afro-Venezuelan Rituals in Barcelona: A Comparative Study of Religious Nomadism through Film [Wenner-Gren Foundation]* i *Diàlegs. Les col·leccions del Museu de Cultures del Món i la diversitat cultural a Barcelona [Museu de les Cultures del Món]* desenvolupats respectivament per Roger Canals, Gemma Celigueta i Gabriel Izard), o simplement per qüestions d'ordre formal (que un mateix sigui el responsable de la coordinació d'aquest exemplar m'ha fet excloure la presentació de la recerca desenvolupada amb Daniel Malet a l'illa de Santiago [Cap Verd] a les tardors del 2009, 2010 i 2011 i continuada a l'illa de São Vicente el 2014 i el 2015)—. Cal assenyalar que la presidència d'honor de les jornades pertocà al professor Ferran Iniesta, el qual en féu l'excel·lent —commovedora, profunda, delicada, sensible— conferència inaugural, titulada “Conèixer l'Àfrica. Ideologies, ciència i empatia a les universitats catalanes” —la qual no hem pogut incloure per problemes temporals—, i que l'inici de les sessions compregué també el tribut que els organitzadors vam voler retre al professor Lluís Mallart.

L'agrupament dels textos aplegats dins aquest monogràfic segueix la mateixa distri-

bució que vam seguir per a les jornades, a fi d'exposar per blocs el treball dels membres dels grups de recerca respectius. Què trobarem a les pàgines següents, doncs? Un espectre molt divers d'anàlisis sobre grups i contextos socials africans a partir de la crida a la trobada. Les mobilitats i les mobilitzacions a què hi apel·làvem al títol es reflecteixen en estudis que abracen les relacions àmplies entre processos socials tant a escala simbòlica com material, en termes socials, culturals, històrics. El fet de trobar-nos va servir, serveix, per poder confrontar perspectives i experiències de la construcció del nostre coneixement sobre l'espectre ampli de societats i processos analitzats.

Comencem. Dins el marc dels dos darrers projectes desenvolupats per GRECS-UB —*FLUXUS. Estudio comparativo sobre apropiaciones sociales y conflictos de uso en centros urbanos de Europa y África* (Plan Nacional de I+D+I) i *AFRIC. Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África Subsahariana* (Plan Nacional de I+D+I)—, els quals foren presentats introductòriament per Alberto López Bargados, recollim en primer lloc l'article de Pedro José García Sánchez “Movilizaciones y movilidad de los *bakoromans* en Uagadugú (Burkina Faso): la itinerància callejera como recurso”, el qual tracta dels infants del carrer de la ciutat de Uagadugú a partir de les connexions que mantenen amb vianants i dels processos socials que això desencadena. Segueix el text d'Ariadna Solé Arraràs i Marta Alonso Cabré “L'enclavement de Kolda (Sénégal). La mobilité des vivents et des difunts”, situat a la Casamance, en què es vinculen les transformacions que s'estan operant quant a la construcció de noves vies de comunicació al sud del Senegal amb la mobilitat dels vius i dels traspassats. Al seu torn, Julián David Loaiza Pineda planteja dins “Comercio chino y representaciones mutuas entre los migrantes chinos y los caboverdianos de Tarrafal de Santiago (Cabo Verde)” l'eclosió de la migració xinesa a Cap Verd i el seu pas com a regents de botigues bàsicament d'aliments, a partir de l'estudi concret al poble de Tarrafal, per traçar la construcció social de les representacions recíproques entre les persones immigrades xineses i la població pròpiament d'origen capverdiana.

El GESA-UB, sota la direcció d'Albert Roca i amb la participació de Jordi Tomàs, Álvaro Barril, Toni Castel i Karo Moret, presentà els projectes *Salut i Governança a l'Àfrica* (SAGA), *Pluralisme mèdic a l'Àfrica subsahariana* (PLUMAS; AECID), *Xarxa d'investigadors Salut i cultures a l'Àfrica* (SACUDA), *Els mitjans de comunicació en la construcció de la pau a l'Àfrica Occidental. Estudi de tres casos: Senegal, Níger i Burkina Faso* (RICIP) i *Aproximació a les religions tradicionals africanes a Catalunya* (RELIG). D'aquí en derivaren un seguit de comunicacions, de les quals trobem a les pàgines següents la que presentà en Jordi Tomàs, “Telas en la encrucijada: rituales, comercio e identidades en Casamance (Senegal)”, sobre el desenvolupament de la penetració en

les últimes dècades al mercat turístic del *pagne manjack* que els teixidors del sud del Senegal componien i sobre el seguit d'impactes que això ha anat implicant als àmbits de la producció, la distribució, la comercialització i la "propietat intel·lectual" d'aquests teixits. Per la seva banda, Celeste Muñoz —"Colonialisme i control. El sistema d'emancipacions a la Guinea Espanyola"— aborda l'estudi del control social colonial sobre el sistema d'emancipacions focalitzant-ho en el paper del Patronato de Indígenas i en els desenvolupaments legislatius successius amb relació a l'impacte social de la seva acció. A continuació, Firmin Dusabe, partint d'un coneixement empíric sobre Rwanda mateix, analitza amb "La societat civil de la diàspora rwandesa en les mobilitzacions transnacionals" la materialització social de la segregació de la població rwandesa en territori belga sobre la base de les interrelacions que les persones mantenen des dels agrupaments respectius en configuracions classificatòries que s'encarnen a través d'associacions culturals i formacions polítiques heterogènies, en un marc conflictiu les bases del qual l'autor situa en la "manca d'una cultura política democràtica". D'altra banda, Oriol Puig i Cepero etnografia —dins "Approche ethnographique du collectif des nigériens réntres de Libye à Niamey: entre la réintégration et la ré émigration"— l'expulsió i el retorn forçat de prop de 300.000 migrants nigerins arran de la guerra de Líbia del 2011 i la reformulació —forçada— de les seves condicions materials i projectes de vida, xarxes de relacions i representacions col·lectives.

Josep Martí i Yolanda Aixelà, com a capdavanters africanistes de l'IMF-CSIC, presentaren els projectes de recerca *Cuerpo y procesos de modernización en África. El caso de Guinea Ecuatorial* (Plan Nacional de I+D+I) i *La gestión de la diversidad cultural y el impacto sociopolítico de las migraciones transnacionales en dos ex-colonias españolas: Guinea Ecuatorial y Marruecos* (Plan Nacional de I+D+I). Els textos procedents de les comunicacions que apleguem en aquest volum són primerament el de Josep Martí —"Tecnologies del cos: les pràctiques de despigmentació de pell a Guinea Equatorial"— sobre una pràctica ja fa dècades generalitzada a l'Àfrica negra: l'emblanquiment de pell com a conseqüència estratègica d'una major ponderació positiva sobre les persones amb pell de tonalitats clares; de les tecnologies possibles del cos als seus usos sota paràmetres racistes i "coloristes" l'autor atén les relacions explícites entre —manllevant les paraules de Mary Douglas— els dos cossos: el cos físic i el cos social. Tot seguit, Cristina Enguita Fernández exposa —"Etnicitats, fronteres culturals i categories fluïdes en un context global: una mirada sobre els *peul mbororo* del Camerun"— les estratègies de reafirmació identitària d'aquest grup amb relació a les migracions dins el marc ampli de les múltiples dinàmiques de configuració de les fronteres culturals i ètniques i del que considera que en són les bases relacionals i contextuals. Al seu torn, Doerte Weig amb "Capacidad de

movimiento: la *motilidad* como clave para entender movilidades y transformación social de los grupos *baka* en Gabón” afronta l’estudi dels canvis en els modes de subsistència dels grups *baka* i aprofundeix les dimensions associades al moviment a partir de les opcions i les limitacions que el precedeixen, i del concepte de motilitat per reconèixer i identificar canvis i desigualtats a escala intra i extragrupal.

Quant al Centre d’Estudis Africans, Rafa Crespo fou l’encarregat de difondre l’extensa gamma d’activitats de divulgació, formació i recerca del CEA, per donar pas a la presentació de la recerca d’Albert Farré que ve a continuació —“Mobility and labour regimes in Southern Africa: From Mobile workers to workers on the move. A perspective from Mozambique” — entorn de les zones d’ombra que continua havent-hi sobre els processos migratoris a l’Àfrica Austral cap a les mines d’or sud-africanes i la necessitat per un cantó d’acudir al diàleg interdisciplinari i, per l’altre i sobretot, de tenir-hi present el pes específic dels treballadors procedents de Moçambic, la història i les fonts sobre els quals continuen sent subalternitzades enfront de les dels treballadors procedents de les antigues colònies o protectorats anglesos.

III

Perquè en quedi constància, afegirem que la trobada de l’any passat inclogué una taula rodona —“Per què demanem més estudis africans? Dimensions acadèmiques i polítiques de la recerca” — en què participaren Alberto López (GRECS-UB), Manuel-João Ramos (ISCTE-IUL), Albert Roca (GESA-UB), Albert Farré (CEAI), Pedro José García (Université de Paris Ouest-Nanterre), Gabriel Izard (CINAF-UB), Josep Martí (IMF-CSIC) i Cristina Larrea (ODELA-UB). Era una manera d’enllaçar-ho amb la “Declaració final de les II Jornades Internacionals Affric. Per un sistema universitari que aposti per l’Àfrica en l’ensenyament i la recerca”, que reproduïm després dels articles. Es tracta d’un manifest impulsat per l’Albert Farré que vam subscriure el conjunt de participants a les jornades i que, al cap d’un any d’haver-lo fet públic, no ha acabat provocant cap canvi en les polítiques d’infrafinançament de la recerca africanista per part dels poders polítics establerts i de les universitats catalanes.

Immediatament trobareu un motiu d’alegria en la informació sobre l’ingrés a l’Arxiu Nacional de Catalunya dels Arxius Etnogràfics de Lluís Mallart, en la qual es detallen els continguts d’aquest fons. Es tracta d’una magnífica notícia que hem volgut compartir per iniciativa de la Montserrat Ventura (UAB).

Com veureu, a continuació publiquem quatre ressenyes: dues —de l’Albert Roca i

en Francesc Alemany Sureda— sobre el llibre de Gustau Nerín *Traficants d'ànimes. Els negrers espanyols a l'Àfrica* (2015); la de Marta Alonso Cabré sobre el llibre de Fabiola Mancinelli *Zafimaniry: l'invention d'une tribu. Art ethnique, patrimoine immatériel et tourisme* (2017); i la de Julián David Loaiza Pineda sobre el llibre de Gerard Horta i Daniel Malet Calvo *Hiace. Antropología de las carreteras en la isla de Santiago (Cabo Verde)* (2014).

A títol informatiu, desitgem ser a temps d'anunciar amb prou anticipació l'esdeveniment previst per al 21 i 22 de febrer del 2018 de “Recercàfrica II. Jornades Africanistes de Catalunya”, sota l'impuls organitzador de l'Albert Roca del GESA-UB en col·laboració amb els grups i companys i companyes presents en aquestes pàgines, i que comptaran amb la participació d'un bon ventall de membres del GESA/LISA-UB, CINAUF-UB, GRECS-UB, CEA, la Fundació WASSU-UAB i el GRIMSCE-UPF a partir de l'exposició i la discussió d'investigacions en curs sobre l'Àfrica.

Al capdavant, vull cloure aquesta presentació fent esment, en primer lloc, de la feixuga tasca del company Giuseppe Aricó (OACU) com a delegat del Consell de Redacció de *Quaderns de l'ICA* per a la materialització d'aquest monogràfic; en segon terme, del conjunt de feina feta pel Consell mateix en el dia a dia d'aquest petit tresor que les antropòlogues i els antropòlegs catalans tenim en aquesta revista; i, a la fi i molt especialment, dels homes i dones africans que al llarg del temps i l'espai de les societats de l'Àfrica han participat de les nostres recerques: en nom dels qui hem intervingut en les investigacions que presentem aquí vull mostrar-los la nostra més absoluta gratitud. Ara més que mai, enfront de la universalització del capitalisme i de les formes diverses de l'imperialisme, l'explotació i la inferiorització d'uns grups socials per part d'uns altres, és a aquestes persones, a aquestes col·lectivitats (i això inclou també els col·legues acadèmics africans que han participat de les investigacions), que els devem el sentit perenne de la nostra labor antropològica: exposar comprensivament el nostre coneixement sobre la variabilitat social i cultural dels grups humans. Aquest és el foc que la nostra disciplina alimenta a empentes i rodolons —a través de la tempesta— des de fa 150 anys.

Barcelona, 29 de novembre del 2017

MOVILIZACIONES Y MOVILIDAD DE
LOS *BAKOROMANS* EN UAGADUGÚ (BURKINA FASO):
LA ITINERANCIA CALLEJERA COMO RECURSO

Pedro José García Sánchez

Université de Paris Ouest Nanterre - La Défense

Resumen

Analizar las trayectorias urbanas recurrentes y problemáticas de los *bakoroman* en Uagadugu es el objeto de este artículo. La etnografía de la itinerancia cíclica entre los hogares familiares, la calle y los albergues institucionales permite identificar prácticas y procesos cognitivos significativos para la antropología de la infancia, el trabajo social y la antropología urbana. Las perturbaciones que surgen con la movilidad oscilatoria son un trampolín pragmático que nutre el proceso de reajuste de competencias a través del que se exploran modos de interacción y se redefinen territorialidades. Dada su fluctuación entre tipo ideal y objetivo de política pública, la “salida de la calle” parece quedar sujeta a proyecciones racionales y morales cuyas dificultades se agudizan en contextos en los que lo justo toma consistencia solo cuando la urgencia lo pone a prueba. Propensión a la búsqueda, irrup-

Abstract

This article focuses on the mobilizing process specific to the recurrent and problematic trajectories of the *bakoroman* in their urban experience. By following their cyclical round trips between family homes, the street and the residential shelter during an ethnographic research in Ouagadougou, the ordinary situations of unrest faced by them, as well as the institutional contours of social work focused on the remedies to be found to the degradation of street children. The investigation demonstrates the potentials linked to the capability and practical adjustments that lead to the oscillatory and transitional mobility specific to the street experience. These potentialities help us to question the ideal-types which subject realities to moral and / or rational projections (the “exit from the street”), thus apparently neglecting the difficulties linked to contexts where the just is only possi-

ciones inesperadas y certidumbres inciertas emergen como recursos situacionales utilizados por los *bakoroman* para seguir proyectándose.

Palabras claves: niños de la calle, capacidades, disturbio, Burkina Faso, urgencia.

ble in the test of urgency. The capability richness of the intermittent and versatile relation to the street spreads out as soon as unrest functions as a stepping stone to action, and the unsuspected biases of an “ordinary decency” appear.

Key words: Street’s children, capability, troubles, Burkina Faso, emergency.

Introducción

Abdu, niño que el SamuSocial de Burkina Faso (SSBF), encontró en las calles alrededor del terminal de pasajeros Kourssi-Yaar en sus recorridos de auxilio nocturno en Uagadugú, acepta por fin la propuesta de acudir al refugio de cuidado diario “Renacimiento”.¹ Allí tendrá temporalmente a disposición un techo para dormir, y contará con un espacio de vida y de convivencia siempre y cuando participe en las rutinas establecidas por esta ONG humanitaria franco-burkinesa: confirmar su identidad, someterse a la experticia médico-sanitaria y a una requisita en busca de armas y « wandélé » (tubos de cola), participar en el conversatorio de grupo con los trabajadores sociales y los otros « *bakoroman* »,² lavar su ropa en el lavadero del Centro al terminar el conversatorio. Este último trata de sensibilizar a los niños sobre sus problemas a partir de su propia experiencia. Si cuando están en grupo los *bakoroman* se manifiestan, en general, de manera unívoca o, cuando menos, consensual, en los conversatorios a veces salen a relucir opiniones y sentimientos matizados. Expresarlos en la calle podría ser

1. Aparte de los dormitorios colectivos, en este alojamiento de urgencia del SSBF que también cuenta con el apoyo del Samu Social Internacional (SSI), se encuentran los otros espacios que albergan las actividades domésticas (cocina, lavadero, baños, almacenamiento...), espacios de juego y de encuentro (al aire libre y bajo techo), y la administración de ambas ONG.

2. Los principales concernidos prefieren este término a « *Sorzougkoomba* » (traducción literal de « niño de la calle »): para los *bakoramans* no tiene sentido decir que la calle tenga niños. Se trata de una hibridación entre el sustantivo inglés « man » y un significante próximo en las dos principales lenguas locales, el *mooré* y el *jula*. « *Bacorogo* » (que se abrevia comúnmente como « *bakoro* ») significa en *mooré* «el afuera, los matorrales». « *Bakoro weogo* » que, sintetizado, es « *Bacorogo* », significa «*estar expuesto a palazos y vejaciones*». En *jula* quiere decir «*partir a la aventura, fuera de la casa, lejos de la familia*». Connota la distinción y la valentía que los que dejan el mundo doméstico : no cualquiera puede ir al *bakoro*, y quien vive allí debe poder soportarlo todo y asumir una cierta independencia de la autoridad parental.

tomado como una señal de debilidad que puede exponerlos aún más a la amenaza o al sometimiento violento. El tema del día es la violencia sufrida por los niños de parte de los policías, los vecinos, los comerciantes, etc. Al tomar la palabra, parecen hablar con una sola voz acerca de la violencia policial (la de los habitantes, continua en importancia). Es entonces que Abdu, delgado y sonriente con sus 13 años, interviene sin titubear en *jula* haciendo oír otra voz:

Es importante saber que entre nosotros mismos existe la violencia de los más grandes y fuertes contra los más pequeños y débiles. Los mayores (koros) aprovechan la noche para quitarnos las limosnas que recogemos. Además tenemos que llevarles de comer, lavar su ropa y hacer otras cosas... Si rechazas o te resistes, te golpean y pueden incluso acuchillarte. Traten de ver esto señores, porque nosotros los pequeños sufrimos mucho con los koros.

Algunos de los otros pequeños presentes asienten con la cabeza e incluso aplauden, mientras los grandes murmuran intimidantes acerca del “*sapo Abdu*”... Aunque ciertamente no se trata de una información nueva, sin embargo, no es usual, dice el personal asistencial, escuchar a un niño denunciar abiertamente las violencias cometidas en el seno del grupo. El conocimiento que Abdu puede tener de la “jungla urbana” no lo exime de proyectarse en una convivencia más estructuradora, tal y como un hogar (así sea “de cuidado diario”) pareciera hacer posible. El sabe que estar allí es una oportunidad, aunque no sepa bien como utilizarla. ¿Cómo hacer para que la oportunidad no se viva solo como una puesta a prueba, sino que pueda apreciarse también como recurso cognitivo, proyectivo, relacional?

Abdu se aventura. Su impulso de expresividad pública, desplegado en un espacio privado que parece acogerlo mejor que la calle, lo llevara a descubrir una “liminalidad” formadora (Van Gennep 1981; Turner 2008): frente al dilema de la indeterminación relativa propia a las transiciones, con sus propios medios y a su escala reducida, Abdu responde movilizándose con una locución inesperada que lo afirma. El conversatorio lo incita a tomar la palabra liberándola (y liberándose) de reservas pesadas y opresoras. Esto no impide, sin embargo, que el paso de la calle al refugio asociativo imponga al “novato” Abdu un estatus ambivalente que el ritual comunicativo escenifica en modo aumentado. Los efectos perturbadores ligados a un estatus cambiante serán reconocidos con dificultad, incluso a mediano término.³ Esto no disminuye en modo alguno la significación situacional /contextual del valiente gesto de Abdu, como tampoco su conquista fiduciaria. Este artículo se interesa por el proceso movilizador (como “acción” pero tam-

3. Según el trabajador social que siguió su caso, Abdu cometerá abusos parecidos al volverse *koro*.

bién como “desplazamiento”) que las trayectorias problemáticas de los *bakoroman*, desde sus itinerantes experiencias urbanas, pueden generar. Sin prejuzgar sus teleologías (sean estas humanísticas, administrativas, sociales o científicas), un seguimiento pragmatista de dichas trayectorias permite aproximarse a la ecología heterónoma de los mundos que los *bakoroman* atraviesan y/o habitan. ¿Cómo aprehender su movilización/movilidad como fuente de capacidades y de urbanidad, mas allá de las proyecciones valorativas o de las conminaciones institucionales tipificadas por el horizonte de « salida de la calle » (Lucchini 2001)? Se trata así también de aprender lo que la dinámica de idas y vueltas entre los hogares familiares, los albergues humanitarios y la calle engendran y significan más acá de los marcos convencionales en la materia.

Durante año y medio una etnografía nos aproximó a Abdu, Kerda y a otros *bakoroman* de Uagadugú.⁴ Su visibilidad en las esquinas de los barrios o delante de los “video-clubs” improvisados bajo la sombra de los arboles a la hora de la escuela, en los alrededores de los mercados y de los terminales de transporte, mendigando, haciéndole trabajitos a comerciantes o simplemente acostados en pleno día bajo efectos de sustancias tóxicas, muestra como su vida en la calle los expone al descarrío. De pequeños hurtos al tráfico, pasando por la violencia sexual, ellos son a la vez víctimas y/o agentes designados de actividades públicamente condenables cuyo tratamiento político convencional los reduce a ser variables de ajuste del orden social y el orden público. Sin embargo, circular a través de los mundos de los *bakoroman* permite cuestionar los presupuestos autoritarios de unos órdenes que, *in fine*, no pueden ser concebidos ni reparados sin reconocer e integrar los “conflictos de urbanidad” que ellos mismos engendran (García Sánchez 2011).

Construida alrededor del tríptico *perturbación-disturbio, competencia y territorio*, nuestra investigación pone en evidencia los eventos que afectan a esos niños, las capacidades que movilizan para hacerle frente y los acomodos singulares que producen respecto al espacio urbano. Al seguir su itinerancia cíclica entre los hogares familiares, la calle y los albergues, emergen no solo sus fragilidades cotidianas sino también los contornos institucionales de la acción y del trabajo social de “urgencia” focalizado en remediar su degradación vivencial, en particular cuando se evidencia públicamente. Las potenciali-

4. Tratamos de responder al desafío contemporáneo consistente en producir análisis longitudinales en las investigaciones sobre los niños de la calle (Panther-Brick, 2002). El equipo de investigación (constituido por un investigador local, el coordinador de estudios del SSI y el director de la investigación) focalizó el trabajo en los puntos ciegos del trabajo de asistencia de los *bakoromans* hecho por las organizaciones humanitarias tratando de situarse, en la medida de lo posible “al ras del suelo” (Revel, 1996). Así prestamos atención a los espacios que atraviesan y/o reconfiguran, a la variedad de sus interlocutores, a sus destrezas desplegadas en situación y a la diversidad de roles que juegan en los diversos mundos en los que se implican (García Sánchez, Lemener & Yaro, 2009).

dades inherentes a la movilidad oscilatoria y transicional característica de la experiencia de calle, suelen escapar a las convenciones administrativas y analíticas que disuelven en el tema de la informalidad urbana, las singularidades de una pragmática no menos citadina que humana. Dicha pragmática incita el cuestionamiento de políticas basadas en tipos ideales que someten las realidades radicalmente problemáticas a proyecciones racionales cuya temporalidad y factibilidad son continuamente puestas a prueba cuando la urgencia reina (García Sánchez 2017). Aunque el entramado de lo justo, en términos humanísticos, suele dejar que desear cuando la urgencia, normalizándose, relativiza su origen circunstancial, las coordenadas prácticas de su tratamiento y de las expectativas sociales que este genera, no dejan de recrearse.

Vulnerabilidad y movilización: las vías de una “micro-política del disturbio”

En Uagadugú vive menos del 10% de la población nacional (1,1/13 millones de habitantes), sin embargo concentra $\frac{1}{4}$ de los niños de la calle (MASSN 2005). Esta sobre-representación habla del rol de la capital burkinesa como foco de atracción y de captación de grupos pobres económicamente. A pesar de que la visibilidad creciente los *bakoroman* en la experiencia urbana ordinaria los inscriba en la agenda política burkinesa como problema social y desafío democrático, las parcialidades y lagunas en el conocimiento de sus prácticas persisten. En la calle, las demarcaciones territoriales cuentan, pues facilitan el identificarse y el protegerse. Sin embargo, las incertidumbres propias del *bakoro* urbano, espacio cuyo uso se caracteriza precisamente por la gestión ordinaria de lo desconocido (Sennett 2002), además de ser importantes en sí, representan oportunidades para objetivar la condición callejera. No resulta extraordinario entonces que la acumulación y la fricción de las diversas formas de vulnerabilidad que acaecen en el *bakoro*, inciten a acostumbrarse a ello (García Sánchez 2017). Esta vulnerabilidad no solo caracteriza a los individuos (incluyendo a los más frágiles), sino que hay que identificarla en sus pliegos, despliegos y repliegues socio-espaciales, identitarios, relacionales, institucionales... (García Sánchez 2008).

En el cruce entre las lógicas represivas y asistenciales aparece un verdadero desafío de conocimiento y de intervención social. Siendo identificados, intermitentemente, como delincuentes o como víctimas, los *bakoroman* son encerrados en categorías que no parecen rendir cuenta de la variedad de contextos en los que ellos se mueven, de las diversas fuentes que pueden movilizar y de los obstáculos que los afectan y, a partir de los cuales, despliegan su itinerancia incesante (al menos hasta los desenlaces a los

que la vida adulta y las tragedias los conduce). Desde la categorización de la UNICEF y de la Oficina Católica Internacional por la Infancia (BICE) (Marguerat 1994), se estila hacer la distinción entre niños *de* la calle, niños *en* la calle y niños *a* la calle. El periodo de ocupación de la calle aparece como la variable discriminante. Sin embargo, los indicadores son fluctuantes y, sobretodo, las fronteras entre dichas categorías de población no permiten separarlos *a priori* claramente. Aun cuando mantengan modos y perspectivas de vida similares, desde un punto de vista estadístico, un mismo niño podría pasar de una categoría a otra cuando se modifican ciertos indicadores estatutarios. La distinción es poco operacional cuando se trata de rendir cuenta de sus similitudes, relaciones, actividades, o de la etiología de la ruptura que es común entre los niños *de* y *en* la calle. Estos últimos, *a priori*, no padecen el aislamiento familiar de un niño *de* la calle. Sin embargo, sus problemas familiares no son menos determinantes para explicar el modo de vida que las rupturas que pueden haberlos afectado más uniformemente (Lucchini 1996).

Estas distinciones inciden, sin embargo, en el curso de la acción. El caso del Señor Pierre y la gestión problemática de su actividad caritativa para alimentar a los niños de la calle es un ejemplo ilustrativo. Este keniano, representante de una transnacional marítima en Burkina-Faso, se estaciona un día para beber una cerveza en el chiringuito de la Señora Ouedraogo en la avenida France-Afrique que conduce a « Uaga 2000 », el barrio rico de la capital, cuando una escena de calle llama su atención y lo perturba:

La vendedora de atieké toma la bandeja de agua en la que enjuaga sus platos y la vacía violentamente sobre los niños que estaban a su lado. Me levanté entonces y le pregunté ¿Por qué?: «estos niños me molestan demasiado». Los policías habían rechazado venir a espantarlos argumentando que esos niños tenían hambre y que era natural que buscasen de comer.

El Señor Pierre le pregunta entonces cuanto cuesta una porción de atieké (300 francos) y pide entonces 7, una para cada niño mojado. Es el principio de una distribución caritativa de atieké entre los *bakoroman* que, de manera más o menos regular, durará más de dos años sin lograr ser instituida, y aún menos institucionalizada (lo cual revela sus límites «durables» como movilización ciudadana). La escena logro mover algo en este hombre proveniente de una familia pobre que vivió la escasez de alimentos: “Momentáneamente, están en dificultades. No puede decirse que sean malos o bandidos por naturaleza, es la situación que los ha puesto así. Todos somos responsables de cuidar de esos niños para que puedan crecer y algún día ser responsables”.

De la perturbación al compromiso, pasando por la justificación, si la experiencia

personal de la pobreza cuenta para implicarse, igualmente refleja una forma de politización de la afección (Joseph, 1998) importante a identificar como modo alternativo de movilización. Tener en cuenta la eficacia de su iniciativa representa un desafío para la acción pública (no solo gubernamental). Esto se aprecia desde el comienzo mismo de la actividad caritativa-distributiva. Aun cuando la vendedora de atíéke protagonizó la ofensa inicial, el Señor Pierre la solicita e incluye (así como a su hermano) en el dispositivo de ayuda. La reacción ofensiva de la vendedora no estaba desligada de sus aprehensiones: los niños tendrían la costumbre de recoger los restos dejados por los clientes en los platos o cuando están de espaldas. Algunos clientes manifiestan, además, su desprecio por esos “haraganes”, mientras que otros les temen y le advierten que no seguirán siendo sus clientes si los robos sospechados continúan. Lo cual no impide, sin embargo, que el Señor Pierre actúe con la inteligencia situacional que le permite transformar una de las fuentes del problema en recurso movilizado para su tratamiento. Pero no solo la distribución de comidas va a movilizar cada vez mas personal (incluyendo un antiguo *bakoroman* que se une al equipo). La lista de niños hecha al principio se alarga rápidamente y, con ello, el contingente de estómagos vacíos crece noche tras noche: “Niños de otros barrios comenzaron a venir y, en cuestión de semanas, había casi doscientos niños esperando recibir su porción de atieké”. Aparece entonces un aspecto empático-simpático de la asistencia importante, pues contiene una *pedagogía sutil* (García & Lemener 2016) que cristaliza una forma singular de movilización frente a la pobreza urbana. Esta logra no solo implicar más personas en el tratamiento del problema, ensanchando así su dimensión pública (Dewey 1964), sino que lo hace invitándolos a ponerse en el lugar del otro, dando lugar a una “reciprocidad de perspectivas” (Schutz 1978) que estructura el vínculo interpersonal de un modo que no le será extranjero a la antropología social.

Sobrepasado por el éxito de la iniciativa, las buenas voluntades dejan de ser suficientes para satisfacer una demanda que no deja de crecer. Es entonces cuando los imperativos organizativos van a volverse indispensables para la continuidad de la movilización caritativa:⁵ ¿cómo lograr distinguir los niños de la calle de los otros? La primera estrategia reagrupa los niños en grupos de cinco miembros para, uno por uno, interrogarlos sobre sus padres, su cotidianidad, etc., y luego someter las respuestas a la opinión de los otros cuatro miembros del grupo. Esto resulta poco eficaz y sobrecarga las tentativas de identificación, mientras la fila no para de crecer.

El Sr. Pierre decide entonces restringir la frecuencia de la distribución, esperando

5. Las entradas monetarias del Señor Pierre se redujeron drásticamente «casi 60% de mi salario estaba yéndose en esta actividad, lo cual era demasiado».

disminuir la atracción ejercida por la ceremonia cotidiana de la distribución que, en adelante, se hará el miércoles en la noche. Sin embargo, el que tenga lugar una vez por semana no atenúa el problema cuantitativo, ni tampoco el atributivo. Entonces, el equipo intenta una distribución aleatoria cuya fecha no será más anunciada con antelación. El Sr. Pierre hace que sus asistentes distribuyan tickets al improvisito a los niños presentes en la noche, esperando así que se trate realmente de *bakoroman*. Sin embargo, esta distribución aleatoria en un lugar fijo también se vuelve problemática para el vecindario, así como para las ONG que manifiestan su desacuerdo con la práctica de distribución caritativa de comida en la calle.

La distribución de atieké organizada por el Sr. Pierre ofrece un ejemplo de los acondicionamientos posibles de un medio ambiente poco dispuesto a albergar niños. Y en ello, el tríptico perturbación—competencia-territorio, no deja de jugar un papel fundamental pues cada término se declina en la extensión de los límites del otro: la distribución genera problemas, las buenas voluntades se confrontan a una exigencia de competencia que, para tratarlos, debe explorar diversas formas de localización. La iniciativa del Señor Pierre también muestra las dificultades propias de un funcionamiento poco institucionalizado, así como una debilidad vinculada a la inexistencia de medios para imponer su razón sin implicar la explicación y la negociación. Sin embargo, en contextos de acción marcados por la vulnerabilidad generalizada y el darwinismo urbano, ¿se trata realmente de una debilidad?

Poco a poco, y gracias a su ejemplo, la acción del Sr. Pierre logra movilizar vecinos y transeúntes conmovidos que no tenían por costumbre ayudar a los *bakoroman*. Dicha acción se apoya en una experiencia (la pobreza) y en unos recursos (económicos) personales que se acompañaran progresivamente de otros recursos comunitarios (la vendedora, los distribuidores) para resolver un problema público (la calle como hábitat). Aparte de hilvanar un tejido protector para los niños, la confluencia de dichos recursos se vuelve visible y contribuye a otra inteligibilidad del problema: no solo la itinerancia hace de la calle un destino intermitente sin que se impongan siempre significaciones desgraciadas, sino que emerge una oportunidad para ampliar el radar de las políticas sociales a través de marcos de acción distintos a los de la planificación canónica. La caridad como “micro-política del disturbio” (Emerson y Messinger 1977) pone así a prueba su eventual pertinencia, al mismo tiempo que muestra las articulaciones suscitadas entre los términos del tríptico.

Sin embargo, esta pragmática no impide que, continuamente, la caridad distributiva sea sobrepasada y le sea difícil estabilizarse como actividad de un modo que no sea provisional, incluso cuando es inventiva. La energía necesaria para que la distribución se haga

de buena manera es considerable. El dispositivo, además, crea efectos de concurrencia respecto al trabajo de largo plazo de otros actores institucionales que ven en dicha distribución, la emergencia de un nuevo obstáculo para las políticas que incitan la salida de la calle. Dos años después de la primera distribución de atieké entre los bakoroman que gravitaban alrededor del chiringuito de la Señora Ouedraogo, la sostenibilidad a largo plazo de la acción dependerá de una institucionalización que vehicule categorías y formas prácticas de conocimiento que puedan dar lugar a una organización adecuada.

De la itinerancia que pone a prueba a los expedientes que prueban: utilidad y crédito de las “certidumbres inciertas”

Tomar en cuenta las experiencias y las capacidades movilizadas por los *bakoromans* permite entender como pueden instalarse en un medio-ambiente que, en múltiples aspectos, es inhóspito. La alternativa ruda de vivir en la calle, a pesar de todo, se impone. Irse a la calle es el resultado de una amplificación de disturbios domésticos: negligencias, maltratos y violencias parentales....⁶ El hecho de que dichas experiencias se repitan y den la impresión de vivirse en serie, crea un sentimiento de injusticia inaceptable e insoportable. El alejamiento afectivo que va alienando poco a poco al niño respecto a su medio de origen es tanto una fuente como un resultado del proceso. El *bakoro* se vuelve un horizonte al generar un cruce progresivo de lógicas colectivas y de acciones individuales del cual resultan aprendizajes, conocimientos y destrezas adquiridos a través del uso de los espacios y gracias al contacto con los otros.

La idea según la cual los niños deciden irse a las calles de Uagadugú por un impulso o un capricho se encuentra, sin embargo, esparcida entre los mismos niños, los profesionales del área social y los prestatarios de servicios: “Esos niños deciden venirse así, sin medir las consecuencias. Eres un niño, te levantas y dices “voy a Uaga”, a sabiendas que allí no están tus padres. Entonces, dónde vas a llegar o dormir?» (chofer de una compañía de autobuses inter-urbanos).

Sin embargo, la investigación muestra que los niños no llegan todos a la calle como si, habiendo visto en el horizonte un espejismo reluciente producto de rumores y especulaciones, decidieran dirigirse entonces hacia él, mientras que este va disipándose a medida que se aproximan. Como sucede con numerosos burkineses pobres, Uagadugú aparece

6. Para un panorama en diversos continentes sobre las razones de ir a la calle, ver las contribuciones desiguales reunidas en Tessier (2005).

como el lugar en el que puede ser más fácil encontrar trabajo o, incluso, intentar hacer fortuna. Aunque esta presuposición sirva para propulsar la senda de los *bakoromans*, de ningún modo va a resumir su proceso, de allí su carácter de *certidumbre incierta*. Múltiples, a veces difíciles de aceptar y manejar, frecuentemente paradójicas y contradictorias respecto a sus trayectorias, estas certidumbres inciertas emiten informaciones (interpretadas como “conocimiento”) sobre las que van a apoyarse los niños para ir y regresar de la calle. Por ello constituyen no solo un recurso proyectivo, sino también una reserva pragmática movilizada de acuerdo a su necesidad. Se trata de una forma de “*incertidumbre en practica*” (Girel, 2016) que permite no solo superar los *reflejos escépticos* paralizantes que surgen del carácter problemático típico de las figuraciones inconmensurables, sino también enfrentar las *dudas razonables* que puedan tenerse sobre el desenlace de la aventura. El que a los *bakoroman* les cueste proyectar racionalmente las consecuencias de sus actos, ilustra, de hecho, la manera como el diferencial incierto se manifiesta y le pone un tope a su propia utilidad cognitiva. Con lo cual, de hecho, el tríptico muestra los límites de su apuesta evolutiva: incluso volviéndose competentes frente a la puesta a prueba situacional, el contexto que define una vida hecha de sobrevivencias, los recicla.

Si no se trata de una decisión reflexionada y madurada, tampoco hay que pasar por alto la *propensión a la búsqueda* de los niños, es decir, su tendencia a orientarse frente a la perturbación adoptando un comportamiento de cuestionamiento y de exploración que, desde la “mirada adulta”, tiende a infantilizar su deseo de descubrimiento tomándolo por un capricho (Ennew, 2003). Ampliamente propagada entre los actores, esta última hipótesis funciona como una especie de señuelo interpretativo que reduce tanto la fuente decisoria como los reflejos deseosos y prácticos, a simples efectos desmesurados que surgen de una relación ilusoria con las constelaciones urbanas del mundo. Entre “alerta y búsqueda”, la postura investigativa cultivada por la sociología de Nicolas Auray (2016) resulta un vivero analítico para entender mejor las configuraciones propias en contextos de incertidumbre y de itinerancia. Partiendo de objetos inconmensurables como Internet, o circunscritos como los video-juegos, un “régimen exploratorio” logra legitimar el “vagabundeo curioso” y la “atención flotante”, el aprendizaje gracias a los encuentros y la serendipia.

La atractividad de la ciudad se apoya en creencias fundadas a partir de experiencias convincentes, de actividades, de discusiones y de observaciones hechas al lado de niños mas experimentados. A partir de ello, la calle es percibida entonces como una sucesión u/o colección de territorios en los que las expectativas de libertad y de beneficios, aun cuando respondan en parte a las insatisfacciones del medio de origen, pueden encon-

trar el agua que acoja su efervescencia. Además, frente a los problemas propios de las comunidades inter-calibradas, la ciudad ofrece también un refugio en el anonimato (Pétonnet 1987). Las competencias adquiridas desde las primeras fugas acreditan las posibilidades de sobrevivencia en el *bakoro*. Marc Breviglieri (2017) identifica con fineza fenomenológica tres configuraciones urbanas identificables en el sentido latente del gesto de escape: penetrar una capa atmosférica diferente, sentir como el espacio puede volverse vertiginoso y poder aprehender una materia confusa que resulta maleable para el juego y que las convenciones endurecen. Los niños se convierten en conocedores estimables de la ciudad: a su manera, y su altura, la territorializan. Al mismo tiempo, adquieren formas de autonomía que los lleva a valorar de otro modo su pasado y a reposicionarse como seres capaces de surfear entre las olas del día a día.

Justo antes que Kerda pase su primera noche de una larga estadía en las calles de Uagadugú, alguien que conoce a su llegada de Kédougou le ofrece techo y comida. Kerda comparte con este las ganancias de un robo y de la venta de una carreta hasta que estas se acaban. Luego Kerda descubre el terminal de pasajeros, donde ve niños mendigar y va a verlos. Les dice que esta buscando donde dormir y estos le responden que eso no es problema: «Cuando terminamos de comer, me dieron un lata para pedir limosna como ellos, y así tener con que comer. Esa noche me toco una cabeza de cordero, luego me llevaron a donde ellos duermen». Las prácticas cotidianas de sobrevivencia transforman la iniciación al *bakoro* en una dinámica colectiva. Así se hacen presentes las voces (Komulainen 2007) que incitan a protagonizar nuevos roles de su vida cotidiana, matizando la metáfora de la calle como “jungla” o, al contrario, como El Dorado para niños. Apoyándose en los “mayores” (Anderson 1999), Kerda busca y encuentra soluciones a sus problemas inmediatos: encontrar donde dormir, ganar dinero, alimentarse... La vida en la calle, de la que él aprende rápidamente los rudimentos, se vuelve una alternativa posible a las dificultades familiares y a los maltratos de su padre. La calle surge como un descubrimiento que irrumpe y se expande hacia una ciudad cuyas territorialidades pueden gustar e invitar a ser practicadas. Los *bakoroman* experimentan así una autonomía relativa dándose sus propias reglas, o ajustándose a reglas que no han sido establecidas por los adultos de los cuales deberían depender normalmente. La libertad que declaran buscar cuando inscriben sus vidas en el *bakoro* puede hacer resonancia con momentos en los que han tenido que probar que “pueden resolver” y que, haciéndolo, logran introducir en su *modus vivendi* una cierta autonomía.

Aziz vive desde hace tiempo en las calles de Uagadugú y narra las circunstancias que lo llevaron a aprender a vivir por sus propios medios:

Mi papa no podía ocuparse de nosotros y mi mama nos dejó con mi abuelo. Cuando este muere, volvemos con mi papa, que nos confía entonces a una tía que, por su parte, me encomendó a un maestro coránico, con quien duré un año. Habiendo regresado luego a vivir con ella, su enfermedad triunfa y ella muere. Al marido de mi tía le faltaban sus dos pies y yo tenía que mendigar para poder comer. Un día, al volver a casa, lo encontré muerto en su silla. No conocía ningún otro miembro de la familia. Entonces boté mi lata y fui al matadero con mi hermanito Rachid. Allí ayudamos frecuentemente a los carniceros o a los que vienen a vender su ganado y ellos nos pagan.

El universo de oportunidades que la ciudad anuncia, a la vez despierta y perturba. A los niños que viven en la calle les toca descubrir rápidamente otra ecología urbana a la que se aproximan con sus pares. Es un medio ambiente hecho de empatías y de simpatías, así como de pruebas y de desafíos que también vehiculan rivalidades y antagonismos. A través de ellos, los usos, costumbres y territorialidades muestran que la calle puede ser apropiable. Esta se revela a los niños no solo como un espacio conocido y practicado ya por otros como ellos, sino también como un espacio en el que un intercambio asimétrico de experiencias distinto al familiar es posible. Así se sintetiza una espacialidad vital cuya cualidad cognitiva resulta fundamental: cultivar una atención incitativa al aprendizaje a través de una temporalidad anclada en la perennidad y el *modus vivendi* urgente propios a la supervivencia. De allí la concordancia entre una situación problemática (Aziz se encuentra no solo huérfano de padres sino también sin familia alguna), las competencias para hacerle frente (la mendicidad, el conocimiento de la ciudad, el intercambio con los carniceros) y los efectos constitutivos de su persona (obligado a asegurar su supervivencia, Aziz rige sus prácticas desde el reducido, pero propio, universo normativo al que la muerte de sus allegados lo ha conducido).

Al mismo tiempo, lo que lleva a un niño a volverse autónomo en la calle no resulta necesariamente de situaciones tan trágicas como la de Aziz. Madu habla frecuentemente de los pequeños placeres que la calle le reserva gracias al modo en que la practica cotidianamente y que le procura un conocimiento progresivo de su medio-ambiente: « Bakoro - Uaga es interesante. Hay mucho dinero. Además, en algunos sitios la gente te ofrece Fanta o papilla en las noches. De allí que no queramos volver a la casa». No hay, evidentemente, parangón posible entre estos vectores eventuales de atracción del *bakoro* urbano y las perspectivas estructurantes de la salida de la calle. Sin embargo, resulta comprensible que los *bakoroman* confundan las escalas y los registros que pueden estar en juego en ambas maneras de proyectarse.

La calle hace crecer los niños rápidamente permitiéndoles una forma de desarrollo

que, más allá de la ruptura, indica sobretodo un proceso: ellos pueden encontrar un sitio, procurarse un orden creíble y una organización sostenible. La antropología de capacidades (Breviglieri 2012) consagrada a los *sansabri* y la antropología de expedientes (Hopper 2003) sobre los *homeless* muestran respectivamente que la comprensión de sus modos de vida y de las dificultades para proyectar una salida favorable de la calle están vinculadas a la cualidad y a la extensión de los apegos diversos que les permiten mantenerse en la calle, incluso a través de formas de “sobre-adaptación paradójica” (Douville 2004). Dichas prácticas de sobrevivencia representan también impulsos vitales de reconstrucción. Lo cual es significativo pues son respuestas humanas que intentan sobreponerse a la vulnerabilidad frente al drama del derrumbe de una naturaleza (el mundo domestico) y de sus representaciones, con sus “garantías” y “seguridades”: la autoridad paternal, el hogar afectivo, los recursos socio-económicos, los “amortiguadores” familiares en casos de conflicto.

Mostrándose ingeniosos frente a las perturbaciones y problemas que les afectan, los *bakoroman* se manifiestan como alumnos competentes para aprender las artimañas que les permiten sobrevivir. La vida en la calle se convierte así en un factor de crecimiento: el niño puede no comportarse más como un niño en el sentido en el que ya no manifiesta (o de la misma manera) dependencia, al menos material, respecto a los suyos. Esto tiene consecuencias sobre otros resortes interaccionales también importantes en términos constitutivos. Por ejemplo, en situaciones de mediación familiar, esos mediadores *par excellence* que pueden ser los abuelos, no solo señalan desconfianza y/o temor respecto a los reencuentros con sus nietos de vuelta de su itinerancia callejera, sino que también afirman la inevitabilidad de futuras idas a la calle:

No rechazo acogerlo. Tal y como hago con su hermano, si a mi me toca comer papilla, a ellos también. Pero no soy obtuso y, perdóneme, pero se lo digo: Ismael volverá a ir a verlos en Uaga. Si à Uds. les toco alojarlo, hoy día ya no es un niño. Aquel que ha vivido la calle, sobretodo la de Uaga, no puede seguir siendo un niño. El ya ha visto demasiado para no envejecer. Paseándose así en la ciudad se ha despertado y no reconocerá más a las personas mayores. Si se hubiese quedado aquí, sin moverse, no sería lo mismo. Ahora tiene seguro almacenadas cosas en su cabeza que no son de niños (abuelo de Ismael).

Mustapha no quiso continuar yendo a la escuela. Luego, rechazo quedarse con el maestro coránico a quien lo habíamos confiado. Ahora le pone una cuerda a la lata vacía y se va a pedir limosna. Mustapha estará allí donde podrá comer (sobretodo si es un plato lleno de arroz con carne), y colorín colorado... En la noche veo a los niños que lo llaman. Cuando

no estoy, sube la pared y se va con ellos. Los niños se acostumbran y no pueden seguir quedándose con su familia, siempre vuelven a la calle, a los terminales de pasajeros y los restaurantes (abuelo de Mustapha).

Cuando el proceso de alejamiento afectivo y el acostumbramiento a los usos de la calle van aparejados, un desapego progresivo del mundo de origen se produce. Los niños dicen querer a su familia, pero las tentativas para volver con ella pueden mostrar que pocas cosas logran retenerlos por períodos largos o definitivos. Los *bakoroman* parecen menos sensibles a la atención de quienes los acogen, las reglas de vida doméstica pueden parecerles demasiado restrictivas habiendo suscitado la calle una doble adaptación: a los estancamientos de la vida doméstica y a las transformaciones relativas a su identidad y a sus capacidades. El aprendizaje del *bakoro*, incluso en los casos dolorosos, permite absorber las dudas acerca de la vida en la calle: lo urbano y su urbanidad pueden aparecer como universos dotados de recursos suficientes para poder sobrevivir y crecer. Lo cual no quiere decir que sea así. Pero esta certidumbre incierta, sea cual sea la forma que tome (tentativas, hipótesis, creencias, convicciones, experimentaciones, juegos...) servirá como bisagra incitativa para el relance de la itinerancia callejera.

Conclusión

Considerar a los *bakoroman* como actores con dignidad moral y competencia social implica reconocer y valorar la manera en que sus propias voces, sus usos urbanos, sus apoyos humanos y prácticos, así como sus movilizaciones, se construyen más acá y más allá de las vulnerabilidades que ellos encarnan o que los afectan. Tal y como lo muestran el valiente gesto comunicativo de Abdu o la distribución caritativa del Señor Pierre, los soportes y vías que permiten la sobrevivencia y la “decencia ordinaria” (Orwell 2015), pueden ser insospechadas. Reflexionar sobre ello desde las posibilidades categoriales y analíticas del disturbio, sin limitarnos a su *pathos*, permite localizar los resortes experienciales, situacionales y contextuales de la implicación y de la movilidad. Volverse competente significa que la riqueza capacitaria adquirida en las relaciones intermitentes y plurivalentes con la calle se extiende. Lo cual requiere a veces jugar el juego frecuentemente gregario de la territorialización, y otras veces estar presto a la exploración riesgosa de los márgenes y a las incertidumbres de la deslocalización. Dicha riqueza capacitaria se entiende mejor, cuando nos interesamos en la manera en que la perturbación funci-

ona como un trampolín de la acción. Volverse competente significa además aprender a ajustarse a una pluralidad de campos normativos en los que se experimenta el ser partícipe de una ecología de actividades, con su etología social y sus formas diversas de agrupamiento y de co-presencia (Joseph *op.cit.*). Volverse competente comporta entonces también la aptitud para identificar las características de una situación y de sus protagonistas, deslizándose en los intersticios que se forman entre las normas y las reglas, utilizando su capacidad de inferencia (Lepetit 1995) para crear formas alternativas de movilización desde la movilidad callejera itinerante.

La importancia del trabajo de diferenciación de modalidades de salida de la calle (Luchinni 2001) es indiscutible. Que se trate de los imperativos vitales de desarrollo (más allá de la sobrevivencia) a los cuales los *bakoroman* deberían poder pretender o de los retos que implica el (re)conocimiento de instrumentos de largo alcance que forman parte de la «caja de herramientas» (Deleuze & Foucault 1978) de la asistencia social, dicho trabajo es fundamental. Sin embargo, fluctuando entre tipo-ideal y objetivo de política, la salida de la calle aparece, frecuentemente, como una «configuración narrativa» que rinde cuenta de las regularidades efectivas en el proceso social (Abbot 2009). De este modo, racionalidades secuenciales e identitarias predominan implícitas en las “carreras” a través de las que se restituye la experiencia de los niños de la calle, induciendo así valorizaciones empíricas que permanecen subsidiarias de expectativas cuyo destino suelen ser frustrantes. La itinerancia callejera, con sus idas y vueltas, indica no solo « *turning points* », sino también regímenes transicionales cuya pragmática está hecha de probabilidades, de irregularidades y de recurrencias que pueden mantenerse intangibles para los radares de la asistencia pública. Sería útil poder trazar mas y mejor el ecosistema de interdependencias y las formas de reversibilidad que dicha itinerancia callejera favorece. Por ejemplo, la implicación a la vez afectiva y realista que manifiestan los abuelos de Ismael y de Mustapha, más allá del desencanto familiar ¿no representa una manera vívida de integrar al curso de acción de la vida cotidiana, un conflicto de urbanidad interpelándolo digno de estudio? Las idas y vueltas de la itinerancia callejera invitan a reconocer «la manera común de inscribir su existencia en la “circulación” y en el movimiento dentro del espacio público que parece así “llevarlos”» (Pochetti 2017).

Frente a la incertidumbre fundadora del espacio publico urbano interpretada frecuentemente como “peligrosa”, y sin soslayar la incubación de carreras perturbadoras, ni las injusticias profundas sufridas por los *bakoroman*, sus trayectorias aparecen como un marco útil para el rastreo de modos de identificación significativos en vistas de una “ecología del orden publico” (García Sánchez 2017). Dicha ecología apuesta por la singularidad de contextos (“la calle cambia de signos... según las calles” [Pochetti, *op. cit.*])

de las que se trata), y por la reciprocidad experiencial que nutre la convivencia (“un valor no es lo que satisface sino lo que es satisfactorio” [Girel, *op. cit.*])). De allí la atención que consagramos a la *propensión a la búsqueda* de la que hacen gala los *bakoroman*, a la *irrupción* que privilegian como modo de descubrimiento o de interpelación, a las *certidumbres inciertas* que hacen valer como forma de acercamiento proyectivo a la calle y a las *prácticas de autonomía* que les permiten forjarse, a pesar de todo, un presente viable como personas, como ciudadanos y a veces incluso como ciudadanos.

Bibliografía

- ABBOTT, A. (2009) «A propos du concept de *Turning Point*», in *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement* (Grossetti, Bessin et Bidart eds.), Paris: La Découverte, pp. 187-211.
- ANDERSON, E. (1999) *Code of the Street*, New York, Norton.
- AURAY, N. (2016) *L'alerte ou l'enquête. Un sociologique pragmatique du numérique*, Paris, Presses des Mines.
- BREVIGLIERI, M. (2017, prox) “La ciudad y los niños”, in *Los extremos de las edades en la ciudad*, Mexico: Miguel Angel Porrúa —UNAM.
- BREVIGLIERI, M. (2012) « L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur, in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 3, No 1, pp. 34-52.
- DEWEY, J. (1964) *Naturaleza humana y conducta*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- DOUVILLE, O. (2004) « Enfants et adolescents en danger dans la rue à Bamako (Mali), question clinique et anthropologique à partir d'une pratique », *Psychopathologie Africaine*, 32, 1, pp. 55-89.
- DELEUZE, G. y FOUCAULT, «Entrevista: Los intelectuales y el poder », in *Microfísica del poder* M. FOUCAULT, Ed. De la Piqueta, Madrid, 1980, p. 78.
- EMERSON, R. M. y MESSINGER, S. L. (1977) “The micro-politics of trouble”, in *Social Problems* 25, 2, pp. 121-134.
- ENNEW, J. (2003) « Difficult Circumstances: Some Reflections on « Street Children » in África, *Children, Youth and Environments*, 13, 1, [en línea: <http://cye.colorado.edu>, visitado el 13 de marzo de 2017].
- GARCIA SANCHEZ, P., LEMENER E. & YARO I. (2009) *Etude Interactionniste sur les enfants des rues à Ouagadougou*, SSBF/SSI, Ouagadougou.

- GARCIA SANCHEZ, P. & LEMENER, E. « Du trouble à l'assistance. Vers une écologie urbaine et attentionnelle des Bakoroman à Ouagadougou », in *Tsantsa, revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, n° 21, 2016, pp.62-72.
- GARCÍA SÁNCHEZ, P. (2017) « Quand l'urgence règne : de l'accoutumance aux troubles aux grammaires de la pop-politique », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, L'expérience latino-américaine de la sociologie pragmatique francophone, mis en ligne le 23 mai 2017, consulté le 14 octobre 2017. URL : <http://sociologies.revues.org/6201>
- GARCÍA SÁNCHEZ, P. (2011) « Conflictos de urbanidad y ecología urbana: los desafíos de la interactividad », in *Acta Sociológica* n° 55, mayo-agosto, [en línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras/article/view/27986>, visitado el 13 de marzo 2017].
- GARCIA SANCHEZ, P. (2008), « De ville en cité. La (re)connaissance de la vulnérabilité », in *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Lille : Presses universitaires Septentrion, pp. 277-284.
- GIREL, M. (2016) "L'incertitude en pratique chez John Dewey", in *Raison publique*, n° 20, p. 13.
- HOPPER, K. (2003) *Reckoning with Homelessness*, Ithaca: Cornell University Press
- HUGHES, E.C. *Le regard sociologique*, Paris: EHESS, pp. 165-185.
- JOSEPH, I. (1998) *La ville sans qualités*, La Tour d'Aigües: L'aube.
- KOMULAINEN, S. (2007) "The ambiguity of the child's « voice » in social research", *Childhood*, 14, 1, pp. 11-28.
- LEPETIT, B (1995) *Les forms de l'expérience, une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel.
- LUCCHINI, R. (1996) *Sociologie de la survie. L'enfant dans la rue*, Paris: PUF.
- LUCCHINI, R. (2001) « Carrière, identité et sortie de la rue : le cas de l'enfant de la rue », in *Déviance et Société*, Vol. 25, 1, pp. 75-97.
- MARGUERAT, Y. y POITOU, D. (1994) *A l'écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*, Paris: Fayard, pp. 91-152.
- MASSN (2008) *Rapport de l'étude sur la mendicité des enfants au Burkina*, Ouagadougou : Ministère de l'action sociale et de la solidarité nationale.
- ORWELL, G. (2015) *Sin blanca en Paris y Londres*, Madrid: Debate.
- PANTHER-BRICK, C. (2002) « Street Children, Human Rights and Public Health : A Critique and Future Direction », *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 405-413.
- PETONNET, C. (1987) « L'anonymat ou la pellicule protectrice », *Le temps de la réflexion*, 7, pp. 247-261.

- POCHETTI, I. (2017) *La cité des enfants des rues. Représentations, politiques et expériences des jeunesses urbaines marginales à Mexico et Tijuana*, Thèse Doctorale en Sociologie Paris : EHESS.
- REVEL, J. (dir.), (1996) *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris: EHESS.
- SENNETT, R. (2002) *El declive del hombre público*, Madrid: Península.
- SCHUTZ, A. *La fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1978.
- TESSIER, S. (Dir.), (2005) *L'enfant des rues*, Paris: L'Harmattan.
- TURNER, V. (2008) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Brunswick: Aldine Transaction Press.
- VAN GENNER, A. (1981) *Les rites de passage : étude systématique*, Paris: Nourry.

L'ENCLAVEMENT DE KOLDA (SÉNÉGAL). LA MOBILITÉ DES VIVANTS ET DES DÉFUNTS

Marta Alonso Cabré

Ariadna Solé Arraràs

Universitat de Barcelona (UB)

Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS)

Résumé

La Casamance souffre d'un certain enclavement par rapport au reste du Sénégal. Cet isolement est dû à son éloignement des centres économiques du pays, à une répartition diffuse et hétérogène de la population sur son territoire, ainsi qu'à un réseau routier insuffisant. Récemment, le gouvernement sénégalais a mis en place une série d'infrastructures pour désenclaver la zone, des changements qui devraient favoriser la mobilité de la population et qui pourraient aussi avoir des effets positifs sur le plan économique et politique. Nous analyserons comment l'isolement de la Casamance et les récents changements affectent la mobilité de la population et le rapatriement des défunts vers leur dernière demeure.

Mots clés: mobilité, réseau routier, Kolda, Casamance, rapatriement, migration.

Abstract

The Casamance is isolated from the rest of Senegal due to its remoteness from the economic centers of the country, a diffuse and heterogeneous population, and a low road density. Recently, the Senegalese government has implemented a series of infrastructures to open up the area, which should improve the mobility of the population and which could also have positive economic and political effects. We analyze how the isolation of the Casamance and these recent changes affect the mobility of the population and the repatriation of the deceased.

Key words: Mobility, road network, Kolda, Casamance, repatriation, migration.

Introduction

La Casamance souffre d'un certain enclavement par rapport au reste du Sénégal. Cet isolement est dû à son éloignement des centres économiques du pays, à une répartition diffuse et hétérogène de la population sur son territoire, ainsi qu'à un réseau routier insuffisant. Récemment, le gouvernement sénégalais a mis en place une série d'infrastructures pour désenclaver la zone, des changements qui devraient favoriser la mobilité de la population et qui pourraient aussi avoir des effets positifs sur le plan économique et politique.

Nous avons travaillé dans la région de Kolda, où nous avons mené différentes recherches dont le dénominateur commun est le transport: une partie des recherches dans le cadre d'une thèse de doctorat portant sur le rapatriement des défunts sénégalais depuis la Catalogne (Solé Arraràs 2015) et une recherche de trois mois sur le transport en commun entre Kolda, Ziguinchor et Dakar, menée par Marta Alonso dans le cadre de la projet r+D *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* (Ref. CSO2009-1247). Il s'agit à première vue de recherches très distinctes, mais où la question de la mobilité est un élément clé.

Dans cet article, nous avons essayé de mettre en commun nos réflexions. Notre objectif est de réfléchir comment l'isolement de la région sénégalaise de Casamance et les récents changements affectent la mobilité de la population et le rapatriement des défunts vers leurs lieux d'enterrement. Les données sur lesquelles cet article est basé sont donc d'origines très différentes mais toujours recueillies dans le cadre de la recherche ethnologique. L'article ne part pas, donc, d'une hypothèse initiale; c'est plutôt le développement de nos réflexions qui nous mènent à des conclusions finales.

Les recherches se sont concentrées essentiellement dans la région de Kolda, en Haute Casamance. Déjà à l'époque coloniale, on remarque une nette différence du lien administratif et territorial en Casamance et dans le reste de la colonie. De surcroît, la zone restait en retrait par rapport à la capitale, dû à sa position géographique, au sud de la Gambie, pays qui divise l'ouest du Sénégal en deux zones. Jusqu'à la construction de la route dénommée «transgambienne», qui unit Ziguinchor et Dakar, tout échange de matériel avec le nord se faisait par le port de Ziguinchor (Fanchette 2011: 315, 332). La route transgambienne a été construite en 1970, parallèlement à la construction de la RN6 entre Ziguinchor, Kolda et Tambacounda.

D'est en ouest, le territoire casamançais compte 360 kms et est traversé par la rivière Casamance. Dès 1984, la Casamance est divisée en trois régions : Ziguinchor, Sédhiou et Kolda. L'Agence National de Statistique et de la Démographie (ANSD) a estimé que

la population dans la région en 2010 était de 603.960 habitants, dont la grande majorité vivait dans en zone rurale (79%). L'économie de Kolda est basée sur l'agriculture, pour la consommation des populations et pour la vente.

La région de Kolda est majoritairement habitée par des peuls.¹ Bien que certaines aires de la région ne soient islamisées qu'au début du XXe siècle, l'islamisation est liée à l'origine du Fouladou et l'Islam est aujourd'hui un élément clé de l'identité des peuls de la région. Malgré le fait que leurs limites ne coïncident pas strictement, l'actuelle région correspond à l'ancien royaume du Fouladou, né après la révolte d'Alfa Moolo à la fin du XIXe siècle (Ngaidé 2012: 59).

Le Fouladou en 1880



Source: Ngaidé 1999:148.

Aujourd'hui la ville de Kolda compte environ 60.000 habitants. Traversée par la rivière Casamance, Kolda se situe à la croisée de plusieurs pays limitrophes, ce qui permet de

1. Les *peul* sont présents dans toute la zone du Sahel et dans le nord du Soudan. Ils sont historiquement une communauté nomade et pastorale. Avec de nombreuses différences entre les différents groupes, ils partagent un certain sens de l'identité commune lié à l'unité linguistique et à l'idée de *pulaaku* (Voir: Boesen 1999; Botte, Boutrais & Schmitz 1999; Boutrais 1994).

nombreux échanges commerciaux avec les deux Guinées et la Gambie. La population de Kolda a une dimension internationale car la ville possède un taux d'émigration parmi les plus élevés au Sénégal. Ces migrants quittent la ville pour d'autres zones urbaines sénégalaises ou bien d'autres pays de la région, mais certains migrent aussi en Europe. Un bon nombre d'émigrants de la région Kolda se sont installés en Catalogne dès les années 80.

Les causes de l'émigration sont très variées. Si l'inégalité économique est un facteur essentiel, il faut tenir compte aussi des concepts relatifs au prestige social, des relations de pouvoir, des valeurs associées au genre masculin, des obligations familiales et sociales, etc.² De la même manière, l'émigration peut répondre à une initiative individuelle ou à une stratégie familiale. Socialement, elle est considérée comme un modèle de succès, une opportunité d'acquérir du prestige (Solé Arraràs & Pérez Crosas 2016).

L'enclavement politique et économique

La Casamance est connue et présentée par les pouvoirs publics comme «le grenier du Sénégal», mais paradoxalement sa production n'est pas intégrée à l'économie nationale. L'économie de la Casamance est essentiellement basée sur l'activité agricole de subsistance qui repose sur le riz, et l'activité agricole de marché basée sur l'arachide et accessoirement le mil, le sorgho et le maïs. L'expansion des cultures d'arachide a provoqué l'appauvrissement de beaucoup de familles qui ne consacrent plus de terre à l'agriculture de subsistance et qui sont soumises aux prix d'achat de leur monoculture. Le riz, ainsi que d'autres céréales, sont importés. Malgré des conditions favorables, la Casamance n'assure pas la subsistance de la région ni, évidemment, celle du pays. Ce manque d'autosuffisance et le peu de rentabilité de la culture expliquer si subsistance marché ou gale ont pour conséquence l'exode rural qui touche en priorité les jeunes, privant le secteur de main-d'œuvre et aggravant encore davantage la crise agricole (Dramé 2005).

Le volume d'échanges en 2010 est estimé à environ 11,5 milliards de CFAs. Les exportations passent essentiellement par le marché hebdomadaire qui a lieu chaque mercredi à Diaobé, dans la région de Kolda, et les échanges s'effectuent principalement avec la Guinée Conakry. Les experts estiment que le dynamisme commercial est très limité en comparaison avec la productivité agricole de la zone (ANSD 2011: 43-44), une différence qui s'explique par l'enclavement géographique de la région. Il en résulte une mauvaise communication avec l'extérieur et les conséquences économiques sont no-

2. Voir: Carling & Hernández Carretero 2008.

tables, rendant difficiles par exemple la vente des produits issus de l'arboriculture et de l'horticulture. Les sols et les conditions climatiques sont très favorables à l'agriculture mais malgré cela, on estime que seulement 25% des terres cultivables sont exploitées. La culture d'arachide et de coton a diminué d'environ 40% en 2012 par rapport à 2009; en grande partie à cause des difficultés pour exporter la production.

L'enclavement de la Casamance n'est pas seulement géographique, il est aussi politique. Sylvie Fanchette souligne certaines raisons qui expliquent cette marginalisation politique et les faibles investissements de la part du gouvernement sénégalais : l'introduction tardive de la production coloniale (surtout l'arachide) sur le territoire, le manque d'axes de communication avec le reste du pays, la très faible insertion des politiciens de la région dans les cercles de pouvoir étatique, l'instabilité des relations entre le Sénégal et les pays limitrophes. Sylvie Fanchette fait valoir une hypothèse selon laquelle le manque d'infrastructures appropriées pour renforcer le développement économique de Kolda serait intrinsèquement lié au manque de politiciens de la zone parmi les cadres du gouvernement (Fanchette 2011 : 310-330).

Le mouvement indépendantiste de la Casamance, représenté principalement par le MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance) fondé en 1982, mérite une attention particulière. Diamacoune Senghor qui a été le leader spirituel du mouvement, affirmait que même durant la colonisation, la Casamance n'a pas été soumise et qu'il n'existait aucun lien entre cette région et le Sénégal. Effectivement, l'adhésion au Sénégal a été réalisée sans aucune consultation. La Casamance a ensuite accepté de donner le pouvoir à Léopold Sédar Senghor en contrepartie de certaines promesses que Senghor n'a pas tenues. C'est pour cette raison, et aussi à cause du sentiment grandissant que la région donnait beaucoup au nord du pays sans recevoir grand-chose en retour, qu'a surgi le mouvement indépendantiste en 1982 (Marut 1993). Il faut néanmoins souligner que ce mouvement est plutôt lié aux Diola de la Basse Casamance, même si quelques revendications concernent l'ensemble de la région (Tomàs 2005). Un discours du MFDC livre un élément clé pour comprendre l'enclavement dont souffre la Casamance, lorsqu'il accuse le régime sénégalais d'investir peu dans le développement économique de la région (De Jong & Gasser 2005: 213). Comme Jordi Tomàs le souligne dans sa thèse, la route d'Oussouye - Ziguinchor, qui était jusqu'à très récemment la seule voie de communication avec l'extérieur à partir d'Oussouye au-delà de la route fluviale, se trouvait périodiquement affectée par les conflits entre l'armée sénégalaise et le MFDC (Tomàs 2005: 47). À l'heure actuelle, la situation n'est plus conflictuelle, bien que des troubles occasionnels soient revendiqués par le MFDC. Il convient de mentionner que certaines revendications sont des canulars.

Les infrastructures du désenclavement

En ce qui concerne le transport, l'isolement d'une région se traduit par le manque ainsi que le mauvais état de ses infrastructures et de ses transports en commun, des caractéristiques qu'on retrouve en Casamance (Fanchette 2011: 313-314, 318). Héritage de la présence coloniale, le réseau routier sénégalais est polarisé à Dakar. De plus, la communication terrestre avec les pays limitrophes laisse à désirer.

Jusque dans les années 1970, le réseau routier se limitait à des pistes de terre compactée qui étaient, évidemment, impraticables en période de pluies. Par la suite, la route reliant Ziguinchor, Kolda, Vélingara et Dakar a été tracée, mais on manquait toujours de routes secondaires, ce qui empêchait l'écoulement de la production agricole.

La connectivité de la Casamance est inscrite sur la feuille de route du gouvernement sénégalais. Dans un premier temps, des travaux sont effectués afin de réhabiliter la route longeant la Gambie et ainsi, unir efficacement le Sud du Sénégal avec le reste du pays.

Ensuite, les représentants de la Gambie et du Sénégal ont négocié la construction d'un pont sur le fleuve Gambie. Actuellement, seul le ferry Farafégnny permet de relier les deux rives (ASB & AD 2014). En février 2015, grâce au financement de la Banque Africaine de Développement, la première pierre du pont a été posée. Cependant, des désaccords entre les pays ont entraîné le ralentissement des travaux.

C'est aussi en février 2015 que la flotte qui effectue la route Dakar-Ziguinchor augmente, passant de un à trois bateaux: l'Aline Sitoé Diatta, l'Aguène et le Jambonne (ASB & ESF 2015). Rappelons la tragédie qui s'est déroulée dans la nuit du 26 au 27 septembre 2002 lorsque le Joomla, qui reliait Dakar à Ziguinchor, fait naufrage. Cette tragédie a fait 1863 victimes et 60 survivants et restera inscrite dans la mémoire collective. Enfin, une nouvelle ligne aérienne a été ouverte entre Kolda et Dakar, s'ajoutant à celle déjà existante entre Ziguinchor et la capitale du pays.

La connectivité revêt une telle importance qu'il existe un ministère exclusivement consacré à son développement: le Ministère des Infrastructures, des Transports Terrestres et du Désenclavement, avec à sa tête Mansour Elimane Kane. Le président Macky Sall déclare d'ailleurs en février 2014 que le désenclavement est l'un des buts prioritaires de son gouvernement, et qu'il prévoit pour cela des améliorations considérables du réseau routier. Certains des projets prévus pour développer les transports, mieux relier les différentes régions du pays et rééquilibrer les inégalités existantes sont financés par l'Union Européenne, tandis que d'autres le sont à travers le vaste programme nord-américain Millenium Challenge Account-Sénégal (MCA-S) (AMD & ASG 2014). Il est évident que le transport est un secteur clé pour l'enrichissement général de n'importe quel pays,

mais les investissements se limitent souvent aux infrastructures et ignorent les aides aux professionnels du secteur (Lombard & Ninot 2002: 109).

Le programme MCA-S est une convention de financement établie entre le Sénégal et le gouvernement des États-Unis d'Amérique. Son objectif principal est d'assurer la décentralisation du Sénégal grâce à la territorialisation, moyennant l'émergence de pôles économiques régionaux de développement. Le MCA-S a légalement une valeur de traité et juridiquement, il prévaut donc sur les lois et les règlements internes et doit être réalisé en 5 ans. L'un des piliers de la gestion du MCA-S est la lutte contre la corruption. Le budget total du programme est de 270 milliards de francs CFA (AMD & AD 2013). La réhabilitation de la RN6 (route nationale 6) coûterait 100 milliards de francs CFA (SK & BK 2012). Deux tronçons de la route RN6 sont affectés, pour un total de 256 km : celui qui passe par les villes de Ziguinchor, Kolda et Vélingara, et la travée reliant Ziguinchor, Kolda et Koukané. À ces travaux il faut ajouter la construction du nouveau pont de Kolda (AD 2014).³

Le projet de la RN6 n'est qu'une réhabilitation. En effet, une route unissant Ziguinchor et Vélingara a été construite il y a trente ans, mais elle est aujourd'hui dans un état déplorable puisqu'il n'y a jamais eu de financement pour son entretien, à l'exception des 30 kms situés entre Dabo et Diaobé, réhabilités récemment (OID, AD & DND 2013).

Carte des routes de la Basse Casamance



Source: <http://casamance-passion.over-blog.com/article-30324560.html>

3. Sur cette question voir la thèse de maîtrise de Romina Martínez Algueró (2017), réalisée aussi dans le cadre du projet I+D *AFFRIC. Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África subsahariana* qui représente une continuité du projet mentionné plus haut *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas*.

Sur la carte ci-dessus, on peut observer les deux routes qui relient Ziguinchor et Kolda, des localités situées respectivement à l'Ouest et à l'Est de la région. En passant par Bignona, il y a une route septentrionale : la RN6 ou Route du Sud. La RN6 était sous-utilisée jusqu'à récemment encore, à cause notamment de son mauvais état, et parce qu'elle traverse une zone dominée par le mouvement MFDC. Quand nous parlons de sous-utilisation, nous parlons des passagers qui iraient de Ziguinchor à Kolda puisque, évidemment, les habitants des villages situés le long de la RN6 se voient obligés de l'emprunter, et ce quel que soit l'état de la route.

La faction sud du MFDC a émis un communiqué en mars 2014 dans lequel elle donnait son accord pour que les travaux de réhabilitation de la RN6 commencent. Au début, le MFDC s'opposait à cette réhabilitation, notamment parce que les membres de ce mouvement craignaient que cette route facilite l'accès de l'armée sénégalaise à la base du groupe (SN 2014).

Le projet de la RN6 a été divisé en trois tronçons : Ziguinchor-Tanaff (116kms), Tanaff-Kolda (72kms), et Kolda-Vélingara (93kms). Le tronçon Ziguinchor-Tanaff, prioritaire selon le chef du projet de la RN6 Abdoulaye Diarra, soulève un important problème: les travaux occasionneraient la destruction de rizières, de champs et de jardins (SK & BK, 2012). Selon Djibril Doucouré, expert en réinstallation et auteur d'une étude menée en octobre 2011, 1.537 personnes pourraient être affectées (ASB & AD 2012). La propriété de la terre est un sujet délicat dans beaucoup de pays africains. En effet, le manque de centralisation du registre de la propriété fait que plusieurs titres de propriété soient émis pour un même terrain. Malgré ces difficultés, selon le directeur général du MCA-S Ibrahima Dia, en mai 2013 tout était prêt pour indemniser les propriétaires affectés et, particulièrement à Kolda, ils avaient déjà tous reçu leur indemnisation (ASB & OID 2013).

L'impact sur la mobilité des vivants

La mise en place de ces infrastructures devrait avoir des conséquences importantes non seulement sur le développement économique de la région, mais aussi sur la mobilité de la population. Concernant la population de Kolda, le projet du pont de la Gambie aurait un impact plus important en termes de connectivité par rapport au projet de réhabilitation de la RN6, dont les répercussions positives se limiteraient aux populations situées le long de la route.

En Casamance, la population vit des deux côtés de la route. Cette modalité d'occu-

pation urbaine illustre la manière dont les populations s'approprient la route à différents rythmes. Tandis que les véhicules la parcourent longitudinalement, les piétons la traversent ou bien la parcourent également à pied pour aller d'un point à l'autre du village ou du bourg. Beaucoup de ces piétons sont des mineurs qui vont de la maison à l'école, souvent située dans un terrain bordant l'asphalte. Nous avons parlé de véhicules sans préciser qu'ils peuvent être motorisés ou non. Le vélo est un moyen de transport très commun en Casamance et est souvent utilisé pour transporter des marchandises. Les accotements étant rares, vélos et véhicules motorisés partagent le même espace de parking. Bien sûr, le rythme des véhicules motorisés et celui des vélos est évidemment loin d'être comparable. Pour clôturer le répertoire des acteurs mobiles sur la route, nous devons évoquer les animaux dont les trajectoires sont imprévisibles. Les plus courants sont les ânes, les bœufs, les vaches, les oiseaux, la volaille, les chiens et les chèvres.

Loin d'être une frontière, la route est un élément structurant facilitant la communication à travers des espaces occupés par une végétation dense et impraticable. Ce facteur lié à la nature du milieu explique sûrement pourquoi la circulation des piétons par la route est beaucoup plus importante en Casamance qu'en Mauritanie (milieu sahélien).

La route casamançaise est aussi jalonnée d'éléments immobiles. Des marchandises sont étalées sur le bord de la zone asphaltée, comme les céréales pour les faire sécher mais aussi pour attirer le regard des clients potentiels. Des éléments mobiles ou immobiles, obligeant les véhicules à ralentir (troncs, bidons, pierres, etc.) sont disposés sur la route. Les habitants les placent de manière intercalée en formant des barrières horizontales afin que les véhicules soient obligés de zigzaguer, de réduire leur vitesse et donc de prendre le temps d'apprécier les étalages de marchandises. L'espace praticable permet souvent le passage d'un seul véhicule à la fois, raison pour laquelle si deux véhicules doivent se croiser, l'un des deux se voit obligé d'attendre.

L'entreprise Isolux Corsán a prévu l'élargissement de la route au profit des populations, en aménageant un espace supplémentaire destiné à la fois au stationnement des véhicules de transport en commun, à l'exposition de marchandises et au passage des piétons. Afin de réduire la vitesse des véhicules dans ces zones, l'entreprise a projeté l'implantation de dos d'ânes. Il est cependant fréquent de voir les véhicules contourner ces obstacles en sortant de la route et en circulant dans la zone limitrophe si cela est faisable. Pour éviter cette pratique, sur la route de Bignona par exemple, les dos d'âne se prolongent dans la zone limitrophe à l'asphalte. Cette stratégie n'est pourtant pas envisagée dans le projet d'Isolux Corsán. En dépit de cette lacune, c'est souvent la population elle-même qui prend l'initiative d'installer des éléments sur la route pour obliger les conducteurs à réduire leur vitesse; des individus ne peuvent pas créer des dos d'ânes

fixes car le gouvernement ne le permet pas, mais ils peuvent placer stratégiquement des éléments mobiles, choisis pour empêcher le contournement des infrastructures en place.

En plus du risque d'accident, Jérôme Lombard (2005) parle du risque d'isolement qui menace les populations les plus pauvres n'ayant d'autre choix que d'utiliser les transports en commun. Cette frange de la population subit un double isolement : géographique et socio-économique. Selon Lombard, trois facteurs augmentent ces risques. En premier lieu, l'inefficacité des autorités compétentes pour contrôler la sécurité routière. Ensuite, le manque de qualité du service de transport en commun dû au fait que le propriétaire et le conducteur du véhicule sont deux personnes différentes. En effet, tandis que le propriétaire cherche la rentabilité maximale au moyen de la location de son bien, le conducteur doit couvrir les frais de cette location, les réparations, le carburant, les stratégies pour vaincre les entraves bureaucratiques, les caisses de fonds de solidarité situées aux stations et le stationnement. La relation entre propriétaire et conducteur est donc basée sur une inégalité évidente et une forte domination du propriétaire. Enfin, l'usager a aussi une part de responsabilité dès lors qu'il exige des pratiques à risque, comme celle d'accéder et de descendre du véhicule n'importe où en plus des arrêts prévus. Quand l'espace sera territoire, c'est-à-dire, quand il sera conçu pour tous, le nombre d'accidents diminuera et la qualité du transport en commun augmentera (Lombard 2005).

La mobilité des défunts

Dans cet article, nous voulions également mettre l'accent sur la mobilité post-mortem. La plupart des individus de Kolda qui sont décédés hors de la région sont transportés vers leur localité d'origine pour que leurs parents puissent les identifier et organiser les funérailles. Cela permet à la famille et la communauté d'origine de se «réapproprier» le défunt. C'est encore plus vrai lorsque l'individu vit à l'étranger, en Europe par exemple. Dans ce cas, pour la famille restée sur place, la vie du défunt sur ce continent reste abstraite et les émigrés qui sont décédés à l'étranger, dont beaucoup étaient installés en Catalogne, sont d'habitude rapatriés. De la même manière, ceux qui décèdent à différentes étapes du trajet migratoire sont rapatriés si le corps est récupéré. Du fait de l'éloignement, la famille ne prend réellement conscience de la mort d'un parent émigré qu'au retour du corps qui permet de voir son visage et de l'identifier. D'un autre côté, la présence du corps est nécessaire pour effectuer le rituel funéraire complet et cela permet de procéder à un enterrement islamique, ce qui n'est pas toujours possible en

Catalogne.⁴ En l'absence du corps, il y a aussi une pratique traditionnelle de compensation qui est appelée «porter laalebasse» (*artigool hoorde*) et qui consiste à envoyer à la famille quelques affaires personnelles du défunt à la place du corps.

Les rites funéraires sont très importants à Kolda pour la construction et le maintien des relations familiales. Aux funérailles, les parents et les invités échangent des dons (*sadaka*).⁵ Des vaches et des taureaux sont sacrifiés pour les repas destinés aux invités, qui reçoivent aussi des noix de cola et du cobbal (une préparation sucrée à base de mil ou riz). Les invités, de leur côté, amènent des offrandes à la famille endeuillée: vaches, taureaux, argent, etc. Les funérailles sont parfois des événements fastueux où les familles mettent en jeu leur prestige et leur capacité à accomplir leurs obligations envers les autres parents. Ces événements peuvent rassembler beaucoup de monde et les gens viennent de très loin pour y assister. C'est donc l'occasion de nombreux et longs déplacements qui font partie de ce qu'on peut appeler «géographies de l'intimité» (Evans 2014).

Les individus originaires de Kolda, qu'ils soient installés en Catalogne ou ailleurs, sont bien organisés pour prendre en charge le rapatriement d'un de leurs compatriotes. Les frais élevés sont payés grâce aux caisses d'épargne communautaires et aux apports solidaires. Les défunts voyagent en avion en suivant les réglementations internationales strictes pour le transfert de corps. Pour des raisons administratives, l'aéroport de Dakar est la destination obligatoire de tous les sénégalais décédés à l'étranger. Le reste du voyage jusqu'à la région de Kolda doit se faire en utilisant le réseau routier qu'on a décrit, généralement par transport en commun.

Réflexions finales: des paradoxes à propos de l'enclavement et du désenclavement

La fin de l'enclavement de la région est l'une des revendications les plus anciennes de la Casamance et de la région de Kolda. D'après les agences de développement et les gouvernements régionaux, ce désenclavement serait la panacée pour régler les problèmes économiques de la région. On espère, entre autres, que le désenclavement permettra le transport des matières premières produites dans la région vers de nouveaux marchés. Il faudra vérifier si ces prévisions se réalisent. D'autre part, l'isolement physique et le faible poids politique de la région sont perçus comme très intimement connectés. Dans ce domaine, des changements sont déjà observables, en considérant les investissements

4. Voir: Moreras & Solé Arraràs 2014.

5. L'importance des rites funéraires parmi les diola en Basse Casamance a été travaillée par Jordi Tomàs (2016).

notables dans les infrastructures de la région. Pourtant, par rapport à ces notions d'enclavement et de désenclavement, nous observons certains paradoxes que nous souhaiterions souligner pour conclure ce texte.

Même en étant isolé du reste du Sénégal, Kolda reste un important point de communications avec les pays voisins : la Guinée Bissau et Conakry, ainsi que la Gambie. Les rapports commerciaux avec ces pays sont importants, de même que les rapports identitaires avec les régions de population *peul* qui se trouvent dans ces pays.

Comme on l'a vu plus haut, les connexions internationales de Kolda impliquent d'autres domaines comme les flux migratoires et la coopération internationale au développement. L'émigration est aujourd'hui une alternative économique pour beaucoup de familles. En effet, cela leur permet d'obtenir des ressources complémentaires grâce aux transferts d'argent des membres de la famille émigrés, dont un grand nombre sont installés en Catalogne. Ces transferts d'argent représentent aussi une contribution importante à l'économie de la région. En outre, les rapports entre Kolda et la Catalogne sont liés à la coopération internationale au développement, coopération décentralisée et, parfois, projets de codéveloppement qui engagent ces migrants installés en Catalogne (Acebillo Baqué & Østergaard-Nielsen 2011; Heil 2012). Il faut aussi insister sur le fait qu'une partie importante du financement de ces infrastructures devant désenclaver la région vient aussi de la coopération internationale. En ce sens, Romina Martínez Algüero (2017) considère que le financement américain de la route à des liens aussi avec les intérêts politiques et militaires des Etats Unis au Sénégal.

Malgré ces exemples de relations transnationales, Kolda reste isolée par des frontières physiques (même si celles-ci semblent s'assouplir grâce aux nouvelles infrastructures) ainsi que par des frontières économiques et politiques sur le plan national par rapport au reste de Sénégal, où elle a peu d'influence politique. Elle est également isolée sur le plan international, les inégalités économiques encourageant l'émigration alors que les lois internationales la limitent. En fait, la plupart des émigrés qui partent de Kolda arrivent en Europe de façon illégale, en empruntant des routes alternatives aux routes proposées par ces infrastructures officielles.

Dernièrement, on constate la dimension transnationale des migrations qui met en avant l'importance des relations que les migrants entretiennent avec leur pays d'origine, mais cela ne doit pas nous faire oublier que ces relations et échanges entre Kolda et l'Europe ne se déroulent pas librement. Au contraire, elles ont lieu dans un contexte de profondes inégalités économiques et de restrictions légales strictes quant à la circulation des personnes. Ce sont ces barrières qui, par exemple, empêchent les parents des émigrés de voyager en Catalogne, de sorte qu'il faut que le corps défunt voyage pour que le décès

puisse être certifié. Il est quand même paradoxal que les restrictions internationales à la mobilité des défunts soient plus souples que celles qui concernent les vivants (Lestage 2013). Comme explique Saskia Sassen (2007), l'État et la globalisation ne sont pas des phénomènes qui s'opposent et els états jouent un rôle crucial dans le control et la définition des frontières (Portes, Guarnizo & Landolt 1999).

La région de Kolda se trouve, donc, face au paradoxe d'être enclavée par rapport à son propre pays et connectée, même si de façon précaire, aux pays voisins et aux pays lointains où sa diaspora s'est installée. Pour son désenclavement, l'amélioration des infrastructures qui la connecteront au reste du Sénégal est nécessaire. Cependant, les frontières économiques et migratoires seraient les obstacles à éliminer en priorité.

Bibliographie

- ACEBILLO BAQUE, M. & ØSTERGAARD-NIELSEN, E. (2011) *Local dynamics of codevelopment and migrant incorporation in three Catalan cities*. Amsterdam.
- AD (2014, September) *Mansour Elimane Kane visite les chantiers du MCA*. Agence Presse Senegalaise.
- AMD & AD (2013, May) *Le DG du MCA rappelle les principes fondateurs de ce programme*. Agence Presse Senegalaise.
- AMD & ASG (2014, February) *Macky Sall: "Le désenclavement est un pilier de notre politique"*. Agence Presse Senegalaise.
- ANSD (2011) *Situation économique et sociale régionale 2010* (Kolda).
- ASB & AD (2012, April) *Elargissement de la route Ziguinchor-Tanaff: plus de 1.500 personnes affectées*. Agence Presse Senegalaise.
- ASB & AD (2014, September) *Pont sur le fleuve Gambie: les négociations sont très avancées*. Agence Presse Senegalaise.
- ASB & ESF (2015, February). *Une forte mobilisation à la réception des bateaux Aguène et Diambogne*. Agence Presse Senegalaise.
- ASB & OID (2013, May) *RN6 : le directeur du MCA-Sénégal annonce la fin des travaux d'ici 2015*. Agence Presse Senegalaise.
- BOESEN, E. (1999) «Pulaaku. Sur la foulanité», In R. BOTTE, J. BOUTRAIS, & J. SCHMITZ (Eds.), *Figures peuls*. Paris: Karthala.
- BOTTE, R., BOUTRAIS, J. & SCHMITZ, J. (1999) *Figures peules*. Paris: Karthala.
- BOUTRAIS, J. (1994) «Pour une nouvelle cartographie des Peuls», *Cahiers D'études Africaines*, 34(133), pp. 137-146.

- CARLING, J. & HERNANDEZ CARRETERO, M. (2008) “Kamikaze migrants ? Understanding and tackling high-risk migration from Africa”, presented at *Narratives of Migration Management and Cooperation with Countries of Origin and Transit*, Sussex Centre for Migration Research, University of Sussex, 18-19 September.
- DRAME, H. (2005) Organisations paysannes et dynamique de changement en milieu rural casamançais (Sénégal). *Canadian Journal of African Studies*, 39(2), 253-281.
- EVANS, R. (2014) Parental death as a vital conjuncture? Intergenerational care and responsibility following bereavement in Senegal. *Social & Cultural Geography*, 15(5), 547-570. <http://doi.org/10.1080/14649365.2014.908234>
- FANCHETTE, S. (2011) *Au pays des Peuls de Haute-Casamance. L'intégration territoriale en question*. Paris: Karthala.
- HEIL, T. (2012) “Fragile convivialities: everyday living together in two stateless but diverse regions”, *Catalonia and Casamance*, 100).
- JONG, F. de, & GASSER, G. (2005) “Contested Casamance: Introduction”, *Canadian Journal of African Studies*, 39(2), pp. 213-229.
- LESTAGE, F. (2013) “Political Management of Migrants Suffering : New Practices by the Mexican State(s) with their Emigrants”, *Migraciones Internacionales*, 7(1), pp. 9-35.
- LOMBARD, J. (2005) «Continuités ou ruptures territoriales au Sénégal: au risque du transport?», *Les Cahier d'Outre-Mer*, 229.
- LOMBARD, J., & NINOT, O. (2002). Impasses et défis dans le transport routier. In M. C. Diop (Ed.), *La société sénégalaise entre le local et le global* (pp. 109-157). Paris: Karthala.
- MANGA, M. L. (2013) « La Casamance sous Abdoulaye Wade. L'échec d'une paix annoncée», In DIOP, M.C. (Dir.) *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade*. Paris: Karthala.
- MARTINEZ ALGUERO, R. (2017) *Sobre el asfalto. Entre estrategias de poder y usos cotidianos. Estudio etnográfico de la carretera Route Nationale 6 entre Ziguinchor y Kolda (Senegal)*. Tesis de Master - Universitat de Barcelona.
- MARUT, J.C. (2010) *Le Conflit de Casamance: ce que disent les armes*. Paris: Karthala.
- MORERAS, J. & SOLE ARRARAS, A. (2014) *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*. Barcelona: Generalitat de Catalunya - Departament de Cultura.
- NGAÏDE, A. (1999) «Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens maccube du Fuladu», In BOTTE, R., SCHMITZ, J. & BOUTRAIS, J.(Eds.), *Figures peuls*. Paris: Karthala, pp. 141-164.

- NGAÏDE, A. (2012) *L'esclave, le colon et le marabout. Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936*. Paris: L'Harmattan.
- OID, AD & DND (2013, April) *MCA : lancement des travaux de réhabilitation de la RN6 et du Pont de Kolda, mercredi*. Agence Presse Senegalaise.
- PORTES, A., GUARNIZO, L. E. & LANDOLT, P. (1999) "The study of transnationalism : pitfalls and promise of an emergent research field", *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), pp. 217-237.
- SASSEN, S. (2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SK & BK (2012, March) *Le MCA annonce 100 milliards pour la RN6, au sud du pays*. Agence Presse Senegalaise.
- SN (2014, March) *Casamance, réhabilitation de la RN6: Le MFDC cède à la pression des États Unis*. Sedhiou News.
- SOLE ARRARAS, A. (2015) *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. Tesi de Doctorat. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- SOLE ARRARAS, A. & PEREZ CROSAS, A. (2016) "La cara oculta del transnacionalismo. Migraciones, desarrollo y relaciones de género entre Kolda (Senegal) y Cataluña", In LAZARO GUILLAMON, C., CRESPO, R. & LOPEZ FERNANDEZ, L. (Eds.), *Migraciones africanas y desarrollo*. Castelló: Universitat Jaume I.
- TANDIA, A. (2013) "Conflict and State Failure in the Borderlands of the Casamance and Guinea-Bissau", In KALU, K., UFO OKEKE UZODIKE, D. & JOHN, M. Eds.) *Territoriality, Citizenship and Peacebuilding: Perspectives on Challenges to Peace in Africa*. London: Adonis & Abbey Publishers Ltd, pp. 213-253.
- TOMAS, J. (2005a) *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- TOMAS, J. (2005b) *La identitat ètnica entre les joola d'Oussouye*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- TOMAS, J. (2016) «Els morts volen que seguim la tradició. Apunts sobre identitats, religions i rituals funeraris entre els joola del Húluf (Casamance, Senegal) », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 41, pp. 142-15.

COMERCIO CHINO Y REPRESENTACIONES
MUTUAS ENTRE LOS MIGRANTES CHINOS Y LOS
CABOVERDIANOS DE TARRAFAL DE SANTIAGO
(CABO VERDE)

*Julián David Loaiza Pineda
Universidad de Barcelona*

Resumen

El presente artículo aborda el declive del comercio minorista de venta de productos chinos en Cabo Verde, desarrollado por migrantes chinos que comenzaron a establecerse en el país a partir de la década de 1990. Como consecuencia de este declive, el artículo también discute la alternativa más viable para estos migrantes, especialmente en la isla de Santiago: el comercio minorista de venta de alimentos que se adquieren en almacenes mayoristas de Praia (capital del país en el extremo sur de la isla). Igualmente, el texto trata sus principales objeciones, sus percepciones sobre los caboverdianos y, viceversa, las de éstos sobre los primeros. En otras palabras, además de discutir las principales quejas de los migrantes chinos, se realiza una descripción de las representaciones

Abstract

In the 1990s, Chinese migrants began to settle in Cape Verde, where they made a living selling Chinese products in retail shops. As retail sales dropped sharply, Chinese migrants, especially on the island of Santiago, shifted to the retail sale of food acquired in the wholesale warehouse in Praia (the country's capital located in the south of the island). This article examines this shift and also discusses the Chinese populations' main complaints about life in Cape Verde, their representations of Cape Verdeans and Cape Verdeans' representations of them. This analysis draws in particular on the perceptions of women and men from the city of Tarrafal (located in Santiago's northwest extreme).

mutuas entre éstos y los caboverdianos, concretamente, distintas mujeres y hombres de la ciudad de Tarrafal (en el extremo noroeste de la isla).

Palabras clave: Cabo Verde, isla de Santiago, migración china, comerciantes chinos, tiendas chinas, percepciones mutuas.

Key words: Cape Verde, Island of Santiago, Chinese migration, Chinese traders, Chinese shops, mutual perceptions.

Introducción

Con las reformas económicas que emprendió la República Popular China a finales de 1970, con la ascensión al poder de Deng Xiaoping, y especialmente tras la liberalización de la emigración en 1985 (Alden 2007: 59; Ma Mung 2008... Pieke 2007; Xiang 2003, 2005), se impulsó la salida de distintas partes del país de ciudadanos chinos que, en lugar de integrarse en el mercado de trabajo asalariado de las comunidades chinas en el extranjero, establecieron sus propios negocios, por ejemplo, de venta mayorista o al por menor de productos chinos o restaurantes de comida china (Carling y Haugen 2005: 642).

Estos *nuevos migrantes empresariales*, tal y como se les ha denominado, evitando los mercados conquistados por otros compatriotas, junto con sus familiares han llegado a lugares tan remotos y periféricos como el archipiélago de Cabo Verde, situado a 500 km al oeste de la península senegalesa que otorga su nombre. Se trata de una migración que ha ido a la inversa de otros flujos migratorios que predominan en las investigaciones académicas (los que van del sur hacia el norte), así como hacía otras áreas que también, como Cabo Verde, experimentan una fuerte emigración de su población (Carling y Haugen 2005: 642).

Factores propios del contexto caboverdiano también han sido clave en la llegada de estos migrantes, entre otros: por un lado, el estímulo que ocasionaron las experiencias post-socialistas del mismo con las inversiones procedentes de China (Fikes 2010: 56); y, por el otro, a partir de la década de 1990, cuando surgían las primeras *lojas chinas* (tiendas chinas), una rara combinación de estabilidad política, seguridad y precios elevados de los productos de consumo, así como una competencia mínima en el extremo inferior del mercado (calidad y precios bajos de los productos), y un

poder adquisitivo relativamente alto debido a las remesas que muchos caboverdianos recibían de sus familiares en el extranjero (Carling y Haugen 2005: 646).

Los migrantes chinos han abierto *lojas chinas* en los distintos centros urbanos del archipiélago de venta de productos importados de China (ropa, zapatos, bisutería, cosméticos, electrónica...), que se encuentran a pocos metros de distancia la una de la otra en las principales calles de las ciudades más relevantes. El impacto de estos comerciantes es observable a simple vista tanto en el paisaje urbano como en el ámbito de las relaciones sociales dada su reciente y rápida proliferación.

Este artículo se fundamenta en el trabajo de campo que lleve a cabo durante un periodo de tres meses, desde el 18 de julio hasta el 21 de octubre del 2014, en la isla de Santiago (la mayor y más poblada del archipiélago) en el marco del trabajo final de máster de Antropología y Etnografía de la Universidad de Barcelona y que, posteriormente, durante un periodo de dos meses, desde el 10 de diciembre de 2015 hasta el 15 de febrero de 2016, continuó con un proyecto sobre transformaciones urbanas, movilidad y seguridad vial en África Subsahariana.¹ Así, por un lado, aquí describo la crisis del comercio minorista de venta de productos importados de China en Cabo Verde, así como su alternativa viable para los comerciantes chinos establecidos en la isla, el comercio minorista de venta de productos alimenticios que se adquieren en almacenes mayoristas de Praia, capital del país en el extremo sur de la isla. Por el otro, las objeciones de los migrantes chinos y sus percepciones sobre la población local y, viceversa, la de ésta, especialmente distintas mujeres y hombres de la ciudad de Tarrafal, en el extremo nordeste de la isla, sobre los primeros.

La investigación se ha fundamentado en la observación participante. Acudiendo asiduamente a una de las tiendas de una familia china establecida en Tarrafal, gané su confianza y, por consiguiente, el poder realizar observaciones dentro de su comercio, ayudar en algunas de sus labores, comer con ellos, participar de su escaso tiempo libre, etc. Igualmente, conocí a un comerciante chino de la ciudad de Somada (en el centro de la isla) que pude visitar en distintas ocasiones, y que me invitó a celebraciones especiales en las cuales pude conversar con sus amigos y concretar encuentros para entrevistarlos. Mi puesta en marcha del aprendizaje del *crioulo* —en su variante *badiu* de la isla de Santiago— al llegar al país, y su rápido dominio por parte de los migrantes chinos, facilitó ampliamente la comunicación con éstos. Teniendo en cuenta que la

1. *Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África Subsahariana*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (Ref. CSO2012-34768), bajo la supervisión de Manuel Delgado y Alberto López (Universidad de Barcelona) dentro del marco del Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS), finalizado en 2015.

investigación se ha centrado en Tarrafal, participando de su vida social y de la mano de informantes clave he podido entrevistar y mantener diálogos con diversas mujeres y hombres de distinta condición y edad, funcionarios de la administración pública, comerciantes locales y actores con los que los comerciantes chinos tienen relaciones económicas.

Tarrafal es también capital del municipio que contiene su mismo nombre, y cuenta con casi la mitad de alrededor de 20.000 personas que residen en éste. Gracias a la apertura de bastantes plazas hoteleras y de restauración en las últimas décadas, el turismo parece consolidarse en la ciudad. La pesca, probablemente la actividad más importante del municipio a pesar de parecer estar en constante declive, junto con el comercio (en su mayoría informal) y la agricultura de secano (delimitada por las lluvias cada año), constituyen —como en gran parte de la isla— las principales fuentes de las que vive la población, además de la construcción o de trabajos públicos puntuales si el año agrícola se complica.²

La crisis de la venta de productos chinos y el esplendor de la de alimentos

Sobre la emigración china se ha escrito abundantemente, aunque las principales investigaciones se han fundamentado en las concentraciones numéricas más importantes de inmigrantes en el Sudeste Asiático, Europa Occidental y Estados Unidos (Bredeloup y Bertoncetto 2006: 199; Carling y Haugen 2005: 640). Pese al interés académico y de los medios de comunicación sobre las relaciones mantenidas entre China y África en los últimos tiempos (Parck 2009: 2), y pese a la creciente presencia china en el continente desde finales de 1990 —excepto en aquellos países donde la presencia de la inmigración china tiene una larga historia y el número de migrantes chinos es mayor que en otros países, como Sudáfrica— (Ma Mung 2008: 646), los estudios sobre la migración china en distintos países africanos son escasos.

Uno de los trabajos relevantes sobre la migración china en Cabo Verde, específicamente en la ciudad de Mindelo, isla de São Vicente, es el de Haugen y Carling (2005). Según esta autora y autor, en torno al periodo en que llevaron a cabo su investigación —2002 y 2003— el número de residentes chinos en el archipiélago aún era pequeño en el contexto de la diáspora china, pero lo suficientemente grande para tener impacto

2. A diferencia de otros países africanos, se podría decir que, hasta la fecha, en ninguno de estos sectores económicos destacados han entrado a operar los migrantes chinos en Cabo Verde. Véase, por ejemplo, el caso de Mali, donde los empresarios chinos operan en la industria hotelera o la construcción (Kernen y Vulliet 2008).

en su vida social y económica (2005: 640). Bredeloup y Bertoncello (2006), que han indagado en torno los migrantes chinos establecidos en Praia y en Dakar, señalan que de acuerdo con la embajada de Francia residían alrededor de 1.500 y 2.000 migrantes chinos entre los 450,489 ciudadanos censados en el país en el año 2002; y, según su inventario llevado a cabo en el 2006, habían 70 tiendas que reunían a 280 migrantes chinos en el centro de Praia (2006: 212).³ Estos migrantes son social y culturalmente diversos; provienen de distintas regiones de China.

Por lo general, las *lojas chinas* son idénticas a primera vista. Éstas se ubican en la planta baja de un edificio y consisten en una sala de exposición con productos alienados en estanterías, apilados en el suelo y en cajas de cartón o colgados en las paredes; así como de espacios contiguos utilizados como almacén. De igual modo, las viviendas de los comerciantes chinos y sus familias suelen estar vinculadas a las tiendas. Las familias viven en estancias unidas a éstas o en un apartamento situado en alguna de las plantas superiores de las mismas. Además del empleo de trabajadores locales, mayormente mujeres de extracto social muy bajo, el empleo de trabajadores miembros de la propia familia o de familias de personas cercanas resulta crucial en la organización social de los negocios (Haugen y Carling 2005: 649).⁴

De acuerdo con Haugen y Carling (2005) desde mediados de la década de 1990 a 2003 el número de migrantes chinos en Cabo Verde se incrementó cinco veces y el de las *lojas chinas* alrededor de un centenar (*Ibid.*: 651). En São Vicente el crecimiento constante del número de estos comercios se produjo a través de la expansión de los negocios y de la entrada en el mercado de nuevos propietarios, en muchas ocasiones, parientes o antiguos empleados de otros que les prestaron mercancía o ayudaron de alguna manera a abrir el negocio (*Ibid.*: 651). De esta manera, los autores consideran que entre los años 2001 y 2002, del mismo modo en que sucedió con diversos negocios de migrantes chinos en distintas partes del mundo, como los restaurantes chinos en algunos países europeos, la venta de productos chinos en la isla, y en el archipiélago en general, se saturó. La demanda de estos productos tampoco era la misma que cuando recién abrieron las *lojas chinas*, pues la mayoría de cabo-verdianos ya contaba con muchos de éstos que antes no podía permitirse debido a sus precios elevados (*Ibid.*: 655).

3. Teniendo presente su consideración desde el principio de la investigación, debido al acotado tiempo de realización de trabajo de campo en Cabo Verde, cabe por tratar datos estadísticos que actualicen los de la bibliografía utilizada.

4. Véase la etnografía de Dobler (2005, 2009) llevada a cabo en la línea fronteriza entre Namibia y Angola, en la ciudad de Oshikango, sobre las tiendas chinas de venta al por mayor para el mercado angolano. El autor describe las tiendas y las viviendas de los comerciantes chinos.

El presidente de la Associação de Comerciantes Chineses da Assomada,⁵ He Yu Yan, originario de Shanghái de 55 años de edad y conocido por migrantes chinos y caboverdianos como Chobo,⁶ detalla cómo era el negocio de la venta de productos chinos y su transformación ante la repentina proliferación de las *lojas chinas*. Éste comerciante, que abrió su tienda en Somada en 1988, explicó que en el año 2004, para las fiestas de navidad —uno de los periodos festivos más importantes del país— ganaba más de 400 *contos* por día (unos 4000 €), y en todo ese año, 45.000.000.00 escudos (unos 400,000 €). A partir del 2006 sus ganancias empezaron a menguar, aunque continuó ganando grandes sumas de dinero. Podía llegar a ganar entre 70.000 (algo más de 600 €) y 80,000 escudos (algo más de 700 €), calculaba, mientras explicaba el dolor en los brazos que contar billetes le generaba. En cambio, en la actualidad tan sólo gana por día entre 100,000 y 16,000 escudos. Según él —a modo de exagerar la rápida proliferación de *lojas chinas*—, en un día del año 2000, abrieron más de 140.

Chobo también hizo énfasis en que otros factores que han agravado la situación de este tipo de negocio han sido, por un lado, y coincidiendo con las opiniones expresadas por otros migrantes chinos, el aumento de los impuestos de importación y de los referentes a los de la tenencia de un comercio. Por el otro, la disminución de remesas de los caboverdianos en el extranjero ante la coyuntura económica mundial y, en consecuencia, la destinación de un alto porcentaje de éstas a la compra de alimentos. De ahí que, aunque ante la saturación del mercado la expansión hacia otros sectores empresariales no fuese una alternativa viable (Haugen y Carling 2005: 657), desde hace pocos años los migrantes chinos comenzaron a establecer mini mercados⁷ de venta de productos alimenticios que se abastecen principalmente en almacenes mayoristas de Praia. En el interior de éstos —parecidos a los de las tiendas de pro-

5. Parece funcionar de modo informal, por ejemplo, mediante encuentros en casa de Chobo en festividades chinas especiales. A pesar de mi interés por la asociación, en el primer tramo de realización de trabajo (entre julio y octubre del 2014), éste último explicó que la fundó en el 2009, que cuenta con 108 comerciantes chinos asociados, y que algunas de sus funciones son las de donar materiales escolares o alimentos a la Câmara Municipal de Somada, ayudar en la solicitud de la residencia de los trabajadores chinos, o tratar los problemas que surjan con las empleadas caboverdianas contratadas. Según él, para aquel entonces estaban discutiendo la obligatoriedad de los comerciantes chinos de pagar el salario mínimo de 11.000 escudos, pues a pesar de que éste se estableció en enero del 2014, aún continuaban pagando entre 6,000 (54,29 €) u 8,000 (72,38 €) escudos. Igualmente, que habían acordado que la primera vez que alguna empleada robara algún producto de la *loja* no la despedirían.

6. Nombre verdadero ante el cargo que ostenta. El de otros informantes se ha cambiado para preservar su identidad.

7. Comercio en régimen de libre servicio, donde al consumidor se acerca a los productos, los elige y los lleva al mostrador donde se realiza el pago. Al igual que con los establecimientos pequeños que contienen un mostrador que separa la sala de ventas de los artículos, también se les denomina *loja*.

ductos alimenticios en Barcelona regentados mayormente por pakistaníes—, se puede adquirir todo tipo de alimentos y diversos productos chinos.

En la isla de Santiago también han abierto otros negocios provistos con productos chinos como ferreterías o carpinterías de aluminio,⁸ pero los mini mercados son actualmente los negocios más rentables, excepto en Praia, donde a diferencia de otras partes de la isla existen en un amplio número medianos y grandes establecimientos de venta de alimentos pertenecientes a propietarios locales fuertes. Por ejemplo, en comparación con la caída del número de *lojas chinas*, la ciudad de Tarrafal pasó de tener veintitrés comercios de *modas e confecções* y un mini mercado en el año 2009, a trece de *modas e confecções*, uno de *modas e confecções* / mini mercado y nueve mini mercados en el 2014.⁹ Sin embargo, tal como sucedió con el mercado de la venta de productos chinos, a medida que se confirma la eficacia del de la venta de alimentos, se satura progresivamente; y, ante ello, algunas de las estrategias emprendidas por los comerciantes chinos también son las mismas.

Según la tipología observada por Haugen y Carling en su análisis sobre la reciente migración empresarial china hacia Europa Central y del Este,¹⁰ primero, los comerciantes chinos se han ido expandiendo hacia localidades más pequeñas con capacidad de demanda que permita el establecimiento de mini mercados. Segundo, aunque algunos deciden cerrar el comercio los domingos por la tarde, un alto porcentaje trabaja largas jornadas todos los días de la semana. Tal es el caso de la familia de migrantes chinos con la que trabajé intensamente en Tarrafal, pues su mini mercado abre a partir de las siete y media de la mañana, y cierra a las ocho de la tarde, o incluso más tarde. Según la opinión Jiang, la propietaria de este comercio, de 37 años de edad y proveniente de la provincia de Hebei, su única función es la de abrir el comercio, trabajar todo el día e irse a dormir. Tercero, reduciendo márgenes de beneficio, se establece precios más bajos que los que mantienen otros mini mercados. Sin embargo, teniendo en cuenta que los comerciantes insisten sobre el poco beneficio que están obteniendo en cada producto, especialmente cuando sus clientes les reprochan sus precios, esta última posibilidad está llegando a su límite.

La crisis de la venta de productos chinos y la tendencia actual de la venta de productos alimenticios ha de mediar en los discursos y actitudes de los comerciantes

8. O, en Praia, un negocio de impresión digital y dos restaurantes chinos.

9. Se trata de referencias proporcionadas por el jefe de la oficina de impuestos de Tarrafal, António Fernandes, de la base de datos con la que cuenta la misma oficina.

10. Véase Krogstad 2004; Moore y Tubilewicz 2001; Pieke 1998; Pieke y Benton 1998; Thunø 1996, 1998.

chinos sobre los caboverdianos, así como en la valoración de su presente y futuro en Cabo Verde.

Objeciones y percepciones de los migrantes chinos

Comúnmente, la crítica sobre el coste de los productos o la forma de referirse a los migrantes chinos son aspectos cuestionados por ellos mismos y tensan la interacción con los caboverdianos. Trabajando dentro del mini mercado de Tarrafal de Jiang, diariamente se podía apreciar que la llamaban “*carera*” y, en consecuencia, también su hastío y el de sus familiares al tener que argumentar que vendían más barato que otras *lojas*, o al hacer hincapié en el precio al que se conseguían las mercancías en Praia. Lo mismo sucede ante el hecho de llamarles “*china*”, pongamos por caso, al preguntar por un producto: “*china, ¿cuánto cuesta?* —de ahí que algunos migrantes chinos cambien su nombre por uno común dentro de la sociedad caboverdiana— o al encontrarse fuera de los comercios. En una ocasión, al preguntarle a otro comerciante chino, Long, de 31 años de edad y también procedente de la región de Hebei, si iba por la noche a la plaza central de la ciudad a disfrutar de su tiempo libre como lo suelen hacer algunos migrantes chinos de la ciudad, éste destacó que después de cenar su familia se entretiene con el móvil u ordenador; no les gusta salir porque es peligroso, porque hay muchos “*bandidus*” (bandidos) y porque, además, les molestan llamándoles “*china*”. Haciendo muecas con la cara expresó que los niños pequeños les llamaban “*china*”, mientras que a los blancos como yo —refiriéndose al propio antropólogo— no nos decían nada, que podemos ir por la calle tranquilamente sin que nos digan “*branku*” (blanco, europeo).

En otra, un hombre que estaba tomando una cerveza junto con un amigo y un comerciante chino llamado Uda, “*el representante de los chinos*” en Tarrafal según un comerciante local, se acercó a Jiang y le preguntó: “*china, ¿cuánto debo?*”, e inmediatamente, tras mirar a Uda, quien rio sucintamente, rectificó diciendo: “*a no, no, no es china. Amiga, ¿cuánto debo?*”. También se ha podido observar a algunos clientes dirigirse a las trabajadoras familiares de Jiang llamándoles “*feia*” (fea).

Según está comerciante, a pesar de que su familia se comporta bien, y de que trata a todo el mundo de la mejor manera posible, en distintas ocasiones en sus comercios ha entrado gente que está “*moku*” (ebria) a molestarlos. Por otra parte, tras la recriminación de la policía al defenderse con un cuchillo de un hombre ebrio que entró a la *loja* para insultarla, destacó que le parecía inaceptable teniendo presente su poca capacidad de acción una noche que entraron al establecimiento a robarle.

Los robos y la ineficacia policial son otros de los hechos que más destacan los comerciantes chinos. Xu Zheng, propietario de un pequeño negocio de impresión digital en Praia, comentó que, debido a la dificultad de las evidencias, la policía deja libres a las personas que han cometido un robo en muy poco tiempo. Enfatizando dijo: justo después de la declaración de la víctima. De igual modo, que los comerciantes chinos que se encuentran en Platô -centro histórico de Praia— observan gente merodear con la intención de robar, avisan a la policía, y ésta no hace nada. Durante una conversación mantenida en una comida de celebración del año nuevo chino en casa de Chobo, otro comerciante también explicó que, a pesar de que un vecino llamara a la policía al ver desde su ventana que le estaban robando, los ladrones pudieron robar, irse y volver en tres ocasiones. Asimismo, refiriéndose a una persona muerta a manos de Chobo al intentar asaltarle, afirmó que el transcurso de dos años no hubo ningún caso de delincuencia contra ellos en Somada.

En una ocasión, tres hombres de Praia que poco antes habían entrado a robar en otros sitios de esta ciudad, entraron a la *loja* de Chobo, forcejaron con él —provocándole varias heridas en distintas partes del cuerpo con un cuchillo— y trataron de dispararle con una pistola de fabricación casera que afortunadamente no funcionó; y, tras continuar requiriéndole más dinero del que ya habían obtenido, logró sacar una pistola que tenía debajo de un cajón y disparó a uno de los ladrones causándole la muerte. Los otros dos huyeron. Gracias a que la policía encontró un cartucho de billetes que contenía el nombre de Chobo en el pantalón del ladrón abatido, este comerciante quedó exculpado del cargo de asesinato. Tan sólo lo multaron por no tener permiso de armas y le decomisaron las que tenía, varias repartidas por la *loja*.

Algunas de las visiones de estos migrantes chinos sobre la población cabo-verdiana giran en torno al sistema de poligamia de facto en la isla de Santiago, al sentido de la familia y, en consecuencia, a la responsabilidad y confianza. Por ejemplo, en otra de las conversaciones mantenidas con Long hizo referencia a que los cabo-verdianos son como los “*cachorros*”, ya que siempre están teniendo relaciones sexuales (“moka” [vulgar]), e hizo hincapié en los embarazos prematuros en las adolescentes. Lili, esposa de uno de los cuñados de Jiang, de 32 años de edad y también trabajadora en el mini mercado de ésta última, manifestó que, a diferencia de China, donde las relaciones entre hombres y mujeres son serias, es decir, se unen en matrimonio para siempre, en Cabo Verde las mujeres mantienen relaciones con distintos hombres a lo largo de su vida, así como también que, debido a su belleza (“*bunitas*” [bonitas]), los hombres chinos no establecen relaciones sentimentales con ellas, ya que en cualquier momento los pueden dejar por otros. Por su parte, Xu Zheng, en concordancia con

estos comentarios expuso que la falta de relaciones estables dentro del matrimonio o la desestructuración de las familias a causa de la falta del padre o la madre influyen en la inestabilidad de los caboverdianos, de que sean “*desorganizados*” e “*irresponsables*”. Para detallarlo, decía que si se acuerda un encuentro con alguien, nunca aparece. Chobo también hizo alusión a la falta de responsabilidad explicando cómo en una ocasión avaló a una persona con un préstamo que nunca fue devuelto, así como también que tiene muchas joyas en su casa que la gente deja como garantía hasta que puedan solventar gastos en su *loja*, pero nunca vuelven a por ellas. Según Long, a causa de eso, de que no se puede confiar en ellos, de que son unos “*mentirosos*”, no tiene amigos caboverdianos.

Las visiones y actitudes de los migrantes chinos sobre los caboverdianos han de influir en las de éstos —y, viceversa—, así como también su impacto en la sociedad y economía caboverdiana. Visiones y actitudes que pondrían en tela de juicio su situación en el país.

Percepciones tarrafalenses sobre los migrantes chinos

El constante y agrupado crecimiento del número de *lojas* en los centro de pueblos y ciudades probablemente ha favorecido el rápido surgimiento de un discurso “anti-chino”, tal como pudo haber sucedido en Senegal, según Kernén y Vulliet (2008: 9). La falta de interacción de los migrantes chinos con la población local es, precisamente, uno de los aspectos centrales destacados por algunos tarrafalenses. Éstos son vistos como personas cerradas (“*fitxadus*” [cerrados]), totalmente herméticas a la sociedad que los acoge. Por ejemplo, Según Vindo, informante de aproximadamente 35 años de edad, no ofrecen “*intimidades*”, tales como las de invitar a comer a sus casas o visitar las de los caboverdianos, ir a pescar o jugar a cartas, etc. Un día, al querer abrazar un migrante chino amistosamente, éste lo rechazó y le espetó que los chinos no eran como ellos. También, teniendo presente que “*el ‘rilasionamentu’ (relación) no es íntimo*”, los migrantes chinos no confían en nadie. Si han de ir al baño y no hay ningún trabajador chino más en la *loja* la cierran, o no cambian fácilmente los productos que la gente compra. Igualmente, existe el estereotipo de que se trata de invasores silenciosos¹¹ y prejuicios en torno a su cultura culinaria, tal como el hecho de comer sapos. Ante

11. En torno a la percepción de “invasión silenciosa” véase Esteban (2010). El autor analiza la presencia china en Guinea Ecuatorial y la visión de ésta por parte de los ecuatoguineanos.

esto corre el rumor que durante la época de lluvias los migrantes chinos capturan los que se encuentran en el estanque de la plaza central de Tarrafal.

Otro rumor patente es el de que su inmigración está patrocinada por el gobierno chino, según los comentarios de algunos comerciantes locales, a modo de subsidio para el alquiler de sus casas. Sin embargo, cabe destacar que los migrantes chinos emprenden su proyecto por iniciativa propia, contando, eso sí, con la laxitud de los programas de inmigración que presentan los países que toman como destino. Aunque, gracias al sólido bilateralismo entre China y África fundamentado en la diplomacia de alto nivel, existente desde hace mucho tiempo, la política del gobierno chino ha sido un factor clave en la naturaleza y escala de la emigración hacia el continente (Snow 1988 y Ho 2008, citados por Mohan y Tan-Mullins 2009: 589), y aunque éste haya fomentado activamente la ambición global de las empresas chinas y puedan regular la inversión extranjera directa (Silk 2006), los comerciantes chinos viajan a los países Africanos independientemente y no obtienen ningún beneficio de su parte. Más bien, el fenómeno migratorio chino tiene que ver con cambios en la economía china, la apertura de las fronteras a bienes y personas, y la evolución de la visión china sobre África (Dupré y Shi 2008:6).

Asimismo circulan rumores de que, en contraprestación de la ayuda al desarrollo del gobierno chino al cabo-verdiano, cuentan con fácil acceso al país o con reducciones y exenciones en el pago de impuestos de los productos que importan y en relación a los que han de pagar por la tenencia de un comercio. No obstante, cabe enfatizar que, según Haugen, basándose en la fuente China Daily (2009), las exenciones de impuestos se dirigen a grandes empresas, el turismo, el transporte internacional, la industria ligera y el sector pesquero (Haugen 2011: 168). También, rumores de que éstos los evaden, de que manipulan los productos que venden mezclando los de buena calidad con los de mala calidad o modificando su peso sustrayendo parte de su contenido, o de que manipulan las balanzas de peso.

En cuanto a los productos importados de China que comercializan, los informantes tarrafalenses coinciden en el beneficio que comportan gracias a sus precios asequibles. Gracias a éstos, los cabo-verdianos pueden adquirir gran variedad de productos de consumo que antes no podían permitirse y, por tanto, han contribuido a mejorar el nivel de vida en general. También es cierto que se enfatiza en el hecho de que se trata de productos "*frakus*" (de mala calidad), "*falsus*", baratijas con las cuales se estaría engañando a la gente, pero, por ejemplo, tal como indican Haugen y Carling (2005) en base a los comerciantes chinos de São Vicente, el débil poder de consumo impide que importen productos de mejor calidad. Por otra parte, aunque en Cabo Verde no

exista una industria local que pueda llegar a frustrarse a causa de estos productos, repercutieron negativamente en los dos segmentos en que estaba dividido el mercado de ropa y zapatos de Mindelo: el de las *boutiques* de lujo que vendían ropa, zapatos y accesorios provenientes de Brasil o del sur de Europa y el del mercado municipal, abastecido en parte por comerciantes africanos del continente que viajan de forma regular a Portugal o Senegal (Haugen y Carling 2005). Y de igual manera ha afectado a los negocios de Praia de venta de ropa de segunda mano importada, y a los mayoristas de la ciudad que iban a comprar a Brasil (Bredeloup y Bertoncetto 2006).

En la actualidad, ante la venta de productos alimenticios por parte de los comerciantes chinos, los comerciantes locales de Tarrafal, mayormente propietarios de pequeñas *lojas*, hacen énfasis en la compleja situación por la que atraviesan ante la imposibilidad de poder competir contra éstos teniendo en cuenta los bajos precios que imponen, en parte y a diferencia de ellos que actúan individualmente, gracias a los descuentos que obtienen al comprar en asociación grandes cantidades de productos en los establecimientos mayoristas de Praia. En palabras de Fátima, comerciante de 67 años de edad, debido a la competencia actual *“el negocio no funciona”*... con la entrada de los *chinos* *“fiku zero”* (está en cero); o, de Arlindo, de 48 años, después de que los *chinos* vinieran a la ciudad el negocio se puso *“mareado”* (malo). Varios comerciantes locales también hicieron referencia al cierre de *lojas* antiguas e importantes. También es cierto que se destaca otras dificultades como la del escaso poder adquisitivo de los consumidores, pero cabe tener presente que ello también se debe, según Fikes (2010), a la no reinversión de las ganancias por parte de los nuevos minoristas chinos. La autora señala que los vendedores locales han sentido fuertemente la presencia china en el país, ya que estaban acostumbrados a una economía monetaria fundamentada en el reciclaje de dinero proveniente de las remesas de los caboverdianos en el extranjero, es decir, dinero que se movía en la compraventa dentro de los mercados locales provocando un flujo constante del mismo, y en la que los nuevos minoristas no estaban redistribuyendo/reciclando las ganancias.

Finalmente, aunque coincidan con muchos de las opiniones anteriores, algunos trabajadores públicos¹² o gente que coopera con los comerciantes chinos aportan un punto de vista positivo sobre éstos. José Soares, concejal de la Câmara Municipal do Tarrafal de 36 años de edad, hizo énfasis en su importancia ante el empleo que generan. António Fernandes, Chefe da Repartição das Finanças (jefe de la oficina

12. A los trabajadores públicos entrevistados en el ejercicio de sus funciones, con su aprobación sus nombres no han sido cambiados por otros.

de impuestos), en relación al rumor de que los comerciantes chinos cuentan con exenciones en el pago de impuestos, tras confirmar con una llamada a uno de sus compañeros afirmó que éstos beneficios son para empresas industriales, por ejemplo, empresas chinas de aluminio u otras que importan materias primas; y, en lugar de incidir en la mala praxis de los comerciantes chinos, más bien hizo énfasis en la de los comerciantes locales. Ejemplificó con datos la evasión del pago de impuestos por parte de uno de ellos. El único aspecto negativo que subrayó es que, debido a que los migrantes chinos se parecen tanto en el aspecto físico como en los nombres, en varias ocasiones han creído que el propietario de una *loja* era el de siempre, y cuando han ido a cobrarle los impuestos que debía descubren que es otro al cual el propietario original traspasó el negocio.

Este funcionario así como Olavo, tarrafalense de 58 años de edad propietario de varios locales comerciales que suele alquilar a migrantes chinos, también hicieron hincapié en que éstos rompieron el monopolio que ostentaban algunos comercios. Antes de su llegada la gente tenía que irse lejos de Tarrafal con la finalidad de que les saliera más a cuenta la realización de sus compras, pues los pocos comerciantes que había imponían precios elevados, a veces justificando su aumento en Praia sin que fuera cierto. Por otra parte, para Olavo los migrantes chinos son “*personas simpáticas, ‘dretus’ (correctas), muy responsables*”, nunca ha tenido problemas con ellos, ya que pagan en alquiler sin ningún inconveniente. En cambio, los arrendatarios locales siempre ponen excusas y lo realizan tarde. Según él, los migrantes chinos “*tienen otra mentalidad, otra cultura*”, pues lo que pactan lo cumplen.

Intensificación de las diferencias

La intensa crisis por la que atraviesa el mercado de venta de productos importados de China, el debilitamiento del mercado de venta de productos alimenticios, y los actos delictivos contra los comerciantes chinos, podría decir que estarían influyendo drásticamente en la relación de éstos con los caboverdianos, y en sus percepciones sobre los mismos (son “*irresponsables*”, no se puede confiar en ellos). Igualmente, a su vez, estarían causando el efecto contrario, es decir, repercutiendo en el trato de la población local con los migrantes chinos, y en sus visiones.

La reciente y rápida presencia de los migrantes chinos en Cabo Verde —gente proveniente de un país desconocido, con una cultural totalmente ajena y unos rasgos físicos particulares— ha impactado fuertemente en la sociedad caboverdiana.

Mediante el trabajo realizado con los distintos hombres y mujeres de Tarrafal, cabe destacar la existencia de una percepción altamente negativa sobre éstos: primero, ante el énfasis sobre su nula interacción con la población local y, en consecuencia, sobre su desconfianza; Segundo, ante estereotipos, prejuicios y rumores que corren sobre ellos; tercero, debido a las impresiones en torno a los productos importados de China que venden; y, cuarto, ante sus efectos sobre el comercio local tanto de venta de productos chinos como de alimentos. Probablemente, la forma de referirse a los migrantes chinos o los asaltos que sufren sean indicios del aumento de la xenofobia y el resentimiento en su contra.

Bibliografía

- ALDEN, C. (2008) *China en África*. Barcelona: Intermón Oxfam.
- BREDELOUP, S. & BERTONCELLO, B. (2006) «La migration chinoise en Afrique: accélérateur du développement ou «sanglot de l'homme noir»? », *Afrique contemporaine*, vol. 2, núm. 218, pp. 199-224.
- DOBLER, G. (2005) *South-South Business Relations in Practice: Chinese Merchants in Oshikango, Namibia*.
- DOBLER, G. (2009) “Chinese Shops and the Formation of a Chinese Expatriate Community in Namibia”, *The China Quarterly*, vol. 199, pp. 707-727.
- DUPRÉ M. & SHI W. (2008) *La présence chinoise en Afrique de l'Ouest : le cas du Mali et du Bénin*, Document de Travail, Agence Française de Développement.
- ESTEBAN, M. (2010) “A Silent Invasion? African Views on the Growing Chinese Presence in Africa: The Case of Equatorial Guinea”, *African and Asian Studies*, vol. 9, pp. 232-251.
- FIKES, K. (2010) “Late Capitalism in Cape Verde: commerce, migration, and privatization”, *Transition*, vol. 103, pp. 56-67.
- HAUGEN, H. (2011) “Chinese Exports to Africa: Competition, Complementarity and Cooperation between Micro-Level Actors”, *Forum for Development Studies*, vol. 38, núm. 2, pp. 157-76.
- HAUGEN, H & CARLING, J. (2005) “On the edge of the Chinese diaspora: The surge of baihuo business in an African city”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, núm. 4, pp. 639-662.
- KERNEN, A. & VULLIET, B. (2008) «Les petits commerçants et entrepreneurs chinois au Mali et au Sénégal». *Afrique contemporaine*, núm. 228, pp. 69-94.

- MA MUNG, E. (2008) "The New Chinese Migration Flows to Africa", *Social Science Information*, vol. 47, pp. 643-659.
- MOHAN, G. & TAN-MULLINS, M. (2009) "Migrants in Africa as new agents of development? An analytical framework", *European Journal of Development Research*, vol. 21, núm. 4, pp. 588-605.
- PIEKE, F. N. (2007) "Editorial Introduction: Community and identity in the new Chinese migration order", *Population, Space and Place*, vol. 13, núm. 13, pp. 81-94
- SILK, M. & MALISH, R. (2006) "Are Chinese Companies Taking Over the World?", *Chicago Journal of International Law*, vol. 7, núm. 1, pp. 105-131.
- XIANG, B. (2003) "Emigration from China: A Sending Country's Perspective", *International Migration*, vol. 41, núm. 3, pp. 21-48.

TELAS EN LA ENCRUCIJADA: RITUALES, COMERCIO E IDENTIDADES EN CASAMANCE (SENEGAL)

Jordi Tomàs
Etnomat / Gesa
Universitat de Barcelona (UB)¹

Resumen

El “pagne manjack” es un tipo de tejido muy conocido en todo Senegal y en toda Guinea-Bissau. Para los manjack y otros pueblos de la región sureña de Casamance (región con un conflicto politicomilitar desde 1982), esta tela tiene un valor vinculado a las grandes etapas de la vida y es producida, diseñada y distribuida especialmente con fines rituales. A partir de la década de los setenta, y especialmente los ochenta, varias modistas de Dakar descubrieron la originalidad y viveza de los diseños que los tejedores del sur, especialmente pero no únicamente manjacks, hacían en sus telas, y empezaron a producir prendas de vestir y complementos imitando sus dibujos que tuvieron un notable

Abstract

The “pagne manjack” cloth is well known throughout Senegal and Guinea-Bissau. For Manjacks and other ethnic groups in the Southern region of Casamance (a region in politico-military conflict since 1982), the value of this fabric is linked to the life stages. The fabric is produced, designed and distributed especially for ritual purposes. In the seventies, and especially the eighties, several dressmakers from Senegal’s capital Dakar discovered the originality and liveliness of the pagne designs made by Southern weavers (especially, but not only, Manjacks). The Dakar dressmakers began to produce clothing and complements imitating these Southern designs

1. Agradezco los comentarios, siempre interesantes, que Mònica Martínez Mauri y Gemma Celigueta han hecho sobre la primera versión de este artículo. También estoy en deuda con Xènia Domínguez, Ramon Sarró, Robert Baum y Friederike Luepke por las informaciones facilitadas sobre los bijagós, los joola esulaalu, los бага y los bainunk, respectivamente. También estoy en deuda con los revisores anónimos, cuyas sugerencias y críticas han sido todas ellas muy pertinentes.

éxito no sólo en la capital senegalesa sino también en Francia y otros rincones del mundo. Desde entonces, varios debates se han abierto en la zona alrededor de la producción, distribución y comercialización, y en definitiva, de la “propiedad”, de esos diseños.

Palabras clave: Telas - Ritual - Comercio - Etnicidad material - Casamance - Senegal

and enjoyed remarkable commercial success, not only in Dakar but also in France and around the world. Their success has sparked debates about the production, distribution, marketing, and ultimately, “ownership,” of the pagne manjack designs.

Key Words: pagnes - Ritual - Trade - Material Ethnicity - Casamance - Senegal

Introducción

Hay telas que importan. Por su significado cultural, por su uso ritual, por su simbología. Y también por su valor económico. Este es el caso del llamado “pagne manjack” en Senegal que en las últimas décadas ha pasado de ser una tela ritual de algunas sociedades del sur del Senegal y de Guinea Bissau a ser un tejido muy valorado en el mercado internacional de la moda.²

Este artículo presenta una investigación en curso iniciada en 2015 dentro del proyecto *Etnicidad material: Expresiones Culturales Tangibles y Propiedad Intelectual* (Proyectos Europa Excelencia, Ministerio de Economía y Competitividad, dirigido por Mònica Martínez Mauri), que se interesa por la cultura material y los dilemas de la propiedad intelectual que suscita su uso y su apropiación en diferentes sociedades contemporáneas en América, África y Europa. Dentro de este marco, de gran interés actualmente para los estudios de la llamada economía cultural, el presente artículo ofrece los resultados de la primera fase del proyecto en la que se investigó sobre el terreno los diferentes usos y significados del “pagne mandjack” en las sociedades de la Baja Casamance, su mercantilización en los ámbitos nacional senegalés e internacional y algunos de los debates que han tenido lugar en la región sobre la cuestión.³

Los estudios hechos sobre las telas y su relación con la religión, la identidad y el

2. Consideramos que en este contexto la palabra más adecuada para traducir *pagne* es “tela”. Desde nuestro punto de vista, otras traducciones que aparecen en el diccionario no son siempre idóneas (como pareo, paño, y -aún menos- taparrabos).

3. El debate sobre la Propiedad Intelectual es tratado en este texto de forma escueta. Será retomado en un próximo artículo, en proceso de redacción.

comercio en esta zona son más bien escasos, y los que existen, con enfoques realmente muy diversos, arrojan luz a nuestra investigación de forma parcial. Son especialmente interesantes los trabajos de Pink (1999) y Andrewes (2005) y, en parte, el de Berloquin-Chassany (2006). En cambio, si ampliamos el foco territorialmente, en África Occidental encontramos algunas obras de referencia excelentes relativamente recientes, como el caso de Boateng (2011) y su trabajo sobre el kente y el adinkra en Ghana, algunos textos sugerentes como el que trata sobre la tela WAX en Costa de Marfil (Blé, 2012) y otras obras ya clásicas como Anquetil (1990) o Coquet (1993). En el presente artículo, que presenta una investigación en curso, nos centraremos especialmente en el caso senegalés, aunque con menciones necesarias al caso bissau-guineano.

Durante el trabajo de campo -financiado por el proyecto citado y realizado entre mayo y junio de 2017- se visitaron diferentes localidades donde existe una producción textil artesanal, así como mercados en Ziguinchor y Dakar, y se entrevistaron en Casamance y en Dakar varias personas vinculadas a la producción, distribución y comercialización de dichas telas. La información presentada en este artículo también ha sido recogida en previos trabajos de campo realizados entre 1994 y 2013, sumando un total de más de tres años de investigación sobre el terreno en diferentes etapas.

¿El pagne manjack es manjack?

A pesar del nombre, el llamado “pagne manjack” no es únicamente manjack. Es un tipo de tejido de algodón, que combina diseños generalmente geométricos, en general en blanco y negro, cuya producción es realizada por los manjack (también transcrito como mandjakos, mandjaques, manyack, manjaaku, manjaco, etc.)⁴ así como por otros grupos de la zona como joola (también transcrito como diola, jola...), bainunk (bainounck, baïnuck...) de la zona de Casamance (Senegal) y de Guinea Bissau, todos ellos grupos ubicados entre los ríos Gambia y Cacheu, sobre todo alrededor del río Casamance, que históricamente han practicado el cultivo del arroz, y en el que en general se mantienen las religiones tradicionales, en convivencia con el catolicismo y el islam. Un poco más

4. Las investigaciones sobre los manjack son diversas, especialmente en Guinea Bissau y en contexto migratorio (algunos manjack, ya antes de la II Guerra Mundial, migraron a las grandes ciudades como Dakar y Bissau y desde los años 1970s se dirigieron hacia Europa, especialmente a Portugal y Francia). Entre las obras más destacadas, además de los textos ya clásicos de António Carreira, figuran los numerosos trabajos de Teixeira (por ejemplo, 1997) y Gable (1990), entre otros. Sobre el contexto migratorio han sido publicados varios trabajos, entre los que destaca el de Amadou Moustapha Diop sobre los manjack en Francia (1996).

al sur, en el corazón de Guinea Bissau, los papel (también transcrito como pepel) también són conocidos por su producción de telas del mismo tipo, y son muy apreciadas en Guinea Bissau, donde son llamadas en criollo, “pano-di-penti” (“pano-de-pente”, en portugués), y en algunos casos “pano manjacko”.⁵

Históricamente el proceso de producción tradicional de este tipo de tela se iniciaba con la recogida de algodón por parte de las mujeres del pueblo, que después también eran las responsables de hilarlo y urdirlo. Posteriormente, los hombres eran los encargados de confeccionar el tejido con sus telares de tipo horizontal con pedales. Hoy en día, este proceso artesanal continúa dándose en algunos pueblos de la zona, tanto por los manjacks como, en menor medida, por los bainunk y los joola, como es el caso del pueblo de Eloubalir, poblado por joola del subgrupo séléki, donde cada unidad doméstica tiene su telar, y la mayoría de hombres adultos lo utilizan para confeccionar sus tejidos, que venden a los joola de otros pueblos. En muchos rincones de Casamance, progresivamente la actividad de la recogida del algodón y el hilado tradicional está siendo remplazada desde hace más de una década por la compra de hilos de importación —especialmente chinos— en los mercados de Ziguinchor y otros lugares de la región.⁶

Probablemente el término de “telas manjack” empezó a difundirse ampliamente a partir de la década de 1980 —aunque no existen investigaciones suficientes para confirmarlo y en ninguna entrevista hemos podido llegar a concretar la fecha—, cuando las modistas de Dakar (como veremos) se interesaron por su producción y diseños. Hoy en día, estas telas son conocidas en todo Senegal como *pagne manjak*, en francés, o como *sëru njaago*, en wólof, lengua vehicular en gran parte del país.⁷ En manjack las telas se llaman *bélénj* (también transcrita como *bléenj*), los joola de la zona del Huluf las llaman *kábiil*, y los bainunk gujaher, *tëbën tërahi*.⁸ De hecho, algunas fuentes entrevistadas,

5. Para el artículo utilizaremos especialmente el término en francés (“Pagne mandjack”), aunque también podríamos utilizar el término wólof, lengua vehicular en el comercio senegalés.

6. En tiempos coloniales, la Association Cotonnaire Coloniale, constataba que la producción de algodón era muy elevada en el norte de Senegal y en cambio al sur de Gambia era muy local y poco organizada (Brenier 1903).

7. Para un debate sobre el término en wólof léase: http://www.seneweb.com/news/Societe/les-njaago-dans-la-nassewolofof-la-stigmatisation-joyeuse_n_18041.html

8. Las traducciones usadas en este artículo hacen referencia a la denominación de este tipo de telas en general. Sin embargo, manjack y joola, tienen varias palabras para definir los diferentes tipos de *pagne*. Por ejemplo, entre los joola del subgrupo húluf existen los términos *emuta*, *eus*, *hulending*, *elongoñ*, *balis*, cada uno de los cuales hace referencia a telas usadas en diferentes contextos ceremoniales o por diferentes colectivos. Entre los manjack la palabra *bélénj* designa la tela en general, *bélénj bënigëts*, el tejido, *kanjand*, las telas funerarias que envuelven el cadáver, *ufassal*, la tela con la que se envuelve, de cintura para abajo, a las mujeres casadas según el rito tradicional (Buis 1990; Mendes y Malherbe 2007); los bainunk del grupo gujaher —según una comunicación de Friederike Luepke (23 de febrero de 2017)—, las llaman *tëbën tërahi*, (pl. jëben jërahi), que significa literalmente “tela negra”, usando una clase nominal que sólo se utiliza

sugieren la posibilidad que hasta la llegada de las telas manding y soninké a la región, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la mayoría de grupos de la Baja Casamance tejieran este tipo de telas de forma similar. De hecho, los cronistas portugueses ya mencionaron en los siglos XV y XVI las “telas negras” de los bainunck (Bühnen 1992). Posteriormente llegarían, a través de los comerciantes musulmanes fula y soninké, las telas producidas en otros rincones de África, en Asia y en Europa.⁹ Como veremos más adelante, las telas producidas por varios grupos de Casamance llegaron al ámbito estatal senegalés de la mano de modistas instaladas en Dakar y con una creciente proyección internacional que, a ojos del resto de senegaleses, convirtieron las diferentes prácticas de diferentes grupos étnicos del sur en una expresión cultural tradicional únicamente manjack.

Uso ritual

Entre los manjak, joola, mancaña, bainunk, balanta, papel y otros grupos de la región este tipo de telas son usadas en muchos momentos significativos de la vida.¹⁰ Las telas son ofrecidas a los parientes cuando llega un nuevo miembro en la familia. También, en algunos grupos, forman parte del vestido de los iniciados cuando salen en su presentación pública tras la circuncisión, incluso entre los grupos islamizados.¹¹ Entre los joola es usada en nacimientos e iniciaciones (especialmente en el llamado *bukut*, ceremonia de la circuncisión celebrada cada 25-30 años aproximadamente en varios pueblos joola de la Baja Casamance.)¹² En algunas familias son regaladas cuando hay una unión matrimonial. Y sobre todo son utilizadas en los funerales.¹³ La tela es un símbolo

para esta palabra y para las faldas de rafia de los iniciados, llamadas *tabia* (pl. *jabia*).

9. Procesos parecidos tuvieron lugar en varios rincones de África Occidental. Por ejemplo, como relata Francisco Artur Mendes (transcrito por Teixeira da Mota 1947); primero los brames de Guinea Bissau vestían con pieles de cabra, después utilizaron el algodón para diseñar su propia ropa, y finalmente llegaron las telas de importación. Para información sobre la evolución del tejido en África Occidental pueden consultarse Anquetil (1990) y Coquet (1993), entre otros.

10. Véanse los artículos de Saraiva (2003); Saraiva y Mapril (2012) y Cardoso (2004).

11. Peter Mark (1993) señalaba en este sentido como las ceremonias iniciáticas son permeables a las influencias de grupos étnicos vecinos: los joola del norte del río Casamance, islamizados, usan en la iniciación telas manjack, amuletos mandings, objetos comerciales... Sería interesante, pero, confirmar si lo que Mark llama telas manjack eran realmente manjack o tenían un diseño y tejido similar pero de producción joola o bainunk, por ejemplo.

12. En algunas zonas, como el reino de Oussouye, se practica el *kahat*, junto con otras iniciaciones como el *ewaang* (véase Tomàs 2005a).

13. Esta práctica también existe o ha existido en otros grupos de África Occidental. Ramon Sarró, por ejemplo,

de riqueza, como muestran algunos proverbios joola: *Ata buinum jilaac labomeei* (Al avaro se le entierra con una tela pequeña)¹⁴. En algunos casos, los fabricantes de estas telas, no las venden, como sucede con los bainunk de los pueblos al oeste de Ziguinchor, sino que son producidas para uso doméstico (Andrewes 2005).¹⁵

Aunque se usan en diferentes ceremonias —y algunos hombres las llevan también en forma de camisa para las grandes ocasiones— estas telas son sobre todo usadas en el contexto funerario.¹⁶ Entre algunos subgrupos manjack,¹⁷ por ejemplo, antes de enterrar el cuerpo del difunto, se lleva a cabo el ritual de envolver el cadáver con las telas, llamado *bëtiëman*.¹⁸ Las personas encargadas de vestir el cadáver, se llaman *batiëman pôôm*. Mendes y Malherbe (2007: 96), lo explican así:

Le corps est posé sur plusieurs pagnes tissés, de trois bandes ou de six bandes appelés *kanjand*. Chaque membre de la famille peut apporter un pagne ou une chemise pour habiller le corps. Selon la tradition, le défunt pourra se couvrir de tous ces pagnes au royaume des morts (*mcats*). S'il y a trop de pagnes, on les place à côté du cadavre et ils sont enterrés avec lui. Ces pagnes supplémentaires sont, selon les croyances manjaks, destinés aux ancêtres et aux parents qui se trouvent déjà au pays des morts *mcats* (*baugum*).

Las telas usadas en los entierros no pueden tener un número de franjas impar, ya que, según la creencia, hacerlo puede comportar enfermedades entre las mujeres del clan del

señala que dicha tradición existía entre los бага de Guinea Conakry (comunicación personal, 3 de febrero de 2017). Xènia Domínguez explica que los bijagós de Guinea Bissau también entierran a sus muertos con telas de algodón (llamadas *nghannhoma*). Cuanta más importancia social y religiosa tiene el fallecido, más telas son ofrecidas por parientes y amigos (comunicación personal, 23 de febrero de 2017). En África Occidental, uno de los casos más conocidos es el de los dogon (Anquetil 1990).

14. Todos los proverbios citados en este artículo provienen del maravilloso libro de Nazaire Diatta, *Proverbes joola de Casamance* (1998).

15. Robert, a finales del XIX, informaba que en varias regiones del Senegal Oriental (al este de Casamance), las telas de algodón eran aceptadas como moneda de cambio: “Les nègres les récoltent, le filent, le tissent et en fabriquent des pagnes très estimés. (...) Dans le Bondou, on fabrique des quantités considérables de pagnes blancs d'un décimètre de largeur et qui sont acceptés comme monnaie dans toute la Sénégalie” (1888: 7). No hemos podido todavía contrastar esta información en la Baja Casamance.

16. La muerte en la Baja Casamance implica numerosas ceremonias (para el caso joola huluf ver Thomas 1959; Tomàs 2016). Teixeira (1997) llega a decir que, para el caso manjack, pueden ser comparadas a un potlatch.

17. Otros subgrupos manjack no envuelven el cadáver con las telas, sino que lo visten. Las telas son dejadas al lado del cadáver y son enterradas con éste (Cardoso 2004).

18. Dependiendo de variables como la edad, el género, la responsabilidad religiosa e incluso la zona, estas prácticas pueden variar.

difunto (Cardoso 2004).¹⁹ Según parece, algunos manjack marcan -o marcaban- sus telas para combatir los robos que tienen lugar en algunos cementerios por parte de ladrones que se quedan, también, otros objetos enterrados en la sepultura (*Ibid.*).

Entre los joola húluf, esulaalu y otros subgrupos, cuando alguien fallece,²⁰ sus familiares por vía paterna, por vía materna o vinculados al difunto por las distintas redes de alianzas entre los diferentes linajes, sus amigos de generación, sus vecinos y allegados acostumbra a regalar una o varias telas a la familia del difunto. Esto significa que una familia puede llegar a acumular para su difunto más de cincuenta telas. Las telas recibidas de los parientes y amigos más cercanos serán las que envolverán el cuerpo del difunto el día de su entierro colocadas de la siguiente manera: aquellas provenientes de personas con un vínculo más importante —como los sobrinos uterinos, por ejemplo— serán las que estarán más cerca del cuerpo. Otras, como las de amigos íntimos de generación, podrán estar en las capas finales. Cada cuerpo puede ser envuelto con hasta siete u ocho telas. El resto de telas recibidas y que no han sido utilizadas en el entierro serán guardadas para futuros entierros, vigilando de no ser devueltas al linaje que la ha ofrecido en primera instancia. Por ello, cuando se reciben las telas, en el momento de comunicación del pésame —el llamado *bujuko*— un joven va apuntando el linaje de procedencia de la tela. La circulación de telas funerarias en Casamance muestra la complejidad de alianzas y redes entre linajes e implica símbolos de riqueza, de autoridad y de estima (que hacen que las telas tengan casi un valor comparable al arroz y al ganado) y cuya circulación entre linajes se rige por unas claras normas de reciprocidad.

Además, entre los joola hay telas funerarias, como las llamadas *emúta* y *eus*, que tienen una significación especial: son las que cubren el difunto justo después del lavado del cadáver. Cada linaje cotiza regularmente —hombres y mujeres de forma separada— para tener este tipo de telas en reserva dentro del linaje. La importancia de este tipo de telas queda reflejada en su uso figurado en expresiones como: *Ande emúta eus* (literalmente: “Este es una gran tela funeraria”) significa que a dicha persona no se le puede esconder ninguna información, que es una persona que lo sabe todo (se dice, por ejemplo, de aquellos que han hecho todas las iniciaciones) (Diatta 1998).

Estos usos rituales y este simbolismo vinculado a las telas existe también entre grupos de Guinea Bissau como los papel, que, además, también han exportado esta

19. Los balanta -que también usan telas para enterrar a sus muertos- son muy conocidos por ser capaces de curar estas enfermedades.

20. Nuevamente, esta es la norma general, pero variables como edad o función religiosa pueden comportar otras prácticas funerarias.

tradición cuando han emigrado a Lisboa, como señalan Saraiva y Mapril (2012). La importancia del uso de dichas telas es incluso constatada por las funerarias lisboetas:

L'importance des tissus est attestée par les agences funéraires qui constatent souvent, dans les transferts de défunts, que leur poids est de beaucoup supérieur à celui du corps, surtout si ce sont des tissus *pentis*, particulièrement lourds. Cela augmente d'autant le prix du transport du cercueil (Saraiva y Mapril 2012: 60, nota 12).

Entre algunos grupos de Casamance y de Guinea Bissau se considera que el uso de dichas telas en los rituales funerarios es un medio de comunicación con los antepasados, puesto que existe la creencia que el alma del difunto se llevará con ella las telas que envuelven el cuerpo y las repartirá entre aquellos ancestros de los linajes con cuyas telas se haya enterrado al difunto (Saraiva y Mapril ídem; Cardoso, ídem; Mendes y Malherbe, ídem). Además, en algunas sociedades de la región, los diseños de las telas transmiten mensajes sólo comprensibles por los iniciados.²¹

A través de la tela, en definitiva, se refuerzan los lazos entre los diferentes linajes (con unas reglas de reciprocidad muy evidentes) y se conecta en diferentes niveles el mundo invisible con el visible, y en definitiva se transmiten no sólo la estimación y el respeto por el fallecido sino que se pueden transmitir también mensajes que refuerzan la estructuración iniciática de la sociedad.²²

De Casamance a Dakar y de Dakar al mundo

A partir de mediados de los años '70 y principios de los '80 varias figuras de la moda senegalesa empezaron a interesarse por las telas de Casamance, tanto por su tipo de tejido como por los diseños que aparecían en ellas. Lo que era una tela ritual con la que se protegía a los niños o se envolvía a los cadáveres en el sur del país pasó a tener nuevos usos y nuevos diseños en la capital, Dakar: primero, camisas y vestidos para señoras; después para hombres; posteriormente zapatos y complementos como bolsos, sombre-

21. Puesto que este es un tema muy delicado ligado al secretismo iniciático de algunas sociedades de la Baja Casamance, durante el trabajo de campo preferimos no ahondar en esta cuestión.

22. Buena parte de los grupos de la zona, llevaron a cabo estas prácticas hasta finales del XIX cuando empezó la islamización de algunos grupos de Casamance. A partir de esa época, con la llegada del Islam, la adopción de nuevas prácticas también llegó al ámbito funerario, y los grupos étnicos -o aquellos linajes y barrios- que adoptaron la nueva religión empezaron a enterrar a sus muertos con telas blancas.

ros; más adelante, cubrecamas, fundas de almohadas, cortinas... Y más recientemente, portadocumentos y fundas de ordenador.²³

Algunas modistas senegalesas muy influyentes como Collé Ardo Sow, Adama Paris, Angélique Diédhiou, Aissa Dione y Oumou Sy se inspiraron y se inspiran, de forma diferente, en las telas y los diseños del sur.²⁴ También lo han hecho artistas como Mai Diop o Véronique Dione.

Uno de los casos más conocidos —pero no el único ni mucho menos— es el de la modista francosenegalesa, Aissa Dione, quien, en los inicios de su carrera, decidió aprender el arte del tejido de los manjack. Lo hizo en 1985 de la mano del sastre de su abuela, un hombre manjack instalado en Dakar. Ella misma, en febrero de 2016, lo declaró en la revista *Forbes* en un entrevista titulada: “Aissa Dione, la reina del tejido africano”: «La fabrication de ces pagnes est un savoir-faire ancestral commun aux peuples d’Afrique de l’Ouest. Au Sénégal, c’est la spécialité des Manjacks de Casamance».²⁵ En una conferencia TED-x, celebrada en Dakar, en 2013, con el título de “La gran paradoja”, Dione explicó que para relanzar el sector textil en África Occidental, había decidido usar el “savoir-faire précolonial”, es decir, el tejido tradicional, que, según ella, es un tejido de origen manjack. Había alargado la medida de las franjas del tejido de 15 a 60 centímetros y se había inspirado en los motivos manjack para hacer sus creaciones en decoración. El éxito de Dione fue fulgurante, y pasó de las boutiques de Dakar a participar en exposiciones y a exportar a varios rincones del mundo, desde Nueva York a Tokio, pasando por varios países africanos y por París, claro.²⁶

El “interés senegalés” por las “telas de los manjack”, así como por su manera de producirlas, llevó a varios manjack de Casamance y Guinea Bissau a emigrar hacia Dakar y buscar trabajo como tejedores por libre o en las empresas del sector. Ya en 1978, algunos manjack de Dakar —siempre muy dinámicos en contextos migratorios— decidieron crear una cooperativa de tejedores: Acoma - Atelier de la Communauté Mandjaque,²⁷

23. Véanse, entre otras: “Le pagne tissé manjak, succes story d’une étoffe.”<http://www.senegal-export.com/Le-pagne-tisse-manjak-succes-story.html>, consultada el 14 de octubre de 2016, y http://senego.com/le-pagne-tisse-manjak-art-generationnel-par-ismael-kambel_246943.html, consultada el 30 de octubre de 2016.

24. En el año 2000, la revista francesa *L’Express* núm 2534 (Spécial Sénégal, pp. 2-14) consideraba que dos de estas modistas formaban parte de las 100 personas más influyentes de Senegal (incluidos extranjeros residentes en el país).

25. Véase la entrevista en http://www.forbesafrique.com/Aissa-Dione-la-reine-du-tissu-africain_a1308.html. Consultada el 10 de enero de 2017.

26. Ídem nota anterior; también <http://www.jeuneafrique.com/38590/culture/s-n-gal-aessa-dione-de-fil-en-aiguille/>. Consultadas el 10 de enero de 2017.

27. El asociacionismo manjack en contexto migratorio tiene una larga historia. Con migraciones a Dakar ya en tiempos coloniales, las asociaciones manjack históricamente han organizado múltiples actividades en Dakar (Grand Yoff,

la cual en 1990 publicó un folleto sobre los tejidos manjack. En la actualidad, cuenta con un centenar de miembros, y han organizado exposiciones sobre su trabajo en varios rincones del mundo: Francia, Portugal, Alemania, Estados Unidos... En pocas décadas, esas telas producidas de forma idéntica y con diseños muy parecidos por diferentes sociedades del sur senegalés y de Guinea Bissau, pasaron a llamarse “pagnes manjack”.

Las Expresiones Culturales Tradicionales y el conflicto de Casamance

En cierta manera, las telas también entran en juego en la compleja situación política de Casamance, que como hemos señalado, vive un conflicto político militar desde hace más de 30 años entre el gobierno y el ejército senegalés por un lado y las diferentes facciones de rebeldes del Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC) por el otro.²⁸ Andrewes (2005) señalaba que las telas tradicionales se han convertido en la sureña Casamance en un marcador identitario en oposición a los grupos del norte de Senegal, tanto por los joola de religión tradicional como por los musulmanes y los católicos.²⁹ Según esta autora, esto sucede en el contexto urbano de Ziguinchor, donde la diversidad étnica es enorme, y en el marco del contexto político del conflicto de Casamance. Cabe tener en cuenta que el estudio de Andrewes tuvo lugar antes y durante los acuerdos de paz que firmaron en diciembre de 2004 algunas facciones del MFDC y el gobierno de Senegal, entonces con Abdoulaye Wade como presidente.

El actual gobierno de Senegal, presidido por Macky Sall, optó desde los inicios de su legislatura en 2012 por llevar a cabo diferentes acciones para conseguir instalar la paz

Guèdiawaye, Pikine...). El asociacionismo manjack en Francia empezó ya en la década de 1970. En Francia existen varias asociaciones de manjack como el Rassemblement des Jeunes Mandjaques de Ziguinchor à Paris, la asociación Jeunes Quentinois mandjaques; la Association culturelle et artistique des mandjaques en Europe Kakanda, Association MINKANE, Association KAYEUTE, Association Cabuca, Association de femmes Mandjacks Solidarité France, Fédération de Babok de France, Association de Mandjaks ressortissants de Guinée, Sénégal et Gambie. En 2001, se creó la Union des Associations Manjacks en Europe pour le Développement de la région de Cacheu (UAME). En Lisboa, en 1992 varios bissau-guineanos fundaron la Associação dos naturais do Pelundo, formada sobre todo por manjack (Saraiwa y Mapril 2012). En 2010 se creó la Uniao das associações de Baboque em Portugal, que agrupa a las diferentes asociaciones manjacks. En España, la asociación Bugudja-Batucar fue fundada en 1990, heredera de la asociación de manjacks residentes en Portugal y España, Cander Manjaku. (Véase http://www.grdr.org/IMG/pdf/repertoire_def.pdf).

28. Para información sobre el conflicto existe numerosa bibliografía. Véanse, entre tantos otros; Marut (2010) y Evans (2013).

29. Aquí es pertinente mencionar la obra de F. de Jong y M. Rowlands (2010) sobre memoria, *heritage* y patrimonialización en Senegal y los debates sobre la nostalgia, la autenticidad y los deseos de ciertas personas y comunidades de buscar sus raíces y sus orígenes.

definitiva en la región —puesto que algunas facciones no firmaron los acuerdos de 2004. Entre estas acciones, el gobierno inició un proyecto en 2013 destinado a promocionar las Expresiones Culturales Tradicionales —es decir, aquellos elementos culturales significativos de una determinada sociedad que se transmiten de generación en generación y forman parte de la identidad y el patrimonio de una comunidad³⁰— de la región de Casamance.³¹ Para ello el gobierno mandó equipos a diferentes departamentos de Casamance para encontrar las 10 expresiones tradicionales más importantes de cada departamento. En el departamento de Oussouye, en la Baja Casamance, la expresión cultural más apreciada por la población fue el rey de Oussouye.³² En Sédhiou, en la Mediana Casamance, el primer elemento indiscutible elegido por los ciudadanos fue el *bélénj* manjack.

Paralelamente, el gobierno senegalés empezó una política de promoción turística de la artesanía local en Casamance titulada “Artisans de Casamance. Gestes et savoir-faire”.³³ Entre los objetos promocionados, se sitúa también el pagne mandjak y se presenta a los manjacks como los grandes especialistas del tejido en Casamance, obviando otros productores locales de tejidos y diseños parecidos, como los tejidos de Eloubalir, ya mencionados. Otros objetos promocionados fueron las esculturas de los laobé (fula) y joola, la cestería de las mujeres joola, la bisutería realizada por herreros de origen wolof, la cerámica de las mujeres joola, los artículos de cuero de los woundé (wolof)...

La tela manjack en la encrucijada

Desde que, a partir de los '80, las telas tradicionales pasaron a tener un valor económico elevado en los mercados internacionales, han ido surgiendo varios debates, en algunos casos a nivel familiar, en otros en el ámbito público. Son debates que cruzan diferentes concepciones de la vida, de la religión, de lo sagrado, de la economía, de lo autóctono... Veamos los más significativos.

Ante todo tenemos el debate sobre el origen y denominación de dichas telas. Aunque la denominación más extendida es la de “pagne manjack”, como hemos visto dichas telas

30. Véase la definición de la OMPI aquí: <http://www.wipo.int/tk/es/folklore/>

31. La idea original del ministro era hacerlo en varias regiones de Senegal, empezando, para contribuir a la paz, por la región de Casamance. Finalmente, el proyecto se estrucó, y sólo se hicieron dos regiones de Casamance: Ziguinchor (con Bignona y Oussouye) y Sédhiou.

32. Para más información sobre la religión tradicional y la realeza sagrada en Oussouye pueden consultarse Thomas (1959) y nuestros trabajos (2005a y b, 2011, 2016, entre otros...).

33. Véase el documento oficial aquí: <http://www.au-senegal.com/IMG/pdf/livretartisaed85.pdf>

son también producidas por otros grupos étnicos. El *pagne mandjak* fue convertido, gracias a los colectivos manjack en Dakar, al gobierno senegalés y a algunas modistas emprendedoras (seguramente gracias también al enorme éxito de estas modistas) en una especie de marcador identitario primero manjack y después senegalés, siguiendo un proceso que tiene varios puntos en común con otros objetos en varios lugares del mundo.³⁴ La denominación manjack ha excluido, incluso por parte del gobierno en sus campañas turísticas sobre artesanía, otros grupos de la zona también productores de dichas telas -aunque en menor escala. En definitiva, apoyando de este modo el tejido manjack —de gran proyección internacional, como hemos visto—, el gobierno también refuerza esta “manjackización” de las telas... Los tejedores joola y bainunck que quedan en el sur no se han quejado de esta situación —ni en actos públicos ni en las entrevistas realizadas—, pero si las políticas sobre el turismo continúan en este dirección y con éxito, será necesario ver cómo reaccionan los pueblos joola, como Eloubalir, que tienen en la confección de estos tejidos uno de sus principales reclamos turísticos.³⁵

El rol del gobierno en esta “manjackización” de las telas en tiempos recientes es, como hemos visto, complejo, tanto en sus políticas sobre turismo y artesanía como en su política cultural en lo que se refiere a las Expresiones Culturales Tradicionales de la zona. Que, en un Estado más bien centralizado —a pesar de las reformas descentralizadoras de los últimos gobiernos—, que no permite, por ejemplo los partidos de base étnica o territorial, el gobierno use lo étnico para cohesionar Senegal —y para diluir, claro está, el nacionalismo casamancés— resulta un poco paradójico. Será necesario observar si este doble objetivo de promoción económica y consolidación del sentimiento nacional lleva a una auténtica senegalización de Casamance a través de lo étnico o si, por el contrario, refuerza el sentimiento diferenciado del sur casamancés.³⁶

Por otro lado tenemos la oposición entre el uso —y el valor— ritual y el uso —y el valor— económico.³⁷ Mientras muchos manjack y otros grupos de Casamance consideran que las telas deben ser usadas en las ceremonias y rituales, especialmente en el entierro, y que son una riqueza en si misma (para poder satisfacer los deberes de reciprocidad

34. Entre los cuales, los que estudian algunas de mis colegas de Etnomat, como la mola de los kuna en Panamá (investigados por Mónica Martínez Mauri) o los tejidos maya en Guatemala (por parte de Gemma Celigueta).

35. Los diferentes tejedores de Eloubalir tienen su principal mercado en los pueblos joola de la zona, aunque que cuando llegan los turistas, si tienen alguna tela disponible, pueden venderla.

36. Hace dos décadas Makhtar Diouf (1998) ya hacía un planteamiento parecido al del gobierno actual, en la que las etnias eran presentadas como un *brassage* lleno de intercambios entre iguales y se matizaban, o incluso negaban los conflictos territoriales en favor de una imagen de armonía nacional senegalesa.

37. Así como diferentes concepciones de trabajo y de riqueza (véase Tomàs 2007).

con los varios linajes con los que tienen relación) y que por lo tanto es deseable tener muchas telas para poderlas distribuir, en el circuito comercial las telas se convierten en una mercancía, un objeto con valor económico cuantificable pero que no es riqueza en sí misma, sino una vía para obtener riqueza. Esto genera tensiones entre los mismos manjack y entre algunos manjack del sur y los tejedores (en su mayoría manjack) y las modistas de la capital. El debate entre lo sagrado y lo comercial vuelve de forma recurrente en las sociedades en las que se practica la religión tradicional y los rituales iniciáticos, como entre los joola y los manjack, entre otros.³⁸

En este contexto de oposición entre valor ritual y valor comercial también debemos situar la dialéctica entre diseños con fines puramente estéticos y diseños rituales destinados a los iniciados, especialmente en el caso manjack. En 2008, por ejemplo, tuvo lugar en Dakar una exposición y una charla sobre el desarrollo del tejido en Senegal. (“Développement de l’activité tissage au Sénégal”). Durante un debate entre las directoras de los talleres que habían organizado el acto y la gente del público, algunos asistentes dijeron que ciertos motivos no podían ser comercializados debido a que contenían secretos de la religión tradicional. Las responsables respondieron que en sus talleres dichos secretos eran respetados. Si la respuesta era cierta, supondría que dichas modistas tienen una relación estrecha con la comunidad manjack y en el entorno iniciático y que llevan a cabo un protocolo muy bien elaborado para saber qué cosas no pueden saber, algo realmente difícil puesto que en contextos iniciáticos a menudo hay cosas que los no iniciados no pueden ni saber que no pueden saber...

El paso de la producción de las telas de un nivel local a un nivel industrial ha conllevado otros problemas. Por un lado, los habitantes del sur que cultivan algodón a gran escala prefieren venderlo a empresas extranjeras, con lo cual —y más aún después del cierre de la única fábrica algodонера del país— las modistas senegalesas se ven obligadas a importar hilo de algodón chino. Algunas de ellas, ya están trabajando en la idea de reabrir una fábrica algodонера de nuevo.

Otra dinámica a tener en cuenta es la situación de los manjack establecidos en el norte de Senegal para trabajar como tejedores para la producción de telas de exportación manjack a gran escala. Mientras algunos trabajan por libre o en la asociación mencionada —con sede en el centro de Dakar—, otros están instalados en Touba, capital del muridismo (una de las cofradías del islam en Senegal, que controla buena parte del comercio), y, según algunas fuentes, están explotados por los marabouts, sin poder salir

38. No por ello debemos pensar que las sociedades tradicionales del sur no han entrado en la sociedad de consumo. En sus ceremonias de clausura de la iniciación, por ejemplo, los iniciados pueden llevar camisetas diseñadas para la ocasión, paraguas, globos, calzado deportivo, etc.

de la ciudad y viviendo en situaciones misérrimas. Esto podría reactivar en un futuro la tensión entre la pluralidad de religiones y lenguas del sur casamancés y el modelo islamowólof imperante en el norte (que fue, a finales de los '70 y principios de los '80 uno de los motivos del nacimiento del nacionalismo casamancés).

Finalmente, uno de los debates que pueden abrirse al público en breve es el de la propiedad intelectual. En una entrevista realizada con uno de los responsables del gobierno senegalés —encargado, además, de la relación de Senegal con la OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual)—, y del que preferimos mantener el anonimato, se nos dijo: “El día que los manjack sepan los derechos que tienen sobre los diseños que las modistas de Dakar les han copiado y que les dan tantos beneficios, veremos qué pasa. Senegal ha firmado tratados para defender estas personas. Pero, si llega ese día, será muy complicado encontrar una solución: ¿cómo decidir quién es el propietario de un determinado diseño de las telas manjack?”. Efectivamente, Senegal, muy activo en el seno de la OAPI (Organización Africaine de la Propriété Intellectuelle) ha firmado varios tratados en defensa de la propiedad intelectual y ha aprobado varias leyes sobre la materia, incluida una vinculada a las Expresiones Culturales Tradicionales (2008): la Ley N° 2008-09 del 25 de enero de 2008 sobre el Derecho de Autor y los Derechos Conexos, que sustituye la ley de 1973 y da más protección a los derechos de la población sobre sus creaciones. Concretamente, en la Cuarta parte, “Folklore et domaine public payant”, en los artículos 156 a 160, se expone que la explotación ilícita del folklore será castigada con elevadas multas económicas que pueden llegar a medio millón de Francos CFA (unos 15.000 euros).³⁹

El *pagne manjack* —o el béléj, el kabil, el tēbēn tērahi...— se sitúa en una encrucijada en la cual el debate entre la tradición y la modernidad, entre lo sagrado y lo profano, entre lo ritual y lo comercial, entre la reciprocidad y el capitalismo, entre la política y la religión, entre la costumbre y la ley, entre lo manjack y lo joola o bainuck o papel, entre lo casamancés y lo senegalés, entre lo local y lo global, está asegurado.

Bibliografía

ANDREWES, J. (2016) *Bodywork: Dress as Cultural Tool: Dress and Demeanour in the South of Senegal* (African Social Studies Series). Leiden/Boston: Brill.

39. Puede consultarse la ley aquí: http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=179622

- ANQUETIL, J. (1990) *Les routes du coton: l'épopée de l'or blanc des origines à nos jours*, París: Éditions Jean-Claude Lattès.
- BERLOQUIN-CHASSANY, P. (2006) "Créateurs africains de mode vestimentaire et labellisation « ethnique » (France, Antilles, Afrique de l'Ouest francophone)", *Autrepars* 2006/2 (38), pp. 173-190.
- BLÉ, R. G. (2012) "Le pagne. Un moyen de communication en Côte d'Ivoire". *Communication* vol. 30/1. En red: <https://communication.revues.org/3026>
- BOATENG, B. (2011) *The Copyright Thing Doesn't Work Here: Adinkra and Kente Cloth and Intellectual Property in Ghana*, University of Minnesota Press.
- BRENIER, J. (1903) *La culture du Coton dans les Colonies françaises*. Association Cotonnière Coloniale, París: Imprimerie Tipographique Jean Gainche.
- BÜHNEN, S. (1992) "Place names as an historical source: An introduction with examples from Southern Senegambia and Germany", *History in Africa* 19: pp. 45-101.
- BUIS, P. (1990) *Essai sur la langue manjako de la zone de Basserel*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- CARDOSO, L. (2004) "Os brames: da morte ao enterro", *Soronda*. Nova Série (8): pp. 7-27.
- COQUET, M. (1993) *Textiles africains*, París: Adam Biro.
- DE JONG, F. y M. ROWLANDS (eds.) (2010) *Reclaiming Heritage. Alternatives Imaginaries of memory in West Africa*, London/N.Y.: Routledge.
- DIATTA, N. (1998) *Proverbes jóola de Casamance*, París: Karthala.
- DIOF, A. M. (1996) *Société mandjack et migration*, Besançon: Demontrond.
- DIOUF, M. (1998) *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- EVANS, M. (2013) 'Historiographies, nationalisms and conflict in Casamance, Senegal'. En Griffiths, C. (ed.) *Contesting historical divides in Francophone Africa*, Chester: University of Chester Press, pp. 93-119.
- GABLE, E. (1990) *Modern Manjako: The Ethos of Power in a West African Society*, Tesis Doctoral, University of Virginia.
- JEUNE AFRIQUE "Sénégal Aissa Dione de fil en aiguille" [<http://www.jeuneafrique.com/38590/culture/s-n-gal-aessa-dione-de-fil-en-aiguille/>], consultada el 10 de enero de 2017].
- MARK, P. (1992) *The will bull and the sacred forest: form, mining and change in Senegambian initiation masks*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARUT, J.-C. (2010), *Ce que disent les armes*, París: Karthala.

- MENDES, C. y M. MALHERBE (2007) *Parlons manjak. Gë ñakan Manjakù. Langue de Guinée-Bissau*, París: L'Harmattan.
- PINK, S. (1999) Panos for the Brancus: Interweaving Cultures, Producing Cloth, Visualizing Experience, Making Anthropology, *Journal of Material Culture*, Julio 1999 (4): pp. 163-182.
- REVISTA FORBES AFRIQUE "Aissa Dione: la reine du tissu africain", [http://www.forbesafrique.com/Aissa-Dione-la-reine-du-tissu-africain_a1308.html], consultada el 10 de enero de 2017].
- ROBERT, M. (1888) *Du Sénégal au Niger. Étude*. Bibliothèque Coloniale et Maritime, París: Challamel.
- SARAIVA, C. y J. MAPRIL (2012) "La lieu de la bonne mort pour les migrants guinéens et bangladeshis au Portugal", *Revue Européene des migrations internationales*, Vol. 28, (3): pp. 51-70.
- SARAIVA, M. C. (2003) "Rituais funerários entre os papéis da Guiné-Bissau (Parte I)", *Soronda*. Nova Série núm. 6: pp. 179-209.
- SENEGAL EXPORT "Le pagne tissé manjak, succes story d'une étoffe", [<http://www.senegal-export.com/Le-pagne-tisse-manjak-succes-story.html>], consultada el 14 de octubre de 2016]
- SENEGO "Le pagne tissé manjak. Un art générationnel", [http://senego.com/le-pagne-tisse-manjak-un-art-generationnel-par-ismael-kambel_246943.html], consultada el 30 de octubre de 2016].
- SENEWEB "Les njaago dans la nasse wolof: la stigmatisation joyeuse", [http://www.seneweb.com/news/Societe/les-njaago-dans-la-nasse-wolof-la-stigmatisation-joyeuse_n_18041.html], consultada el 30 de octubre de 2016].
- TEIXEIRA DA MOTA, A. (1947) *Inquérito etnográfico organizado pelo governo da colónia no ano de 1946*, Bissau: Portugal, Governo da colónia.
- TEIXEIRA, M. (1997) "Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal)", *Soronda*, Nova Série, Vol. 1, (1). Enero: pp. 121-157.
- THOMAS, L.-V. (1959) *Les diola: essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar: IFAN.
- TOMÀS, J (2005b) "La parole de paix n'a pas tort. La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye", *Canadian Journal of African Studies*. Special Issue. Vol. 39 (2): pp. 414-441.
- TOMÀS, J. (2005a) *La identitat ètnica entre els Joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*, Tesi doctoral en Antropologia Social i Cultural, UAB.

- TOMÀS, J. (2007) “Commerce, religions et relations inter-étniques dans un royaume joola. Une approche étno-historique”, *Mande Studies*, 9: pp. 117-133.
- TOMÀS, J. (2011) “Dealing with conflicts during religious ceremonies: Notes on the Joola Huluf Case (Casamance, Senegal), in Klüte, Georg y Birgit Embaló: *The problem of violence. Local conflict settlement in Contemporary Africa*, Colonia: Rüdiger Köppe Verlag: pp. 265-280.
- TOMÀS, J. (2016) “Els morts volen que seguim la tradició» Apunts sobre identitats, religions i rituals funeraris entre els joola del Húluf (Casamance, Senegal)”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, núm 41: pp. 142-152.

COLONIALISME I CONTROL. EL SISTEMA D'EMANCIPACIONS A LA GUINEA ESPANYOLA

*Celeste Muñoz Martínez
Universitat de Barcelona-GESA*

Resum

El règim colonial a la Guinea Espanyola va institucionalitzar progressivament la limitació —i negació— dels drets civils dels grups colonitzats, mitjançant una legislació restrictiva i, atorgant-ne la tutela al Patronato de Indígenas. Aquesta institució, dibuixada a la legislació de 1904, però sense estatut propi fins a l'any 1928, fou l'encarregada de regular el sistema d'emancipacions al territori. Aquest mecanisme relegava a la major part dels nadius a la tutela de l'Estat, limitava la seva capacitat a la d'un menor d'edat, i, estructurava la seva exclusió social i jurídica. El funcionament, i l'evolució legislativa, d'aquest mecanisme de control coercitiu és l'objecte d'anàlisi d'aquest treball, que alhora vol aproximar-se al seu impacte dins la societat colonitzada.

Paraules clau: Guinea Espanyola, colonialisme, emancipacions, control social, Patronato de Indígenas

Abstract

The colonial system in Spanish Guinea progressively limited and even denied the rights of colonized groups. This was accomplished through restrictive legislation that placed them under the guardianship of the Patronato de Indígenas (“The Indigenous Board”), which was sketched out in a 1904 law but not given full form until 1928. The Patronato was responsible for regulating the emancipation system in the region. This mechanism placed most indigenous individuals under the guardianship of the state, treating them legally as minors, and ensuring their legal and social exclusion. This article analyzes the functioning and legislative developments of this mechanism of control and social coercion and addresses its impact on the colonized society.

Key words: Spanish Guinea, colonialism, emancipations, social control, Patronato de Indígenas

Introducció

Des d'una perspectiva clàssica, el control social s'ha definit com la forma que tenen totes les societats estructurades per autoregular-se i establir el seu ordre comunitari, públic, polític i econòmic —i de valors— (Bergalli 1993: 10). Un pacte col·lectiu que garanteix el funcionament del grup mitjançant un codi normatiu més o menys institucionalitzat. Aquesta accepció, però, s'ha qüestionat des de les diverses ciències socials i jurídiques, on el control social i els seus mecanismes han esdevingut una branca d'estudis molt prolifera, dinàmica i en constant debat —principalment des de la sociologia de finals del s. XIX, amb la influència dels postulats de Durkheim, Marx o Weber— (Janowitz 1975: 84-85). És a partir dels anys 30 del s. XX —des de la significació estructural-funcionalista— quan l'evolució epistemològica del concepte ha aportat una perspectiva més crítica, que emfatitzava els elements de control coercitiu dins d'aquestes normes i, per tant, les formes d'exclusió social del sistema que se'n deriven (Giddens 2010: 531). En aquest marc conceptual tot ordre social, sigui d'origen repressiu o subjecte a un sistema legítim de normes, se sustenta també en el control coercitiu; i, per tant, en formes repressives estructurades que operen a partir de relacions de poder.

Sense endinsar-nos en el debat teòric del concepte¹ —i a partir de l'aproximació crítica— cal assenyalar que els sistemes de dominació colonials van teixir la seva particular xarxa de mecanismes de control social per tal de garantir, sota la retòrica de la “civilització”, la submissió territorial de les conquestes en plena cursa imperialista. L'organització administrativa-jurídica i social colonial se sustentava, bàsicament, per eines repressives que impediien a part de la població colonitzada participar del sistema; patint així un procés de subalternització i d'exclusió social, i constituint una “majoria marginada”. El concepte legal de l'indígena a l'ordenament jurídic penal dels territoris britànics² en seria un d'aquests paradigmes de segregació dins del conegut sistema de l'*indirect rule* (Cooper i Stoler 1989: 609-612), i que com es veurà en el present treball també va operar —com a principi— als territoris espanyols.³ En el cas concret de Guinea, la legislació colonial es construí en paral·lel a un procés institucional de separació entre súbdits i ciutadans (Campos 2004: 866), i que culminà amb l'aparició de la figura jurídica dels “emanci-

1. A banda de les investigacions de Janowitz i Bergalli abordant la qüestió de l'evolució del control social amb èmfasi en el debat punitiu, es pot consultar el treball *el concepto de control social en la historia social: estructuración del orden y respuestas al desorden* (Oliver 2015).

2. *Criminal Procedure Code (Amendment) Ordinance*. 1949.

3. Altre exemple que pren relleu en la darrera dècada per explicar aquestes dinàmiques colonials de control social és l'urbanisme com a eina d'organització del poder, de control poblacional i de segregació racial (Njoh 2009).

pat” i els “no emancipats”. Aquesta configuració social definia —en síntesi— els drets i deures dels colonitzats mitjançant l'exclusió o inclusió jurídica i, en conseqüència, relegava el gruix de la població no emancipada a la minoria d'edat legal, i per tant, a la tutorització dels seus actes i béns. Per aquesta raó, el sistema d'emancipacions fou un dels mecanismes de control social colonials per antonomàsia; i, la seva evolució, l'aplicació, i les conseqüències que se'n derivaven, són l'objecte d'aquest estudi.

A tall de contextualització, aquest treball s'emmarca dins d'una recerca doctoral, centrada de forma àmplia en les polítiques d'ordre públic i els mecanismes de control social del colonialisme franquista a Guinea (1938-1959). Prèviament, la recerca s'havia enfocat en l'anàlisi del discurs colonial, sobretot en la seva instrumentalització com a eina de poder per crear l'imaginari legitimador d'una societat colonitzada i colonitzadora (Muñoz 2014). El que Edward Said (1977) va definir com la construcció de “l'altre” per contraposició al “jo”, creant així noves identitats per un a nou món global-imperialista. En conseqüència a aquest procés —mitjançant la implementació del discurs de la “civilització”— es creà el marc teòric i la justificació col·lectiva que permeté la creació dels emancipats com a subjectes jurídics.

Finalment, emfatitzant l'aspecte metodològic, convé assenyalar que al llarg d'aquesta investigació s'han fet dues estades de recerca a Guinea, amb l'objectiu d'integrar les fonts orals i de la memòria viva al relat històric, i per documentar els vestigis patrimonials d'època colonial. D'altra banda, s'ha fet un buidatge sistemàtic dels fons de l'administració d'ultramar dipositats al *Archivo General de la Administración* (AGA); i, en paral·lel, la consulta de fonts hemerogràfiques editades durant el període de l'estudi, principalment el diari claretí *La Guinea Española*. Per últim, les fonts legislatives, especialment el BOE,⁴ han permès reconstruir el complex i canviant marc jurídic i institucional del sistema colonial. Un entramat de fonts —sovint de difícil accés— que complementen els treballs ja realitzats sobre les problemàtiques abordades.

La institucionalització de la diferència: el Patronato de Indígenas

L'establiment d'una ordenació administrativa-jurídica a la Guinea Espanyola es pot definir com un procés de llarga duració, cronològicament tardà, sotmès a les diverses

4. A Guinea *Boletín Oficial de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea* (1905-1960); *Boletín Oficial de las Provincias de Fernando Poo y Río Muni* (1060-1964); i *Boletín Oficial de la Región Ecuatorial* (1964-1968).

formes de resistència dels grups colonitzats⁵ i als constants canvis polítics que s'advenien a la llunyana metròpoli. L'Estat espanyol no va tenir una política colonial gaire definida per al territori tropical, i el seu interès fou força reduït durant la major part del s. xix, plantejant fins i tot l'abandonament (García 2004: 12). Malgrat la presència intermitent arran les concessions territorials del «Tractat de Sant Idelfons» (1777), no va ser fins al bilateral «Tractat de París» (1900) quan es definiren els límits definitius sota sobirania espanyola a la part continental (Rio Muni). D'aquesta manera, i tot i la instauració d'una protoadministració colonial a partir de 1858⁶ —principalment efectiva a Fernando Poo després de l'època de domini britànic (1927-1858)— no serà fins al s. xx quan s'establirà una legislació més definida sobre el conjunt del territori, institucionalitzada sobretot durant el franquisme. A fi d'entendre aquest desenvolupament, s'ha de tenir present que la penetració i pacificació del territori del Muni no s'assolí de manera efectiva fins al 1926, moment a partir del qual es permeté la reorganització administrativa final amb la unificació dels territoris insulars i continental sota el nom de la *Guinea Española*.

Aquest escenari d'inestabilitat en l'acció colonial espanyola va dificultar la implementació en paral·lel de polítiques efectives de control poblacional, i la primera legislació rellevant en aquest sentit data de l'any 1904.⁷ Aquest marc normatiu substitueix el poc efectiu i imprecís de 1888⁸; i, estableix la nova ordenació administrativa i territorial en funció de les fronteres de París. D'aquesta manera es redefiniren les competències del Governador Civil, del *Consejo de Vecinos* i de l'administració de justícia. Alhora, se sancionava la regulació del culte, del sistema sanitari, la creació de la Guàrdia Colonial, així com la cabdal legislació del dret a la propietat.⁹ El capítol iv de la llei addicional se

5. A l'arribada dels colonials al territori van trobar un heterogeni mapa ètnic. L'illa de Bioko estava inicialment habitada per *bubis* — tot i que al s. XIX, durant l'època de domini britànic (1827-1858) ja s'hi van establir també els primers *fernandinos*. Aquest grup foren descendents d'esclaus alliberats, vinguts principalment de Libèria i Sierra Leone, i que amb els temps esdevindrien una elit terratinent—. Els *annobonesos* —que parlen un criol-portuguès— habitaven l'illa d'Annobón, i la part continental (Rio Muni) estava habitada per diferents grups, principalment —però no únicament— pels *ndowê* (litoral) i els *fang* (part interior). Les formes de resistència al domini colonial de cada grup foren diverses, destacant la rebel·lió Balachá (1910) entre les principals revoltes bubis (Fernández 2015: 5). Per altra banda, el control del territori fang va trigar gairebé 30 anys a fer-se efectiu a causa dels constants enfrontaments i boicots a les accions de la Guàrdia Colonial, sobre aquest procés es pot consultar la monografia *La última selva de España. Antropólogos, misioneros y guardias civiles* (Nerín 2010)

6. Reial Decret, 13 de desembre de 1858 (BOE), que coincideix amb l'arribada de Carlos Chacón, primer governador espanyol.

7. Reial Decret, 11 de juliol de 1904 (BOE).

8. Reial Decret, 18 de febrer de 1888 (BOE).

9. Existien legislacions prèvies; la de 20 de març de 1843, sobre la concessió de terrenys; i el decret de 26 de novembre de 1880, on ja s'expropiaven terres no explotades (De Castro; Ndongo 1998: 122).

centra en l'accés a la propietat per part dels indígenes, deixant la seva regulació fora de la llei metropolitana i vinculant-la als «usos i costums dels naturals». D'aquesta manera es reconeixia dins de la jurisdicció colonial, tot i que de manera selectiva i amb limitacions, regulacions consuetudinàries africanes. Aquesta legislació no reconeixia la propietat privada dels indígenes com a tal, sinó la propietat col·lectiva de «tribus, poblats o grups familiars», i la distribució de terres «sense ús» entre grups de colons. A la pràctica, la interpretació de l'Estat sobre quines eren terres d'ús indígena i quines no, significà una desposseïció de moltes propietats privades i d'ús comunal¹⁰ (Matarranz 2005: 189) dins de l'estratègia colonial de concentració de poblats,¹¹ provocant moltes formes de resistència local (Fernández 2013: 15-18). Tanmateix, quedà palès que la propietat indígena no podia ser transferida a “no indígenes” sense la mediació de l'Estat com a interlocutor, regla que limitava el paper dels colonitzats en el tràfic econòmic de la colònia i garantia la protecció d'aquests propietaris vers els abusos dels colonials (Campos 2004: 876).

En l'aspecte penal, a la legislació de principis del s. XX també es reconeixia la forma de judici per «usos i costums» pels no cristians¹² (Belmonte 1998: 117). D'aquesta manera quedaven subjectes a la seva pròpia llei i no a la metropolitana, preservant així les estructures preexistents. A inicis de segle encara no hi havia una diferència jurídica clara entre colonitzats i colonitzadors, més aviat quedava explícit el reconeixement de convivència dins d'un mateix territori amb un pluralisme jurídic ambigu, supervisat —encara no de manera estricta— per l'Estat (Campos 2004: 873). L'evolució d'aquestes legislacions és clau, ja que al cap i a la fi, l'accés a la terra i l'explotació del territori esdevé un tema transversal durant tot el període, on el grup de colonitzadors s'apropriaran progressivament del territori per aprofitar el seu potencial productiu i la seva mà d'obra.

Aquest marc normatiu de 1904 ja sancionava la necessitat d'un interlocutor a l'hora d'obrar en nom dels indígenes en els aspectes relatius a les seves propietats (art. 34). De fet, es contemplava la creació d'una institució encarregada de supervisar els nadius i el seu procés de “civilització”, l'anomenat *Patronato de Indigenas*¹³ (Ndongo, 1977: 38). No es va crear, però, fins al 1926, amb la reordenació territorial final, moment en el

10. L'any 1905 hi havia 9.604 hectàrees concedides a europeus, xifra que es va doblar a partir d'aquesta legislació, arribant a 16.589 l'any 1914 (Matarranz 2005: 191)

11. Estratègia que consistí a agrupar en un mateix nucli diversos assentaments, per facilitar el control sota la missió i aprofitar les terres desposseïdes de manera forçada. A l'illa de Bioko, a causa de les resistències, el procés va trigar 50 anys, culminant a la dècada dels quaranta (Fernández 2013: 16).

12. Es feia extensible el Codi Civil Espanyol de 1870 als territoris d'ultramar només per espanyols i nadius conversos. *Real Orden*, juliol de 1902.

13. Article 34 (1904) “el Patronato de Indigenas será una corporación oficial con plena personalidad jurídica, patrimonio propio y capacidad suficiente para adquirir, poseer y enajenar bienes de todas clases”.

qual es formalitzà la distinció jurídica dels emancipats. El concepte emancipat naix davant la premissa colonial —emanada de la instrumentalització del discurs— per la qual l'indígena era un menor d'edat, un subjecte sense plenes capacitats mentals i que, per tant, necessitava una llei adaptada i una protecció específica (Liniger 1988: 20-21). Es tracta d'un procés de subalternització dins de l'estratificació social del sistema colonial, que defineix l'exclusió del grup no emancipat com a subjecte marginal sense drets civils reconeguts. La disposició d'una carta d'emancipació possibilitava l'accés a la propietat, els drets i deures dins dels diferents grups, i per tant la seva posició jeràrquica. Es convertia en un mecanisme de control clarament coercitiu, que establia diferències de classe entre grups colonitzats, i la dicotomia entre ciutadans i súbdits (Campos 2004: 877). Aquesta legislació troba forts paral·lelismes amb model colonial portuguès. L'any 1917, durant la primera República i amb fortes controvèrsies, l'imperi lusità va crear també la figura de l'*assimilado*. Mitjançant aquesta norma s'establia en les seves possessions una categoria jurídica a la qual accedien els nadius que podien demostrar *a.* el coneixement de la llengua portuguesa; *b.* una forma de vida cristiana; *c.* la realització d'un treball que sustentí el seu nucli familiar; i, *d.* l'obediència a les lleis del govern (Farré 2015: 204). En el cas espanyol les condicions de l'obtenció eren molt més subjectives, no quedant definides fins al període franquista.

Amb aquesta funció coercitiva el Patronato començà la seva activitat a partir de 1928, amb l'aprovació de l'Estatut Indígena.¹⁴ Els assimilats-emancipats foren a partir d'aquest moment una minoria elititzada que s'equiparava, en teoria, a la categoria de ciutadans de ple dret. Convé puntualitzar que aquest estatut mai s'atorgava a les dones que, de la mateixa manera que els fills, quedaven subjectes a la situació jurídica del marit.¹⁵ Les dones colonitzades quedaven encotillades per una doble discriminació: la racial i la de gènere. D'altra banda, aquesta condició de tutela es feia també parcialment extensible per les dones colonials, les quals no eren lliures de viatjar a territori guineà sense la supervisió/crida del seu marit o progenitor¹⁶ (Nerin 1998: 118).

En els seus estatuts, el Patronato es definia com la institució encarregada de «Fomentar la cultura, moralización y bienestar de los naturales y su adhesión a España» (art. 3.a). Per acomplir aquesta tasca, contemplava la creació d'escoles, biblioteques i museus

14. Reial Decret, 17 de juliol de 1928 (publicat a la *Gaceta de Madrid* el 22 de juliol).

15. LA GUINEA ESPAÑOLA, 1 de març de 1936, num. 911.

16. A principis de l'època colonial les dones europees suposaven només el 10% de la població colona, i al final del període, a la dècada del seixanta, el 33% (Nerin 1998: 111)

(art. 56), amb una intencionalitat (a)culturalitzadora i assimiladora.¹⁷ D'altra banda també definien el monopoli de la institució per decidir atorgar la carta d'emancipació per a «aquellos indígenas capacitados para regir por si mismos sus personas y bienes» (art. 3.c), sense especificar criteris clars de concessió en un primer moment. Tanmateix, se sancionava la funció de «Ejercer en todo momento sobre el indígena no emancipado las altas funciones del Consejo tutelar, al que esta encomendada la superior dirección de la tutela, supliendo así su capacidad jurídica» (art. 3.d).¹⁸ Cal tenir present, però, que l'obtenció d'una emancipació era revocable, i que, per tant, no deixava de ser en conseqüència una mena de llibertat condicional en constant supervisió (Chillida 2014: 45). Una equiparació fictícia amb ús punitiu.

La tutela sobre els indígenes limitava totalment el seu dret a la propietat, els seus drets civils i sancionava la seva condició marginal. La impossibilitat per dictar herència també quedava moderada pel Patronato, doncs, s'establia que passarien a formar part de la institució els béns dels indígenes sense descendència en el moment de la defunció (art. 4), expropiant així el patrimoni familiar. Amb la institucionalització del Patronato, entre 1904 i 1928, es pot concloure que va començar a funcionar un nou marc jurídic a la colònia, amb el qual es consolidava formalment la distinció oficial entre indígenes i europeus (Campos 2004: 885) —i que funcionà de forma restrictiva fins a la provincialització l'any 1959—.

República, dictadura i segregació

L'adveniment de la República tres anys després de la creació del Patronato no significà una reforma vers aquesta situació. Els nous temps, però, sí van ser interpretats per part d'alguns colonitzats com a una possibilitat de canvi i equiparació legal. Un exemple d'això, és la carta signada pels caps bubis de l'illa el mateix 1931,¹⁹ en la qual s'instava

17. Cal assenyalar que el grau d'escolarització durant l'època colonial fou molt baix, amb un dèficit de mestres i escoles. Poc més de 30 persones van cursar estudis universitaris a la metròpoli (Ndongo 1977: 61-69). Aquesta fou una de les queixes recurrents per part de les poblacions locals, que van reclamar més escoles i infraestructures educatives en diverses ocasions. AGA, secció Àfrica, 81/8181, carta 12 de juny de 1942.

18. Aquesta limitació de la capacitat jurídica també se sancionava en l'article 77: "todo indígena no emancipado estará sometido a la tutela del Patronato y sin autorización no podrá realizar los actos siguientes: A. Enajenar bienes inmuebles. B. Entregar ni recibir dinero a préstamo, con garantía inmueble. C. Constituir derechos reales sobre bienes de su propiedad. D. Verificar transacciones ni contraer compromisos sobre bienes inmuebles de su propiedad. E. Comparecer en juicio. F. Contraer obligaciones de carácter personal cuya cuantía sea superior a 1000 pesetas".

19. AGA, secció Àfrica, caixa 81/8068. *Voces de Ultra Mar* (1931).

al president de la República espanyola a reformar el Patronato per tal que esdevingués un jutjat indígena sota organització pròpia, prescindint així d'intèrprets i poder resoldre —segons la llei pròpia— conflictes menors. La missiva consta de quinze reivindicacions per millorar la vida dels «naturals de l'illa», entre les quals hi ha la demanda d'escoles superiors i tècniques per a indígenes; l'existència d'un representant lliure de prejudicis racials als tribunals d'Espanya en cas d'apel·lació a una instància superior; poder escollir per vot directe el president del *Consejo de Vecinos*; càrrecs per a indígenes «cultes» a l'administració territorial; la fi d'abusos per part dels colonials i dels càstigs corporals; i, més accés a la propietat de la terra i la seva autogestió, entre d'altres.²⁰ La República arribava amb un discurs democratitzador i de llibertat, però no el va fer extensible als seus territoris d'ultramar tot i les esperances en el nou ordre per part d'alguns col·lectius.²¹ Temps després, la demanda d'una reforma radical del Patronato, sense especificar en quins termes, també la formulà el Front Popular de la Guinea Espanyola en el seu manifest fundacional.²² Els frontpopulistes el definiren com una institució inútil —juntament amb les administracions territorials—. Aquestes aspiracions, però, mai es van veure traduïdes en una nova legislació, a raó de l'arribada de la Guerra Civil al territori, que acabà amb l'adhesió de la colònia al govern de Burgos el mateix 1936.²³

Enfront dels seus detractors, els més fermes defensors del Patronato i del discurs de la civilització —i, per tant, del sistema d'emancipacions—, foren els missioners claretians arrelats al territori. Aquests agents colonials gaudien del monopoli del sistema educatiu, així com de nombroses prebendes i drets sobre els colonitzats. Van ser la punta de llança del procés d'aculturació dels diferents grups, i condicionaven l'emancipació a criteris morals i religiosos: catòlics que rebutjaven la poligàmia.²⁴ De fet, l'obtenció de l'emancipació a partir de 1944 quedava subjecte, entre altres requisits, a un certificat de

20. En una altra carta dels caps indígenes de la part continental van reclamar també al mateix 1931 l'obtenció de l'emancipació per tot indígena major d'edat capaç de llegir i escriure en espanyol (Campos 2004: 887).

21. "Puesto que nuestra isla de Fernando Poo comparte con el balmato de Libertad bajo los suspicios de una República, rogamos y deseamos que el antidoto esparamado por todas las provincias de nuestra gloriosa España cruce los mares hacia nosotros, y como resultado de ello no nos veamos trabados por leyes inaguantables que nos impusieron por medio instrumental de hombres que "tiran la piedra y esconden la mano". Queremos ser en cuerpo y alma verdaderos republicanos españoles (...), de ahí que alcemos la voz pidiendo justicia e igualdad en todo lo que refiere a leyes y reglamentos para que podamos proclamar (...) "Viva la República", ya que no hay nada en el mundo que haga al hombre tan fiel y digno como la justicia y libertad de palabra, indiferentemente de color, opulencia y credo". AGA, secció Àfrica, caixa 81/8068. Voces de Ultra Mar (1931).

22. AGA, secció Àfrica, caixa 81/15781. *Manifiesto fundacional Frente Popular de Guinea*, 1 de maig de 1936.

23. L'illa a partir del 18 de setembre de 1936, i la part continental a partir del 15 d'octubre del mateix any.

24. AGA, Secció Àfrica, caixa 81/8133. *Sobre el matrimonio indígena*, maig de 1939.

bona conducta religiosa —és a dir, de bon catòlic—, emès per una autoritat eclesiàstica (Chillida 2014: 46). En el seu altaveu periodístic van generar molta literatura i reflexions sobre aquesta condició: per a ells, l'assoliment de la plena emancipació/civilització de la totalitat dels indígenes era una missió divina encomanada als espanyols.

Que es la emancipación...? Esta palabra viene de emancipar, que significa liberar a uno de la patria potestad; de la tutela o de la servidumbre; por consiguiente, emancipar al indígena es desprenderse este de la acción tutelar del Patronato, por considerarle en condiciones de ser declarado mayor de edad; y, por tanto, con capacidad suficiente para el ejercicio de los actos civiles: por ella el indígena declarado emancipado, se sale del fuero común, dentro del cual se mueve la personalidad de la mayoría de los naturales del país, y entra en la ley corriente para todo español, que no se halle incapacitado para ello: por ella puede libremente disponer de sus cosas y sus actos, sin más limitación que las interpuestas por las leyes comunes.

La emancipación es un hecho legal, que afectando la personalidad del indígena, supone en éste superioridad de condición, cultura, educación, condiciones de ciudadanía, siendo como el termino de lo que podríamos llamar el primer periodo de una civilización personal (...). Cuando la emancipación, dejando de ser patrimonio de unos pocos, sea la condición social de la inmensa mayoría, entonces podremos decir que la obra de la civilización se ha dejado sentir de lleno y de una manera fructuosa entre nosotros (sic).²⁵

Amb el desenllaç de la Guerra Civil, el franquisme va començar la seva institucionalització a la colònia, juntament amb un sistema de reformes que també afectaven el sistema d'emancipacions. La primera legislació envers el Patronato la va promulgar el govern del Burgos el novembre del 1938, encara en plena guerra —conscient del potencial econòmic del territori—. ²⁶ Aquesta ordenança no modificà substancialment l'anterior, però sí que defineix per primer cop què s'entén per indígena, un concepte fins aleshores jurídicament ambigu. L'article tercer diu «se entiende por indígenas, no solos los nacidos en el territorio colonial, sino todos los individuos de raza de color que, por razon de un contrato de trabajo, o por poseer bienes inmuebles, residan en la Colonia». ²⁷ D'aquesta manera quedaven sota la tutela del Patronato els *braceros*, és a dir, els treballadors reclu-

25. LA GUINEA ESPAÑOLA. 1 de març de 1936, núm.911.

26. Segons Fernando Carnero i Álvaro Díaz (2013) entre 1880 i 1936 es va crear una incipient economia colonial, consolidada durant el període franquista dins del seu model autàrquic. Durant aquesta etapa les exportacions van créixer cada any. L'economia colonial es basava en productes com el cafè, el cacau, l'oli de palmera o matèries primeres com la fusta, principalment.

27. *Boletín Oficial de los Territorios del Golfo de Guinea*. 1 de novembre de 1938. Capítol III, article 5é.

tats principalment a Nigèria que constituïen un subgrup especialment vulnerable dins de la majoria subalternitzada de la colònia. Tot i això, a efectes pràctics, la institució a la qual normalment responien era la *Curaduria Colonial*, encarregada de regular el treball indígena a la colònia i que tindrà una comissió permanent dins del Patronato a partir d'aquesta legislació.²⁸ Posteriorment, l'octubre de 1939, es van definir de forma més acurada els requisits per accedir a una emancipació²⁹ que, a banda de reconèixer els drets civils dels indisges que l'havien obtingut, donava certs privilegis: el consum lliure d'oli d'oliva i alcohol, així com la possessió d'una llicència d'armes (Ndongo; De Castro 1998: 118).

D'altra banda, la *Ordenanza General de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea* (1938), reconeixia l'aplicació d'un estatut de justícia indígena pels no emancipats basat en el dret consuetudinari; és a dir, en les normes tradicionals «siempre que no sea contraria al orden público, a los principios de la moral o a la acción civilizadora».³⁰ Aquesta fou una herència de llarg recorregut que es va mantenir per l'aplicació al territori de les Lleis d'Índies al principi de la colonització, i que contemplaven la doble jurisdicció de forma limitada (Belmonte 1998: 115). *El Tribunal Superior de Justicia Indígena* podia generar jurisprudència en una duplicitat legislativa, i quan la llei tradicional era incompatible amb l'ordenament jurídic de la metròpoli, s'adaptava, generant alhora mutacions en la tradició. Com apuntava Mahmood Mamdani (2001: 654-656) als seus treballs sobre la construcció de la legalitat del període, a l'Àfrica precolonial no existia una sola autoritat consuetudinària, sinó que hi convivien diverses tradicions —per grups d'edat, gènere, grup religiós...—. En aquest marc només una d'aquestes realitats va ser reconeguda pel poder, silenciand i sotmetent a la resta. Per tant, el respecte a dret consuetudinari fou, en realitat, una fal·làcia despòtica.

Seguint aquesta legislació, s'establiren tribunals de demarcació, formats per sis caps tradicionals i l'administrador territorial. Els caps tradicionals dictaminaven quina llei indígena s'havia d'aplicar, i per la seva banda l'administrador territorial supervisava que la sentència no fos contradictòria a l'ordenament comú. Per Alicia Campos (2000: 95) era un exemple del govern indirecte aplicat al model colonial espanyol, però a la pràc-

28. BOE, 1 de novembre de 1938, Capítol 5è, article 22.

29. Decret 10 d'octubre de 1939, article 6è: “Podían llegar a ser emancipados: a) los que conforme a las disposiciones vigentes hayan obtenido una carta de emancipación; b) los que posean un título profesional o académico, expedido por una Universidad o Instituto oficial (...); c) los que se hallen empleados durante dos años en un establecimiento agrícola o industrial con un sueldo superior a 5.000 pesetas anuales; d) los que esten al servicio del Estado o del consejo de vecinos con una categoría igual o equivalente a la de Auxiliar Indígena, mayor o asimilada”.

30. Estatut de Justícia Indígena (1938), capítol III.

tica hi havia una supervisió total de la llei colonial al suposat dret tradicional. Aquesta dualitat a banda de redefinir el costum, va causar queixes per part de les autoritats judicials europees que clamaven per una unificació i una clara ordenació.³¹ D'altra banda, també es documenta per part dels caps tradicionals, demandes de més autonomia a l'hora d'aplicar la llei pròpia, sempre subjecte a les directrius de les autoritats colonials.³² Aquesta duplicitat deixava en situació de vulnerabilitat jurídica els indígenes, que no podien reclamar davant la llei espanyola, i restaven subjectes a una llei tradicional reinterpretada en un determinat context (Campos 2000: 95). De fet aquest sistema estava ple de contradiccions, com la possibilitat d'aplicar la justícia penal a un no emancipat —amb l'aplicació de la pena de mort— i que suposava una vulneració del principi de la seva minoria d'edat segons l'estatut de no emancipat (Chillida 2014: 46).

La darrera legislació franquista envers el Patronato que modificà els drets jurídics dels colonitzats, fou l'aprovada el 30 de desembre de 1944. L'anomenada llei sobre la «*capacidad civil de los indígenas*». Aquesta fou encara més restrictiva (Ndongo 1977) i sancionava de forma més contundent la separació legal entre europeus i nadius (Campos 2004: 888). A partir d'aquest moment, s'establirà una categoria intermèdia, l'anomenada «emancipació limitada». Aquesta categoria no atorgava l'equiparació jurídica a la llei metropolitana, ni reconeixia la ciutadania d'aquell que l'obtenia, sinó que atorgava més llibertat per realitzar activitats econòmiques sense tutela del Patronato. De les 500 pessetes inicials que va establir la llei del 1938, els emancipats parcials ara podrien tenir una activitat econòmica de fins a 10.000 pessetes sense autorització de la institució.

D'altra banda, mitjançant l'estudi de la documentació del *Patronato de Indigenas*, es pot constatar el caràcter temporal de l'emancipació i el seu ús coercitiu. Això convertia l'emancipació en un premi, la seva privació en una forma de càstig, i la seva categoria revisable atorgava als beneficiaris una fictícia equiparació als europeus que mai existí. Dels 74 expedients analitzats entre 1940 i 1950, i que van comportar la retirada de l'estatus d'emancipat, tots foren a causa de l'incompliment del *Reglament de Begudes Alcohòliques*, facilitant el seu consum a indígenes no emancipats.³³ També consten les “faltes a la moral” i “escàndol públic” com a causa addicional.³⁴ No cal dir, que si un

31. AGA, Secció Àfrica, caixa 81/8133. *Carta del jutjat de primera instància*. 1944

32. AGA, Secció Àfrica, caixa 81/8122

33. AGA, Secció Àfrica, caixa 81/8068 “tengo el honores de remitir a la respetable y superior autoridad de V.I, relación de indígenas plenamente emancipados que han demostrado en algunos casos no ser dignos de este beneficio, con inclusión de todos los antecedentes desfavorables que tienen en los archivos de esta jefatura, todo ello en cumplimiento al superior escrito de ese gobierno General número 5157 de fecha 19 de mayo de 1950”.

34. Aquestes faltes eren les més habitual en el sistema de sancions colonials: Entre el gener de 1939 i el juny del

blanc cometia aquestes “faltes”, mai se li qüestionava la seva majoria d’edat, ni se li negaven els drets civils comuns. En la majoria dels casos analitzats, els emancipats van ser degradats a una emancipació limitada i per tant «sin derecho a regirse por la legislación i normas de la metropoli».³⁵ Alhora s’ha constatat que, durant el franquisme el Patronato va generar molta més documentació que en altres moments, no només perquè és un període llarg, sinó també perquè va ser quan més es va legislar i implementar l’acció colonial. S’observa, per tant, més dinamisme en el sistema d’emancipacions: s’atorgaven a més gent, però també es retiraven amb més facilitat. Una conclusió extreta a partir d’una anàlisi quantitativa del BOE colonial, on es publicaven periòdicament les emancipacions plenes i limitades, i també les sancions a aquells als quals es privava de la condició.³⁶

Reflexions finals

Quan l’any 1959 es va produir la provincialització colonial a l’Estat espanyol, gran part dels territoris colonials d’arreu del món començaven els seus processos d’independència. El canvi de l’estatut colonial al provincial significava el reconeixement de tots els guineans com a ciutadans, i per tant, la fi de les emancipacions com a mecanisme diferencial. Començava una nova etapa on, a la pràctica, la segregació racial i l’exclusió dels indígenes de sistema va continuar persistint dins del particular món colonial. El decret d’autonomia de l’any 1964 només establia un nou marc normatiu que preparava la inevitable independència que arribaria quatre anys més tard. En aquest context, els que foren emancipats, que constituïen una elit, van liderar els moviments nacionalistes, i esdevindrien intermediaris entre una societat que volia la seva autodeterminació, i un Estat que es negava a perdre les seves possessions d’ultramar.

Aquesta condició persistent de subalterns, l’exclusió social del sistema i la seva marginalitat institucional foren els motius principals que van portar —juntament amb el canvi del context internacional— a organitzar-se contra el poder colonial. Les emancipacions, tot i el major dinamisme que presenten en l’últim període, sempre foren un estatus minoritari. El gruix de la població era, per tant, discriminada. Els guineans estaven obligats a saber llegir i escriure en espanyol per acreditar la seva civilització i el reconeixement dels

mateix any, la policia de la demarcació continental va imposar 180 multes, 132 de les quals eren per «embriagadez, escándalo público y faltas a la moral». AGA, Secció Àfrica, caixa 81/8156

35. AGA, Secció Àfrica, caixa 81/9097

36. Entre 1939 i 1944 es tramiten 53 expedients d’emancipacions sancionats al *Boletín Oficial de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea*, durant el republicà s’han comptabilitzat 8.

seus drets civils, un fet que contrasta amb una realitat estatal on l'índex d'alfabetització de les classes populars era molt baix. Al cap i a la fi, tot responia a un discurs racista que justificava els drets colonials sobre territoris, a parer d'aquest, no civilitzats, i que va comportar la invisibilització del gruix de la societat colonitzada.

Bibliografia

- ÁLVAREZ CHILLIDA, G. (2013) "Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo" a Aranzadi, Juan; Moreno, Paz, *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, UNED Ediciones, pp. 41-69.
- BELMONTE, P. (1998) "Penología e indigenismo en la antigua Guinea española", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Hª Contemporánea*, t. 11, pp. 113-138.
- BERGALLI, R. (1993) "Control social: orígens conceptuals i usos instrumentals", a VV.AA. *Control social. Teoria i Història*, Barcelona: Universitat de Barcelona Publicacions, pp. 9-21.
- CAMPOS, A. (2004) "colonia, derecho y territorio en el Golfo de Guinea: tensiones en el colonialismo español en el S.XX", *Quaderni Fiorentini*, 33/34, pp. 865-898.
- CAMPOS, A. (2000) "el régimen colonial franquista en el Golfo de Guinea", *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, nº3, pp. 79-108.
- CARNERO, F; DÍAZ, A. (2013) Aproximación a la economía de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial, *Historia Contemporánea*, 49, pp. 707-734.
- DE CASTRO, M; DE LA CALLE, M^a. (2007) *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900)*, Vic: CEIBA.
- COOPER, F; STOLER, A. (1989) Tensions of empire: colonial control and visions of rule, *American Ethnologist*, 16, pp. 609-621.
- FARRÉ, A. (2015) "Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos", *Anuário Antropológico*, v.40, pp. 99-229.
- FERNÁNDEZ, N. (2013) Discursos coloniales y resistencias nativas. La evangelización de la isla de Bioko a principios del siglo XX, *e-uned*.
- GARCÍA, D. (2004) *Abandonar Guinea: informe de García Tudela al Gobierno de la República, 1873*. Vic: CEIBA.
- GIDDENS, A. (2010) *Sociología*, Madrid: Alianza Editorial
- JANOWITZ, M. (1975) Sociological theory and social control, *American Journal of Sociology*, vol. 81, nº 1, pp. 82-108.

- LINIGER-GOUMAZ, M. (1988) *Small is not always beautiful: Story of Equatorial Guinea*, Hurst.
- MANDANI, M. (2001) Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism, *Comparative Studies in Society and History*, 4, pp. 651-664.
- MATARRANZ, J. (2005) *De la trata de negros al cultivo del cacao. Evolución del modelo colonial español en Guinea Ecuatorial de 1778 a 1914*, Vic: CEIBA.
- MUÑOZ, C. (2014) *Franquisme i colonialisme. Arrels i anàlisi del discurs colonial del regime*, Barcelona: dipòsit digital UB.
- NERIN, G. (1998) *Guinea Equatorial. Història en blanc i negre*, Barcelona: Empúries.
- NERIN, G. (2010) *La última selva de España*, Barcelona: Catarata.
- NDONGO, D. (1977) *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Editorial Cambio16.
- NJOH, A. (2009) Urban planning as a tool of power and social control in colonial Africa, *Planning Perspectives*, 24:3, pp. 301-317.
- OLIVER, P. (2015) el concepto de control social en la historia social: estructuración del orden y respuestas al desorden, *Historia Social*, nº 51, pp. 73-91.
- SAID, E. (1977) *Orientalismo*, Barcelona: DeBolsillo.

LA SOCIETAT CIVIL DE LA DIÀSPORA RWANDESA EN LES MOBILITZACIONS TRANSNACIONALS.

Firmin Dusabe

Grup d'Estudis de Societats Africanes (GESA)

Universitat de Barcelona(UB)

Resumen

Els rwandesos que viuen a l'estranger, sobretot a Bèlgica, estan agrupats i dividits en diferents associacions culturals, formacions polítiques i ONG's en funció del seu origen ètnic. Aquesta divisió es manifesta amb claredat amb del genocidi tutsi que va tenir lloc l'any 1994. La fractura és visible entre els grups ètnics, tant en l'organització i la institució; la qual cosa fa que la idea d'una reconciliació segueix sent irreal per als ruandesos des de fora. Finalment, la manca d'una cultura política democràtica que genera el diàleg, la reconciliació i la cooperació de pluralisme ideològic i el multiculturalisme a Rwanda amenaça la convivència pacífica.

Paraules clau: Diàspora rwandesa, Bèlgica, mobilització transnacional, societat civil, clivatge ètnic.

Abstract

Rwandans living abroad especially in Belgium, interact and participate in associations according to their ethnic group. This division is seen repeatedly in NGO type associations, cultural associations and also in opposition political parties. This separation along ethnic lines is mainly due to the genocide of 1994. This visible organizational and institutional divide between ethnic groups among the Rwandan diaspora shows that there is a lack of trust among Rwandans and that reconciliation is still not a widespread reality. Therefore, a lack of a democratic political culture, cooperation and reconciliation from a position of ideological plurality and Rwanda's multiculturalism threatens its peaceful coexistence.

Key words: Rwandan diaspora, Belgium, transnational mobilization, civilian society, ethnic cleavage

Introducció

Ibarra (2005: 17) parla de la societat civil com un conjunt d'individus que actuen col·lectivament per intentar, defensar, aconseguir i acréixer els seus ideals, els seus interessos, les seves identitats individuals i col·lectives. En el cas específic de la societat civil de la diàspora rwandesa es mobilitza socialment contra el govern de Rwanda, sobretot per denunciar la falta de respecte pels drets humans¹ com, per exemple, l'empresonament dels polítics de l'oposició a Rwanda, la posada al descobert de la injustícia social pel que fa a la distribució dels recursos del país, etc. Les seves organitzacions juguen un rol preponderant en la prevenció dels conflictes (Mateos, 2005: 129) perquè aquestes injustícies s'acabin i no tornin a generar guerres fraticides, és a dir, busquen la manera de resoldre el conflicte a través del diàleg de les dues parts: oposició i govern rwandès.

La societat civil de la diàspora rwandesa té un paper important en les mobilitzacions i denúncies contra el règim de Kigali. En la societat civil trobem dos grups: un que fa pressió sobre el govern rwandès perquè respecti els drets fonamentals de les persones i un altre que està a favor de Kigali i té el seu suport en les diferents activitats que porta a terme. Aquests dos grups estan confrontats i viuen una tensió permanent que és visible en la comunitat dels rwandesos de Bèlgica. Els problemes que tenen origen en el conflicte ètnic que va succeir a Rwanda són presents en les seves relacions diàries.

La visió general de la societat civil de la diàspora rwandesa

a) Les organitzacions lluitadores pels drets humans

Aquests grups treballen conjuntament amb diferents associacions de rwandesos de la diàspora (de caràcter cultural) i també amb els partits polítics quan hi ha manifestacions disposades o bé un altra mobilització organitzada per la diàspora fora de Rwanda.

D'entre les principals entitats² de la societat civil de la diàspora rwandesa (els antiKagame) les més actives que hem pogut trobar són: La Société Civile Rwandaise en Belgique (SOCIRWA), amb el seu president Joseph Matata, un activista rwandès

1. Podeu veure les comunicacions per denunciar les injustícies a Rwanda fetes per l'entitat de Joseph Matata, disponibles a la seva pàgina web: <http://www.cliir.org/>

2. El criteri que hem seguit per classificar les principals entitats de la societat civil rwandesa està basada en el nombre de membres adscrits en cada entitat i la seva participació en les activitats organitzades. Un altre element important és la capacitat de cada entitat en el moment de convocar i mobilitzar els rwandesos durant les manifestacions.

dels drets humans des de 1980. Després de denunciar els crims del Front Patriòtic de Rwanda (FPR), va tenir amenaces de mort del règim de Kagame. El 1997 es va refugiar a Bèlgica on continua la seva lluita en la societat civil de la diàspora rwandesa. Hotel Rwanda Rusesabagina Foundation (HRRF) de Rusesabagina conegut per la pel·lícula 'Hotel Rwanda' (2004). Dos anys després de l'estrena de la pel·lícula, va tenir problemes amb el govern rwandès perquè no va acceptar la seva invitació d'anar a treballar pel govern de Kagame (Ikonderainfo, 2015). Dialogue Inter-Rwandais Hautement Inclusif (DIRHI), Centre de lutte contre l'impunité et l'injustice au Rwanda (CLIIR) de Joseph Matata, Le Centre pour la Prévention des Crimes contre des Crimes contre l'Humanité (CPCCH), de KALISA Pacifique, un supervivent tutsi del genocidi de 1994. Activista dels drets humans que es va refugiar del règim de Kagame a Bèlgica perquè denunciava els crims del FPR. PAX (Peace in the African Great Lakes Region), presidida per Prudentienne Seward, Jambo news, etc.

Hem observat que aquest grup està format en general per hutus. La majoria van marxar de Rwanda el 1994, després del genocidi i la victòria del FPR que va arribar al poder per la força. Alguns d'aquests grups tenien por de ser assassinats per aquests antics refugiats tutsis de 1959³ i els altres van ser obligats a marxar del país perquè denunciaven les massacres comeses pel règim de Kagame (Musabyimana, 2014).

També hi ha els tutsi, que van fugir del règim de Kagame perquè no estaven d'acord amb la seva política de discriminació i de matances i el seu compromís de defensor dels drets humans els van fer confrontar-se amb el poder del FPR i van acabar exiliats fora de Rwanda.

Aquestes associacions són mal vistes pel govern rwandès perquè les jutja de negar el genocidi i col·laboren amb l'oposició, la qual està considerada com a "enemic" del país, segons Kigali. La majoria de gent que en forma part no té relació amb l'ambaixada de Rwanda a Brussel·les i molts, en aquest cas, tenen la nacionalitat belga o bé tenen l'estatus d'exiliats. Així doncs, podem dir que la societat civil està vinculada en acció sindical i política solidària amb les altres formacions polítiques de la diàspora rwandesa. Alguns fundadors d'aquestes entitats són líders dels partits polítics, com és el cas de Rusesabagina (el líder del Parti pour la Démocratie au Rwanda - PDR-Ihumure) i Kabalisa (vicepresident del Pacte de défense du Peuple - PDP-Imanzi).

3. El conflicte sociopolític que va haver-hi a Rwanda va provocar els primers refugiats tutsi després de la Revolució Social o hutu de 1959. Aquests refugiats, al 1990, van començar una guerra contra el règim de Habyarimana que va acabar amb un genocidi el 1994 i molts hutu van abandonar el país perquè van ser amenaçats pels militars de Kagame

b) Les associacions proKigali de la diàspora

Els rwandesos que viuen fora del país són ben vistos pel règim de Kagame mentre no portin crítiques contràries al partit del FPR que governa el país. Per això, l'oposició de la diàspora és considerada com a enemic del país i el govern de Kagame vol eliminar els membres dels partits polítics i de la societat civil (Musabyimana, 2014). Dit en d'altres paraules, la diàspora es ben vista per motius econòmics i mal vista per motius polítics.

Així mateix, el govern de Rwanda (a partir d'aquí GoR) afavoreix que els rwandesos que són fora del país es trobin i participin en les associacions. Per això, les ambaixades ajuden a legalitzar les associacions que es funden fora del país. Un cop creada una associació, un representant de l'ambaixada visita l'entitat per veure el seu funcionament

Hem sabut que els rwandesos establerts a Europa i als Estats Units participen en les associacions més que els que viuen a l'Àfrica. S'apunta que la causa és que les vies de comunicació als països desenvolupats (Internet, telèfon, mitjans de transport i vies de comunicació) ofereixen més possibilitats que les dels països en vies de desenvolupament. A través de les ambaixades, hem pogut conèixer les diferents associacions de rwandesos que treballen d'una manera estreta amb el GoR, de fet, aquestes estan enregistrades a les ambaixades i realitzen les activitats acordades amb les autoritats de Kigali.⁴

A banda de les dades de les ambaixades de Rwanda al món, el Ministère des Affaires Etrangères et de la Coopération du Rwanda (MINAFET) confegeix una relació d'associacions en països d'Europa com el Regne Unit, Suècia, Noruega, Polònia, Suïssa, Itàlia, etc. I també en altres continents com ara els Estats Units, Austràlia... Pel que fa a associacions de rwandesos que viuen en països africans, no s'han trobat grups oficials. Per tant, vistes les associacions que treballen estretament amb el GoR, les podem classificar com associacions tipus ONG (Pax Christi, 2012). Aquestes entitats reben diners a la part de les ambaixades de Rwanda pel seu funcionament i per realitzar activitats culturals com, per exemple, llogar sales per fer concerts i balls, fer visites culturals a diferents ciutats d'Europa, etc.

Un fet habitual pel que fa a la participació dels rwandesos en aquestes associacions n'és la identitat ètnica. Volem fer constar que la pertinença ètnica hi té a veure i, per tant, la presència d'uns o altres rwandesos en una associació té a veure amb el grup ètnic al qual pertanyen. Una raó d'aquesta situació és que el genocidi ha dividit la

4. Aquestes associacions treballen en la línia del règim de Kigali. Per tant, la seva agenda està proposada per les ambaixades i les fan servir com una via d'executar la política de Kagame fora del país.

població i s'ha perdut la confiança entre els rwandesos, sobretot els que viuen fora del país. Les associacions homologades per les ambaixades són la via per la qual el GoR fa política entre els rwandesos a l'estranger i també una via que fa més fàcil el control de la diàspora. Alguns jutgen que el GoR utilitza aquells que participen en les associacions progovernamentals per espiar l'oposició.⁵ De fet, s'ha trobat que el govern de Kigali utilitza aquestes associacions per fer-hi arribar els seus programes com, per exemple, últimament el programa de "*Ndi umunyarwanda*" (sóc rwandès), "*Agaciro*" (dignitat), etc.

També volem constatar que la majoria que forma part d'aquest grup és l'ètnia tutsi, tot i que hi ha també un petit nombre d'hutu. En general, el perfil de les persones que es troben en aquest grup són antics refugiats tutsi de l'any 1959 i els altres són els familiars dels funcionaris de l'ambaixada, els estudiants que vénen a Europa, sobretot a Bèlgica, amb beques, etc. Tota aquesta gent va a Rwanda sense problemes, freqüentment les ambaixades sovint i són molt a prop del règim de Kigali.

A més, el GoR fa servir aquests rwandesos per fer *lobbying*, és a dir, per buscar inversors belgues que puguin invertir a Rwanda, per parlar i per donar una bona imatge del país, un país que està definit pel govern rwandès d'unitat nacional amb la reconciliació de tots els rwandesos

Tota la gent d'aquest grup participa en les manifestacions que s'organitzen a favor quan hi ha una autoritat de Kigali que va a Brussel·les; o bé al moment de trobada entre els rwandesos proKigali amb les autoritats de Rwanda coneguda amb el nom de "*Rwanda Day*", a favor de Kagame. Volem dir que a vegades hi ha confrontacions violentes entre els dos grups (pro i antiKagame), on, fins i tot, intervé la policia local per pacificar aquests incidents dels rwandesos de la diàspora (Ikonderainfo, 2015). A la vida quotidiana, hem pogut observar que ha arribat fins i tot el cas que dos rwandesos que són veïns no poden ni saludar-se un a l'altre a causa de la seva pertinença política i ètnica. Aquest fet genera menyspreu i desconfiança entre els rwandesos a la diàspora. Tot això fa que hi hagi poca relació i que la divisió tingui lloc a la comunitat dels rwandesos de la diàspora belga. Podem dir que al GoR li interessa aquesta fractura perquè com més divisió hi hagi a la diàspora, menys força tindrà. Per tant, la falta d'unitat i de cohesió entre rwandesos fa que l'oposició de la diàspora perdi força i la seva lluita per portar la democràcia al país no tingui l'eficàcia desitjada per canviar el règim dictatorial a Rwanda.

5. Aquesta informació va estar donada per un testimoni anònim (antic polític de Rwanda) el dia 20/02/2012.

La societat civil com a motor de la mobilització

La societat civil de la diàspora rwandesa és una de les forces de mobilització dels rwandesos des de fora del seu país. Té una composició múltiple que podem classificar en quatre parts importants. D'una banda, en primer lloc, trobem la societat civil de la diàspora rwandesa està caracteritzada per les figures importants de les persones que han lluitat pels drets humans i per la llibertat d'expressió a Rwanda. Trobem que la majoria d'aquestes persones van treballar molts anys a Rwanda com a activistes de la societat civil rwandesa. Però, atès que el govern actual de Kigali no tolera les veus que són contràries al seu discurs ni a la crítica, aquestes persones han estat obligades a fugir del país. Podem donar l'exemple de Joseph Matata, antic president de Ligue Rwandaise pour la Promotion et la Défense des Droits de l'Homme (LIPRODOR) i actualment responsable del "Centre de lutte contre l'impunité et l'injustice au Rwanda" (*CLIIR*), i Pacifique Kabalisa, activista de la societat civil a Rwanda i impulsor del "Centre pour la Prévention des Crimes contre l'Humanité" (CPCH), entre d'altres exemples.

De l'altra part, en segon lloc, trobem antics polítics i diplomàtics de Rwanda que ara treballen conjuntament amb la societat civil i els partits polítics. A vegades, aquestes persones o bé han fundat la seva entitat pròpia o bé treballen col·laborant amb altres. Aquí podem donar l'exemple de JMV Ndagijimana, exambaixador i el president del "Collectif des victimes des crimes de masse dans la région des grands lacs" (Covigla), de Rwanda Tribune Ibukabose, etc. i de Nkuriyngoma, exministre de Comunicació i cofundador de l'Institut Seth Sendashonga.

Com a punt diferent, en tercer lloc, hi ha casos d'entitats o organitzacions originalment de tipus civil que s'acaben transformant en un partit polític o el mateix fundador d'una entitat de caràcter civil és també el fundador i el líder d'un partit polític. Tenim els exemples de l'Hotel Rwanda Rusesabagina Foundation (HRRF) i el partit PDR-Ihumure de Paul Rusesabagina; Fondation Banyarwanda i el partit Ishyaka-Banyarwanda (Partit dels rwandesos) de Boniface Rutayisire.

Finalment, en quart lloc, trobem les organitzacions o associacions que són societat civil, però els seus fundadors i els seus membres són persones joves i noves en aquest terreny. És el cas concret de Jambo Asbl, entre molts altres. Aquest grup d'associacions està format pels joves que van marxar el 1994, quan tenien menys de 10 anys, i altres que ja han nascut a Bèlgica. Però l'interès pel seu país va per davant de tot; fins i tot, organitzen tallers diversos per ensenyar la cultura rwandesa als nens i als joves rwandesos. A vegades fan competicions esportives en diferents disciplines (futbol, bàsquet, etc.).

Però, malgrat això, hem pogut trobar que entre els joves rwandesos hi ha també

divisió basada en l'ètnia. Per exemple, en aquesta trobada esportiva organitzada per Jambonews, la majoria que hi participa són de l'ètnia hutu. Podem dir que els joves tenen la influència dels seus pares, per això no arriben a trencar aquest cercle de desconfiança que hi ha entre els rwandesos.

Pel que fa a la participació de joves en la política, hem pogut constatar que hi ha una participació considerable dels joves rwandesos de la diàspora en la vida política. Per exemple, hi ha joves que són líders polítics de partits⁶ com Ishyakabanyarwanda, amb el seu president Boniface Rutayisire, del Ishema party de Thomas Nahimana, Akishuli president fundador del FPP-Urukatsa, etc. També hi ha una altra part de joves que no tenen una participació activa en la política, però mobilitzen els rwandesos de la diàspora a través de publicacions que surten a les pàgines de fòrums de discussions o a les pàgines web més llegides per la diàspora rwandesa, com és el cas de Jambonews, Le Prophète, Ikaze Iwacu, etc. Els seus articles d'opinió critiquen la política del FPR i són ben considerats per la diàspora per la seva capacitat d'analitzar⁷ la situació política actual de Rwanda. A més, aquests joves en alguns casos han sigut promotors de les mobilitzacions que hi va haver a Brussel·les per contestar la política de Kagame. Volem afegir que tenen una relació estreta amb els líders dels partits polítics de l'oposició i han arribat a organitzar conjuntament les grans manifestacions contra Kagame a la capital de Bèlgica.

La societat civil de la diàspora rwandesa té un paper important en les organitzacions i mobilitzacions que es fan per denunciar i informar l'opinió pública d'allò que fa la dictadura de Kigali. Més del 81% de les manifestacions que s'han fet en les diferents ciutats europees i americanes han estat organitzades per la societat civil conjuntament amb els partits polítics. La seva presència a la vida política de Rwanda, malgrat que actuen des de l'exterior del país, ha fet que hi hagi molts rwandesos de la diàspora que participen en la vida política (Mateos, 2005: 129-130). És a dir, hem trobat que els rwandesos de fora s'estan interessant per la política nacional, gràcies a la societat civil que els informa diàriament de tot allò que passa a Rwanda.⁸

La societat civil deixa al lideratge els partits polítics de les manifestacions i les mo-

6. Aquests partits polítics dels joves rwandesos de la diàspora i la seva coalició política és anomenada "Nouvelle génération".

7. Volem dir que aquests joves estan ben preparats i tenen capacitat per fer una anàlisi interessant. De fet, la majoria han estudiat a les universitats importants de Bèlgica com a l'Université de Bruxelles, l'Université Catholique de Louvain, etc.

8. Des que la societat civil ha començat a denunciar el règim de Kigali per la seva agressivitat contra els drets humans, trobem que el nombre de rwandesos de la diàspora que participen en les manifestacions i mobilitzacions ha augmentat considerablement. Això té la seva explicació en què la diàspora rwandesa cada vegada s'està interessant més per la política nacional.

bilitzacions dels rwandesos de la diàspora. Per tant, en pocs casos, el 19%, la societat civil ha estat líder.

Així doncs, veiem que la societat civil sempre ha participat d'una manera activa en les mobilitzacions, ja sigui amb els PPDR o bé sola. Veiem bé que els partits polítics necessitin la societat civil a les mobilitzacions i viceversa. Però tenim els casos en què la societat civil ha sigut la promotora, sense agafar el suport necessàriament dels partits polítics. Per exemple, la manifestació del dia 28 de setembre de 2013 davant del Westin Harbour Castle a Toronto (Canadà); enfront de la seu de l'ACNUR a Brussel·les (Bèlgica) el 14 de maig de 2012, etc. Tot això és una mostra de la gran força de mobilització que la societat civil de la diàspora rwandesa té, així com el seu paper en l'organització de la diàspora com a grup apolític.

Una altra cosa que caracteritza la societat civil és el seu paper neutral. Com hem vist, a la diàspora rwandesa existeixen molts partits, de manera que la societat civil treballa amb cada un d'ells alhora que continua sent imparcial i neutral davant de les ideologies i plantejaments de totes les formacions polítiques. Hem de destacar que la resistència coneguda sota el nom *sit-in* respon a una iniciativa de la societat civil, més concretament va ser idea de Josep Matata, el president de CLIIR, i des de llavors va cridar els rwandesos de la diàspora a fer aquesta manifestació de resistència contra el govern rwandès per la seva intolerància a l'oposició.⁹ Però, com hem vist, cada partit té el seu lloc en aquesta mobilització i cada dimarts organitzen la jornada amb un ordre del dia.

Un altre element que demostra aquesta imparcialitat de la societat civil és la seva participació en les reunions dels partits. Els líders de les formacions la conviden perquè entenen que la seva intervenció i el seu punt de vista són molt importants a l'hora de definir les seves estratègies. En alguns casos, la societat civil ha rebut el suport de les altres entitats civils que treballen per defensar els drets humans. Per exemple, quan Kagame va venir a Madrid, el dia 16 de juliol de 2010, la societat civil rwandesa conjuntament amb activistes com Joan Carrero, la ONG Inshuti, etc. van organitzar una manifestació contra l'arribada de Kagame a Madrid. Aquest fet va tenir influència política perquè Zapatero va suspendre la rebuda del president de Rwanda.¹⁰

9. Podeu veure, per exemple, un informe d'Amnistia Internacional que denuncia la intimidació del règim de Kigali contra l'oposició. <https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2010/02/intimidation-rwandan-opposition-parties-must-end-20100218/>

10. Podeu completar aquesta informació amb la premsa que va parlar sobre aquest tema. El País: Zapatero recibe mañana a Paul Kagame, imputado por genocidio, http://elpais.com/diario/2010/07/15/espana/1279144820_850215.html; El Mundo: Zapatero renuncia a reunirse con el presidente de Ruanda tras las críticas, <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/07/15/espana/1279224036.html>

La societat civil rwandesa fa servir les xarxes socials per comunicar-se i passar-se els seus missatges durant la convocatòria de les manifestacions. Els fòrums de debat tenen un lloc primordial per informar la gent. Després els mitjans de comunicació tipus xats com Facebook, Twitter, WhatsApp, etc. també s'utilitzen molt per intercanviar notícies i missatges. Finalment, els contactes personals amb els representats d'aquestes organitzacions civils i el boca a orella són tècniques usades en aquestes mobilitzacions.

Un altre punt que volem remarcar és que resulta difícil quantificar les persones adherides a aquestes organitzacions. Hi ha membres que són actius i compromesos. Aquests participen en les reunions i assemblees organitzades per la societat civil. Als actes de mobilització organitzats per les entitats civils hi participen els seus partidaris, però amb un nombre important de membres de formacions polítiques.

La societat civil i la denúncia de la injustícia nacional

La societat civil segueix diàriament l'evolució de la situació a Rwanda. Com que a Rwanda hi ha un règim dictatorial i hi falta la llibertat d'expressió, la societat civil no funciona i els rwandesos de l'interior fan arribar les queixes de la injustícia comeses contra ells a la societat civil de la diàspora. Així doncs, la seva influència en la política estatal és considerable (Taylor, 1989: 45).

La societat civil és la veu d'aquestes persones per denunciar les injustícies. Un dels mètodes utilitzats per la societat civil és la comunicació a través de les pàgines d'Internet i la col·laboració amb la resta d'entitats que treballen pels drets humans amb l'objectiu de denunciar les accions que van contra la llibertat i la vida humana a Rwanda. Un altre mètode és la mobilització dels rwandesos a les manifestacions contra les injustícies del règim de Kigali; per tant, aquesta manera d'actuar apropa la societat civil de la diàspora als moviments socials. Volem afegir que, en aquestes manifestacions, hi participen rwandesos majoritàriament de l'ètnia hutu,¹¹ aquells que van fugir del país després de la victòria del FPR i que acusen Kagame de ser un dictador.

A part de ser la veu dels rwandesos de l'interior del país, la societat civil de la diàspora denuncia els programes polítics del règim de Kigali que van en contra dels seus drets. A vegades, aquests programes són executats sense consultar la població o bé sense tenir

11. Una raó que explica la gran presència d'hutus en la societat civil antiKagame és que els hutus van fugir del país al 1994 per por de ser assassinats pel FPR i, a més, la seva política considera que tots els hutus han participat en el genocidi. Per això, el govern rwandès va començar un programa polític de "Ndi umunyarwanda" (sóc rwandès) que sol·licita tots els hutus que demanin perdó pel genocidi de 1994 (Jambonews, 2013).

en compte els seus interessos i com poden afectar directament en la seva vida social, econòmica i política. Podem citar els casos dels programes Gacaca, la llei d'ideologia de genocidi, Ndi umunyarwanda (sóc rwandès), Ingando (treball col·lectiu), Agaciro (dignitat), Vision 2020, etc.

La nostra constatació és que totes aquestes entitats que formen part de la societat civil tenen una missió primordial que és denunciar la injustícia del seu país des de l'estranger, el mateix que diu Casquete (1998: 28): que la societat civil vol aconseguir objectius comuns i fer demandes a l'Estat. D'una banda, els mitjans que fan servir són les mobilitzacions i les manifestacions organitzades sobretot a Brussel·les. I de l'altra, publiquen informes per posar al corrent la comunitat internacional i els ciutadans dels països d'acollida.¹²

També volem remarcar que la societat civil rwandesa de l'oposició està dividida segons l'ètnia tot i que treballa conjuntament. Per exemple, el fundador del CLIIR és hutu i la majoria dels seus membres també són hutu. En canvi, el president del CPCH és tutsi i els membres que hi van són tutsi. Però aquest clivatge ètnic no té una gran importància en el moment de fer una activitat com ara les manifestacions i altres mobilitzacions. Hem pogut observar que fins a l'actualitat s'han pogut organitzar diferents actes conjunts, la qual cosa era impensable abans de la trobada del Diàleg Interrwandès (DIR).

La seva influència nacional i internacional a la política de Rwanda

Com que la societat civil té un paper important en la denúncia de les injustícies a Rwanda, trobem també que la seva feina és important en l'àmbit nacional i internacional. Fins i tot, s'han donat casos en què, gràcies a aquesta mobilització social, el govern de Rwanda ha arribat a revisar algunes de les seves polítiques públiques i alguns dels seus programes. És el cas, per exemple, de la campanya de la vacuna del papiloma (VPH) que, a principis de l'any 2011, el govern de Rwanda va endegar per vacunar les nenes de 12 anys. La societat civil de la diàspora va denunciar aquest programa per les conseqüències d'aquesta vacunació i l'Estat va prendre la decisió de cessar-la. Un altre exemple és el programa de monocultiu agrícola que el govern va voler imposar a la població. Hem de recordar que més del 90% dels rwandesos practiquen una agricultura rudimentària. La campanya del govern va provocar una important onada de fam durant els anys següents.

12. Podeu mirar, per exemple, els informes del CLIIR que van publicar en diferents ocasions per denunciar les injustícies a Rwanda en aquest enllaç: <http://www.cliir.org/nos-communicues.html>.

La societat civil la va denunciar i el govern va haver de revisar el sistema, tot i que molts rwandesos ja en van ser víctimes.

A part de la influència de la societat civil de la diàspora a la política social interna del país (Taylor, 1989: 45), trobem també que aquesta influència pot tenir conseqüències en la política internacional de Rwanda. El país està vinculat a organitzacions internacionals com l'ONU (Organisation des Nations Unis), ACNUR (Alt Comissionat de les Nacions Unides per als Refugiats) i l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé), entre d'altres, i també té relació diplomàtica amb altres governs i estats; tot plegat, fa que a vegades les seves decisions siguin bilaterals, internacionals o bé interestatals.

Aquí podem posar l'exemple de la polèmica cessació de l'estatut dels refugiats rwandesos a partir del 30 de juny de 2013. La societat civil es va mobilitzar en contra d'aquesta decisió i l'ACNUR es va veure obligada a revisar aquesta decisió. Un altre exemple que hem citat abans és el cas de Madrid, on la societat civil espanyola va demanar a Zapatero que no acollís Kagame.¹³ Totes aquestes mobilitzacions de la societat civil s'han fet fora del país, malgrat que la causa principal és la dictadura en si mateixa i la política que se'n deriva del mal govern a Rwanda. L'explicació d'això és que aquestes organitzacions han nascut fora de Rwanda i actuen també fora del país. A més, com hem vist abans, a Rwanda no són tolerades les veus contràries a les seves polítiques.

Consideracions finals

La diàspora rwandesa rep un tractament especial per part del GoR des de 2003, quan va organitzar-se la primera trobada "*Come and see*".¹⁴ Des de llavors fins ara s'han anat celebrant regularment cada any i la seva funció és sensibilitzar els rwandesos perquè inverteixin a través de projectes al seu país. Alguns aspectes de la trobada són criticables. Per exemple, entre els membres de la diàspora que participen a les trobades no hi ha membres dels partits d'oposició i la majoria de participants són tutsi. Per tant, no es reuneix una mostra a petita escala del que és la diàspora rwandesa al món.

La diàspora rwandesa a Bèlgica, a través de les entitats de la societat civil i de les formacions polítiques, té una influència important en la política nacional de Rwanda. S'ha trobat que, en alguns casos, el govern rwandès ha arribat a revisar alguns programes:

13. Volem recordar que el motiu de la reunió entre Kagame i Zapatero era preparar la Cimera sobre els objectius del Mil·lenni de Desenvolupament (ODM) perquè tots dos lideraven el programa.

14. *Come and See* en Kinyarwanda està traduït per "Gwino urebe", que vol dir vine i mira tot allò que el país ha aconseguit en pocs temps, és a dir, el seu desenvolupament.

Gacaca, la Llei d'ideologia del genocidi, Ndi umunyarwanda (sóc rwandès), Ingando (treball col·lectiu), Agaciro (dignitat), Vision 2020, etc., que anaven contra la llibertat dels rwandesos, o no corresponien a les seves necessitats i als seus interessos. Per altra banda, aquesta influència ha arribat a tenir conseqüències en les decisions de les organitzacions i de la comunitat internacional pel que fa a la política local del país.

La divisòria organitzativa i institucional entre ètnies visible entre la població rwandesa a la diàspora mostra que s'ha perdut la confiança entre els rwandesos i que la reconciliació encara no és un fet estès. Així doncs, hi manca una cultura política democràtica que generi diàleg, cooperació i reconciliació des del pluralisme ideològic i la multiculturalitat de Rwanda. Les associacions de la diàspora són una bona manera de trobar persones que pertanyen al mateix país d'origen, però, en el cas de Rwanda, tenen un aspecte negatiu ja que funcionen segons l'ètnia i continua viu el conflicte entre els dos grups ètnics.

Bibliografia

- BRAECKMAN, C. (1994) *Rwanda. Histoire d'un génocide*. Paris, Fayard.
- BRAECKMAN, C. (1996) *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre: les racines de la violence*. Bruxelles: Fayard.
- BRAECKMAN, E. (2014) "En Belgique les Rwandais vivent séparés", [Consulté le 05 mai 2014. Disponible en línea: <http://blog.lesoir.be/colette-braeckman/2014/04/04/en-belgique-les-rwandais-vivent-separes/>].
- CASQUETTE, J. (1998) *Politica, Cultura y movimientos sociales*. Bilbao: Bakeaz.
- CHRÉTIEN, J.P. (2000) *L'Afrique des grands lacs - Deux Mille Ans d'histoire*. Paris: Aubier.
- HANDY, P.S. (2009) "Gobernanza y estados frágiles en África: contextualizando el debate", en MATEOS, O. (Ed), *Paz y seguridad en África Subsahariana*. Madrid, Casa África.
- IBARRA, P. (2005) *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*. Madrid: Síntesis
- JAVALOY, F. (2000) *Comportamiento colectivo y Movimientos sociales*. Madrid,: Prentice Hall.
- JAMBONEWS, (2011) "Diaspora: Je t'aime moi non plus", [<http://www.jambonews.net/actualites/20111007-diaspora-je-t%E2%80%99aime-moi-non-plus/>, consultada, el dia 25 de juliol de 2013].

- JAMBONEWS, (2011) “Commemoration de toutes les victimes du génocide rwandais”, [<http://www.jambonews.net/actualites/20110407-commemoration-de-toutes-les-victimes-du-genocide-rwandais/>], consultada, el dia 2 de novembre de 2013].
- JAMBONEWS, (2013) “Rwanda-Belgique: Commemoration du génocide agitée”, [<http://www.jambonews.net/actualites/20130415-rwanda-belgique-commemoration-du-genocide-agitee/>], consultada, el dia 12 de maig de 2013].;
- JAMBONEWS, (2013) “Rwanda: Ndi umunyarwanda, un virage dangereux emprunté par le FPR”, [<http://www.jambonews.net/actualites/20131211-rwanda-ndi-umunyarwanda-un-virage-dangereux-emprunte-par-le-fpr/>], consultada, el dia 7 de juny de 2014].
- JAMBONEWS, (2014) Belgique- Rwanda. Manifestation contre Kagame devant le Parlement européen, [<http://www.jambonews.net/actualites/20140402-belgique-rwanda-manifestation-contre-kagame-devant-le-parlement-europeen/>], consultada el dia 2 de juny de 2014].
- JEUNE AFRIQUE, (2015) La méfiance règne dans la diaspora rwandaise, [<http://www.jeunefrique.com/mag/262364/societe/a-bruxelles-la-mefiance-regne-dans-la-diaspora-rwandaise/>], consultada, el dia 7 d'octubre de 2015].
- JOHNSTON, H. (2014) *What is a Social Movement?* Cambridge: Polity.
- MATEOS, O. (ed), (2005) *Àfrica, el continent maltractat: guerra, espoliació i intervenció internacional a l'Àfrica negra*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- MUSABYIMANA, G. & NERETSE, E. (2014) *Rwanda vingt ans de pouvoir du FPR. Quel bilan?* Bruxelles: Scribe.
- PAX CHRISTI (2012) “La diaspora rwandaise, état de lieux” [<http://paxchristiwb.be/publications/analyses/la-diaspora-rwandaise-etat-des-lieux,0000206.html>], consultada, el dia 19 de febrero de 2015].
- IKONDERAINFO (2015) Umunyamakuru wa radio itahuka yahohotewe muri Rwanda Day i Amsterdam, [https://www.youtube.com/watch?v=zp6KvAh0_IQ], consultada, el dia 13 de juny de 2015].
- TAYLOR, V. (1989), *Social Movement Continuity: The women's Movement in Abeyance*. American Sociological Review.

APPROCHE ETHNOGRAPHIQUE DU COLLECTIF DES NIGÉRIENS RENTRÉS DE LIBYE À NIAMEY: ENTRE LA RÉINTÉGRATION ET LA RÉ ÉMIGRATION

Oriol Puig i Cepero
Universitat de Barcelona

Résumé

La guerre de 2011 en Libye a entraîné le retour forcé de milliers de migrants sud-sahariens, qui ont été persécutés et accusés comme complices de Kadhafi. Environ 300 000 citoyens nigériens sont revenus au Niger en situation de vulnérabilité et travaillent aujourd’hui pour se réadapter à leur société d’origine. Une ethnographie focalisée dans la capitale du Niger, Niamey, essaie d’approfondir les conditions de vie d’un collectif qui tente d’assumer l’échec de leur projet migratoire et reformule leur nouveau rôle social et familial en reconfigurant leur représentation collective dans un milieu communautaire urbain.

Mots clés: Libye, Kadhafi, migrations transsahariennes, retour forcé

Abstract

Libya’s war in 2011 caused the forced return of thousands of sub-Saharan migrants, who were accused of being accomplices of Gaddafi’s regime. About 300,000 citizens from Niger returned home in vulnerable conditions, and they are now working towards being reintegrated into their society of origin. This article, based on ethnographic research in Niger’s capital, Niamey, analyzes the new conditions of this group, whose members are trying to come to terms with their failed migration and reformulate their roles in their families and society. In doing so, they are reconfiguring their collective representation in an urban community.

Keywords: Libya, Gaddafi, trans-Saharan migrations, forced return

La Libye, Eldorado nigérien

« Je me suis endormi à côté de 4 millions de libyens
et je me suis réveillé avec 400 millions d'africains »

Cette phrase extraite d'un discours de Mouammar Kadhafi évoque la politique panafricaine du leader libyen, après être passé par plusieurs étapes politiques, du panarabisme au panafricanisme, en passant par le pansahélisme et finalement vers le rapprochement avec l'Occident (Haimzadeh 2011: 111). La découverte des gisements d'hydrocarbures en 1959 et sa prise du pouvoir en 1969 entraînent un point d'inflexion des mouvements des citoyens de l'Afrique de l'Ouest vers les pays septentrionaux. À cause des besoins en main-d'œuvre étrangère pour exploiter les ressources —la Libye est le pays moins peuplé d'Afrique, avec environ 6 millions d'habitants—, Kadhafi s'adresse à la migration africaine avec un discours « universaliste, anti-occidental et révolutionnaire » et l'utilise comme une arme diplomatique entre les mondes arabe, africain et européen (Perrin 2008: 4).

Les premiers migrants du Niger à aller en Libye sont les touaregs, un peuple¹ pastorale et nomade du désert du Sahara,² qui empruntent le chemin vers le nord au cours des années 70 et 80 suite à de très graves sécheresses affectant la zone du Sahel. Beaucoup parmi ces effectifs s'incorporent aux files de la Légion Islamique du Guide en trouvant ainsi la protection du régime, comme l'explique Grégoire (2004: 175). D'autres arrivent pour trouver du travail et gagner de l'argent pour envoyer à leur famille. C'est le cas aussi des jeunes toubous et kanouris du nord-est du Niger parvenus à la région du Fezzan, au sud de la Libye, un passage facilité par des liens culturels et commerciaux forgés au long de l'histoire (Clanet 1981). Arrivent aussi des citoyens haoussas et, dans les années 2000, des songhay-zarmas, le peuple qui se trouve autour du fleuve Niger et se caractérise par son agriculture sédentaire (Olivier de Sardan 1984; Alpha Gado 2000).

Ainsi, la Libye de Kadhafi constitue à partir de la deuxième moitié du XXe siècle un Eldorado sud-saharien³ pour des milliers de migrants attirés par les opportunités de tra-

1. Selon Olivier de Sardan (1984), il existe plusieurs mots pour décrire un même concept: « tribu », avec des implications coloniales; « ethnie », il paraît le vocable scientifique pédant pour se référer à « tribu », avec des connotations exotiques. Le mot « peuple » il serait le moins mauvais, car il entraîne de patrimoine commun à plusieurs parties de la planète et il peut être culturelle, linguistique,...

2. Avec l'instauration des États-nation, les touaregs se sont retrouvés dans plusieurs pays, notamment l'Algérie, Mali, Burkina Faso, Niger et Libye (Lecocq 2010).

3. On préfère utiliser des concepts comme *sud-saharien*, *Afrique au sud du Sahara* ou *Afrique noire*. On comprend,

vail et la rhétorique panafricaine du Guide. Dans le cas nigérien, ils expérimentent leur proverbe haoussa « *Libya Kaman Turai* », « La Libye comme l'Europe », c'est-à-dire, la possibilité de satisfaire leurs besoins comme ils pourraient le matérialiser au vieux continent. Cette vision rentre dans la construction d'un imaginaire collectif où la Libye est comparable à l'Europe en termes de « modernité, justice sociale ou égalité », selon nous avons observé dans notre ethnographie.⁴ En fait, la Libye de Kadhafi détiens l'indice de développement humain le plus élevé de l'Afrique analogue avec des pays européens.

C'est pour cela que les habitants du Niger, pays voisin considéré actuellement comme « le pays plus pauvre du monde » (PNUD 2015), aperçoivent la possibilité de financer leur projet de vie individuel et communautaire grâce à leur travail comme mains-d'œuvre dans des entreprises internationales ou dans les services publics du régime. Ordinairement, les migrants traversent le désert du Sahara à partir d'Agadez, carrefour de la route africaine vers le nord d'où ils partent plusieurs trajets vers le Maghreb et l'Europe. Les plus importants sont celui d'Arlit et celui de Dirkou. Le premier emprunte l'Algérie traversant dès Djanet à terrain libyen avec quatre jours de marche à travers du massif de Tadrart, selon Bolouvi (2009 : 209). « C'est la route plus dangereuse que j'ai vu dans ma vie », confirment des migrants qui ont échoués ce trajet à cause de détentions policières. L'autre chemin aussi risqué et plus fréquent est celui qui passe par Al-Qatroun jusqu'à Sebha, dans le sud libyen, franchissant le désert du Ténééré. Il s'agit d'une route dans des conditions pénibles et plein d'obstacles où les migrants doivent supporter les pannes des véhicules, accidents, abandonnés de transporteurs et décès. « Le désert est très dur, c'est la misère, *wallahi*,⁵ j'ai beaucoup souffert. On a vu des morts, des cadavres dans le sable, on a trouvé des vautours qui sont en train de dévorer les corps », informent quelques migrants.

Les « *aventuriers* », tel comme ils s'apprécient eux mêmes, subissent aussi le trafic d'êtres humains présent à Sebha appelé *Gidan Bachi*. Cette locution signifie « maison du crédit » en haoussa et elle s'agit de la traite humaine pratiquée dans le Fezzan libyen, commandé par des transporteurs et trafiquants, dont il participe tous les acteurs présents

suivant des auteurs comme Crespo (2006 : 77), que le préfixe *-sub* suggère implicitement une position d'infériorité. Dans le cas des territoires au sud du canal de Panamá, on les appelle *Amérique du Sud* et non *Subamérique*.

4. Notre travail de terrain se développe entre 2011 et 2016 à Niamey, capitale du Niger, à travers plusieurs voyages de divers mois chacun. L'ethnographie se base principalement sur des techniques comme l'observation participante et conversations informelles avec des migrants surtout dans des *fadas*, le principal espace de sociabilité masculine au Niger. Le travail compte aussi avec plusieurs interviews semi-structurées à des acteurs liées à la mobilité au Niger, comme l'Organisation International pour les Migrations (OIM) ou d'autres organismes internationales comme Médecins Sans Frontières (MSF) ou la Croix Rouge, entre d'autres.

5. C'est l'expression plus utilisée au Niger pour dire "Je te jure".

à la zone, militaires et policières, *drivers* et intermédiaires, connus comme *kamashous* ou *cokseurs*. « Je suis passé par le *Gidan Bachi*, c'est comme une prison. Ils t'enferment dans une chambre et tu ne peux pas sortir jusqu'à ce que quelqu'un paie pour ta liberté. Il y a des abus, des tortures et des morts », racontent plusieurs rapatriés à Niamey. Ce commerce commence surtout à partir de l'année 2005 avec l'endurcissement de la politique migratoire de Kadhafi et les accords avec l'Union Européenne (Busto, Orozco, Witte 2011: 60). Il se mélange avec la contrebande de produits illicites, drogues, cigarettes, pétrole, dromadaires, voitures ou armes, une activité constante dans cette région transfrontalière qui relie peuples comme les toubous ou les touaregs⁶ (Pinta 2010: 17).

Les mouvements de personnes vers la Libye sont principalement clandestins, donc, c'est difficile de donner des chiffres fiables des flux.⁷ L'embargo international en Libye et la promotion de la liberté de circulation au sein d'organismes régionaux au cours des années 90, entre d'autres éléments, ont contribué à diversifier le profil des migrants dans le pays de Kadhafi, venus d'Afrique Centrale et Occidentale pour rattraper majoritairement l'Europe (Tabapssi 2010). Nonobstant, notre analyse se focalise dans les déplacements circulaires des nigériens de la capitale, Niamey, (Castillo 1997: 33, Brachet 2009) qui partagent notamment les mêmes routes que les migrants internationaux de transit.

La vie en Libye et le retour forcé

Le migrant nigérien typique en Libye est un homme jeune, entre 15 et 30 ans, célibataire, avec peu de formation, originaire de régions comme Agadez, Tahoua, Tillabéry et Niamey, même si cette dernière région apporte un nombre minoritaire, selon Mounkaila (2015:101). Précisément, notre travail procure de s'ériger complémentaire aux études en milieu rural réalisées par Grégoire, Brachet ou Mounkaila. Pour cette raison, il serve à constater des spécificités entre les migrants du milieu rural et urbain depuis une catégorisation emic et etic. En fait, il s'agit d'une différenciation qui n'échappe pas la conception ethnique, mais la dépasse. Ce sont des diversités concer-

6. Ils sont des peuples nomades et sahariens divisés dans plusieurs pays avec les indépendances. La migration et ce même négoce essayent de mettre en question la notion d'État-nation sédentaire, selon Sindjoun (2005: 7).

7. Bensaâd estime les flux traversant Agadez en 2001 autour de 52 000 personnes/an, dont 13% seraient nigériens (Staub 2006: 48). L'OIM a calculé en 300.000 migrants qui transitent par le Sahara pour atteindre la Libye en 2016 principalement pour regagner l'Europe.

nant la sociabilité, type de travail en Libye et réseaux translocaux⁸ (Boesen, Marfaing 2007: 8), qui amène à une conception divergente du projet migratoire.

Premièrement, nous devons expliquer notre approche de la migration, situé à mi-chemin entre les théories structuralistes et libérales, en tenant en compte la capacité individuelle du migrant à choisir, sans négliger les contextes socio-économiques et culturels internes et externes qui participent à cette décision, selon Arango (2003: 20) ou Mezzadra (2005: 45). De ce point de vue, lors de notre étude nous avons constaté que les migrants urbains se lancent dans une entreprise plutôt individuelle, même si indissociable tant de la communauté dont ils font partie comme des conditions exogènes de vulnérabilité du environnement. Ce collectif emprunte le chemin d'une manière « discrète » en essayant que l'entourage familial ne soit pas un obstacle pour le départ et avec le désir d'émancipation et aventure (Bardem 1993: 386 ; Bredeloup 2008: 303). Par contre, leur décision se relie toujours avec des besoins familiales ou communautaires et s'insèrent dans une logique androcentrique d'une société gérontocratique qui les poussent à quitter. De cette manière, la détermination individuelle à faire la migration répond aussi à une vision holistique et particulière d'une société qui fomente aux célibataires et sans emploi à se déplacer pour « aller chercher ». C'est une initiative personnelle encadrée dans l'obligation de supporter la « dette communautaire », dont parle Marie (1997: 249), confirmée pour les migrants au terrain. « Même si tu mors de faim là-bas, ta famille va t'applaudir parce que tu es homme, parce que tu es sorti pour chercher » (Mohammed 2012).

Cette vision, s'engage dans un litige constant entre individu et communauté, non seulement caractéristique de la société africaine, mais très étudié dans ce contexte. Il s'agit d'une spécificité qui répond aussi à l'urbanisation croissante du continent. En fait, dans notre analyse l'existence de la distinction urbain/rural renvoi à la configuration de l'altérité de « *niameyzé* » et « ceux de la campagne ». Cette différenciation cache une classification pas tellement ethnique qu'ethno-régionaliste avec une conception « cosmopolisante par le bas », selon les mots de Tarrius (2002) et Boesen, Marfaing (2007: 16), « Je préfère dire la zone zarma que les zarmas. On dit la zone zarma, Dosso, Niamey, Tillabéry. Nous tous on est intégrés dans la zone zarma et nous avons la même mentalité que les zarmas ». À partir de ces distinctions flexibles et interaccionistes de l'ethnicité et l'identité en général, nous pouvons estimer plusieurs fluxes migratoires

8. Selon Boesen et Marfaing (2007: 8), on comprend par « translocalité », « des pratiques sociales particulières liées à certaines formes de dynamiques spatiales [...] ou un lieu ou un espace concret marqué par cette pratique ». On préfère cette définition à celle de « transnational », puisqu'on essaie de surpasser le nationalisme épistémologique, en nous adaptant à la propre conception faite pour les migrants.

nigériens en Libye avec de particularités culturelles et sociales, qui n'effacent jamais l'identité nationale. Les touaregs ont un statut différent, normalement privilégié par rapport aux derniers migrants urbains de la zone zarma, parvenus à partir de la fin des années 90 comme conséquence de l'instabilité politique et économique⁹.

On peut dire que c'est nous la première génération de zarmas qui ont commencé à faire ce voyage. À l'époque ils vont à la Côte d'Ivoire, mais vers la Libye, non, non, non, c'est les hausas qu'ils sont proche, les gens de Maradi, de Zinder, de Tahoua, surtout la région de Tahoua, d'Agadez aussi de Diffa (Nuredine 2015).

Les touaregs connaissent les « réseaux » et ils peuvent avoir une documentation « tarquiye » pour circuler librement. « La vie des touaregs c'est pas la vie des zarmas ou des hausas. On ne peut pas vivre ensemble, parce que chaque ethnie a sa manière de vivre », affirment plusieurs retournés. Notre objet d'étude se focalise sur les flux de migrants de la capitale au pays maghrébin, dû à la précarisation de la « classe moyenne » urbanisée et de l'élite traditionnelle sonray-zarma, héritière des structures d'État de la part du colonisateur. Ce nouveau phénomène emporte des transformations dans les anciens déplacements plus saisonniers de la zone haoussa et plus enracinés de la zone touareg. Ces nouveaux arrivés sont les premiers à s'installer en ville pour travailler dans des boutiques, dans des entreprises internationales ou bien dans la *bladia* — les services publics de collecte des ordures-.

On peut dire que la majorité on a fait le travail de *bladia*, parce que c'est le seul travail que tu peux dire que c'est un travail garanti [...] Chaque ethnie a un travail, les hausas, la plupart travaillent dans les boutiques d'alimentation [...] Ils disent que c'est pas bon, c'est un travail de saleté. En tout cas, faisons nos réflexions et on voit qu'avec ça on peut gagner plus que dans d'autres emplois (Moussa 2015).

Ce fragment résume parfaitement la différenciation d'emploi entre les plusieurs groupes ethniques et sociaux des nigériens en Libye. L'élément relevant à cet effet fait référence à l'urbanisation du profil migratoire, car le migrant du milieu rural se rend plutôt dans des travaux de force dans les jardins aux petites villes libyennes, tandis que les originales de la capitale s'installent dans les principales cités. Nous pouvons argu-

9. Le Niger a vécu plusieurs coups d'État lors des années 90. Après une certaine ouverture multipartiste lors de la Conférence Nationale de 1992 et les conséquences des plans d'ajustement structurel, les militaires ont repris le pouvoir en 1996 de mains de Baré. Celui a été assassiné en 1998 par Daouda Malam Wanké, qui a pris la tête de l'État.

menter que la migration rurale s'engage dans des conditions plus communautaires, dans une logique de survie, à cause de la précarité du milieu. Les villageois ont l'habitude de rester en Libye entre un-deux ans maximum avant de revenir pour visiter la famille. Les autres, par contre, possèdent une perspective plus à long terme entre 3-5 ans ou même de plus. Cette dernière idée s'insère dans une logique « individualisante »¹⁰ qui perçoit la migration comme une « opportunité » de progrès dans le cadre d'un projet entrepreneur de racine capitaliste, selon leurs propres considérations. « Eux, ils ont un autre projet de vie complètement différent, ils restent moins de temps, ils amènent de l'argent et consomment. Par contre, nous, on veut investir pour faire quelque chose, on est des entrepreneurs ». Ce collectif des « nouveaux migrants urbains » poursuit toujours créer un projet de vie dans son pays, depuis une perspective « capitaliste » et « modernisante ».

Ces personnes en mouvement ils s'engagent par des réseaux basés sur la conception urbaine ou bien régionaliste¹¹. Les chaînes au long du trajet migratoire, l'accueil au pays et aussi les relations sociales en Libye reposent sur ces affinités personnelles, du quartier, ethniques, régionales et/ou nationales, par cet ordre.

Je suis de la commune I, Yantala. Si quelqu'un vient de Yantala ils vont dire qu'il y a les gens de Yantala qui sont là-bas. Là-bas tous les foyers ont leurs noms : foyer de Niamey, foyer de Maradi, foyer de Zinder [...] On n'est pas divisé, sinon organisés. Si toi tu viens à Niamey, on va te diriger vers les gens de Niamey, parce que votre vie et leur vie ce n'est pas la même (Hassan 2016).

Les migrants sont, donc, structurés par des liens sociaux, mais dans tous les cas ils partagent la subalternité et le fait de faire partie d'une « communauté de Noirs Africains au Maghreb », selon Bredeloup (2005: 17). Ils qualifient la société arabe de « très raciste » et ils mettent des exemples. « Tu peux marcher dans la rue et un petit peut t'insulter, il peut te dire *kabala* ou *abdou* — esclave — et si tu ne veux pas de problèmes il faut que tu continues ton chemin ». Dans sa majorité, ils étaient soumis à une situation « irrégulière ou clandestine », car seulement une minorité pouvait accéder à la régularisation, à exception de certains citoyens touaregs. À ce point, on remarque une distinction entre les migrants urbains et ruraux par rapport à la forme d'entrée avant et après 2005. Les premiers, ils accèdent à un document de passage en Libye, même si

10. Il faut distinguer l'« individualisation », compris comme processus d'autonomie individuelle et l'« individualisme », conçu comme « egoïsme », selon Marie (1997: 54).

11. Même si le régionalisme est bien réfuté au Niger, publiquement tout le monde connaît de son existence et de son importance en la création de l'État nigérien et dans l'actualité politique du pays.

ce n'est pas un permis permanent de résidence. Grâce à celui, les conditions de voyage sont plus faciles, bien que la vie à la marge a été partagée par presque tous.

La vie en Libye endure des situations de travail difficiles, avec des longues journées, difficultés pour être payés à la fin de mois et conditions de vie précaires. Ils partagent des « ghettos » -foyers- avec des parents et dans quelque cas ils sont pris en charge pour les compagnies dans le même champ de travail. Même si pour beaucoup de gens les conditions de vie pourraient être conçus comme pénibles, la majorité de migrants urbains met en valeur leur vie libyenne en comparaison à celle du Niger. « Là-bas il y a la bonne vie, plus qu'ici, puisqu'ici il y a la pauvreté ». Cette perception indique l'édification d'un imaginaire d'admiration pour tout ce autour de la Libye. Ils sont conscients de l'instrumentalisation de la migration de la part de Kadhafi, mais la majorité apprécie leurs déplacements comme une « opportunité » fournie par le Guide. C'est pour cela, ils arrivent à se considérer comme une génération des « fils de Kadhafi », *Kadhafi goytchia*, en zarma.

Précisément, la sensation de connivence entre le Coronel et les « africains » -comme ils sont connus en Libye- conduit les rebelles lors du déclenchement du conflit 2011 à les accuser et menacer comme des complices du régime. Plusieurs témoignages collectés à Niamey, remarquent l'existence des « mercenaires » africains enrôlés dans les files kadhafiennes pour des raisons économiques (Bensaâd 2012: 84). Cependant, la majorité des africains n'étaient pas du tout engagés dans ce phénomène, ils étaient des victimes de soupçons infondés. Même s'il y a eu une minorité qu'il a estimé de rester en Libye pour gagner de l'argent, la majorité a choisi de revenir, obligée par les circonstances et les dangers à son intégrité physique. « On pensait qu'on allait mourir là-bas. Ils nous ont fait un ultimatum à Benghazi pour partir. Il n'y avait pas de travail, tout le monde se cherchait ». « Tu passais, » « Il y avait des bombes par là, des bombes à gauche, des bombes à droite », racontent des revenus à Niamey.

La guerre a poussé beaucoup des immigrés à rentrer dans leurs pays d'origine. Les organismes internationaux estiment que plus d'un million d'africains sud-sahariens sont retournés à leur terre avec les mains bredouilles environ 300 000 nigériens, selon les organisations locales. L'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) a rapatrié plus de 115 000 nigériens par avion depuis la Tunisie et l'Égypte, tandis que beaucoup des migrants ont dû emprunter la voie terrestre à travers le Sahara avec leurs propres moyens. Une fois au pays, ils ont fait face à l'« échec » de leur projet migratoire, suite à leur retour « forcé ». L'accueil de la famille a été habituellement positif, à exception de ceux qu'ils avaient cassé la « dette communautaire » en faisant dans leurs propres mots la *belle vie*, un terme pour se référer à l'égoïsme par lequel le migrant oublie la famille

et il peut commencer à boire, à dépenser de l'argent pour fréquenter les « connexion » bordels ou à prendre de la drogue.

Malgré que la famille puisse le recevoir fidèlement, la sensation de « descente aux enfers » est répandue parmi les migrants. « On était les garants de la famille, on portait toute notre famille sur notre dos et maintenant on n'a rien, on a échoué », estiment plusieurs d'entre eux à leur arrivée. Ils se rendent au Niger sans emploi, sans l'argent qu'ils auraient voulu avoir et avec le besoin d'une réintégration sociale et du travail. Nous pouvons affirmer que les personnes revenues de la Libye à Niamey se sentent différents de ceux qui sont restés. Ils ont une considération d'eux-mêmes comme des gens dynamiques, entrepreneurs, avec beaucoup de capacité, pas disponibles à faire certains types de travaux. « Si tu as l'habitude de prendre 300.000 FCFA, on vient et il te paie 100.000 FCFA, nous voyons que les petits travaux là on ne peut pas le faire, parce que on va pas gagner notre vie et on va même nous détruire en travaillant ». Il y a une logique de reconnaissance sociale, du prestige auquel ils aspiraient et qu'ils sentent de n'avoir pas bien obtenu. C'est pour cela ils se sentent différents : « une fois tu es parti en Libye et tu es revenu, tu ne ressembles pas aux gens d'ici. Il y a une grande différence en termes d'habillement, de jouissance ». Les retournés sont « des gens habitués à l'argent », selon leurs témoignages.

Ces considérations démontrent que les expériences de vie des migrants rentrés entraînent certains changements et reconfigurations de valeurs et principes. Ainsi, « quelqu'un qui a fait 10 ans à l'extérieur, on perd la façon de vivre chez toi. Tu as habité de l'autre côté, tu t'es instruit là-bas, tu raisonnes comme eux », expliquent. Ils ont intériorisé des pratiques différentes qu'on pourrait qualifier de plus « individualistes ». Cette même vision est aussi perçue pour la société d'accueil qui les distingue comme des « libyens » ou « *baba libye* », un groupe social distinct de compatriotes. « Parfois mes frères m'appellent *libyen*, j'ai même des neveux qu'ils m'appellent *tonton libyen*. Il y a même la femme de mon petit frère, elle m'appelle *baba libye* », affirme un informateur dans sa maison à Niamey.

Au moment de la crise, le gouvernement de Mahamadou Issoufou et les organisations internationales ont mis l'accent dans la réintégration avec des fausses promesses, selon les protagonistes. L'OIM a mis en marche plusieurs programmes d'activités génératrices de revenus avec des donations individuelles et par groupes autour de 300.000 FCFA. L'impact a été très limité et dans beaucoup des cas il a servi au contraire du but poursuivi. « Ils ont vendu et ils sont repartis à la Libye [...] c'est devenu un investissement inutile », affirment les rapatriés. Parmi les groupes subventionnés à Niamey, nous trouvons le Collectif de Rapatriés Nigériens (CORNI), une entité érigée comme défenseuse des droits des rapatriés et légitimée par les autorités. Ils ont été financés, mais cet argent n'a pas

été considéré suffisante. « C'est le gouvernement qu'il n'a rien fait pour les rapatriés », insistent. Leur objectif s'est adressé du début à se bénéficier à ce dont parle Olivier de Sardan et Tidjani Alou (2009: 6): la « rente de développement », l'argent apporté par les bailleurs de fonds internationaux, à travers d'initiatives dites communautaires.

CORNI a réussi à avoir un peu d'argent, mais ils ont échoué à créer leur initiative. Ainsi, les migrants en profitant leur condition d'urbain et de personnes en mouvement ont essayé de se profiter de cette rétribution. Ce collectif a accès à davantage de denrées alimentaires par rapport au village. C'est vrai qu'ils ont souffert une diminution importante des transferts économiques de la Libye « *libye noro* », mais la majorité parmi eux possède des terrains vides avec lesquels attendent spéculer. C'est pour cela, la catégorisation de notre objet d'étude entre milieu rural et urbain prend importance à ce point. La condition de migrant et de personne urbaine est un élément qui les amène à un processus d'individualisation au sein de leur communauté. Leur rentrée signifie une résignification de l'individu dans le cadre de leur « dette communautaire » qu'ils sentent n'avoir pu réussir à couvrir. Dans cette situation, c'est cruciale la sociabilité nigérienne à partir de la *fada*, un espace de rencontres normalement informelles -des fois aussi formelles- masculines et quotidiens où les hommes se retrouvent pour prendre le thé et se mettre en relation après le travail, pendant la journée, la nuit ou les week-ends. La *fada* est une manifestation d'appropriation privée de l'espace public, selon Boyer (2014: 4), par laquelle les hommes posent des chaises dans des quelconques coins de la rue pour causer et s'amuser.

La relevance de la *fada* comme phénomène d'origine urbain et autochtone au Niger¹² né au cours de la Conférence Nationale (Bazoum 2011), réside en sa condition de « poubelle » où les chômeurs ou migrants revenus de Libye peuvent verser leurs expériences personnelles dans le collective. C'est un espace de socialiser l'individualité, comme l'affirme Boyer (2014: 13), mais aussi d'individualiser la communauté, selon nos propres observations. En fait, il peut paraître la même chose, mais il dépend où vous mettez l'accent. On observe la *fada* comme espace de discussion politique et débat public qui peut reconnecter l'individualisation dérivé du projet migratoire avec les racines communautaires. Une sorte de « soulagement » où les migrants peuvent raconter leurs expériences et créer des nouvelles relations avec ceux qui ont vécu leur même expérience. « On est venu ensemble, on a partagé la même souffrance, alors la seule thérapie qu'on avait c'est d'être ensemble ». La *fada* peut fonctionner comme un moyen de collectiviser la frustration personnelle, mais il révèle aussi la importance croissante de l'individu au

12. Il s'assimile à d'autres espaces comme le *grin* du Burkina Faso, Mali ou Côte d'Ivoire.

sein du groupe. La présence de moyens de communication comme des portables; l'utilisation de réseaux sociaux digitales; l'intériorisation des certains discours globalisants; la même migration et l'expérience individuelle à l'étranger, tous sont des facteurs qui dénotent une augmentation de l'individualisation, en risque de devenir individualisme. On ne veut pas tomber dans la faux mythe de penser à une Afrique communautaire, mais on n'ignore même pas les transformations sociales fruit de la migration et l'urbanisation mondiale fondées au niveau planétaire sur le capitalisme néolibéral.

Maintenant il n'y a plus de solidarité. Peut être les études qui ont fait les gens, en regardant des films ou adaptant, peut être, d'autre mode de vie des pays occidentaux. Aujourd'hui c'est 'chacun pour soi et Dieu pour tous'. Je pense que c'est ça qui a changé l'esprit nigérien, parce que sinon avant ce qui est pour ton frère est pour toi. (Abdelaziz 2015).

Le collectif de retournés cherche d'une manière commune un lucre dernièrement personnelle. Nous insérons cette contribution dans la même logique de critique sociale au sein des *fadas* où ils disent dénoncer le clientélisme régnant, mais ils attendent au dernier terme s'en bénéficier (Boyer 2014: 15). Ils veulent se profiter du PAC, « Parents, amis et connaissances », le système des liens sociaux et relations de pouvoir et économiques en vigueur dans plusieurs pays come le Niger. Depuis une perspective occidentale il serait simplifié à « corruption », mais on essaye de s'éloigner des visions réductionnistes et simplistes pour approfondir le phénomène comme « moteur même des institutions », selon Bayart (1999:13). La migration voudrait être un moyen pour échapper à ce précepte, mais finalement peut finir pour se concevoir comme une manière de prospérer au sein du même système critiqué.

De cette manière, le retour forcé et ses frustrations peuvent achever deux stratégies principales: procurer de refaire la dette communautaire en rentrant dans le système dénoncé ou bien reprendre la route vers d'autres destinations, notamment vers l'Europe. « Je vais chercher d'aller en Europe, la Libye c'est fini, ça c'est une vieille histoire », affirment quelques migrants. Cette décision dépendra de la situation personnelle par rapport aux axes clés emic de la vie nigérienne en générale et aussi de la vie à Niamey en particulier: le mariage et la dépendance économique. Si les migrants réussissent à s'épouser peut être ils vont rejeter à ré émigrer. Si, par contre, il n'atteint pas leur objectif d'émancipation, ils continueront à penser de partir, sûrement en Europe. Parmi les nigériens qui se rendraient en Europe on trouvera spécialement des migrants urbains, car ils ont déjà un discours et un projet plus proche à une logique capitaliste occidental que celui des migrants du village.

Conclusions

En conclusion, notre travail au terrain constate l'existence de flux migratoires récents de la « zone zarma » ou de la capitale Niamey vers la Libye, commencés dans les années 2000. On relève une catégorisation sur l'axe urbain/rural, qui introduit une catégorie d'intersection complémentaire à l'ethnique, liée à des aspects aussi bien de classes qu'ethno-régionalistes. Dans cette optique, on note deux types de déplacements à travers une altérité entre « ceux de Niamey » ou *niameyzé* et « les autres de la campagne » ou « villageois », formée à partir de critères de valorisation de la condition urbaine. Ainsi, on constate deux logiques distinctes par rapport au projet migratoire rural et urbain, même si les deux sont encadrés dans une migration circulaire. Dans le milieu rural il s'agit d'une initiative plus déterminée par la climatologie et par conséquent, plus saisonnière et plus précaire, tandis que la migration urbaine convoite un projet à plus long terme et elle se comprend comme « opportunité » de progrès d'une conception productiviste et entreprenante, de racine capitaliste.

Dans les deux cas, la chute de Kadhafi et le déclenchement de la guerre en 2011 entraîne la fin du *Libya Kaman Turai* avec le retour forcé de milliers de personnes. On se focalise dans la rentrée à la capitale, même si moins majoritaire très importante au niveau qualitatif. Le groupe retourné à Niamey doit reconfigurer leur espace sociale, en passant d'être garant de la famille à dépendant, et expérimentant la frustration et la culpabilité lors qu'il essaye de réparer la « dette communautaire », impayée à cause de leur retour involontaire. Le collectif s'éloigne des ruraux, conscient de sa condition privilégiée et il profite son rang de *voyageur* pour se différencier de ceux qui n'ont jamais voyagé. En tant que personnes auto considérés comme dynamiques, entreprenants, avec beaucoup de capacité et pas disposés à faire certains types de travaux, ils s'établissent comme groupe identifié et identifiable appelé « *libyens* » ou « *babas* —père— *libye* ». Le partage des particularités communes les conduit à se regrouper dans des *fadas*, qui servent comme sorte de « soulagement » et aussi comme reconnexion de l'individualisation du projet migratoire avec les racines communautaires.

De cette manière, la volonté de ces personnes de « réintégration sociale » se débâte entre l'aspiration de terminer leur projet migratoire dans leur terre d'origine à partir de la « rente de développement » ou essayer de le finaliser en partant vers l'Europe ou d'autres destins. La première possibilité relève l'assomption d'accéder au système régnant depuis une position de relative pouvoir, pour le fait d'appartenir à une classe sociale urbaine et migrante. Dans ce cas, le déplacement ne remet en question les structures sociales dominantes responsables de la mobilité, sinon qu'il essaie d'agir comme mé-

canisme de remplacement et propagation de celles-ci. La deuxième option, par contre, emporte la substitution partielle de le *Libya Kaman Turai* pour le rêve européen. En tenant en compte les projets migratoires urbains encadrés dans une logique entrepreneuriale libérale, une alphabétisation majeure, un accès plus fréquent à la technologie et aux médias internationaux, c'est à dire, à un monde mondialisé capitaliste, on certifie, par conséquent, que les migrants vers l'Europe seront plutôt urbains au détriment des ruraux. Ainsi, on certifie un remplacement partiel du patron des migrations circulaires intra-africaines pour une des mobilités transcontinentales, dont les migrants urbains seront protagonistes. Dans ce cas, même s'ils ont plus peur de la mer que du désert, ils continueront à se déplacer soit par voie légale ou clandestine, en exerçant leur droit intransférable à circuler.

Bibliographie

- ALPHA GADO, B. (2000) "Migration anciennes et contemporaines: contribution bibliographique", *Peuplement et Migrations*, CELTHO, pp.189-215.
- ARANGO, J. (2003) "La explicación teórica de las migraciones", *Migración y desarrollo*, octobre (1), p. 31.
- BARDEM, I. (1993) "L'émancipation des jeunes: un facteur négligé des migrations interafricaines", *Cahiers des sciences humaines* 29 (2-3), pp. 375-393.
- BAYART, JF. (1999) *El Estado en África*, Barcelona: Bellaterra.
- BAZOUUM, LK. (2011) *La jeunesse en Afrique- représentations sociales et relations de pouvoir. Le cas des fada au Niger (Niamey)*, Université Bordeaux, Mémoire Master, p. 154.
- BENSAÂD, A. (2012) *La Libye révolutionnaire*, Paris: Politique Africaine.
- BOESEN, E., MARFAING, L. (2007), *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel, un cosmopolitisme par le bas*, Paris: Karthala.
- BOLOUVI, G. (2009) "Le Niger, carrefour des réseaux migratoires africains", in Trémoilères (eds) *Les enjeux régionaux des migrations ouest-africaines. Perspectives africaines et européennes*, OCDE -CSAO: Cahiers de l'Afrique de l'Ouest, pp. 209-219.
- BOYER, F. (2014) "Faire Fada à Niamey", *Carnet de géographes* 7, pp. 1-17.
- BRACHET, J. (2009) *Migrations transsahariennes : vers un désert cosmopolite et morcelé (Niger)*; Bellecombe-en-Bauges : Croquant.
- BREDELOUP, S., PLIEZ, O. (2005) *Migrations entre les deux rives du Sahara*, Paris : Armand Colin, n°36.

- BREDELOUP, S. (2008) "L'aventurier, une figure de la migration africaine", *Cahiers internationaux de sociologie* 2, n°125, pp. 281-306.
- BUSTOS, R., OROZCO, O. & WITTE, L. (2011) *El Magreb y las migraciones subsaharianas: el papel de las asociaciones y sindicatos*, Madrid : Casa Árabe.
- CASTILLO, J. (1997) "Teorías de las migración de retorno" in Izquierdo, A. et Álvarez, G. (eds) *Políticas de retorno de emigrantes*, Universidad da Coruña, pp. 29-44.
- CLANET, JC. (1981) "L'émigration temporaire des Toubou du Kanem vers la Libye", *Cahiers Géographiques de Rouen* 15, pp.15-33.
- CRESPO, R. (2006) "Rutas migratorias transaharianas: de los puertos caravaneros a los cayucos", *Nova África* 19, pp. 77-93.
- GRÉGOIRE, E. (2004) "Les migrations ouest-africains en Libye" in Marfaing, L.; Wippel, S. (dir) *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine: Un espace en constante mutation*; Paris: Karthala, pp. 173-194.
- HAIMZADEH, P. (2011) *Au coeur de la Libye de Kadhafi*, Paris: JC Lattès.
- LECOCQ, B. (2010) *Disputed desert*, Brill.
- MARIE, A. (1997), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris: Karthala.
- MEZZADRA, S. (2005), *Derecho de fuga: Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid: Traficantes de sueños.
- MOUNKAILA, H. (2015) "La gestion des rapatriés de la Libye dans la commune de Tchintabaraden (Niger): les défis d'urgence et durable", *Afrique et développement*, volume XL, 1, pp. 99-117.
- OLIVIER DE SARDAN, JP. (1984) *Les Sociétés songhay-zarma*, Paris: Karthala Paris
- OLIVIER DE SARDAN, JP., TIDJANI ALOU, M. (2009) *Les pouvoirs locaux au Niger. Tome 1: À la veille de la décentralisation*, Paris: Karthala.
- PERRIN, D. (2008) "Aspects juridiques de la migration circulaire dans l'espace euro-méditerranéen. Le cas de la Libye", *CARIM*, Florence : Robert Schuman Centre for Advanced Studies 23 .
- PINTA, P. (2010) *Sebha, ville pionnière au coeur du Sahara libyen. Urbanisation, immigration, développement, tensions*, Paris: L'Harmattan.
- PNUD (2015) *Rapport sur le développement humain 2015*, New York.
- SINDJOUN, L. (2005) État, individus et réseaux dans les migrations africaines, Paris: Karthala.
- STAUB, V. (2006) *La Libye et les migrations subsahariennes*, Paris: L'Harmattan, Paris.
- TABAPSSI, T. (2010) "Le cadre général de la migration de, vers et à travers le Niger", *CARIM*, Florence : Robert Schuman Centre for Advanced Studies 81.
- TARRIUS, A. (2002) *La mondialisation par le bas*, Paris: Balland.

TECNOLOGIES DEL COS: LES PRÀCTIQUES DE DESPIGMENTACIÓ DE PELL A GUINEA EQUATORIAL

*Josep Martí
IMF-CSIC, Barcelona*

Resum

Les pràctiques de modificació corporal de blanquejament de pell entre població de pell fosca es poden entendre com recursos estratègics per fer front a les tensions socials derivades del colorisme, la ideologia que atorga més valor a les persones amb la pell de tonalitat clara. Des de fa ja dècades, el blanquejament de pell constitueix una pràctica molt estesa a l'Àfrica subsahariana, especialment entre dones. En aquest article, centrat en la societat equatoguineana, es presenten dades sobre el “maquillaje”, denominació popular amb la qual es coneix la pràctica de despigmentació de la pell a Guinea Equatorial.

Paraules clau: cos, modificacions corporals, despigmentació de la pell, Guinea Equatorial

Abstract

The body modification practice of skin whitening can be understood as a strategic resource for coping with social tensions arising from colorism, the ideology that privileges light-skinned people of color over their dark-skinned counterparts. For decades, skin whitening has been a very widespread practice in sub-Saharan Africa, particularly among women. In this article, which is centered in Equatoguinean society, I present data on “maquillaje”, the popular denomination for the skin depigmentation practice in Equatorial Guinea.

Keywords: body, body modification, skin whitening, Equatorial Guinea

Introducció

La despigmentació artificial de la pell constitueix un recurs de modificació corporal entre població de pell fosca que actualment es troba molt estès arreu.¹ En el cas concret de Guinea Equatorial,² col·loquialment es parla de “maquillaje” en relació a aquesta tecnologia del cos, expressió que fa al·lusió al terme francès “maquillage” atès que la pràctica arribà a Guinea a través dels països francòfons contigus. Blanquejar la pell constitueix un dels diferents recursos del que s’entén com a vida moderna, una pràctica que s’ha introduït amb força en aquest país africà des de fa unes dues dècades.

A Guinea es poden adquirir productes per blanquejar la pell en algunes farmàcies però és sobretot en comerços de productes de bellesa, en petites botigues especialitzades i a les parades dels mercats on s’ofereixen al consumidor una gran quantitat de productes. Aquests productes, en forma de sabons, locions o cremes, es poden adquirir a preus que en el moment de realitzar la recerca en llocs de venda de Bata i Malabo oscil·laven entre a penes 1 € —els sabons més senzills— fins els 80 €. En aquests comerços es troben tant productes d’origen europeu com de procedència africana (de països com Costa d’Ivori, Benín, la República Democràtica del Congo...) o fins i tot asiàtica (Xina). Molts d’aquests productes estan prohibits a la UE, la majoria d’ells per contenir un excés d’hidroquinona, corticosteroides o àdhuc mercuri, el que no implica nogensmenys que no puguin ser produïts en països europeus en vistes a llur exportació, atès que a l’Àfrica, per exemple, tot i que ocasionalment també hi ha regulacions, s’és molt més lax en el seu compliment (vegeu, per exemple, Kisule, 2008). Aquests productes prohibits també s’introdueixen (o reintrodueixen) a Europa des d’Àfrica de forma il·legal per al consum de població immigrada. A més, des de fa alguns anys, els equatoguineans que s’ho poden

1. En els darrers anys, s’han anat publicat diversos treballs sobre el blanquejament de la pell des d’una perspectiva sociològica o antropològica en relació a Àfrica o població afroamericana (Blay 2009; 2011; Charles 2003; 2009; 2010; 2011; Echeruo 1992; Fokuo 2009; Glenn 2008; Hall 1994; 1995a; 1995b, 2010; Hunter 2002; 2011; Lindsey 2011; Porter 2006; Robinson & Ward 1995) o concernents a Àsia o Llatinoamèrica (Ashikari 2007; Winders, Jones & Higgins 2005). No falten tampoc estudis mèdics en relació a les conseqüències negatives per a la salut d’aquesta pràctica cultural (Adebajo 2002; Al-Saleh & Al-Doush 1997; Giudice & Yves 2002; Mahe, Ly & Dangou 2003; Miyaniji de Souza 2008).

2. El contingut d’aquest article es basa en dades empíriques recollides en diversos treballs de camp realitzats tant a Guinea Equatorial (*Cuerpo y procesos de modernización en África. El caso de Guinea Ecuatorial* — Ref. CSO2011-23718) des del 2009 fins el 2012, com a Catalunya durant el 2013-2014. A Guinea els treballs de camp es realitzaren a Bata i Malabo. La major part de les dades s’aconseguien mitjançant entrevistes en profunditat entre població en general (d’ambdós sexes, amb i sense estudis, i entre els 16 i 60 anys). També es dugueren a terme entrevistes a especialistes (personal sanitari, comerciants de productes cosmètics), i tant a Bata com a Malabo es feren entrevistes de grup a joves. A Catalunya (Barcelona i àrea metropolitana) s’entrevistà població adulta d’origen equatoguineà. En aquest treball presento una versió sintetitzada de Martí 2014. Vegeu també Martí 2016.

permetre finançament, se sotmeten a tractaments despigmentadors a base d'injeccions, tot viatjant a països propers com el Camerun o Benín. Es tracta de tractaments cars que cal anar repetint a intervals regulars al llarg de l'any.

La pràctica del blanquejament de pell

Les cremes, locions o sabons d'ús diari s'apliquen generalment després del bany. S'administra el producte per tot el cos o en aquelles zones d'ell que es vulguin d'un to més clar. Determinades parts del cos com els colzes o els nusos dels dits de peus i mans requereixen una major atenció. Sovint aquests productes es barregen amb altres substàncies com *body milk* per rebaixar-les, quelcom que fa la mateixa persona o el venedor dels comerços especialitzats. La mala qualitat del producte o una aplicació poc curosa —a més dels efectes nocius per a la salut— poden causar que l'epidermis adquireixi un malaltís to rogenc o bé que determinades zones del cos quedin més fosques que altres, cosa que fa que la gent hagi d'emprar cremes addicionals per eliminar les taques resultants. Quan el procediment no deixa tota la pell uniforme, com si s'hagués quedat a mig camí, hom parla col·loquialment de “aquí me quedo” o bé de “patas de cerdo”, expressió que al·ludeix al fet que és en cames i peus on més fàcilment s'aprecien els mals resultats de l'aplicació del “maquillaje”.

No tothom es blanqueja la totalitat del cos. De vegades es fa només en aquelles parts més visibles, i hi ha dones que no s'apliquen aquests productes despigmentadors a la zona abdominal per por a tenir complicacions en el cas que s'hagin de sotmetre a una cesària. Generalment no s'ignora que un ús perllongat de productes blanquejadors fa la pell més fràgil i hom conta casos concrets de dones que moren en una operació quirúrgica per no haver estat possible cosir correctament la pell a causa precisament de l'ús de productes blanquejadors.

La pràctica de despigmentació de la pell constitueix una més entre aquelles tecnologies del cos que tenen a veure amb la bellesa com els pentinats, maquillatges, bronzejat... però òbviament no és exactament el mateix. Talment com vaig poder constatar en els meus treballs de camp, resulta ofensiu preguntar a una persona si es blanqueja la pell, i, d'entrada, aquesta ho negaria. En aquest tipus de pràctiques, talment com s'observa sovint en el camp de modificacions corporals com la cirurgia estètica, allò que es persegueix és aconseguir un resultat com més “natural” possible, de manera que ho sembli malgrat no ésser-ho. Quan no es reïx en aquesta *naturalització* apareix fàcilment la crítica social. A Guinea Equatorial s'empra l'expressió “chica blanca de bote” per referir-se

a aquelles dones que per un ús excessiu de productes despigmentadors presenten un aspecte exageradament poc natural.

El blanquejament de la pell és una pràctica més pròpia de les dones, tant a Guinea Equatorial com a l'Àfrica en general (Blay 2011: 22-23). També els homes consumeixen aquests productes, però en una menor proporció. Per les dades que vaig poder recopilar en els comerços especialitzats, es pot calcular que al voltant del 20% dels consumidors són homes. En els casos en els quals hom té una opinió negativa sobre la despigmentació s'és molt més tolerant en relació a les dones. El "maquillaje" és una pràctica que s'observa entre persones de tot estrat social. La diferència és que mentre hi ha qui s'ha de conformar amb productes de mala qualitat que s'adquireixen en els mercats, les persones amb més poder adquisitiu empen productes cars o fins i tot empenen viatges a l'estranger per sotmetre's a sofisticats tractaments.

Tot i que no disposem d'estadístiques, per les converses mantingudes al llarg dels meus treballs de camp amb població guineana en general i també amb comerciants de productes de bellesa en particular, l'adquisició de productes despigmentadors va en constant augment. Resulta fàcil deduir la importància d'aquests productes amb la mera observació del que es comercialitza en els mercats, vertader puls de les necessitats i valors de la societat. En els mercats de poblacions equatoguineanes, les parades més abundants són les d'alimentació seguides per les que ofereixen articles d'indumentària i calçat, i en tercer lloc les que comercialitzen productes de bellesa, entre d'altres els productes cosmètics emprats per aclarir la pell.

La modernitat del "maquillaje"

Mitjançant els valors i pràctiques culturals vehiculats per la globalització actual es creen noves necessitats, com per exemple aquelles relatives a tractaments moderns de cura corporal en general i al blanquejament de pell en concret. De la mateixa manera que la globalització facilita la introducció a Guinea de productes despigmentadors procedents de grans companyies occidentals, aquests mateixos processos de difusió vehiculen també valors i models de comportament que s'entenen com propis de la modernitat. Una de les característiques d'aquesta modernitat és l'opcionalitat. Actualment, les dones i homes equatoguineans saben que pel que es refereix a la presentació social del cos, la despigmentació constitueix una opció entre d'altres. I en un món tan dominat pels *mass media*, part d'aquests valors i models es presenten corporeïtzats en les seves figures icòniques. Quant al blanquejament de pell, a més del prou conegut cas de Michael Jackson, són

moltes les celebritats negres que s'aclareixen el cos. Moltes d'aquestes celebritats no ho reconeixen obertament però tampoc manquen les que defensen públicament la seva actitud. Així, per exemple, per a l'artista jamaicà Vybz Kartel, el blanquejament de pell no és molt diferent al bronzejat o allisat de cabell.³ La cantant sud-africana Nomasono "Mshoza" Mnisi, abastament criticada al seu país pel seu cridaner blanquejament de pell argumenta de manera semblant tot afirmant que això no és pas pitjor que el fet que una africana es posi cabell postís, i que la fa sentir-se més bella i segura d'ella mateixa:⁴ "I want to be like Michael Jackson"⁵ afirmava; i en una entrevista, quan hom li preguntà perquè ho feia, contestà escaridament: "because I want to and because I can".⁶

A Guinea Equatorial hom és ben conscient de què la despigmentació de la pell és una pràctica a la qual recorren no només celebritats de l'escena internacional sinó també del propi país. En moltes de les converses que vaig mantenir al respecte s'esmentava el nom de Guillermina Mekuy, ministra de Cultura de Guinea Equatorial, a més d'escriptora. Es tracta d'una dona que malgrat haver nascut a Guinea va créixer a Espanya. Afí al règim dictatorial del seu país, se la considera una dona d'èxit, i atès que el color de la seva pell és quelcom més clar de l'habitual, se suposa que utilitza procediments cosmètics. Hom relaciona fàcilment aquesta tècnica de modificació corporal amb el *glamour*, una realitat que es posa per exemple de manifest en les diferents edicions que des de l'any 2010 es fan anualment del *Malabo International Fashion Week*, un certamen concebut per promocionar la moda africana. En aquesta mostra de moda el color clar de pell predomina notòriament entre les models que hi prenen part.

Raons i valors

El blanquejament de pell constitueix un fenomen complex quant a les interpretacions que ens poden ajudar a explicar-lo o entendre'l. Quan parlem d'aquesta pràctica no ens movem exclusivament dins de l'àmbit de la bellesa. A Guinea Equatorial, a una pell més clara se li assigna fàcilment més prestigi social d'acord amb els eixos semàntics contra-

3. Vegeu: <http://madamenoire.com/240010/is-that-the-lighting-or-are-you-lightning-celebs-who-have-been-accused-of-bleaching-their-skin/#5clMF0AmDsQ1uJas.99> [consulta: setembre 2013].

4. BBC News Africa, 1 January 2013: <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-20444798> ; <http://www.dinero.com/Imprimir.aspx?idItem=167577> [consulta: setembre 2013].

5. <http://berrykissinspires.blogspot.com.es/2012/05/popular-south-african-singer-bleached.html> [consulta: setembre 2013].

6. http://www.youtube.com/watch?v=9y3s7qV_wzU [consulta: setembre 2013].

posats “fosc-rural-tradicional” versus “clar-urbà-modern”. I, òbviament, el que resulta indefugible és no pensar en la relació d’aquesta realitat amb el racisme i colonialisme atès l’ús que han fet aquestes ideologies de la jerarquizació de las tonalitats cutànies. Només cal repassar la literatura colonial per constatar el menor valor atorgat a la foscor de la pell, i a les freqüents associacions entre pell més clara i intel·ligència (per exemple: Du Chaillu 1861: 93 i 136). El que ha estat anomenat “colorisme” o “pigmentocràcia” difícilment podria ésser entès sense la tradició racista del colonialisme.⁷

Les preferències per tons més clars de pell les trobem en diferents societats sense que no haguem de pensar sempre en la influència directa del colorisme de tall occidental,⁸ però en el cas africà, i al marge de tradicions molt puntuals, resulta impossible de deslligar-ho del llegat racista occidental. A Guinea Equatorial aquest rerefons racista de l’actual preferència pel color més clar de pell es desdibuixa a la consciència de qui actualment se la blanqueja. La persona negra que es modifica el color de la pell no pretén esdevenir blanca, de la mateixa manera que les catalanes o italianes poden desitjar tenir un cabell ros —i se’l tenyeixen— sense que per això pretenguin en absolut ésser o passar per nòrdiques. Amb aquesta pràctica es vol incorporar una marca de prestigi, de distinció, de la mateixa manera que es pretén el mateix mitjançant altres recursos com pot ésser el *make up*, el pentinat, la indumentària o els complements que l’acompanyen: una bossa de mà, ulleres de sol, joiells, etc.

Allò que es persegueix amb el blanquejament de pell cal entendre-ho especialment dins de l’eix semàntic de la bellesa i elegància —no és gens arbitrari el terme “maquillaje” amb el qual es coneix aquest procediment— sense ignorar també que constitueix així mateix una estratègia per escalar posicions dins d’un entramat social en el qual allò que es valora positivament s’associa també als blancs. Si es veu al blanc com aquell que té diners i que es mou com peix a l’aigua a les entranyes de la modernitat, aclarir la pell suposa atribuir-se un signe de prestigi social. Òbviament, ens movem dins de la dinàmica de la distinció en el sentit emprat per Bourdieu (1979). I en tot cas, si es desitja imitar directament algú no és al blanc sinó a les celebritats negres que s’han sotmès a processos de despigmentació. Abans deia que amb el blanquejament de pell allò que es persegueix és una falsa naturalitat però també és veritat que tot i en aquells casos en els quals el to de pell aconseguit va més enllà del que s’espera d’una pell negra, no deixa de

7. En el context de discriminació pel color de la pell als EEUU, Margaret Hunter encunyà el terme “colorisme” per referir-se a la ideologia que atorga a les persones de pell clara un major valor que a les de pell fosca (Hunter 2007: 176). Quan aquesta ideologia intervé en les dinàmiques de poder parlem de “pigmentocràcia” (Craig 2002: 43).

8. Aquest és, per exemple, el cas del Japó especialment per a les dones (Wagatsuma 1967: 407 i ss.; Ashikari 2005: 75-76).

representar un signe de prestigi atès que, tal com escrivia un articulista equatoguineà, a l'Àfrica, les "dones intel·lectuals, riques, famoses, primeres dames, etc." es blanquegen el cos (Nsue 2013).

Actualment es considera el blanquejament de pell com un signe de modernitat, un fet que quedava molt clar en les converses amb els meus interlocutors guineans i que també s'afirma en altres recerques (Glenn 2008: 291, Winders, Jones i Higgins 2005: 80-84). Així, per exemple, una de les persones amb les quals vaig enraonar sobre el tema m'ho deixà ben palès quan em deia que residint de jove a un llogarret, en aquelles ocasions en les quals anava a la ciutat (Bata) veia "modern" el fet que hom emprés aquests cosmètics per a la pell, una pràctica que s'importava dels països veïns: "Recuerdo que cuando escuché la primera vez la palabra [maquillaje] me entró en francés 'maquillaje'. Todo el mundo que venía en [de] Gabón lo hacía".⁹ "Los artistas del Congo eran gente muy apreciada por los que vivían en el interior; siempre hacían esto [maquillaje] y la gente del pueblo quería imitarles y algunos de la ciudad también".¹⁰

Blanquejar la pell es considera com quelcom propi de la ciutat, significa adoptar noves tecnologies del cos que no es coneixien a la vida tradicional i/o al món rural i que han estat dutes per la modernitat com tantes altres pràctiques: nous estils d'indumentària, de cura i estètica corporal (cosmètics, pentinats, allisament del cabell, extensions de cabell, tractaments d'ungles...) així com els gimnasos que en els darrers anys han començat a sorgir a ciutats com Malabo i Bata. És clar que quan parlem de "modernitat" no ens referim només a les noves tecnologies. La molta major pressió que experimenta la dona pel que es refereix a la cura de l'aparença corporal i que a occident es reflecteix tant en les pràctiques de maquillatge, pentinat, cirurgia estètica com en patologies socials relacionades amb l'aparença corporal, és avui també una realitat a Guinea Equatorial, d'aquí que el blanquejament de pell sigui més propi de dones que d'homes. Abans esmentava el cas de les dones de l'Europa meridional que es tenyeixen el cabell de color ros, quelcom que no es considera escaient per als homes, de la mateixa manera com succeeix amb el blanquejament de pell, en què les veus més crítiques són més indulgents amb les dones. Amb això entrem doncs en la dimensió del gènere. I conjuntament amb aquesta modernitat, no s'ha d'ignorar tampoc els interessos de mercat dins del món globalitzat que exhorten aquest tipus de consum (Glenn 2008: 285). Bona part de l'oferta de productes per aclarir la pell es canalitza a Guinea Equatorial a través de poderoses empreses internacionals.

9. Mariano Ekomo, fang d'uns 40 anys d'edat entrevistat a Bata (2012).

10. Jorge Abeso, entrevistat conjuntament amb un grup de joves a Malabo (2012).

Tot això constitueix un conjunt de sòlides raons que expliquen el perquè d'aquest tipus de pràctiques de despigmentació, i un bon motiu així mateix per rebutjar aquelles visions trivialitzadores sobre la problemàtica en les quals es titlla l'ús d'aquests cosmètics blanquejadors como quelcom "absurd" (Miyanji de Souza 2008: 28),¹¹ consideracions que contribueixen a continuar nodrint les ideologies de la diferència (Agawu 2003: 64), i que entre d'altres coses insisteixen perversament en la minoria d'edat de l'africà. Des d'Occident es qualifiquen fàcilment aquestes pràctiques d'irracionals, i amb una presumptuositat característica de l'autodenominat "primer món" se simplifica la qüestió tot creient que tot el que desitja la persona de pell negra és semblar-se —imitar— al blanc, quelcom que trobem amb freqüència en el clàssic etnocentrisme de tantes publicacions sobre l'Àfrica:

Mais ils détestent leur propre couleur et leur chevelure crespelée, s'en prenant sans cesse à leur physique de leurs insuccès et d'un rang dont l'infériorité ne leur échappe pas. [...] ils copient les Blancs en une foule de choses, surtout dans ce qui est d'une imitation facile, comme le vêtement ou quelques usages extérieurs. Cette imitation mérite souvent un nom plus dur: ils 'singent' l'Européen et n'arrivent pas à s'imposer à lui (Briault 1943: 44).

Això no és obstacle nogensmenys perquè dins de la mateixa societat guineana i en els cercles més intel·lectuals hi hagi veus crítiques contra aquestes pràctiques. En primer lloc, perquè vulguem o no, resulta molt fàcil associar blanquejament de pell amb racisme. En segon lloc per les nefastes conseqüències que l'aplicació en el cos de productes blanquejadors pot tenir per a la salut. Així, per exemple, en una de les entrevistes en grup que vaig realitzar a Malabo a joves amb estudis, no tothom pensava el mateix sobre aquest tipus de pràctiques, però algú va comentar-les tot dient que eren pròpies de gent ignorant, sense cultura, que no tenien autoestima, etc., un tipus d'afirmacions, per cert, que trobem també en altres estudis sobre despigmentació de la pell (per exemple: Kisule 2008). A Guinea Equatorial ja hi ha crítiques contra aquestes pràctiques en els mitjans de comunicació del país.¹²

11. L'autora de l'article no té cap inconvenient ni pudor en compartir la idea que "Africa is considered a continent of mystery and intrigue with absurd concepts and beliefs" (Miyanji de Souza 2008: 27). La utilització de l'adjectiu "absurd" és ben habitual per referir-se a pràctiques relacionades amb modificacions corporals que resulten estranyes des de la pròpia perspectiva (Martí 2012).

12. Vegeu per exemple els articles: "La obsesión por el 'maquillas'", 2013: 58 (sense indicació de l'autoria) o Nsue, 2013. La periodista Lucía Asué Mbomio produí un documental l'any 2012 que fou emès per la televisió equatoguineana sobre les conseqüències negatives de la despigmentació de la pell (disponible online a: <http://www.veoh.com/watch/v64439142TDzh9yp5>, data de consulta: desembre 2016). En els darrers anys no manquen exemples d'incipient rebuig

Però sense cap mena de dubte, aquesta perspectiva és una forma de simplificar la problemàtica. Si entre molts altres aspectes s'ha demostrat que les persones amb pell clara tenen més avantatges (Hunter 2002: 181) i que es dóna més importància a l'aparença de les dones que a la dels homes (Fisher 1970: 524-25; Rhode 2008: 30-32; Hunter 2002: 178), la utilització de les noves tecnologies de blanquejament que ens ofereix la modernitat no és sinó una pràctica perfectament racional, de la mateixa manera que les dones a occident recorren a intervencions quirúrgiques per augmentar el volum dels pits o que les noies de les Fiji se sotmeten a rigorosos règims d'aprimament per millorar les seves perspectives laborals (Becker et al. 2001).

El blanquejament de pell com a estratègia racional es reflecteix a la perfecció en les raons que una dona negra resident a França adduïa per justificar la seva decisió de recórrer a productes despigmentadors: “Dans le monde du travail, les noirs sont une sous-catégorie, alors pour mettre toutes les chances de mon côté, j'ai décidé d'agir” (Remund 2009). Exactament la mateixa idea se'm donà en més d'una ocasió a Guinea Equatorial:

El maquillaje tiene que ver con salir con gente que tiene dinero, porque cuando una mujer se hace maquillaje es para llamar la atención. Si una mujer se maquilla no quiere llamar la atención al carpintero, quiere llamar la atención de la gente que tiene dinero. Para tener alguien que la quiera situar en un buen lugar económico.¹³

La problemàtica del blanquejament de pell és molt similar a la de la moda *conk* — allisament de cabell— que adoptaren tants afro-americans durant les dècades entre 1920 i 1960. Es tractava de quelcom perjudicial per al cos i que fàcilment podia ésser posat en relació amb valors racistes, raons per les que MalcomX es manifestà radicalment en contra d'aquesta pràctica tot arguint que constituïen un fet d'autodegradació per als negres. Però la problemàtica era complexa i tenia molt a veure també amb qüestions de classe i de gènere, podent ésser en determinades èpoques una moda més fàcilment acceptada per a les dones que per als homes (Craig 2002: 126-127).

a l'Àfrica d'aquest tipus de modificació corporal en esferes pròpies del *glamour*. Així, per exemple, a la *Dakar Fashion Week* de 2013, es vetà la participació a les models que s'havien sotmès a procediments blanquejadors de pell (Callahan 2013).

13. Entrevista mantinguda amb un grup de joves a Malabo l'any 2012.

Conclusió

Resumint doncs, la problemàtica del “maquillaje” no és susceptible d’ésser mirada des d’una única perspectiva. Entesa dins del context general de la presentació social del cos (Martí 2010), és un fenomen complex, atès que s’hi entrecreuen diferents dimensions: la qüestió de la bellesa (capital corporal), qüestions de gènere i classe, l’encant de la modernitat, però també, l’associació que es fa del blanquejament de pell amb el racisme, amb unes menyspreades conductes colonials, les conseqüències de les quals són en el món actual encara una realitat. La problemàtica implícita en aquest tipus de pràctiques és similar a molts altres tipus de modificacions corporals la raó de ser de les quals tenen a veure amb valors propis de jerarquització social, ja sigui basada en la classe, etnicitat o el gènere. Així, per exemple, la cirurgia estètica entre les dones és quelcom considerat empoderant per algunes feministes però d’altra banda està clar que constitueix una pràctica conservadora que juga amb les ideologies socials que fa sentir a moltes dones incòmodes amb la seva imatge corporal (Negrin 2008: 79).

Totes aquestes diferents dimensions cristal·litzen en unes estructures socials en les quals la pigmentocràcia i la ideologia de gènere són les principals causes que fan perfectament racional l’opció del blanquejament de pell. Si d’acord amb les significacions i valors d’aquestes estructures es prima la pell clara sobre la fosca, resulta evident que tant homes com dones veuran en el blanquejament de pell una estratègia per aconseguir millors posicions tant en l’àmbit de les relacions personals (parella, amics) com de les laborals. I si per altra banda s’adscriu a la dona més exigències quant a la presentació corporal que a l’home, això quadra perfectament amb el fet que siguin elles les que més recorrin a aquest tipus de modificació del cos.

Però les implicacions polítiques de la despigmentació artificial són també clares atès que s’adiuen a aquells processos de reproducció de la desigualtat que s’han anomenat “defensive othering among subordinates”; es tracta d’una reacció adaptativa però que ajuda a la reproducció social de la desigualtat (Schwalbe *et al.* 2000: 425). A nivell individual, quan una dona s’aclareix la pell pot ser que només vulgui dir amb això *look at me!* (Craig 2002: 168). Però en el seu conjunt, el fet que la població de pell fosca recorri a aquestes pràctiques pot ser interpretat tant per negres com per blancs com a quelcom que reforça patrons ideològics que provinents d’una història colonialista i racista es basen en la jerarquia de tall pigmentocràtic. I atès que aquestes estructures pigmentocràtiques que atorguen a les pells clares més poder i avantatges són avui encara una realitat, l’emblanquinament de pell no es pot veure de manera innocent. Contribueix al manteniment d’una relació asimètrica de poder basada en criteris de tall racista.

Bibliografia

- ADEBAJO, S. (2002) "An epidemiological survey of the use of cosmetic skin lightening cosmetics among traders in Lagos, Nigeria", *West African Journal of Medicine* 21 (1), pp. 51-55.
- AGAWU, K. (2003) *Representing African Music. Postcolonial notes, queries, Positions*, New York and London: Routledge.
- AL-SALEH, I. & AL-DOUSH, I. (1997) "Mercury content in skin lightening creams and potential hazards to the health of Saudi Women", *Journal of Toxicology and Environmental Health* 51, pp. 123-130.
- ASHIKARI, M. (2005) "Cultivating Japanese Whiteness. The 'Whitening' Cosmetics Boom and the Japanese Identity", *Journal of Material Culture* 10 (1), pp. 73-91.
- BECKER, A.E., R.A. BURWELL, S.E. GILMAN, D.B. HERZOG i P. HAMBURG (2001) "Eating Behaviours and Attitudes Following Prolonged Television Exposure Among Ethnic Fijian Adolescent Girls", *The British Journal of Psychiatry* 180, pp. 509-514.
- BLAY, Y. A. (2009) "Editorial: Struck by Lightening: The Transdiasporan Phenomenon of Skin Bleaching", *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 14, pp. 1-10.
- BLAY, Y. A. (2011) "Skin Bleaching and Global White Supremacy: By Way of Introduction", *The Journal of Pan African Studies* 4 (4), pp. 4-46.
- BOURDIEU, P. (1979) *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- BRIAULT, M. (1943) *Les sauvages d'Afrique*, Paris: Payot.
- CALLAHAN, Y. (2013) "Skin Bleaching Models Were Banned From Dakar Fashion Week" <http://www.clutchmagonline.com/2013/07/skin-bleaching-models-were-banned-from-dakar-fashion-week-2013/>. [data de consulta: setembre 2013]
- CHARLES, C. A.D. (2003) "Skin bleaching, self-hate, and Black identity in Jamaica", *Journal of Black Studies* 33 (6), pp. 711-718.
- CHARLES, C. A.D. (2009) "Skin bleachers' representations of skin color in Jamaica", *Journal of Black Studies* 40 (2), pp. 153-170.
- CHARLES, C. A.D. (2010) "Skin bleaching in Jamaica: Self esteem, racial self esteem, and black identity transactions", *Caribbean Journal of Psychology* 3, pp. 25-39.

- CHARLES, C. A.D. (2011) "The Derogatory Representations of the Skin Bleaching Products Sold in Harlem", *The Journal of Pan African Studies* 4 (4), pp. 117-41.
- CRAIG, M. L. (2002) *Ain't I A Beauty Queen: Black Women, Beauty and the Politics of Race*, Oxford: Oxford University Press.
- DU CHAILLU, P. B. (1861) *Explorations and adventures in Equatorial Africa*, New York: Harper and Brothers.
- ECHERUO, M. J. C. (1992) "Edward W. Blyden, W. E. B. Du Bois, and the 'Color Complex'", *The Journal of Modern African Studies* 30 (4), pp. 669-84.
- FISHER, S. (1970) *Body Experience in Fantasy and Behavior*, New York: Appleton-Century Crofts.
- FOKUO, J. K. (2009) "The lighter side of marriage: Skin-bleaching in post-colonial Ghana", *African and Asian Studies* 8 (1-2), pp. 125-146.
- GLENN, E. N. (2008) "Yearning for lightness: Transnational circuits in the marketing and consumption of skin lighteners", *Gender & Society* 22 (3), pp. 281-302.
- GIUDICE P. del i P. YVES (2002) "The widespread use of skin lightening creams in Senegal: a persistent public problem in West Africa", *International Journal of Dermatology*, 41 (2), pp. 69-72.
- HALL, R.E. (1994) "The 'bleaching syndrome': Implications of light skin for Hispanic American assimilation", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 16, pp. 307-314.
- HALL, R.E. (1995a) "The color complex: The bleaching syndrome", *Race, Gender & Class* 2, pp. 99-110.
- HALL, R.E. (1995b) "The bleaching syndrome: African Americans' response to cultural domination vis-à-vis skin color", *Journal of Black Studies* 26, pp. 172-184.
- HALL, R.E. (2010) *An Historical Analysis of Skin Color Discrimination in America: Victimism Among Victim Group Populations*, New York: Springer-Verlag.
- HUNTER, M. L. (2002) "'If You're Light You're Alright': Light Skin Color as Social Capital for Women of Color", *Gender & Society* 16 (2), pp. 175-93.
- HUNTER, M. L. (2007) "The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality", *Sociology Compass* 1, pp. 237-254.
- HUNTER, M. L. (2011) "Buying Racial Capital: Skin Bleaching and Cosmetic Surgery in a Globalized World", *The Journal of Pan African Studies* 4 (4), pp. 142-164.

- KISULE, H. A. (2008) "Skin bleaching thrives despite Ugandan government ban on dangerous cosmetics. Women's International Perspective", http://www.thew-ip.net/contributors/2008/08/skin_bleaching_thrives_despite.html. [data de consulta: febrer de 2013].
- LINDSEY, T. B. (2011) "Black No More: Skin Bleaching and the Emergence of New Negro Womanhood Beauty Culture", *The Journal of Pan African Studies* 4 (4), pp. 97-116.
- MAHE, A., F. LY i J.-M. DANGOU (2003) "Skin diseases associated with the cosmetic use of bleaching products in women from Dakar, Senegal", *British Journal of Dermatology* 148 (3), pp. 493-500.
- MARTÍ, J. (2010) "La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis", en J. Martí i Y. Aixelà (eds) *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Madrid: CSIC, pp. 107-122.
- MARTÍ, J. (2012) "África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXVII (1), pp. 319-346.
- MARTÍ, J. (2014) "Working on the Body: The Practice of Skin Bleaching", en J. Martí (ed) *African Realities: Body, Culture and Social Tensions*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 249-274.
- MARTÍ, J. (2016) "Cuerpo, sociedad y agencia: anorexia nervosa y blanqueamiento de piel", en J. Martí i L. Porzio (eds), *Cuerpos y agencia en la arena social*, Madrid: CSIC, pp. 39-60.
- MIYANJI de SOUZA, M. (2008) "The concept of skin bleaching in Africa and its devastating health implications", *Clinics in Dermatology* 26 (1), pp. 27-29.
- NEGRIN, L. (2008) *Appearance and Identity: Fashioning the Body in Postmodernity*, New York: Palgrave.
- NSUE, J.P. (2013) "Horizonte 2020. Por qué me molesta el color de mi piel", *La Gaceta de Guinea* 183. http://media.wix.com/ugd/adb638_8dd474a303bf4dbcb9a7125652008c26.pdf. [data de consulta: febrer de 2013].
- PORTER, E. (2006) "Black no more?: Walter White, hydroquinone, and the 'Negro problem'", *American Studies* 47, pp. 5-30.
- REMUND, G. (2009) "Le blanchiment de la peau est bien une pratique à hauts risques", *Le journal de Saint-Denis*, http://www.lejsd.com/index.php?u=32411283&cs=21&l=-fr&t=lejsd2&js=no&cache=1&a=showarticle&r=3004&divpar=main&divid=-main_1&divcode=mainBox&u=32411283 [data de consulta: febrer de 2013].
- RHODE, D. L. (2008) *The Beauty Bias: The Injustice of Appearance in Life and Law*, Oxford: Oxford University Press.

- ROBINSON, T.L. i J.V. WARD (1995) "African-American adolescents and skin color", *Journal of Black Psychology* 21, pp. 256-274.
- SCHWALBE, M., S. GOODWIN, D. HOLDEN, D. SCHROCK, S. THOMPSON i M. WOLKOMIR (2000) "Generic processes in the reproduction of inequality: an interactionist analysis" *Social Forces* 79 (2), pp. 419-453.
- WAGATSUMA, H. (1967) "The Social Perception of Skin Color in Japan", *Daedalus* 96 (2), pp. 407-443.
- WINDERS, J., J. P. JONES III I M. J. HIGGINS (2005) "Making gueras: Selling white identities on late-night Mexican television", *Gender, Place and Culture* 12 (1), pp. 71-93.

ETNICITATS, FRONTERES CULTURALS I CATEGORIES FLUIDES
EN UN CONTEXT GLOBAL: UNA MIRADA SOBRE
ELS PEUL MBORORO DE CAMERUN

*Cristina Enguita Fernández
Universitat de Barcelona*

Resum

A Camerun, els pastors Mbororo són identificats, junt amb altres grups, com a població indígena/autòctona per part de les Nacions Unides. Sent els Mbororo una comunitat conformant del gran bloc ètnic Peul/Fulani, present a tota la zona sudano-saheliana, s'observaran les dinàmiques que els han acabat configurant com a grup ètnic distintiu. Fruit d'una categoria originalment estigmatitzant, l'etnònim Mbororo s'ha constituït com a referent ètnic d'un discurs indigenista que ha permès l'empoderament d'una elit educada des dels marges. Tot això, des d'una visió més global i d'una perspectiva interconnectada, es planteja com una dinàmica de fissió en el cas dels Peul seminòmades (els Mbororo) a Camerun, doncs en altres països els Peul són presentats de forma unitària.

Paraules clau: Mbororo, Camerun, Peul, Etnicitat, Indígena.

Abstract

The United Nations identifies the semi-nomadic Mbororo pastoralists of Cameroon, along with other groups, as an indigenous people. The Mbororo community forms part of the Peul-Fulani, the largest ethnic group of the Sudano-Sahelian area. I describe the dynamics that have configured the Mbororo community as a distinct ethnic group. While the ethnonym "Mbororo" was traditionally stigmatizing, it has more recently become a point of reference for indigenous discourses that have supported the empowerment of an elite educated at the margins. Taking a more global and interconnected perspective, this example shows a process of fission: in Cameroon semi-nomadic Peul (the Mbororo) are identified as a distinct ethnic group, while in other countries the Peul as a whole are identified as a single ethnic group.

Keywords: Mbororo, Cameroon, Peul, Ethnicity, Indigenous.

Introducció

Un reportatge publicat al 2013 centrat en les dones Mbororo dels voltants de Bamenda, capital administrativa de la província Nord-Oest de Camerun, descrivia aquest grup com “pastores ancestrales, eso es lo que son los bororo,¹ el grupo nómada más grande del mundo; su ganado, siempre alimento fundamental en zonas rurales, desde las orillas del lago Chad hasta las costas atlánticas de Senegal. (...) Una tribu considerada por muchos la más bella”.² Al marge del caire periodístic del reportatge, aquest aportava algunes de les imatges tòpiques que popularment circulen entorn els Mbororo de Camerun, encapsulant una realitat cultural sobre la que es donen processos de reconfiguració identitària en constant definició. Aquestes dinàmiques constitueixen un dels eixos sobre el que versarà el present article, analitzant la seva interacció amb factors sociopolítics regionals però també aportant una necessària perspectiva global i interconnectada (cf. Hannerz 1998: 18).

Certament, la figura quasi mítica, i a voltes, estereotipada i exotitzada, dels “nòmades pastors ancestrals” Mbororo juga un paper fonamental en la revisió dels paràmetres ètnics sobre els quals s’edifica una consciència identitària cada cop més arrelada en la pròpia comunitat. Tanmateix, l’eix transnacional resulta clau per a comprendre el diàleg entre les identitats nacionals i ètniques, així com la vivència potencialment ambivalent de les diferents experiències ètniques en el marc de l’Àfrica postcolonial. Doncs, l’objectiu d’aquest article és exposar alguns plantejaments i reflexions obertes per tal d’analitzar, a partir de referents teòrics i etnogràfics,³ les dinàmiques d’enfortiment de fronteres culturals i ètniques en el cas de els Mbororo a Camerun. Més concretament, l’interès recaurà en com els individus i aquestes fronteres dialoguen amb categories ètniques més àmplies que operen tant a Camerun com a d’altres països, obrint pas a una interacció social que va més enllà de les fronteres físiques, i que troba en les Noves Tecnologies, Internet i les Xarxes Socials un espai més on desenvolupar-se (cf. Beneito-Montagut 2011: 717).

1. Hi ha molta variabilitat lingüística en l’ús de l’etnònim, si bé a Camerun i en gran part dels treballs de referència, s’utilitza “Mbororo”.

2. Text del reportatge “Las Reinas de las Colinas de Bamenda”, de Lola Huete Machado, publicat a *El País Semanal* el 22 de setembre de 2013 (accessible online a http://elpais.com/elpais/2013/09/20/eps/1379693610_858670.html)

3. Aquest article es fonamenta en la meua recerca etnogràfica sobre els Mbororo, que es va desenvolupar al llarg d’estades intermitents a Camerun des de 2009 fins 2015, part de les quals compatibilitzava amb la feina en una Ong, i que constitueixen la base de la tesi doctoral (en curs). Actualment, estic duent a terme entrevistes amb membres de la comunitat Mbororo a França, Anglaterra i Bèlgica, sota la perspectiva d’una “etnografia multi-situada” (Marcus 1995). Així mateix, el treball de camp també s’està desenvolupant a les xarxes socials i aplicacions online, entenent Internet com un espai-temps més d’interacció.

És així que, a més de les dades extretes del treball de camp a Camerun⁴ mitjançant l'observació participant i entrevistes semiestructurades, també s'analitzaran materials extrets de Facebook, a partir de *posts* i intervencions públiques d'usuaris en perfils propis o de grup. Aquestes fonts s'aniran treballant al llarg de les tres parts en què s'estructura el text: una primera, on a partir de la condició de “poble indígena” de la que els Mbororo gaudeixen, s'exposaran plantejaments i reflexions entorn les fronteres ètniques (cf. Barth 1976) en un món global; una segona part, dedicada a descriure els Mbororo i el seu context a Camerun; i una tercera que pretén posar una mirada sobre els límits ètnics més enllà de les fronteres cameruneses.

Els Mbororo, població indígena a Camerun: implicacions i debats

Si donem un cop d'ull als diferents criteris definits per la Comissió Africana pels Drets Humans i dels Pobles, òrgan dependent de la Unió Africana, es pot afirmar que a Camerun existeixen dos grans grups identificats com a pobles indígenes (o autòctons, si prenem com a referent el concepte francès, *peuples autochtones*): per una banda, els caçadors-recol·lectors Baka o els Bagyeli (els mal anomenats pigmeus); i per l'altra, els pastors Mbororo (ILO 2015: 9; Mouiche 2012: 18; Pelican 2015: 40;).⁵ En ambdós casos, aquesta identificació segueix els criteris de la Convenció 169 de la OIT i la Declaració de les Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes, que són: la marginalitat, la discriminació, la distinció cultural (respecte altres formes hegemòniques) i l'auto-identificació.

Sent els Mbororo una comunitat conformant del gran bloc ètnic-lingüístic Peul o Fulani,⁶ present a tota la zona sudano-saheliana, i des de Mauritània fins a República Centrafricana, és interessant mostrar el procés d'enfortiment de fronteres culturals i

4. Dut a terme majoritàriament a les províncies Est i Centre de Camerun, sent les ciutats de Yaoundé —capital política- o Bertoua els focus urbans principals.

5. L'informe *The Indigenous World* (2016) editat pel Grup Internacional de Treball sobre Assumptes Indígenes (IWGIA) també inclou les comunitats Kirdi de les muntanyes Mandara del nord de Camerun. Tanmateix, el moviment indígena a Camerun està liderat (amb més o menys recursos organitzatius i representatius) pels Mbororo i els Baka/Bagyeli, que són les comunitats que participen i prenen la paraula, per exemple, a les Jornades Internacionals dels Pobles Indígenes (celebrades cada 9 d'agost, i a la que vaig tenir l'ocasió d'assistir en la seva edició de 2014, a Yaoundé, Camerun).

6. Loftsdóttir (2007: 4), en la línia de Burnham, (1996: 12), assenyalava que l'etnònim “Fulani” és d'origen Hausa i s'utilitza en la tradició acadèmica anglesa. Ara bé, també indica que “Peul” (o “Foula”, veure Cantrelle i Dupire, 1964), seria una paraula Wolof que designa la mateixa categoria i el seu ús correspon a la tradició francesa.

ètniques que els ha acabat delimitant i categoritzant com a poble indígena i, també, minoria ètnica a Camerun. És més, aquesta distinció i tracte exclusiu només pren forma en context camerunès, però també al Txad i República Centreafricana (ACHPR-IWGIA 2006: 16-17). Amb tot, la inclusió dels Mbororo en la categoria *indígena* i els discursos associats, promulgats des de diverses associacions i ONG's Mbororo, fan necessària una aproximació crítica a aquesta noció, que tot i ser inqüestionable a Amèrica o a les regions del Pacífic, resulta complexa quan és aplicada a territoris del continent africà, ateses les històries de migracions, assimilacions i conquestes (Pelican i Mayurama 2015: 50), i per tant la gran trajectòria de moviments i interaccions entre diferents grups socials (cf. Amselle 1985: 23-24).

Així doncs, si la causa indígena d'entrada pot ser pensada sota un context americà, directament vinculada al dret i l'accés a la terra, remetent a unes cultures primigènies desarrelades fruit de l'acció colonial, "the idea of indigenous Africans does not represent some sort of miraculously pre-colonial existence" i, de fet, "the vast majority of Africans, for instance, are descended from continent's original peoples, leading some observers to question the appropriateness of some African groups having special indigenous status" (Igoe 2006: 400-401, 402). Amb tot, Igoe (*Ibid.*: 402) assenyala que l'eixamplament de la categoria indígena és conseqüència de la creixent diversitat de realitats que poden ser caracteritzades com a tals, provocant que el moviment global dels drets dels pobles indígenes fos definit en termes de *distintivitat cultural*. Precisament, el fet que certes comunitats del continent africà compartissin amb altres pobles indígenes d'arreu del món les experiències de subjugació, marginació, discriminació i/o desposseïció, va fer incloure Àfrica en el moviment internacional indígena (Ndahinda 2014: 24), dotant-lo d'un caràcter més inclusiu (Hodgson 2009: 23), i virant la perspectiva de "primers habitants" cap a reclams en tant que poblacions distintives o marginals respecte grups hegemònics. De fet, cal recalcar que, contràriament a Amèrica o al Pacífic, el moviment indígena a l'Àfrica s'ha encaminat més a una lluita pels propis drets i reconeixement per part dels estats que a una crítica al colonialisme i imperialisme europeus (Pelican i Mayurama 2015: 51).

Malgrat l'interès creixent (cf. Saugestad 2012), la inclusió d'Àfrica al moviment indigenista no està exempta de polèmica: tot i la contínua referència a l'aboriginalitat, és en la noció de *cultura distintiva* que el discurs indigenista troba el seu lloc a l'Àfrica, alhora apel·lant a idees d'etnicitat (cf. Hodgson 2009: 24). En aquest sentit, és destacable l'alerta que fa Kuper (2003), sobre la tendència a crear i categoritzar identitats culturals col·lectives, en tant que cultures "primitives", tot posant en evidència la retòrica essencialista dels discursos indigenistes. Tanmateix, és rellevant l'aportació de Pelican

(2008: 552) en suggerir que les Nacions Unides han tendit a donar prioritat als pobles caçadors-recol·lectors —com els Baka o Bagyeli— i als nòmades pastors —com els Mbororo—, suposant que responen a una mena de representants de la població humana original i primigènia. Tot plegat, fa pensar també en el valor i el paper dels agents externs en la creació de realitats ètniques (cf. Aixelà 2013: 87).

Doncs, per bé que el moviment internacional indígena hagi contribuït al reconeixement públic dels drets col·lectius així com a l'empoderament dels pobles indígenes, la retòrica monolítica del discurs indigenista i l'expansió de reclams d'afirmació ètnica, en un context on els discursos d'autoctonia i pertinença estan en alça, resulta paradoxal en un món que pretén globalitzar-se (cf. Geschiere 2012: 53; 70). Des d'aquesta perspectiva, la tensió entre identitats ètniques —al seu torn enxarxades per un moviment global de reconeixement de les particularitats culturals col·lectives— i les identitats nacionals, en la lluita pels drets de ciutadania, surt a la llum en un clima de preocupació per la pertinença on prenen rellevància els mecanismes d'exclusió/inclusió, així com l'establiment de fronteres culturals entre els altres ètnics amb qui s'interacciona (cf. Barth 1996: 15) i criteris d'autenticitat en relació a la categoria *indígena*.

Tanmateix, la controvèrsia i incomoditat que genera el moviment indígena a l'Àfrica pot ser salvada entenent la *indigeneïtat* com a categoria particular d'etnicitat que “puede analizarse como un tipo específico de estrategia orientada por fines políticos” (Pelican 2015: 32). Doncs, representen el cas de “l'indigenisme Mbororo”, aquest es balancejaria entre els discursos d'autoctonia —reclamant un reconeixement i pertinença nacionals, per tal d'accedir als recursos de l'estat— i els discursos d'etnicitat —delimitant una distinció cultural a respectar, no només vers altres grups ètnics hegemònics en el marc estatal camerunès, sinó també dins d'una identitat Peul d'abast transnacional—. Serà important, doncs, analitzar l'etnicitat sota una perspectiva històrica (*Ibid.*) i contextual, que doni compte del dinamisme i la fluïdesa de les reconstruccions identitàries, recordant que les “cultural identities come from somewhere, have histories. (...) they undergo constant transformation” (Hall 1990: 225).

Els Mbororo a Camerun: de l'estigma a la reivindicació política

Per començar, cal dir que parlaré de categories ètniques en tant que termes que emmarquen un ideal cultural, si bé vull emfatitzar que han de ser considerades com a constructes pràctics, comprenent la realitat identitària a la que fan referència d'una manera performativa i en interacció, a mode d'*habitus* de Bourdieu (2008: 90). Doncs,

la categoria ètnica “Mbororo” identifica, a Camerun, el subgrup nòmada i pastor Fulani. Com a grup ètnic s’ha de distingir del grup Fulbe; una distinció que, al seu torn, no està exempta de confusió terminològica. Així, seguint a Burnham (1996: 12), i des d’una perspectiva *emic*, l’etnònim Fulani (o Peul) és el terme referit a la família etnolingüística⁷ que uneix les referències culturals,⁸ d’una banda, dels Fulbe (els Fulani sedentaris i assentats); i de l’altra, els Mbororo (els Fulani pastors i nòmades). Tots dos (sub)grups habiten principalment en la meitat nord de Camerun, si bé també hi ha Mbororos que habiten a la resta del país, arribant fins a la província Est de Camerun i la República Centreafricana. Malgrat la dificultat d’obtenció de dades censals tractant-se d’un poble nòmada (o semi-nòmada), segons informes recents (ACHPR-IWGIA, 2016: 370) s’estima que a Camerun hi ha prop més d’ 1 milió de persones pertanyents al grup ètnic Mbororo, representant un 12% de la població aproximadament.⁹

S’ha de tenir present que els Mbororo són concebuts com una minoria ètnica, amb un estil de vida que els situa en condicions de marginalitat. Considerats cultural i religiosament diferents en algunes regions del país (cf. Pelican 2008: 540-541), el bestiar i el pasturatge, a més de ser encara una de les principals fonts econòmiques dels grups i famílies nòmades i seminòmades de les zones rurals, és també la base cultural i social d’un estil de vida que la mateixa comunitat Mbororo defensa a ultrança, convertint-se en el pilar fonamental per a la construcció d’una consciència identitària. Així mateix, el discurs de l’Ong Mboscuda, liderada per una elit Mbororo alfabetitzada i urbana, insisteix que a causa d’aquest estil de vida, els Mbororo estan exclosos i discriminats de les esferes política, cultural, social i educativa del país. En aquesta línia, un dels meus informants, Abdoul, ressaltava: “Le nom Mbororo c’est juste pour distinguer, ce n’est pas parce que c’est un group différent, c’est pour permettre de distinguer des autres Peul”.

7. La comunitat Peul o Fulani està present en tota la regió Sudano-saheliana, des de Mauritània, passant per Mali fins Níger. També hi hauria una extensió nord-sud, des de Senegal fins a la frontera amb selva tropical (CERCP, 1998: 9). A més d’altres artefactes culturals, el bast poble Fulani està unit per una mateixa llengua, el *fulfulde* (coneguda com a *pulaar* l’Àfrica de l’Oest), amb evidents variants geogràfiques.

8. No hi ha prou espai en aquest text per dedicar a aquest aspecte, però de forma sintètica s’ha de dir que “l’arquètip” Fulani té, a més de l’Islam i el ramat, el *fulfulde* com un dels elements més importants de la seva identitat, i el *Pulaaku*, entès com el tret performatiu de la “Fulanitat”. Aquest últim es refereix a un “ideal” de comportament públic (Virtanen, 2003: 27), un codi ètic-moral de modèstia i control, que al seu torn expressa un sentit cultural de superioritat i distinció. El *Pulaaku* s’ha de comprendre des d’una perspectiva fenomenològica que inclou una varietat de comportaments i actituds, des de la cria de bestiar, la contenció emocional, la intel·ligència, l’herència cultural o el compromís amb els costums fulani (Burnham 1996: 53).

9. Segons les dades recents del *Population and Vital Statistics Report* (última actualització: 03/01/2017) de les Nacions Unides, s’estima que a Camerun hi havia 21.917.602 habitants entre 2014-2015 (veure <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/vitstats/serATab2.pdf>, consultat el 20 de gener de 2017).

Doncs, el terme *mbororo* defineix una distinció i altres autors com Burnham (1996: 12, 97), Dupire (1970: 288), Loftsdóttir (2007: 5) o Virtanen (2003: 1) indiquen que es tracta d'un etnònim que "simplement" designa als Peul (o Fulani) nòmades, de la *brousse* o *fulbe ladde* (Baba 2004: 30).

Tanmateix, l'etnònim Mbororo té una connotació pejorativa. En efecte, és el vocable mitjançant el qual els Fulbe, sedentaris, descrivien als "germans" Fulani nòmades i ramaders. Dognin (1981: 140) va indicar que el terme era refusat per aquells a qui designava, evocant un rebuig cap allò desconegut i un menyspreu cap a la vida no controlable i insegura, caracteritzada per una territorialitat "desterritorialitzada", tal com succeeix en el nomadisme. En aquesta línia, Loftsdóttir (2007: 20, nota 11), indica que a Camerun l'etiqueta "Mbororo" es considerava "degrading, referring to backwardness". Paral·lelament, l'informant Abdoul em va fer saber que la paraula *mbororo* etimològicament significava vaca o bou en *fulfulde*. Tot i que ell ho va prendre com a referent identitari d'una vida lligada exclusivament al bestiar, també és cert que l'assimilació a un animal evoca una consideració "primitiva", com "no-humans", referents que ell mateix enumerava parlant dels adjectius negatius amb els quals els Fulbe parlaven sobre els Mbororo.

Cal posar èmfasi en què els Mbororo no són massa populars entre la societat camerunesa (Enguita 2014: 7):¹⁰ existeixen tot un conjunt de representacions socials que els estigmatitzen en tant que poble "primitiu" o "no-avançat" i estranger, que encara practica el nomadisme i és devaluat per les seves especificitats socioculturals per part de la societat civil camerunesa (Pelican 2008: 540). Atesa la seva tardana arribada al país, ja entrat el segle XX, els Mbororo són vistos com a nousvinguts en el marc de l'imaginari social (*Ibid.*), que junt amb la vida nòmada —per tant, la no vinculació a cap territori ni regional ni nacional clarament definit—, els ha allunyat de poder reclamar qualsevol dret (cf. Tonah 2005: 58) relacionat amb l'ideal de ciutadania (que aparentment requeriria d'una adscripció territorial censada).

Per tot l'esmentat, és important ressaltar el recent "despertar polític" de la comunitat Mbororo (cf. Mouiche 2012: 33, 150), en el marc del multipartidisme i la democratització¹¹ de la política estatal camerunesa a principis dels anys noranta (*Ibid.*: 152). Davant d'aquest clima d'apertura política que facilitava noves formes d'organització política

10. "Los Mbororo son gente cerrada, sólo se preocupan de sus vacas", "Rechazan todo tipo de integración" o "Tienen un medio de vida diferente que no quieren cambiar" són comentaris expressats pel públic assistent en el torn de debat després d'una conferència ("Tatuajes y escarificaciones entre los Mbororo de Camerún. Etnografía de una práctica en desaparición") que vaig impartir al Centre Cultural Espanyol de Yaoundé a l'abril de 2012.

11. Democratització relativa, marcada per relacions clientelars i de dominació (cf. Hickey 2011: 31) del govern de l'encara president Paul Biya, al poder des de l'any 1982.

popular i associativa, el 1992 un grup de joves Mbororo de les regions Oest i Nord-oest de Camerun van crear l'esmentada Ong Mboscuda, amb l'objectiu de revaloritzar l'identitat cultural Mbororo i d'incentivar, dins la pròpia comunitat, la diversificació econòmica i l'alfabetització com a estratègies per a superar la situació de marginalitat social (Pelican 2012: 118-120). L'itinerari polític viscut per la comunitat des de llavors, amb l'aparició de noves associacions al llarg del país,¹² ha fomentat una creixent reivindicació ètnica i reconfiguració identitària. Tant és així que Mouiche (2012: 173) destaca com el to pejoratiu del qualificatiu "Mbororo", abans assimilat negativament per la pròpia comunitat, dona lloc actualment a una fortalesa que gira entorn d'una identitat ètnica sense complexos. Així, gràcies al moviment associatiu, juntament amb la cerca de vincles amb organitzacions internacionals de desenvolupament i pels drets humans —que ha permès situar-los a l'agenda del moviment internacional indígena— (Pelican 2012: 120), els Mbororo han vehiculat la seva experiència col·lectiva envers l'estat i les seves institucions, i davant les agències internacionals. Aquest fet és especialment rellevant considerant la llarga història de marginació que la comunitat Mbororo ha patit, no només per part d'altres grups ètnics sinó també des dels seus mateixos "germans" Fulbe.

Amb tot, aquest empoderament i orgull cultural, dirigit per una elit Mbororo, no obvia els canvis en l'entorn i, paradoxalment, la progressiva sedentarització, la creixent escolarització i la llunyania de l'economia ramadera tradicional no ha significat l'oblit d'uns referents culturals que s'han refermat. De fet, existeix una imatge estereotipada —entorn el pasturatge i el nomadisme— que actua com a referent ancestral de tota aquesta lluita pel reconeixement i com a base per la construcció d'una consciència identitària, basada en ideals d'autenticitat i puresa que reforcen el contrast cultural respecte altres grups Fulani (els Fulbe) a Camerun, que suposadament haurien perdut els ideals i trets identificatius de la "fulanitat" o del "ser Peul". És així que l'experiència col·lectiva d'aquesta identitat es va edificant contingentment, i s'expressa en altres formes de ser Mbororo.

Una distinció ètnica dins d'una matriu transnacional: Els Mbororo i la "macrocomunitat" Peul

És rellevant incidir en què la lectura de diverses monografies sobre el poble Peul de diferents països (p.ex. Dupire 1970), no esmenten res sobre els Mbororo, en tant que

12. Sota el paraigües de Mboscuda (Mbororo Social and Cultural Development Association), es troben Mboyascam (Mbororo Youth Association of Cameroon), Ajembo-Est (Association des Jeunes Mbororo de l'Est) o Adjema (Association Pour Le Développement Des Jeunes Mbororo De L' Adamaoua) d'entre d'altres.

minoria ètnica o grup ètnic distintiu. Així, es posa al mateix nivell que alguns subgrups clànics Fulani com els Woodabe, els Aku o els Djafun, tal com es pot comprovar en el següent *post* del perfil de Facebook de la plataforma *Fulbe Laide Afrika* dedicada a la difusió de la cultura Peul: “Peuls ont été parmi les premiers Africains à se convertir à l’islam. (...) De plus en la mémoire de leur religion pastorale précédente a été perdue, sauf dans certains sous-groupes tels que les Bororo ou Wodaabe”.¹³ Tanmateix, l’oposició Fulbe - Mbororo, com a grups ètnics diferents és efectiva a Camerun, adoptant aquests últims discursos d’exclusivitat i autenticitat.

En un fragment de *Moi, un Mbororo* (Bocquené 1986), transcripció de l’autobiografia del Mbororo Ndoudi Oumarou, es fa referència a aquell punt històric en què els Mbororo i Fulbe van emprendre vies diferents en el camí cap a “l’èsser Peul/Fulani”. Tal com assenyala el testimoni d’Oumarou, els Mbororo no van participar de la Yihad liderada pel líder Ousman Dan Fodio el febrer de 1804 (cf. CERCP: 13), des de Gobir, Nigeria (cf. Burnham 1996: 16), ni del posterior Estat Peul que s’erigí al nord de Camerun, fonamentat en relacions de vassallatge i submissió religiosa de grups estratègicament menys poderosos de la regió. La idea central és que l’empresa Peul, a principis del segle XIX va acabar convertint als Fulbe en un grup hegemònic al nord de Camerun, mentre els Mbororo van preferir “passer l’amour de leurs vaches avant la religion. D’où pour certains Foulbé ce mépris irraisonné” (Ndoudi Oumarou a Bocquené 1986: 378).

“Un Mbororo peut se passer de religion, mais il ne peut pas vivre affranchi des règles qui font que le Peul est ce qu’il est. Nous avons une manière de nous conduire qui n’appartient qu’à nous, gens du monde des boeufs et de la brousse. Nous la dénions aux Foulbé des villes. Ils l’ont abandonnée”. (Ndoudi Oumarou a Bocquené 1986: 309). Una altra vegada, aquesta nota biogràfica ens mostra la complexa relació entre el Fulbe i els Mbororo atenent els seus orígens culturals comuns. Així mateix, Oumarou expressa aquesta llunyania vers els Peul que van abraçar l’Islam, els Fulani sedentaris, aquells que abandonaren les premisses que, realment, els donen nom. Per contra, els Mbororo clamen ser més fidels a l’ideal Peul, per exemple, en la consecució pràctica del *Pulaaku* i en la cria de bestiar. He de dir que, en situació de camp, aquestes crítiques i atacs bidireccionals es produeixen entre els dos grups ètnics: per exemple, els mateixos Fulbe llargament han qüestionat l’encaix del estil de vida Mbororo amb els patrons de l’Islam.

D’aquesta manera, des d’una posició de marginalitat històrica respecte els Fulbe a Camerun, els discursos d’autenticitat i “puresa” Mbororo es fonamenten en el reclam

13. Tot i tractar-se d’un perfil públic i la posició encoberta que ofereix una observació participant en línia (Beneito-Montagut 2011: 730), per assegurar la confidencialitat no aportaré més dades del missatge que presenti, encara que es poden trobar obertament a Internet.

d'haver mantingut aquells elements que configuren l'ideal "original" de la "fulanitat": el pastoralisme nòmada; el sistema de valors i comportament —el *Pulaaku*—, vinculat a aquesta vida ramadera, i la llengua; elements que els poderosos Fulbe sedentaris haurien perdut fruit d'una vida llargament assentada en nuclis urbans. Si bé la progressiva sedentarització, l'escolarització de llarga durada i la vida urbana de les comunitats Mbororo en l'actualitat ha generat canvis en aquestes dinàmiques i ha reforçat la vida religiosa, la permanència de certes pràctiques enteses com a tradicionals pels propis informants, o la seva transformació en nous contextos (p.ex. canvis en la ramaderia o la propietat del ramat) ha fonamentat l'establiment de fronteres culturals i ètniques entre ambdós grups, tal i com el propi estatus *indígena* dels Mbororo posaria de manifest.

Arribats a aquest punt, sembla interessant explorar què succeeix en altres països. Per començar, és interessant incidir en què els Peuls/Fulani són vistos com un poble sense fronteres. Fent un cop d'ull als mitjans de comunicació, la revista parisina *Jeune Afrique* va consagrar un monogràfic al *Planète Peule* al març de 2013, parlant dels Peul com un poble unitari escampat per tot el continent.¹⁴ Aquesta dimensió unitària també és defensada pel propi grup mitjançant plataformes de promoció de la cultura Peul, en un intent d'harmonització que transcendeix les fronteres estatals d'una manera gairebé panafricanista, com el cas de *Tabital Pulaaku International* que pretén unificar les diferents associacions Peul presents en tots els països del continent africà i a l'exterior. A més d'aquestes iniciatives, el context actual de les noves tecnologies i de les xarxes socials ofereix un nou camp d'unió per a diverses comunitats, com el cas del bast poble Peul ("Les Peules, une seule communauté, une seule langue" *post* de *Fulanitube* a Facebook).

Amb tot això, quin lloc prenen els Mbororo en aquest tauler? Des de la perspectiva de la macro-comunitat Peul, són presentats com a un subgrup encara lligat a les tradicions més ancestrals. De fet, a les entrevistes aportades per *Jeune Afrique*, es diu "Ailleurs, dit-elle, le pastoralisme perdure. Il y a même une peuplade, les Mbororos, qui continue de « marcher derrière les boeufs » entre le Niger, le Tchad, le Cameroun et la Centrafrique. Pas de brassage, pas de pied-à-terre: ils seraient purs, croit-on savoir dans certains milieux" (Carayol 2013). Però cal emfasitzar que aquesta distinció conviu, a Camerun, amb una dialèctica fisionada, primerament, per processos d'estigmatització i, finalment, per la consecució d'un estatus indígena que defineix discursos i persegueix polítiques de reconeixement d'àmbit nacional. Si bé, aquest reconeixement també pren una altra forma a nivell global, doncs, llargament ignorats per grups Fulani més

14. "Les Peuls sont sans doute près de trente millions en Afrique. Présents dans une quinzaine de pays, ils partagent la même langue, la même culture, et alimentent souvent les mêmes fantasmes. Rencontre avec un peuple sans frontières." (Carayol 2013).

poterosos o qüestionats per la seva vertadera “fulanitat”, els Mbororo també lluiten per ser reconeguts com a subjectes distintius dins d’una “macrocomunitat” Peul transnacional i enxarxada.

En aquest sentit, el paper de les noves tecnologies i internet és fonamental per comprendre la transnacionalitat¹⁵ de l’experiència col·lectiva Peul. Es tracta d’un nou espai virtual d’interacció social, que facilita la creació de comunitats enllaçades i en moviment, que ho són de naturalesa però que “equally find expression, cohesion and development in communication and virtual mobility” (Aixelà 2014: 164-65). Altrament, constitueix una forma d’expressió horitzontal, donant compte d’una experiència col·lectiva de tipus diaspòrica (cf. Clifford 1994: 308), però precisament en el cas Mbororo, també constitueix un nou vehicle d’expressió d’aquesta distintivitat cultural anhelada, en termes de reconeixement internacional com per la participació i visibilitat dins d’una comunitat global Peul.

D’aquesta manera, la trajectòria política de la comunitat Mbororo a Camerun, en el marc d’una revisió dels seus paràmetres ètnics sota el context de l’Estat africà postcolonial, també ha de ser entesa des d’una visió més global, plantejada sota una dinàmica de fissió, considerant que en altres geografies, els Peul es presenten de forma unitària; és més, les noves tecnologies faciliten l’exaltació d’una macrocomunitat Peul repartida en diversos països, tal com mostren les plataformes *Tabital Pulaaku* o *Zone Fulbe*, presents en les xarxes socials. Així mateix, aquest context ha de dialogar amb el fet que els Mbororo, a més d’ostentar un estatus de minoria ètnica, reclamin i lluitin pel reconeixement d’una ciutadania camerunesa, com a mitjà d’accés als recursos naturals i institucionals, considerant, per tant, la *indigeneïtat* com a recurs polític (Pelican 2015: 41).

Conclusions

En els apartats anteriors s’ha volgut exposar un mapa de les dinàmiques que envolten a la comunitat Mbororo. Dinàmiques que, com s’ha volgut mostrar, han acabat conformant i reafirmant un grup ètnic amb entitat pròpia i que, a més, continuen enfortint els seus límits ètnics, mitjançant reconfiguracions dels seus paràmetres i referents culturals. Hi ha, doncs un diàleg i un encaix entre els artefactes culturals que uneixen a una comunitat amb les noves realitats de l’entorn. El que s’observa en el fons és un procés de

15. Entenent-la des d’una perspectiva on “a wider system of social relations is maintained, reinforced, and remains vital and growing” (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton 1992: 11).

creació de fronteres culturals, i el cas Mbororo resulta particularment interessant ja que parteix d'una frontera imposada i estigmatitzant (com a ramaders transhumants) que es transforma en una frontera anhelada (com a grup ètnic amb una cultura distintiva). D'aquesta manera, l'estigma s'ha convertit en el motor i en la potència per a l'autoestima col·lectiva i la consciència identitària.

Justament, el fet que la comunitat Mbororo hagi reforçat les seves arestes culturals, sobretot en el camp polític, i al seu torn comenci a abandonar certes pràctiques enteses com a tradicionals (com és el pasturatge, que pot quedar en un segon pla), ens fa pensar sobre la mal·leabilitat dels paràmetres ètnics. Es tracta d'un *savoir-faire* de la "Fulanitat", que aniria edificant i expressant noves formes de ser Mbororo que s'allunyen d'aquestes imatges estereotipades del Peul nòmada i pastor i, no per això, els Mbororo deixen de ser el que proclamen que són. És així que es pot afirmar que l'etnicitat no és un artefacte invariable; al contrari, ha mostrat que es va performant i, doncs, l'etnicitat ha de ser entesa en constant construcció. Doncs, no s'ha d'oblidar que les categories estan en procés de transformació contínua i mai han d'encapsular entitats tancades. Tanmateix, donat el pes dels agents internacionals en les polítiques locals i nacionals i en la constitució i creació discursiva de minories ètniques, fins a quin punt la mirada externa potencia la creació de fronteres culturals i, en aquest cas, de límits ètnics? Aquestes idees semblen generar fortes conseqüències en relació a la concepció d'etnicitat de les comunitats anomenades indígenes, en el seu camí cap al reconeixement dels seus drets com a subjectes amb legitimitat jurídica en l'escena política estatal.

Però de fet el que el cas Mbororo permet reflexionar és l'establiment d'uns suposats criteris d'autenticitat que es converteixen en les fronteres del que pot ser indígena o no. En el fons, el cas dels Mbororo obre les portes a aprofundir en la qüestió de l'etnicitat i la creació d'etnicitats, i és que subsisteix encara l'opinió simplista que considera l'aïllament geogràfic i l'aïllament social com a factors crítics en la conservació de la diversitat cultural (Barth 1976: 9) i, contràriament a aquesta idea generalitzada, és precisament el contacte el que permet les diferències entre els grups (*Ibid.*: 10). És àmpliament conegut que el focus d'atenció crític és l'anàlisi, no tant dels continguts culturals dels diferents sistemes socioculturals, sinó de les línies "contenedores" (cf. Burnham 1996: 161). D'aquesta manera, el cas dels Mbororo al Camerun haurà de ser abordat des d'aquesta perspectiva, obrint una porta cap a nous camins d'investigació en la reflexió sobre les fronteres culturals i ètniques en el món de la Globalització, les migracions transnacionals i les Noves Tecnologies.

Bibliografia

- ACHPR-IWGIA (2006) *Indigenous Peoples in Africa: The forgotten peoples? The African Commission's Work on Indigenous Peoples in Africa*. Copenhagen: Eks/Skolens Trykkeri [en línia: www.achpr.org, www.iwgia.org, www.iwgia.org.sw163.asp, consultada el 8 de març de 2012].
- ACHPR-IWGIA (2016) *The Indigenous World*, Copenhagen: IWGIA
- AMSELLE, J.L. (1985) « Ethnies et espaces. Pour une anthropologie topologique » a Jean Loup Amselle & Elikia M'bokolo, [Dir.] *Au Coeur de l'Ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Ed. La Découverte, pp. 11-43.
- AIXELÀ, Y. (2013) "Els amazics al Marroc: de la invisibilitat social a la reivindicació col·lectiva", *Perifèria. Revista de Recerca i formació en Antropologia*, nº 18 (2), pp. 81-90.
- AIXELÀ, Y. (2014) "Anthropological Considerations for Multicultural Analysis of Muslim Communities by Universe-cities" a LAMBERT, J.; ILIESCU GHEORGHIU, C. [Coord.] (2014) *Universe-Cities as Problematic Global Villages continuities and shifts in our academic worlds*, Tubarão/Florianópolis, PGET/UFSC, pp: 163-182
- BABA, A. (2004) *Between pastoral and sedentary lives: realities of Mbororo people in Ngaoundal area (Northern Cameroon)*, Master thesis, Dept. of Social Anthropology Social, University of Tromso.
- BARTH, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica
- Beneito-Montagut R. (2011) "Ethnography goes online: Towards a user-centred methodology to research interpersonal communication on the internet." *Journal of Qualitative Research* 11(6), pp. 716-735.
- BOURDIEU, P. (2008 [1980]) *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- BURNHAM, P. (1996) *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOCQUENÉ, H. (1986) *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*, Paris : Karthala.
- CANTRELLE, P. & DUPIRE, M. (1964) « L'endogamie des Peul du Fouta-Djallon », *Population* (Edició francesa), 19e Année, No. 3, pp. 529-558.
- CARAYOL, R. (2013, 18 mars) "Planète peule: rencontre avec un peuple sans frontières", *Jeune Afrique*, [en línia: www.jeuneafrique.com/Articleimp_JA2721p024_035_01.xml1_planete-peule-rencontre-avec-un-peuple-sans-frontieres.html, consultada el 8 de març de 2012].

- CLIFFORD, J. (1994) 'Diasporas', *Current Anthropology*, 9 (3), pp. 302-38.
- DOGNIN, R. (1981) "L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. Les djakka chez les Peul de l'Adamaoua" in TARDITS, C. [Ed.] *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol.1, Paris: Éditions du CNRS, pp. 139-157.
- DUPIRE, M. (1970) *Organisation Sociale des Peuls. Étude d'Ethnographie Comparée*. Paris: Plon.
- ENGUITA, C. (2014) "Managing Ethnicity through the Body: Tattoo and Facial Scarification Ethnography among the Cameroon's Mbororo", *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, Year 6, n.10, pp. 1-9.
- Geschiere, P. (2012) *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidación*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GLICK SCHILLER, N; BASCH, L. & BLANC-SZANTON, C. (1992) "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, issue 1, pp. 1-24.
- HALL, S. (1990) "Cultural identity and diaspora" a Jonathan Rutherford (ed.) *Identity: community, culture, difference*, London: Lawrence & Wishart.
- HANNERZ, U. (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra
- HICKEY, S. (2011) "Towards a progressive politics of belonging? Insights from a Pastoralist "Hometown" association", *Africa Today*, 57 (4), pp. 28-47.
- HODGSON, D. (2009). "Becoming indigenous in Africa". *African Studies Review*, 52(3): 1-32.
- IGOE, J. (2006) "Becoming indigenous peoples: difference, inequality and the globalization of East African identity politics", *African Affairs*, 105/420, pp. 399-420.
- ILO (2015) *Les Peuples Autochtones au Cameroun. Guide à l'intention des professionnels des médias*. Cameroun : publications du Bureau international du Travail.
- KUPER, A. (2003) "The Return of the Native", *Current Anthropology*, Vol. 44 (3), pp. 389-402.
- LOFTSDÓTTIR, K. (2007) "Bounded and multiple identities. Ethnic identifications of WooDabe and FulBe", *Cahiers d'Études Africaines*, 185.
- MARCUS, G.E. (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24:95—117.
- MOUICHE, I. (2012) *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun. Entre dogmatisme du principe majoritaire et centralité des partis politiques*, Dakar : CODESRIA.

- NDAHINDA, F. M. (2014) "Historical Development of Indigenous Identification and Rights in Africa", a LAHER, R. & KORIR SING'OEI, A. [Eds.] (2014) *Indigenous People in Africa. Contestations, Empowerment and Group Rights*, Pretoria: Africa Institute of South Africa.
- PELICAN, M. (2008) "Mbororo claims to regional citizenship and minority status in north-west Cameroon", *Africa: The Journal of the International African Institute*, Vol. 78 (4), pp: 540-560.
- PELICAN, M. (2012) "Mbororo pastoralists in Cameroon. Transformations in identity and political representation", a *Afro-Eurasian Inner Dry Land Civilizations*, Vol.1, pp: 113-126.
- PELICAN, M. (2015) "Movimientos por los derechos indígenas en África: Perspectivas desde Botsuana, Tanzania y Camerún", *Contra Relatos desde el Sur*, 12, 2015, pp 31-46
- PELICAN, M. & MAYURAMA, J. (2015) "The Indigenous Rights Movements in Africa: Perspectives from Botswana and Cameroon", *African Study Monographs*, 36 (1), pp: 49-74.
- SAUGESTAD, S. (2012) "Temas de actualidad para los pueblos indígenas en África", *Nova Africa, Publicación del Centre d'Estudis Africans i Interculturals*, 27.
- TONAH, S. (2005) *Fulani in Ghana. Migration history, Integration and Resistance*. Accra: Research and Publication Unit, University of Ghana.
- VIRTANEN, T (2003) *Performance and performativity in Pastoral Fulbe Culture*. Research Series in Anthropology, University of Helsinki, Finland.

CAPACIDAD DE MOVIMIENTO: MOTILIDAD COMO CLAVE PARA ENTENDER MOVILIDADES Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LOS GRUPOS BAKA EN GABÓN

Doerte Weig
CSIC-IMF, Barcelona

Resum

El concepto de motilidad, que se refiere a la capacidad de ser móvil, se introduce en este artículo y se sugiere como una manera profunda de explicar los cambios en las movilidades forrajeras y la organización social. La investigación con las comunidades forrajeras Baka en el noreste de Gabón muestra cómo están cambiando sus medios de subsistencia asumiendo la explotación minera artesanal del oro, y un acercamiento teórico extendido que se requiere para dar un reconocimiento más claro al impacto y los desafíos resultantes a la organización social igualitaria de los Baka. El concepto motilidad aporta a la comprensión de las movilidades diversificadas, centrándose no sólo en la actual movilidad observable, sino también considerando las opciones y limitaciones que preceden al movimiento. Entendido como una forma de capital de movilidad, la motilidad destaca diferencias, cambios o desigualdades

Abstract

The concept of *motility*, which refers to the capacity to be mobile, is introduced in this article and suggested as an in-depth way to account for changes in the mobilities and social organization of foragers. Research with Baka foragers in northeastern Gabon shows how they are shifting their subsistence livelihoods by taking up artisanal gold mining. An extended theoretical approach is necessary to give greater acknowledgement to the resulting impact and challenges to Baka egalitarian social organization. *Motility* adds to the understanding of diversified mobilities by focusing not only on actualized observable mobility, but also by considering the choices and limitations, which *precede* movement. Understood as *mobility capital*, *motility* highlights differences, changes and inequalities within Baka social groups and between Baka and neighboring communities.

dentro de los grupos sociales Baka y entre los Baka y las comunidades vecinas.

Palabras Claves: Baka, Gabón, Movilidad, Motilidad, Cambio Social

Key words: Baka, Gabon, Mobility, Motility, Social Changes

Introducción

Los Baka son un grupo lingüístico y cultural centroafricano, clasificado como forrajero forestal o ex cazadores-recolectores, y estudiado por su forma de vida móvil en selvas tropicales (Crampel 1890, Bahuchet 1992). La comprensión de su movilidad ha estado en línea con los conceptos de la arqueología y la antropología. Allí la movilidad es examinada como parte de la interacción ser humano-ambiente y enfocada en hechos observables de la movilidad orientada a los recursos, como los recursos alimentarios, la territorialidad y la estacionalidad (Binford 1980). El trabajo etnográfico con los Baka siempre ha indicado la relevancia de los factores sociales en la movilidad (Vallois & Marquer 1976, LeClerc 2001, Joiris 2003), superando enfoques sólo ambientalmente determinados, que prestan poca atención al “entorno social” o la movilidad como un método para la resolución de conflictos. Recientemente, la dinámica de *toma*, que en el idioma Baka significa seguir o unirse a miembros de la familia en un lugar diferente, ha demostrado ser uno de los principales factores en la movilidad Baka actual y en su historia migratoria (Weig 2017).

Durante mi trabajo de campo de 2010-2011 con los Baka a lo largo del río Ivindo en el noreste de Gabón en África Central, o “Ivindo Baka” como me refiero a ellos, fui testigo de una diversidad de movilidades Baka más allá de la búsqueda establecida de alimento en los bosques tropicales. Esto corresponde a la diversificación de los medios de subsistencia, que incluyen prácticas de subsistencia como la caza o la recolección de miel, así como el *bricolage*,¹ el trabajo poco asalariado como porteador y el trabajo asalariado. Este último puede ser trabajar como empleados de empresas mineras, rastreadores para proyectos de conservación de vida silvestre o en sitios de extracción de oro, como describo en este artículo. Con el dinero que ganan los Baka a través de la explotación minera artesanal del oro, que oscila entre CFA 20.000-200.000 (en 2011 alrededor de € 30-300), ellos participan en la economía monetaria y adquieren posesiones materiales personales, tales como ropa de estilo hip-hop y alcohol. A lo largo del Ivindo hay un

1. En este texto, todos los términos emic están en cursiva y posteriormente explicados en español.

cambio de una economía de búsqueda de alimento a una economía mixta en la que la extracción de oro juega un papel destacado. El aumento de los bienes materiales y el cambio social documentan una diferenciación de los Ivindo Baka de la imagen (estereotipada) que aún prevalece de ellos como cazadores-recolectores forestales (Weig 2015a, Weig 2015b). El cambio también evidencia que la movilidad social y espacial de los Baka difiere de la fórmula de ‘nómada forrajea’, de la imagen de un grupo moviéndose en intervalos cortos dentro de un espacio geográfico definido.

El objetivo de este artículo no es evaluar críticamente los modelos de movilidad existentes, sino proponer el concepto de *motilidad*, que se refiere a la capacidad o el potencial de ser móvil, como forma complementaria de pensar sobre la movilidad y una forma adecuada de abordar los diferentes tipos de movimientos que encontré con los Baka en el noreste de Gabón. El concepto se extrae de estudios urbanos en los que es común utilizar “movilidades” en lugar de la singular “movilidad”. Esto indica cómo las movilidades “se han convertido en una nueva palabra clave para comprender lo global y las nuevas y extensas formas en que vivimos” (Dils & Albright 2001, citado en Adey 2010:1, mi traducción),² también conceptualizado como el “nuevo paradigma de las movilidades” (Sheller 2006). Tomo aquí la terminología plural, ya que refleja y hace hincapié en la diversidad actual de movilidades a lo largo del Ivindo.

El beneficio de emplear motilidad es que no sólo apunta a la movilidad actual observable, sino que también considera las opciones y limitaciones, que *preceden* al movimiento. Por lo tanto, la motilidad aborda la falta de una dimensión temporal en muchos modelos de movilidad existentes y su limitación a las cuestiones de espacio y territorialidad, que se ha observado en las discusiones arqueológicas, antropológicas y sociológicas (Oetelaar 2006, Kaufmann 2002). Esto permite un estudio de las minucias de los detalles de movilidad en las historias de vida individuales, lo que constituye una adición a la construcción de teorías de cazadores-recolectores, frecuentemente centrada en la movilidad grupal (Biesbrouck 1999). Analizar las variaciones temporales de las movilidades a través de un análisis de motilidad puede ayudar a documentar el cambio social y las desigualdades entre grupos, y puede contribuir a superar la brecha medioambiental en el análisis de la movilidad recolectora.

Para dar argumentos a favor de la motilidad, primero describo brevemente el cambio de los modos de vida y los movimientos de Ivindo Baka. Luego detallaré la teoría detrás de la motilidad, seguida por el estudio de caso del hombre Baka llamado PJ. y su familia, y su trabajo en la industria del oro artesanal de Gabón para ejemplificar el concepto en

2. Todas las citas son mis traducciones del inglés al español.

el entorno de Ivindo. En general, la investigación muestra que el énfasis económico en un análisis de las movilidades es incompleto sin abordar la dinámica de la sociabilidad y los valores sociales evidenciados a través de estas movilidades, y que un análisis necesita considerar las movilidades a nivel grupal e individual.

Respecto a la metodología utilizada, cabe señalar que los datos sobre la movilidad Baka provienen de entrevistas de historia de vida realizadas durante mi trabajo de campo entre 2010-2011. Están de más de 350 Ivindo Baka, con una división de género equilibrada y un amplio de edad de recién nacidos a unos 70 años e incluyen información sobre los difuntos. Los datos se componen de sesiones semi-estructuradas y grabadas entre 3-10 horas con individuos o grupos familiares, así como la colección improvisada de datos, por ejemplo durante viajes en canoas. Las dinámicas de movilidad surgieron y se verificaron a través de una red creciente de entrevistas estructuradas e informales en diferentes localidades a lo largo del río Ivindo y en otros lugares como la capital provincial de Makokou. Entre los métodos alternativos de verificación se incluía pedir a los Baka que dibujaran sus movimientos en la arena de la plaza del pueblo.

Entorno y movilidades de los Baka a lo largo del río Ivindo

Los Baka emigraron a la región de Ivindo en el noreste de Gabón durante los últimos 70 años (Weig 2013:143-201). Hoy en día, alrededor de 300 Bakas viven en cuatro lugares a lo largo del río Ivindo: en la capital provincial Makokou, y los tres pueblos ribereños Ndoumabango, Kabisa y Adjab. Trabajé en los cuatro lugares, realizando observación participante y entrevistas en particular en Adjab y Kabisa. Las movilidades de hoy consisten en viajes diarios para recoger leña; excursiones de uno a tres días para mantener o cosechar plantaciones cercanas de sus pueblos; viajes a pueblos cercanos para abastecerse de suministros básicos como arroz, aceite y azúcar, o para adquirir o consumir alcohol. Algunos de los hombres cazan, pero rara vez durante más de tres días, a menudo regresan a sus familias durante el día. Las mujeres de vez en cuando van a la pesca de la presa. Baka de todas las edades son empleados como cargadores por vecinos, o como buscadores de rastro por ONGs. A largo plazo, los Baka *toman*, siguen o se unen, a los miembros de la familia en diferentes lugares, o simplemente los visitan a lo largo del Ivindo.

La cuenca del Congo y el noreste de Gabón están salpicados de sitios de extracción artesanal de oro, en su mayoría no regulados, y la migración de los Baka a la región de Ivindo fue ocasionada en parte por las historias sobre el oro de Gabón. Trabajan sus

propios sitios de oro o ayudan a otros como cazadores, cocineros o porteadores y por eso tienen ingresos sustanciales y se diferencian de otros grupos Baka. Algunos hombres Baka van a los sitios de oro a menudo, pero sólo durante 1-3 días, para obtener el dinero suficiente para sostener sus familias durante un tiempo. Ganar más de dinero implica estar ausente del pueblo Baka por un período más largo. La situación de varias parejas Baka jóvenes es tal que el hombre vive en los sitios de oro, regularmente envía dinero a su esposa en el pueblo y sólo regresa a casa después de varias semanas, mientras que la mujer comparte la vivienda y cocina para su suegra y sus hijos pequeños. La comprensión de estos movimientos entre los pueblos Baka y los sitios de oro no puede lograrse empleando conceptos de movilidad forrajera. Este traslado por intervalos cortos e irregulares corresponde más a ‘desplazamientos’. El concepto de motilidad puede, sugiero, explicar más apropiadamente la variabilidad temporal y personal en las movi­lidades de los Baka de hoy.

Imagen 1. Panorama de los sitios de oro en el noreste de Gabón, incluidos Mikouka y Minkébé³



Fuente: Doerte Weig

3. Todas las fotos fueron tomadas a lo largo del Iviindo en 2011. Los derechos de autor pertenecen a Doerte Weig©.

Motilidad. La capacidad de ser móvil

La motilidad se define como “la capacidad de una persona de ser móvil”. Analizar la motilidad significa retroceder un paso de la movilidad observable y “centrarse en el actor o grupo de actores *antes* de que se vuelvan móviles” (Kaufmann 2002: 37, énfasis del original). Las aspiraciones, la motivación y los procesos de toma de decisiones de los actores son explícitamente tomados en cuenta en la comprensión de la movilidad y extienden el lente temporal. La motilidad incorpora además las dimensiones estructurales y culturales del movimiento, integrando la movilidad social y el espacio geográfico “a nivel de actores, cultura, redes, instituciones y sociedad” (Kaufmann *et al.*, 2004: 745). Considerando la diferencia entre motilidad y movilidad, entre capacidad y hecho observable, un análisis de motilidad se centra en las restricciones y limitaciones del movimiento y el impacto como movilidad o inmovilidad (Kaufmann *et al.*, 2004: 749).⁴

El impacto de la temporalidad en las movilidades se ha desarrollado en la idea de que la movilidad constituye una forma de capital, análoga a las otras formas de capital económico, cultural y social (Bourdieu 1986), que pueden intercambiarse en el sentido de que “su uso eficaz puede permitir que uno adquiera el estatus social, mientras que la negligencia puede conducir a su pérdida” (Canzler *et al.*, 2008:52). La conceptualización de la motilidad como “capital de la movilidad” y el análisis de cómo se promulga o restringe el potencial de movilidad durante un período de tiempo también se defiende como una herramienta para evidenciar las desigualdades sociales y el cambio social (Kaufmann 2014:1). Al vincular la estratificación y el espacio, el análisis del potencial y del resultado de la movilidad se puede estudiar a nivel micro, medio y macro. Se ha sugerido limitar el “capital de movilidad” a la “movilidad corporal” (Kellerman 2012:177). En mi entendimiento, el interés conceptual de la motilidad surge exactamente de la combinación de la capacidad física de moverse y de todo el espectro fisiológico, espacial, tecnológico y social del potencial de movilidad de un actor y el campo de los estudios de movilidad dentro de la antropología y la arqueología puede obtener mucho al incorporar este enfoque en la construcción teórica.

4. Para más detalles sobre las aplicaciones de motilidad en estudios de movilidad, véase Kaufmann (2014:9). Un análisis de la motilidad también puede desglosarse en tres determinantes interdependientes: acceso, competencia o habilidad y apropiación, como he detallado en otra parte (Weig 2015^a).

Motilidad aplicada al trabajo del oro de los Baka

PJ. es un hombre Baka fuerte con una sonrisa amplia, de alrededor de 45 años, que ha tenido tres esposas y tiene 4 niños. Considerada una autoridad sobre el tema del trabajo del oro, PJ. es un hombre importante en la comunidad de Ivindo Baka. Me baso en su experiencia directa, así como en estudios de caso e historias de otros Baka para demostrar que la motilidad se identifica a nivel individual, pero no se forma individualmente; sino que está “formateado por el curso de la vida de los involucrados y su capital financiero, social y cultural” (Kaufmann 2002: 40). Como estudié las historias de vida como método de investigación central, los datos recogidos son adecuados para esta construcción teórica. La historia de PJ. es un buen ejemplo de que, en el análisis de la movilidad y las opciones disponibles y las decisiones tomadas para actualizar esa movilidad, basarse sólo en hechos de movimiento observable nunca contará toda la historia. Se pierden las consideraciones motivacionales y la interacción del individuo y el grupo en lo que sigue como movilidad o inmovilidad. En el caso de los Baka, se perdería la dimensión de corazón, cabeza y espíritu, que son esenciales para la toma de decisiones de los Baka (Weig 2013: 126)

El primer contacto de PJ con el mundo del trabajo del oro fue como guía para los extranjeros blancos interesados en el comercio del oro cuando era joven. Muchos años después, él mismo descubrió el sitio de oro *Dieu Merci* en Mikouka cerca del río Nouna. Otros hombres y mujeres Baka de Abjab vinieron a trabajar a *Dieu Merci*. En algunos casos, una pareja sólo trabajaba para ellos mismos, pero a menudo compartían tareas, un grupo de hombres extraían oro, otros hombres cazaban, las mujeres cocinaban, recogían productos forestales y cuidaban a los niños. La motilidad de PJ. no existe sin relación con el grupo y si PJ. hubiese proseguido sus esfuerzos sin referencia a la sociabilidad Baka, podría haber sido rechazado de una manera similar a una mujer Baka, como detallaré más tarde.

A lo largo del Ivindo y sus afluentes, carente de carreteras, el transporte es normalmente por piragua motorizada o remada. Los barcos son propiedad de distintas personas y salen cuando el cupo está completo. Los Baka que quieren viajar a los campos de oro deben coger una de estas piraguas. Así fue que, con gran orgullo, PJ. me contó que había comprado su propio motor fuera de borda, que él ató al bote de su *ami* del pueblo vecino.⁵ Respecto a la movilidad física, esto permitió a PJ. organizar viajes hacia y desde

5. *Ami*, francés para amigo, describe una relación (parentesco) particular entre un Baka y alguien de otro grupo étnico, cuya naturaleza puede ser el intercambio económico (Joiris 2003).

los sitios de oro independientemente de otras opciones de transporte. Por otra parte, era principalmente C., el hijo de P.J., quien iba a veces hasta la capital provincial Makokou a comprar mercancías para traer de nuevo al sitio del oro. P.J. y su hijo se convertían en parte de la red ribereña, aumentando su motilidad aprendiendo a ser un *piroquier*, la persona que dirigía la piragua.

Imagen 2. Baka preparándose para viajar por el río Ivindo en 2011.



Fuente: Doerte Weig

Para los Baka, el movimiento siempre significaba caminar en el bosque. Hoy en día, viajar a los sitios de oro en la piragua se ha convertido en una práctica establecida en la sociedad Baka; pero sólo para algunos. El límite obvio para cualquier movilidad ribereña es el coste de abordar la piragua o el coste de comprar gasolina para un motor, y a menudo los Baka no pueden viajar debido a la falta de fondos. La capacidad de gastar dinero en movilidad se considera un nuevo factor de diferenciación social (Bauman 1998) y esto no sólo es cierto para los urbanitas, sino también para los Baka en el Ivindo. En ambos casos, la diferencia entre los que tienen y los que no tienen fondos de viaje crea tensión y desigualdad dentro de un grupo, haciendo hincapié en la correlación entre la dinámica de la sociabilidad y la movilidad y una creciente diferenciación dentro de las comunidades Baka. El hijo de P.J. C., por ejemplo, ha usado su motilidad para casarse con una chica

Baka contra la voluntad de sus padres; su nuevo capital de movilidad lo coloca más allá de las restricciones tradicionales del clan respecto a las reglas del matrimonio.

Los Baka del noreste de Gabón que trabajan en los sitios de extracción de oro gastan el dinero que ganan en alimentos básicos, alcohol o cigarrillos; y en posesiones materiales tales como ropa del estilo hip-hop, generadores, radios pequeñas o grandes, y tarjetas de memoria del SD con las últimas canciones de moda.⁶ Esto concuerda con la organización socioeconómica de los Baka como una economía igualitaria de retorno inmediato, lo que significa que no existe un concepto desarrollado de propiedad privada y los bienes son compartidos por demanda de manera inmediata. Existen los mecanismos de nivelación como el ridículo que contrarrestan el acaparamiento o cualquier persona que intente destacarse del grupo (Woodburn 1982). Los Baka se han dedicado desde hace mucho tiempo a redes comerciales y en la vida cotidiana han integrado y adaptado los ingresos en efectivo de manera “apropiada a sus propios entendimientos culturales y propósitos sociales” (Köhler 2005: 33, Kitanishi 2006). Sin embargo, la situación en el Ivindo está en una escala diferente a los informes anteriores y los Ivindo Baka tienen opiniones contradictorias sobre compartir el dinero ganado. Por ejemplo, un hombre enfatizaba que el “trabajo del oro es autodeterminado - mi trabajo, mi dinero, mi bolsillo” y que él daría solamente el dinero que él gana a su esposa y no lo compartiría con la comunidad.

Imagen 3. Los hombres de Baka se relajan con la música de sus radios en Adjab.



Fuente: Doerte Weig

6. Es interesante observar aquí una paradoja: los personajes pícaros a menudo trabajan sitios de oro, pero con los Baka, es el grupo, que puede ser considerado “elite”, que sale a hacer el trabajo del oro.

Las normas sociales de los Baka dictaminan que los niños cuidan a sus padres ancianos. La madre de PJ. ha estado paralizada durante muchos años y ahora camina con un bastón. El apoyo financiero y práctico para ella se divide entre sus hijos. Mientras PJ. y otros ganan dinero fuera, algunos de los otros hermanos se quedan en el pueblo para cuidar las casas y la familia. PJ. describió este proceso de compartir el dinero y las responsabilidades entre los hermanos como algo natural y evidente. En contraste los Baka más jóvenes hablaron de querer trabajar sólo para su propia esposa e hijos. El deber del PJ. de proveer a su madre limita su motilidad personal y requiere una cierta inmovilidad de parte de sus hermanos, lo que significa que deben permanecer en el pueblo mientras está fuera trabajando en sitios de extracción de oro, evidenciando cómo “las movilidades siempre tienen impactos relacionales” (Adey 2010: 104). Los niveles micro y medio de motilidad, movilidad e inmovilidad están interconectados, provocados por la inmovilidad física de su madre. Esto ha sido descrito como dividir las movilidades en “potenciales activas y pasivas” por las cuales la motilidad es activa y tener acceso a actores móviles es pasiva (Kellerman 2012:179). La motilidad aquí también muestra que la autonomía individual sigue siendo el valor clave de la sociedad igualitaria Baka; pero siempre junto con otros valores sociales Baka alrededor de cuidarse unos a otros, lo que da como resultado ‘valores de migración y movilidad’ Baka (Weig 2017).

La capacidad de PJ. para ganar dinero en el sitio de oro para mantener su familia está restringida de muchas maneras. En primer lugar, el parámetro no humano ‘ambiente’ restringe la disponibilidad y calidad del oro. Igual a nivel macro, la República del Gabón tiene una estructura jerárquica con el presidente en el ápice y los jefes de pueblo en el fondo de la pirámide. Estos jefes deben ser dotados con parte de las ganancias del oro a cambio de su protección. En el nivel medio, otra restricción y fuente de pérdida son los socios comerciales deshonestos y fue esto lo que causó que PJ. encontrará su propio sitio independiente. Sin embargo, la motilidad de PJ. está limitada por la condición social de los Baka dentro de Gabón, como gente que (hasta ahora) no puede hacer cumplir las demandas legales.

Por último, durante muchos años, la minería de oro artesanal se llevó sin mucha interferencia por parte del estado, pero en mayo de 2011 el ejército de Gabón expulsó los campos de oro, incluido el sitio de Mikouka. Los Baka que vivían y trabajaban en *Dieu Merci* abruptamente perdían sus ingresos y se vieron obligados a regresar a sus pueblos, duplicando la población del pueblo. La diversidad intra-grupo de los Baka y las motilidades individuales se hicieron más evidentes: la discrepancia en la habilidad del idioma francés, la diferencia en las posesiones materiales, la seguridad en expresar opiniones políticas y la voluntad de alterar su situación financiera.

Estos ejemplos documentan que el examen de la dinámica entre aspiraciones y restricciones, ya sean exógenas o endógenas, es una manera adecuada de analizar el proceso de cómo la motilidad resulta en movilidad o inmovilidad. Este es el caso, en particular, de los individuos y se refiere a cómo se construye la motilidad a través de “compromisos entre aspiraciones, proyectos y estilo de vida” (Kaufmann 2002). Esta dinámica es un proceso adaptativo continuo, tanto a nivel grupal como individual, pero sólo mediante la grabación de los matices de los casos personales podemos construir modelos adecuados de ciclos adaptativos más grandes. Esto apoya el valor inherente de extender la unidad de análisis para el estudio de las movilidades grupales para incluir biografías de grupo y personales.

Imagen 4. Los jóvenes Baka se dirigen a la escuela en el pueblo vecino.



Fuente: Doerte Weig

Algunos Baka están utilizando su capital económico debido a su movilidad del trabajo para pagar a otros Baka para la ejecución de tareas. Después del regreso involuntario de los campos de oro, una pareja procedió a construir una casa nueva, y pagaron a otros Baka para hacer *pailles*, cubiertas de techo de paja. En otro caso, un hombre y una mujer comenzaron a vender alcohol directamente a otros Baka en Adjab y este dinero fue utilizado para comprar bienes materiales para su propio uso; o alimentos para com-

partir. Estos ejemplos de “mercantilización del trabajo Baka por los Baka” o de venta en comisión sugieren que la realización del uso capitalista del dinero entre los Baka ya no es sólo una “implicación”, como Kitanshi todavía podía escribir en 2006, sino que los ingresos rutinarios durante los últimos 5-10 años han provocado un cambio creciente con las ideas económicas del mercado. Esto se puede entender a través de las teorías capitalistas, pero dado que al menos los Ivindo Baka todavía definen su (potencial de) libertad para moverse como algo que otorgan el valor más alto, una conceptualización de este cambio social a través de una lente de motilidad es encomiable por dos razones. Primero, el análisis de (el potencial) de movimiento permanece dentro de su propio ámbito. Segundo, al reunir las dimensiones espaciales y sociales e incorporar explícitamente los cambios en las movilidades y los medios de subsistencia en un análisis del cambio social, la motilidad extiende el alcance y la profundidad del análisis.

Desde una perspectiva intragrupal, es posible argumentar que el trabajo del oro es una expansión de la motilidad predominantemente para los hombres Baka y una restricción sobre la de las mujeres, que “solo ayudan” cocinando. En un caso excepcional, una mujer Baka de Camerún ganó dinero vendiendo comidas a los trabajadores del oro non-Baka en Minkébé. Con este dinero volvió a su pueblo, y construyó una casa, por la que la mataron después. En este caso, la restricción fatal fueron los celos provenientes de su propia comunidad. Construir *mongulu*, una casa de hojas, era una tarea de las mujeres. Hoy en día, la construcción de una casa de paredes de barro es una actividad masculina. Esta mujer había socavado los cambios en los papeles de género, además de ponerse más allá de los mecanismos niveladores igualitarios - con consecuencias fatales. En otro caso, un joven en Kabisa vendió *beignets*, buñuelos. Su intento de aumentar su movilidad y capital económico fue rápidamente aplastado a través de la represión social.

La posesión del motor fuera de borda por parte del PJ. también significa una desviación de las normas igualitarias de compartición. Una explicación para él que escapa a los mecanismos de nivelación puede ser doble: en primer lugar, se admiraba por tener el motor como algo que beneficiaba a los Baka como un grupo y parece que el motor era visto tanto como su propiedad como la del grupo. En segundo lugar, lo adquirió lejos del pueblo en el sitio de oro del que él estaba a cargo. Sugiero que el impacto de la ubicación diferente y su estado venerado era colocarlo más allá de los mecanismos normales de nivelación. La diferencia entre él, la mujer y el joven parece ser que los otros dos trabajaron sólo para sí mismos, mientras que PJ. emplea sus habilidades para el beneficio de los Baka en Mikouka y en Adjab. Sugiero que ésta es la razón por la que su motilidad no ha sido restringida, su capital social y de movilidad no han sido vigorosamente nivelados. Por el contrario, ha logrado el liderazgo situacional como

una autoridad sobre el tema del trabajo del oro, de acuerdo con los valores igualitarios de los Baka.

En el intento de trabajar con éxito el oro, las rivalidades existentes entre los diferentes grupos étnicos a lo largo del Ivindo se jugaron en los campos de oro. Aunque los Baka como grupo tuvieron que lidiar con la discriminación y los prejuicios, los vecinos de Ivindo quedaron asombrados por el éxito de P.J., que subraya cómo el trabajo del oro ha potenciado a los Baka a nivel individual y grupal, resultando en capital de movilidad y aumentando su movilidad social.

Conclusión: Abogar por la Motilidad

El concepto de motilidad, la idea de la capacidad de movimiento, tomada desde el entorno urbano relacionado con el transporte en el contexto de las forrajeras tropicales de los Baka, nos permite ver lo que está detrás de la actualización de la movilidad Baka: las aspiraciones, decisiones y limitaciones en las historias de vida, así como el cambio socioeconómico y sociocultural desde una perspectiva de grupo. La aplicación de enfoques más establecidos de las teorías ambientalmente enfocadas habría sido inadecuada para explicar la variación entre los individuos en sus movilidades sociales y espaciales y los (nuevos) patrones motivacionales detrás del movimiento de los Baka. Las historias de P.J. y otros Baka desde la selva de África Central hablan de la aspiración subyacente a sus proyectos de movilidad como un deseo de mejorar las condiciones de vida diaria y de largo plazo. P.J. como individuo, pero dentro del contexto del grupo Baka, ha adquirido nuevas habilidades, cambiado su perspectiva y ganado el respeto de otros Baka y vecinos. La perspectiva intragrupal evidencia la emergente desigualdad material resultante de nuevas formas de movilidad e ingresos, que pueden entrar en conflicto con las normas de compartición Baka igualitaria y resulta en la contestación intragrupal de las normas Baka con respecto a la posesión material personal o las reglas matrimoniales.

Al documentar los intrincados vínculos entre movilidad y sociabilidad y al ir más allá de lo observable, la motilidad da profundidad al análisis de la movilidad y arroja luz sobre los valores sociales detrás de las movilidades y los cambios en las movilidades. La motilidad nos permite ver el cambio social como proceso y diseccionar las interacciones complejas en los niveles temporales de la vida diaria y el curso de la vida. Es indiscutible y particularmente adecuado para analizar la transición social de las poblaciones anteriormente móviles y ayuda a comprender la naturaleza integrada, la vulnerabilidad y la solidez de los sistemas de retorno inmediato. Además, es concebible incluir en el con-

cepto de motilidad consideraciones ambientales, entendidas como ecológicas y sociales. Con respecto al alcance de la motilidad, sostengo que la fuerza del concepto depende (como con tantos otros) de la manera en que se aplica. Hay una necesidad de detallar y descomponer la motilidad, otra vez puede ser criticada con razón como un enfoque de todo o nada, y la motilidad de una persona o grupo seguiría siendo indistinguible.

Bibliografía

- ADEY, P. (2010) *Mobility*. London, New York: Routledge.
- BAHUCHET, S. (1992) 'Spatial mobility and access to resources among the African pygmies' in Casimir M., Rao A. (Eds.) *Mobility and territoriality*. New York: Berg
- BAUMAN, Z. (1998) *Globalization. The human consequences*. Columbia University Press.
- BIESBROUCK, K. (1999) 'Agriculture among Equatorial African hunter-gatherers and the process of sedentarization: the case of the Bagyeli in Cameroon' in BIESBROUCK, ELDERS, Rossel (Eds.) *Central African hunter-gatherers in a multidisciplinary perspective. Challenging elusiveness*. Leiden, Univ. Leiden
- BINFORD, L. (1980) 'Willow smoke and dogs' tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation', *American Antiquity* 45 (1): 4-20.
- BOURDIEU, P. (1986) 'The forms of capital' in Richardson, J. (Ed.) *Handbook of theory and research for the sociology of education*. New York: Greenwood.
- CANZLER, W.; KAUFMANN, V.; KESSELRING, S. (2008) *Tracing mobilities. Towards a cosmopolitan perspective*. Farnham: Ashgate Pub.
- CRAMPEL, P. (1890) 'Les Bayagas, petits hommes de la grande forêt équatoriale - lettre à Harry Alis' in *Compte rendu des séances de la société de géographie*. Paris.
- JOIRIS, D. V. (2003) 'The framework of Central African hunter-gatherers and neighbouring societies'. *African Study Monographs*, Supplement 28: 57-79.
- KAUFMANN, V.; BERGMAN, M. M.; JOYE, D. (2004) 'Motility: mobility as capital'. *International Journal of Urban and Regional Research* 28 (4): 745-756.
- KAUFMANN, V. (2002) *Re-thinking mobility*. Aldershot: Ashgate.
- KAUFMANN, V. (2014) 'Mobility as a Tool for Sociology'. *Sociologica* 1: 1-17.
- KELLERMAN, A. (2012) 'Potential Mobilities'. *Mobilities* 7 (1): 171-183.
- KITANISHI, K. (2006) 'The impact of cash and commoditization on the Baka hunter-gatherer society in Southeastern Cameroon'. *African Study Monographs* 33: 121-142.

- KÖHLER, A. (2005) 'Money Makes the World Go Round. Commodity Sharing, Gifting and Exchange in the Baka (Pygmy) Economy' in Widlok, T. & Tadesse, W.G. (Eds.) *Property and Equality, Vol II. Encapsulation, commercialisation, discrimination*. New York: Berghahn Books
- LECLERC, C. (2001) 'En bordure de route. Espace social, dynamisme et relation à l'environnement chez les pygmées Baka du Sud-Est Cameroun.' Thèse de doctorat en Ethnologie. Université de Paris X - Nanterre. <http://www.theses.fr/2001PA100157> [15.05.2012].
- Oetelaar, G. A. (2006) 'Mobility and Territoriality on the Northwestern Plains of Alberta, Canada. A phenomenological approach' in BRESSY (Ed.) *Notions de territoire et de mobilité*. Lyon, 8 - 11 Septembre 2004.
- Ong, A. (2006) *Neoliberalism as exception: Mutations in citizenship and sovereignty*. Duke University Press, Durham.
- RUPP, S. (2003) 'Interethnic relations in Southeastern Cameroon. Challenging the "Hunter-Gatherer" - "Farmer" Dichotomy', *African study monographs*, Supplementary issue (28): 37-56.
- SHELLER, M.; URRY, J. (2006) 'The new mobilities paradigm'. *Environmental Planning A* 38 (2): 207-226.
- VALLOIS, H.; MARQUER, P. (1976) *Les Pygmées Baká du Cameroun*. Paris: Éd. du Muséum.
- WEIG, D. (2013) *Motility and relational mobility of the Baka in North-Eastern Gabon*. PhD dissertation. University of Cologne; Cologne, Germany.
- WEIG, D. (2015a) "From mobility to motility: Changes in Baka mobilities and sociality in North-eastern Gabon", *Hunter Gatherer Research* 1(4), 421-444.
- WEIG, D. (2015b) "Social change mirrored in Baka dance and movement: Observations from the River Ivindo in Gabon in 2011/2", *Hunter Gatherer Research* 1(1), 61-83.
- WEIG, D. (2017) "We descended the Ivindo: Baka Migration to Northeastern Gabon from the 1960s to Today", *African Study Monographs*, 38 (2), 63-96.
- WOODBURN, J. (1982) "Egalitarian Societies", *Man*, 17 (3): 431-451.

MOBILITY AND LABOUR REGIMES IN SOUTHERN AFRICA:
FROM MOBILE WORKERS TO WORKERS ON THE MOVE.
A PERSPECTIVE FROM MOZAMBIQUE¹

Albert Farré
Universidade de Brasília (UnB)

Abstract

In the XIXth century, the discovery of the gold mines launched an industrialization process in what is today the Republic of South Africa. From then on, wage migration in southern Africa has been a subject tackled from different academic disciplines. However, mainstream academic literature keeps the focus on the core of the mining region. Mozambique, despite being the origin of many miners, is not well represented in the regional debates. In this article, through an analysis of existing literature on Mozambican migrants and their impact in present day rural livelihoods, I argue that a perspective from Mozambique can contribute with new insights to several long lasting academic debates. Furthermore, the Mozambican perspective proposed is useful to show

Resum

Els estudis sobre migracions i condicions de treball són extensos a l'Àfrica Austral. Des del segle XIX, les mines sud-africanes han estat un pol d'industrialització que ha atret treballadors de tota la regió. La bibliografia dominant és en anglès, i principalment tracta sobre les antigues colònies o protectorats britànics. La literatura sobre Moçambic, malgrat ser un dels països que més volum de miners ha aportat a les mines d'or, resta en un segon pla. Aquest article vol fer patent que cal superar aquesta manca de protagonisme i, a partir de l'anàlisi de la bibliografia existent sobre Moçambic, obre el debat sobre les possibles aportacions als debats regionals. A més a més, a partir d'un petit exemple exposa com les diferents disciplines tenen zones d'ombra que només es

1. An earlier version of this text was presented at the Human Economy Seminars of the University of Pretoria. I am grateful to all participants for their suggestions and contributions.

some disciplinary shortcomings and to encourage multidisciplinary approaches to rural wage migration.

Keywords: mobility, labour migration, academic disciplines, interdisciplinary approaches, Southern Africa, Mozambique.

poden superar amb el diàleg interdisciplinar.

Paraules clau: mobilitat, migració laboral, disciplines acadèmiques, enfoc interdisciplinaris, Sud-àfrica, Moçambic.

Introduction

Bibliography on labour and migration studies in southern Africa is huge. Intensive labour recruiting techniques preceded the establishment of colonial states, and they ranged from capturing slaves to be sold across the Indian Ocean, to innovative sets of young soldiers, such as the zulu and gaza type, who were encouraged by powerful kings to raid any small polity found on their way. During the XVIIIth and XIXth centuries South East Africa was ridden by violence and forced displacements of many types (Ferguson 2013, Harries 1981, 1982).

In the second half of the XIXth century diamond and gold mines were discovered in the highlands of what is today the Republic of South Africa. As the international financial system was then supported by the gold standard (Polanyi 1944), so much capital rushed into the Witwatersrand mining area, and by so doing they pushed the European empires to step into southern Africa. The British Empire finally managed to take control of the region, especially after defeating the Boer Republics in 1901, but they could not avoid that the most strategic port, Lourenço Marques (present day Maputo), remained under Portuguese control. Until the very end of the XIXth century, Lourenço Marques was a rather remote and uninteresting area, and the Portuguese were focused on monitoring and taxing the lively trade existing north of the Zambezi river while, simultaneously, some of their high officials also engaged in trafficking slaves. However, the gold mines radically changed the geopolitics of southern Mozambique. The railway connecting Lourenço Marques to Johannesburg was ready in 1895, and the capital of the Portuguese colonial administration was finally transferred to the southernmost port of the colony some years later (Harries 1984). By the end of XIXth century, increasing numbers of young men tramped long distances in order to reach the gold mines.

In sum, Mozambique's transition from slave labour to contract labour was especially fast and chaotic, and this essay is built on this regional context.

The whole colonial system in southeastern Africa was established with an especial point in mind: how to curtail the bargaining capacity of mining workers in a situation of intense labour demand (Harries 1994). Finally, the different mining companies decided not to compete for scarce labour, and established a common contracting agency —the Witwatersrand Native Labour Association (WNLA) - that imposed the same conditions to any black man willing a contract. In addition, migrant workers were not allowed to settle in town with their families. Confined in all-men compounds while contracted, migrants were forced to return to their rural home once the contract was over. There they met their wives and children, and this gave way to a peculiar industrial working class all around southern Africa (Davies & Head 1995; Covane 2001).

However, while the frame remained the same, the intricacies of labour and migration were different in every district or locality. For sure, every colonial state in southern Africa developed some differences as they expanded over the territory under its rule, but none of them had the capacity to unify what the administration was actually doing on the ground. Mozambique was no exception, and in this article I focus on Massinga, a colonial district 600km north of Lourenço Marques.

This article has two main objectives. First, I want to review some regional debates, keeping a Mozambican perspective. As for most academic work on labour and migration in southern Africa is in English, and related to former British colonies or protectorates, the Mozambican complexities have been underestimated. Moreover, existing bibliography in Portuguese is unknown for many scholars. To understand this situation we will have to address relations of power in knowledge production. In a sense, the first objective is about the need to overcome some past legacies when debating about wage migration in southern Africa.

The second objective is about the creative dialogue between academic disciplines. I proposed in another place that there has been a major shift in labour regimes of Mozambican migrants that remained unnoticed for several decades (Farré 2013). Here, I intend to elaborate on that shift by comparing the academic production about Mozambique from different disciplines, mostly anthropology, history and economy. In this comparison I am inspired by Keith Hart's essay on Marcel Mauss' life and works (Hart 2007).

In order to ground my argument in Mozambique, I will take some words of a retired man I met in Massinga² as starting point of my argument. I will call this man Nducwane and I will present a brief sketch of his life just to contextualize his speech. Note that I'm

2. Massinga is 600 km north of Maputo, and it had the northernmost WNLA contracting agency. The WNLA ceased its activities in Mozambique after the independence of Mozambique in 1975.

not proposing an ethnographic case study based on Nducuane's life, which will require much more data and space. I'm interested especially in how he expresses his longing for a pension, as well as the frustrating relationship with his sons and daughters-in-law. Building on Frederick Cooper (2001) I just try to link local dynamics in Massinga with global historical trends. It is through Nducuane's words that later on I will be able to introduce broader academic debates, notably on knowledge production, disciplinary fragmentation (culture versus economy debate) and finally on wage migration and social reproduction of miners.

Nducuane's lament

While doing ethnographic fieldwork in Massinga district, I had the chance to chat with many older men who told me about their life experiences. I found out that many of my informants had worked outside that district for several decades and, once retired, they decided to come back to their home village with the explicit aim of spending their last years there. Some had worked in South Africa, others in Lourenço Marques/Maputo or other Mozambican towns (Farré 2013). All those men began adult life during the colonial regime, which ended in 1975.

Thanks to the Methodist mission's school in Cambine (some 25km south west of Massinga town), some of my informants had the chance of studying up to the maximum allowed to a rural African (*4^a classe*; 4th year). One of them, the son of a local chief (*régulo*) appointed by the Portuguese, told me that 'At that time if you completed school up to 4th year you were almost white'. This may be an exaggeration, but with these words he meant that most of those who completed school in Cambine could expect to work as low-rank clerks in district administration, public companies (the railways or the post office), or private companies. Nducuane is also one of these people. Talking to me while sitting under the trees surrounding his rural shack, he explained he knew that after so many years of working with contracts he has the right to a pension, but that he was not receiving one. He also added that, during the moves forced by the long Mozambican civil war he lost most of his documents, among them the contracts and salary receipts stating contributions to the social security system. To make things worse many administrative archives had been destroyed or abandoned during the civil war in Mozambique (1977-1992). Present-day district-level administration is not yet capable of coping with everyday management, let alone trying to look for old papers pertaining to individual cases. At a certain point in his exposition I asked if he didn't have any

relatives in Maputo who could try to find out how to claim for his pension for him. His answer was ‘Oh! All my sons are living in Maputo, but they only know the *dumba nengue*.³ They don’t speak Portuguese fluently, and they are not capable of stepping into a Ministry to ask a thing like that’.

Nducuane and his sons illustrate the changing conditions of livelihood in rural Massinga from one generation of rural Mozambicans to the next (Farré 2013). They were caught in the middle of the geopolitical shifts caused by the end of Portuguese colonialism (1974), the bloody consequences of the Cold war in southern Africa, and the tortuous transitions to liberal democracy during the 1990s. My point is that Nducuane and his sons exemplify the shift from mobile workers to workers on the move. If Nducuane represents what it used to be —mobile workers who managed to renew their contracts while socially established in their rural areas of origin-, his sons represent what we find today -workers on the move, living on precarious jobs without a contract and, for this reason, much less incapable of taming uncertainty than their father (Haram & Yamba 2009; Vidal 2009). In the following sections I argue that this generational break offers some insights to different academic debates.

Division of knowledge: regional dynamics versus colonial and national histories

Colonialism was an extreme case of knowledge production being shaped by unequal power relations and prejudices based on race (Penvenne 1989, 1993). As the production of knowledge depends on the social context, the priorities and debates of a certain discipline in a given polity reflect its political context. Therefore, despite two neighbouring polities may have similar challenges, the knowledge produced in each one of them can be very different. This is the cases of Mozambique and South Africa when it comes to analyse labour migration, economic development and social inequality based on race.

Mozambique’s and South Africa’s colonial experiences have their own peculiarities. The latter gained political independence in 1910, and from then on began to build a segregation system that marginalised the black, coloured and Asian population. Mozambique was a colony whose metropolis was ruled by a dictatorship from 1926 to 1974. Therefore in Mozambique all the consequences impinging on knowledge production and state propaganda in a colonial setting were doubled by the fact of

3. The informal street markets are called with this xironga expression -*Dumba Nengue*- that can be translated as “I trust my feet”.

authoritarian rule in Lisbon. Both peculiar situations help to shed light on the evolution of the social sciences in both countries before their political transitions to democracy in the 1990s.

Precisely, the right-wing dictatorship in Portugal and its survival after World War II provided the frame for the first serious debate on migration in Mozambique. Throughout the 1950s and 1960s Lisbon insisted that their empire was not an economically-driven colonial endeavour, but a political project with a 'civilising' mission. In a context where Portugal was facing increasing international isolation, an American anthropologist, Marvin Harris, asked to do some social research in Mozambique. After spending some few months in Mozambique's capital, and after convincing himself that he would not be allowed to go alone to the rural areas, he decided (or was invited to decide) to leave the country. Afterwards, he published an article in a prestigious academic journal (Harris 1959), which was responded to by the most eminent colonial ethnographer and district administrator in Mozambique, António Rita-Ferreira (1960, 1963). Both sharpened their arguments against each other and in so doing opened a debate in the international scientific forum on wage labour migration in southern Mozambique.⁴ Their respective positions were well summarized by the historian Malyn Newitt.

Two reasons have been advanced to explain these movements [migration]. One suggests that trends within Thonga society left younger sons dispossessed and men generally with little or no peacetime role on the division of labour so that travel to the mines became a 'male' occupation. An alternative and much simpler explanation suggests that labourers migrate from straight-forward economic incentives, no doubt intensified by Portuguese taxation policies. It is probable that neither of these explanations is wholly adequate and that an answer lies somewhere in the nineteenth century history (Newitt 1974: 43).

The first reason referred to Marvin Harris' cultural approach, the second to Rita-Ferreira's economic one, with the final allusion to tax policies an addition by Newitt himself. The fact is that Harris' critique of Portuguese colonialism was mixed with a cultural anthropology approach to explaining high levels of migration. Rita-Ferreira responded with much more empirical data than Harris had, and argued that migrants were not fleeing from the government but were attracted by much better wages in the

4. Despite the vast literature existing on wage migration by Portuguese colonialist since late nineteenth century, they are generally so racially biased and uninteresting that I decided to consider this the first scientifically standard debate. For an example of the type of literature I have excluded see Monteiro (1962). For an analysis of Portuguese colonial administration and its links with colonial anthropology see Keese (2003) and Pereira (1986).

mines and other industries in South Africa. He concluded that no government (regardless of its values or ideology) could stop this labour migration because it was based on common sense.

The kinship-based culturalist approach proposed by Harris was quite mechanical and didn't explain diverse social outcomes, such as why many older brothers migrated and many younger ones did not. On the other hand, while the rational-choice oriented economic argument given by Rita-Ferrerira was grounded enough to counteract Harris' claim, it did not explain why other people from southern-Africa were not as interested in being highly paid as southern Mozambicans were.

These two positions are an example of the diverse and common 'culture versus economy' debates, where anthropologists tried to include the economy in their abstract kinship models and the economist considered everything that did not fit the economic rationale as marginal - once they labelled something as a 'cultural practice' it did not have to conform to rationality (Goody 2005).

At this point Nducwane's case is helpful, given he was a labour migrant and the wages he earned may have had a significant bearing on the decisions he made. Moreover, unlike many others, his school certificate placed him in a position to choose what to do. He decided not to migrate to the South African mines but to migrate within Mozambique, working first for the colonial administration in several districts and then shifting to a big brewing company in Maputo. His wages in Mozambique were lower than those of many who worked in South Africa, but this was balanced by the fact that the work he did was much less risky and gave him more influence in his local social milieu. And his failure to build a brick house in rural Mozambique —which many miners succeeded in doing— was compensated by having a real home with a family life. He consented to the social and cultural oppression of colonialism because he was among the few direct beneficiaries of the rather small improvements the colonial state provided. For them, what happened after independence was the removal of the precarious rights they had managed to attain and their substitution by uncertainty. As (Haram & Yamba 2009; Vidal 2009). I have shown with the example of the pension, none of his sons knows, today, what having a contract means. They have not experienced —as he did— any possibility of planning for the future. It is understandable, then, that Nducwane should be counted among those who have a nostalgic vision of the colonial period (Dlamini 2009). Of course this line of reasoning tells us more about the difficulties of the present than the good times of the past (Harrison 1997).

Overcoming the Culture versus Economy debate

By the time Newitt expressed his dissatisfaction —pointing to the need to take more account of 19th century history— two South African scholars were focusing on southern Mozambique. These were the anthropologist David Webster and the historian Patrick Harries. The former was able to do proper fieldwork in rural Mozambique ten years after Marvin Harris' failed attempt. As a result Webster managed to develop a more refined and dynamic idea of kinship, as well as its interface with migration and local politics (Webster 1977, 1981). At the same time he also critiqued colonialism and the heavy burden it left on Mozambique (Webster, 1978). However it was probably Patrick Harries who most fully explored the path Newitt had pointed out: the XIXth century as the origin of long lasting social dynamics that shaped colonialism in southern Africa.

From the early 1980s Harries (1981, 1982) has published on nineteenth-century migration from southern Mozambique, focusing mainly on Delagoa Bay, where Maputo is situated today. He has provided a broader historical framework where kinship, employment and wage trends, ecology and geopolitics interplay with one another, showing the complex panorama in which nineteenth century migrants lived. Instead of looking at the conventions and agreements signed by state representatives —as many historians do, tending to see the mass of migrants as an undifferentiated, passive 'object' being pushed and pulled by some abstract higher forces— his analysis stressed the agency of the migrants in their specific historical and cultural context: why they decided to migrate, when, where, how and with whom (Harries, 1984). Therefore he has offered a bottom-up perspective on wage labour migration during the 'scramble for labour' that began with the progressive discovery of the mines from 1860 onwards (Harries, 1994).

However, the chronological scope of his work stops in 1910, when the Union of South Africa was established, only a few years after the Portuguese had defeated the Gaza state (1895) and the British vanquished the Boer Republics (1901). By 1910 both victors were just beginning to think how to expand the economic capacities of their newly conquered territories. How both emerging colonial states shaped Inhambane province as a deep rural area left to become a reserve of labour has been addressed by different authors (CEA-UEM 1998, Loforte 1990, Adam 2006). But all of them focus on specific aspects and their descriptions lack the capacity to link cultural and historical data shown by Harries.

Harries is a historian who takes kinship structures into account as one of the factors shaping migration experiences. Some of his concerns are mirrored in more recent work by the anthropologist Stephen Lubkemann (2009), who tries to frame transformation in

kinship relations within a longer historical process.⁵ He describes the interplay between migrants and the incipient colonial administration, the South African pass laws and the expanding textile industry in South Africa after World War II, the Mozambican war and the presence of Mozambican refugees in South Africa. By tapping into all these issues Lubkemann's aim is to show how twentieth century history has shaped and reshaped marriage possibilities and preferences of Ndaou men and women in Machaze, and in the South African townships to which they migrate.

Both Harries and Lubkemann have contributed to showing the dynamics of kinship and economy inserted into a deep historical perspective of the region. Harries convincingly argues that mobility is an structural strategy, which includes activities such as trade and hunting in southern Africa (Zimba 2003), and cannot be reduced to wage migration, despite the latter's importance after the first diamonds were discovered in Kimberley. Lubkemann shows how kinship is not a structural constraint but a flexible set of possibilities available to men and women alike. Other social factors such as limited access to money and unreliable political institutions are much more constraining than kinship.

Here, Nducwane's case is inspiring again. The fact that he feels isolated from his sons may have to do with changing conditions in rural hierarchies regarding age and status (Ferguson 2013). In the past the availability of mine contracts in South Africa meant that the condition of being a 'miner' was often passed from father to sons. Long contracts, together with compulsory return to the village at the end of the contract, created a particular way of reproducing rural life in southern Africa, to which Massinga was no exception. Many men stopped going to the mines just after some of their sons had started to engage in wage labour migration,⁶ and this allowed them to retain some control and leadership over the younger generation (Harries 1982). This possibility does not exist any longer (Farré 2016).

Since the late 1970s the prospects for a young Mozambican of getting a contract in South Africa have diminished sharply (Davies and Head 1995, Brochmann 1985). Dominique Vidal (2009) has recently referred to this generational change from the point of view of the young migrants in Maputo. While migration to South Africa is still important, the 'miner' model has faded away, to be replaced by the street vendor, the occasional farm labourer, or the informal domestic servant or waiter. This is what I

5. Kinship debates have been especially intense in southern Africa, since H. Junod and E. Radcliffe-Brown confronted their views. I did a summary on these debates when I dealt with lobolo in Mozambique (Farré 2015).

6. Needless to say, many were forced to stop before due to accidents or sickness, and didn't manage to complete this cycle.

proposed to call a shift from mobile workers to workers on the move. Some successful Mozambican migrants may become taxi drivers in South Africa, or liquor smugglers from South Africa into Mozambique, but successful entrepreneurs are always a small minority. Generally speaking, when compared with the former miner, all these forms of wage labour share precarious conditions that do not allow migrants to plan for their going back and forth. Even remaining in the slums of a big city has become difficult, as high inflation of basic products punishes those with the lowest incomes the most (Potts 2011). Today rural migrants are forced to keep on moving from one place to another in a new type of circular migration characterized by uncertainty (Farré 2017, Vidal 2009).

Because today's migrants, including Nducwane's sons, grew up during the Mozambican civil war, many of them were unable to complete their schooling.⁷ Today they are known for being at the bottom of the South African labour market. Aurelia Wa Kabwe-Segatti (2009) has referred to this generation of Mozambicans as being those forgotten by GDP growth and the state bureaucracy alike. Southern Africa Development Community (SADC) treaties concerning free trade and mobility are not sufficient to improve their situation, and they remain an easy target for deportation policies and recurrent xenophobic outbursts. Nhambi and Grest (2009) have focused on Mozambicans in Durban and concluded that their migration plans are made more difficult by the fact that they are not well integrated in their society of origin.

Nducwane's life offers historical depth allowing us to identify a missing link between generations, something generally not mentioned by researches focusing on present-day urban dwellers. Distance and lack of regular contact makes difficult for fathers and sons to back each other in common kin-based future planning, as former rural migrants used to do. This gap between generations, affecting Nducwane as well as his sons, leads us to another important debate in southern Africa, concerning the production systems and social reproduction of rural households.

Production and social reproduction: migration and the role of the state

In the late 1960s, when Webster was doing research in southern Mozambique, another anthropologist, Jorge Dias, was doing research near the northern border with Tanzania also a site of frequent transit by cross-border migrants. Dias was among the first

7. This happened despite the fact that providing school for everyone was one of the priorities of the Frelimo political project, and many resources were channelled to attain this objective.

Portuguese academics to write about the shameful labour conditions in Mozambique compared to those in already-independent Tanzania, but he addressed his writings to the colonial administration rather than the scientific community (Pereira 1986).

Labour has long been a recurrent topic in southern Africa, owing to the appearance of industrial production in mid-nineteenth century, its initial difficulties in securing enough wage labour, and its overall effects on land and agriculture. In Mozambique, as one of the main suppliers of labour to mines, farms and plantations in South Africa, the debate on labour migration has been a constant one.

During the colonial period the labour-migration debate turned on the role of the state: should the colonial state favour migration as a source of revenue, or should it attempt to alter the trend in order to keep labour in Mozambique and increase production at home? In 1930, after a great deal of political strife between vested interests in Lourenço Marques and Lisbon (Smith 1991), the Portuguese finally decided to endorse the already-existing trend and try to extract as much money as possible from every migrant by direct as well as indirect means. António Rita-Ferreira's point of view on migration, mentioned above, came out of this option.

After independence Frelimo's labour policy was the opposite: they wanted their citizens to work at home (CEA-UEM 1998). The new agenda was one of rural transformation aimed at increasing agricultural production by employing Mozambican workers in an agricultural industry made up of large estates (O'Laughlin 1981; Wuyts 1981), complemented by a co-operative system based on communal villages (O'Laughlin 1996; Wardman 1985). However, Frelimo believed it was legitimate to force the population to follow its policies, and the frame of the debate remained the same as in the pre-independence era, dealing principally with the role of the State in choosing and pursuing whichever course suited its own interests best (Roesch 1991; Harrison 1997; O'Laughlin 2002).

Since the colonial era increasing agricultural production had been a constant objective (Isaacman 1992). During colonialism there was a dual understanding of peasant agriculture. Those who managed to increase production and sell part of their harvest—owing to better geographical circumstance or privileged position—were regarded as progressive peasants (Covane 2001). All the others, the great majority who, for different reasons, were unable to increase agricultural production in order to sell in colonial markets were called subsistence peasants (Ranger 1978; Cooper 1981).

O'Laughlin (1996) has shown that one of the mistakes made by the newly independent government was to reproduce a dualistic model based on subsistence and state-run farms sectors. This approach was as simplistic as the colonial view, and ultimately also

failed to attain the goal of increasing agricultural production. Wuyts (1981) has shown a flagrant contradiction in Frelimo's agricultural labour policy. While on the one hand it wanted to employ as many former migrants as possible in state-run farms (many of them comprising a bundle of former settler farms), it also relied, on the other hand, on imported technology to increase production and ultimately enable the country to replace imports by locally produced food. This simultaneous labour intensive and capital intensive strategy ended up creating a double dependency, one at the household level and another at international level.

Those households which were long ago dependant on migrant wages now had to adapt themselves to the lower wages paid by the state. They were told that the new national collectivist production of food would be much cheaper than in the past, so that they would be able to buy the same food with less money. However this did not happen. Money may not be the unique reason considered when deciding what to do, as the rational choice economist defend, but, as Nducuane's lament on his missing pension shows money is something people actually needs.

First of all, the technology imported to mechanize agriculture had to be paid in strong currency and indebted the country. Second, the minimum preconditions necessary to use the expensive technology to its maximum capacity did not exist in Mozambique. There was a shortage of technicians and trained workers, a lack of means of transport to supply all the production inputs on time, and a lack of efficient planning to deliver the harvest to the areas of the country where it was needed (Raikes 1985, Cravinho 1998). The result was a drastic decrease in local food production when compared to the last years of colonialism (Casal 1988). Further, there was an increase in production costs for every kilo of food produced.

The resulting shortage of food coincided with a decrease in the money available from migrant remittances. Although it tried to maintain its policy of fixed prices, the Frelimo government was overpowered by the situation. As usually happens, scarcity was followed by the appearance of a black market and, for those who had cash, abuses in prices became worse than during the colonial era. Moreover, all these unexpected changes in the years after independence were aggravated by a series of floods and droughts (Manghezi 1983). Last but not least, the continued expansion of the civil war supported by neighbouring states hostile to Frelimo further strained rural households in Mozambique. The complex process I have summarized here generated lengthy scholarly debate in which ideological rivalry between Marxist and neoliberal approaches was a pronounced feature.

However, if one looks at Nducuane's present situation one can identify some major changes in agricultural production in southern Mozambique. In the past migrants used

to leave their wives at home in charge of food production for the household members. In this way they secured their land, and their elderly parents could be assisted in food production by their daughters-in-law. Therefore, although many young men left rural areas to look for wages, social reproduction continued according to rural conditions dependent on kin hierarchies and unpaid labour (Young 1977, Van den Berg 1987, Farré 2008). Savings brought by migrants were invested to reinforce this pattern, by building brick houses, paying lobolo, increasing kin via polygyny, and buying goods (clothes, radios, bicycles, cars, and so on.) (Farré 2010).

Nowadays, however, rural social reproduction occurs (or fails to occur) under very different circumstances. Young women do not want to wait in the village while their unemployed men are *on the move*, walking around looking for precarious jobs. They know there will be no saving left to invest in the rural home, and they prefer to migrate to town themselves. In this way they get rid of agricultural duties and have more opportunity to find their own source of income by doing informal trade or domestic service (Farré 2015).

Young people from rural areas are now founding their first households in the ever-increasing shanty towns surrounding district and provincial capitals. Therefore after a hard working life and raising many children, Nducwane and his wife are alone in the village today and must do all the work to feed themselves. This is the reason Nducwane misses the pension he deserves to have: If he had this retirement subsidy he would have at least some money to attract some younger relatives, and all them together, adding money to domestic work, would have better access to a reasonable diet.

Concluding Remarks: coping with African mobility demand for scholar flexibility

Nducwane's example have made it possible for me to identify issues that cast doubt on two common abstractions deployed in studies of labour migration from rural Mozambique. First, being in a position to choose, Nducwane did not choose the option that offered him the highest wage. Migrants do not necessarily choose the highest wage at any cost. Second, his family history shows that kinship is not a self-contained system that works autonomously from the historical process. His present loneliness in Massinga, a result of the difficulty of sharing a common life project with his sons, shows that kinship relationships are part of that process.

Like many of his generational peers, Nducwane feels somehow abandoned by both close kin and the state. His case study points at some grey areas between disciplines,

which are difficult to grasp if one sticks to the abstract models on which many scholars are keen. His life history uncovers a complex and ever changing picture of rural life, and its interface with labour migration. This is a picture where economy cannot be confounded with short-term material interest, and culture in the form of kinship is not a solipsistic device untouched by material interest and individual agendas (Sharp 1985).

Through Nducuané's example I wanted to emphasize the necessity to overcome disciplinary boundaries and, at the same time, I intended to point to some important issues faced by southern African migrants looking for a living in South Africa. Today many low-skilled workers do not have a chance to have a contract. And the lucky ones that have it do not always know the rights and duties embedded in the contract as regards, for instance, to social security. The difficulty increases when the worker is not a South African citizen. Due to bureaucratic impediments and a lack of coordination between the different countries involved, many foreign migrants who once worked in South Africa are in the same situation that Nducuané: They get no pension even though they have the right to receive one.⁸ If all those people were actually receiving their due the rural areas would have more money in circulation, and rural markets could be better supplied. The well-being of the whole region would be improved as a result (Francisco and Suhagara 2015). Economist, anthropologist and historians will all do a better job if they read each other as a way to overcome academic fragmentation. Marcel Mauss' pursuit of the whole (Hart 2007) deserves being considered again.

References

- ADAM, Y. (2006) *Cooperativização na Agricultura e relações de produção em Moçambique*, Maputo: Promédia.
- BROCHMANN, G. (1985) "Migrant Labour and Foreign Policy: The Case of Mozambique", *Journal of Peace Research* 22 (4), pp. 335-344.
- CASAL, A. (1988) "A crise de Produção Familiar e as Aldeias Comunsais em Moçambique", *Revista Internacional de Estudos Africanos* 8-9, pp. 157-191.

8. The South African weekly *Mail & Guardian* has been paying attention to this fact through different reporters. For instance, Eva-Lotta Jansson wrote on "Migrant workers owed billions in 'unclaimed' social security funds" in *Mail & Guardian* February 22 to 29 2013: 20-21. And Mandi Smallhorne has written two pieces, the first titled "Going the extra mile pays off for miners' stranded beneficiaries" in *Mail & Guardian* July 5 to 11 2013: 20-21; and the second on "Social security without borders" in *Mail & Guardian* August 30 to September 5 2013: 30-31.

- CEA-UEM. (1998) [1977] *O Mineiro Moçambicano. Um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- COOPER, F. (1981) "Peasants, Capitalists, and Historians: A Review Article" *Journal of Southern African Studies* 7 (2), pp. 284-314.
- COOPER, F. (2001) "What is the concept of globalization good for? An African Historian's Perspective", *African Affairs* 100, pp. 189-213.
- COVANE, L. (2001) *O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)*, Maputo: Promédia.
- CRAVINHO, J. (1998) "Frelimo and the Politics of Agricultural Marketing in Mozambique", *Journal of Southern African Studies* 24 (1), pp. 93-113.
- DAVIES, R.; HEAD, J. (1995) "Mine migrancy in the context of broader trends in migration in Southern Africa", *Journal of Southern African Studies* 21 (3), pp. 439-450.
- DLAMINI, J. (2009), *Native Nostalgia*, Sunnyside: Jacana Media.
- FARRÉ, A. (2008) "Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane)", *Análise Social* XLIII (2), pp. 393-418.
- FARRÉ, A. (2010) "Formas de investimento das poupanças no local de origen por parte dos emigrantes do sul de Mozambique. O caso do distrito de Massinga (Inhambane)" In BRITO, L. et al. (eds.). *Protecção social. Abordagens, desafios e experiências para Moçambique*. Maputo: IESE, pp. 213-233.
- FARRÉ, A. (2013) "A broken link. Two generations in a rural household in Massinga district, southern Mozambique", *Anthropology Southern Africa*, 36 (3 & 4), pp. 124-129.
- FARRÉ, A. (2015) "Women as mediators in southern Mozambique: pushing lobolo from price to propriety" In HART, K. (ed.), *Economy for and against Democracy*, New York: Berghahn, Human Economy 2, pp. 83-102.
- FARRÉ, A. (2016) "Ruinas y legitimidad en Massinga. Formas de pensar el pasado entre aancianos empobrecidos del sur de Mozambique", *Revista de Antropología Social* 25 (2), pp. 361-387.
- FARRÉ, A. (2017) "Mobilidade, recursos e o político no meio rural. Questões em torno ao conceito de comunidade rural em Moçambique." In FEIJÓ, J. (org.), *Movimentos migratórios e relações rural-urbano. Estudos de caso eem Moçambique*, Maputo: Alcance. pp. 69-90.
- FERGUSON, J. (2013) "Declarations of Dependence: Labour, personhood and welfare in southern Africa", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 19, pp. 223-242.

- FRANCISCO, A.; SUGAHARA, G. (2015) “Porque Moçambique ainda nao possui uma pensao universal para idosos?” In BRITO, L. *et al.* (eds), *Desafios para Moçambique 2015*, Maputo: IESE.
- GOODY, J. (2005) *Capitalismo y Modernidad. El gran debate*, Barcelona: Crítica.
- HARAM, L. & YAMBA, C.B. (2009) *Dealing with Uncertainty in Contemporary African Lives*, Stockholm: Nordiska Afrikainstitutet.
- HARRIS, M. (1959) “Labor emigration among the Moçambique Thonga: cultural and political factors”, *Africa* 29 (1), pp. 50-66.
- HARRIES, P. (1981) “Slavery, social incorporation and surplus extraction: the nature of free and un-free labour in South-East Africa” *Journal of African History* 22 (3), pp. 309- 330.
- HARRIES, P. (1982) “Kinship, ideology and the nature of pre-colonial labour migration. Labour migration from the Delagoa Bay hinterland to South Africa up to 1895”, In Marks, S. *et al.* (eds), *Industrialisation and Social Change in South Africa*, New York: Longman: 142-166.
- HARRIES, P. (1984), “Review of *South Africa and Southern Mozambique: Labour, Railways and Trade in the making of a relationship* by Simon E. Katzenellenbogen”, *Journal of Southern African Studies* 11 (1), pp. 170-172.
- HARRIES, P. (1994), *Work, Culture and Identity: Migrant labourers in Mozambique and South Africa, c.1860- 1910*, Johannesburg: Heinemann-Witswatersrand University Press.
- HARRISON, G. (1997) “Marketing Legitimacy in Rural Mozambique: The Case of Mecúfi District, Northern Mozambique”, *Journal of Modern African Studies* 36 (4), pp. 569-591.
- HART, K. (2007) “Marcel Mauss. In Pursuit of the Whole. A Review Essay” *Comparative Studies in Society and History* 49 (2), pp. 473-485.
- ISAACMAN, A. (1992) “Peasants, work and the labour process: forced cotton cultivation in colonial Mozambique 1938-1961”, *Journal of Social History* 25 (4), pp. 815-855.
- KEESE, A. (2003) “‘Proteger os pretos’: havia uma mentalidade reformista na administração portuguesa na África tropical? (1926-1961)?” *Africana Studia* 6, pp. 97-125.
- LOFORTE, A. (1990) “A apropriação dos rendimentos dos trabalhadores migrantes de Inhambane no início de século”, *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* 8, pp. 171-185.
- LUBKEMANN, S. (2009) “From circular migrants in the mines to transnational polygynists in the townships: A century of transformation in central Mozambican

- male migration regimes”, *International Migration* 47 (3), pp. 51-92.
- MANGHEZI, A. (1983) “Ku Thekela: Estratégia de Sobrevivência contra a Fome no Sul de Moçambique”, *Estudos Moçambicanos* 4, pp. 19-40.
- MAUSS, M. (1925) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: Norton (1967) and London: Routledge (1990).
- MONTEIRO, P. (1962) *Problema do Trabalho. Da dissertação de licenciatura no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, 1958-1959*. Separata do *Boletim Geral do Ultramar* 441, 35 pp.
- NEWITT, M. (1974) “Towards a history of modern Mozambique”, *Rhodesian History* 5, pp. 33-47.
- NHAMBHI, S.; GREST, J. (2009) “Mobility, migration and trade: interactive flows between Durban and southern Mozambique” In BRITO L. *et alri* (eds), *Southern Africa and Challenges for Mozambique*, Maputo: IESE, pp. 59-87.
- O’LAUGHLIN, B. (1981) “A questão Agrária em Moçambique”, *Estudos Moçambicanos* 3, pp. 9-32.
- O’LAUGHLIN, B. (1996) “Trough a divided glass: Dualism, Class and The Agrarian Question in Mozambique”, *Journal of Peasant Studies* 23 (4), pp.1-39.
- O’LAUGHLIN, B. (2002) “Proletarianisation, Agency and Changing Rural Livelihoods: Forced Labour and Resistance in Colonial Mozambique”, *Journal of Southern African Studies* 28 (3), pp. 511-530.
- PENVENNE, J. (1989) “‘We are all portuguese!’ Challenging the Political Economy of Assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933”. In VAIL, L. (ed). *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London: James Currey, pp. 255-288.
- PENVENNE, J. (1993) *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. Estudos 9.
- PEREIRA, R. (1986) “Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo”. *Revista Internacional de Estudos Africanos* 4-5, pp. 191-236.
- POTTS, D. (2011) *Circular Migration in Zimbabwe & Contemporary Sub-Saharan Africa*, Claremont: UCT Press.
- POLANYI, K. (1944). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon (2001).
- RAIKES, Ph. (1985) “Food policy and production in Mozambique since independence”, In POTTIER, J. (ed). *Food systems in Central & Southern Africa*. London: SOAS-University of London, pp. 231-245.
- RANGER, T. (1978) “Growing from the Roots: Reflections on Peasant Research in Central and Southern Africa”, *Journal of Southern African Studies* 5 (1), pp. 99-133.

- RITA-FERREIRA, A. (1960) "Labour Emigration among the Mozambique Thonga: Comments on a Study by Marvin Harris", *Africa* 30 (2), pp. 141-152.
- RITA-FERREIRA, A. (1963) *O Movimento Migratório de trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. Estudos de Ciências Políticas e Sociais n° 57.
- ROESCH, O. (1991) "Migrant Labour and Forced Riced Production in Southern Mozambique: The Colonial Peasantry of the Lower Limpopo Valley". *Journal of Southern African Studies*, 17 (2), pp. 239-270.
- SHARP, J. (1985) "Unit of study, context and culture. Towards an historical Anthropology", *African Studies*, 44 (1), pp. 65-85.
- SMITH, A. (1991) "The Idea of Mozambique and Its Enemies, c. 1890-1930". *Journal of Southern African Studies* 17 (3), pp. 496-524.
- VAN DEN BERG, J. (1987) "A Peasant Form of Production: Wage-Dependent Agriculture in Southern Mozambique", *Canadian Journal of African Studies* 21(3), pp. 375-389.
- VIDAL, D. (2009) "Entre Maputo et Johannesburg. Qu'est le système de travail migrant devenu?". *Lusotopie*, XVI (1), pp. 85-97.
- WA KABWE--SEGATTI, A. (2009) "Les oubliés de la croissance. Les migrants mozambicains dans l'Afrique du Sud de Mbeki (1999-2008)", *Lusotopie* XVI (1), pp. 67:84.
- WARDMAN, A. (1985) "The Co-Operative Movement in Chokwe, Mozambique". *Journal of Southern African Studies*, 11(2), pp. 295-304.
- WEBSTER, D. (1977) "Spreading the Risk: The Principle of Laterality among the Chopi". *Africa* XLVII (2), pp. 192-207.
- WEBSTER, D. (1978) "Migrant Labour, Social Formations and the Proletarianization of the Chopi of Southern Mozambique", *African Perspectives* 1, pp. 157-174.
- WEBSTER, D. (1981) "The Politics of Instability: divorce and ephemeral alliance among the Chopi" In Krige, E. et al. (Eds), *Essays on African Marriage in Southern Africa*, Cape Town: Juta, pp. 50-67.
- WUYTS, M. (1981) "Sul do Save: Estabilização e Transformação da Força de Trabalho". *Estudos Moçambicanos* 3, pp. 33-44.
- YOUNG, S. (1977) "Fertility and Famine: Women's Agricultural History in Southern Mozambique". In Palmer R. et al. (eds), *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*. London: Heinemann, pp. 66-81.
- ZIMBA, B. (2003) *Mulheres invisíveis: O género e as Políticas Comerciais no sul de Moçambique, 1720-1830*. Maputo: Promédia.

NOTES

DECLARACIÓ FINAL DE LES II JORNADES INTERNACIONALS AFFRIC. PER UN SISTEMA UNIVERSITARI QUE APOSTI PER L'ÀFRICA EN L'ENSENYAMENT I LA RECERCA

Membres i entitats de l'àmbit acadèmic, de sectors professionals i de la societat civil catalana en general ens reunim per expressar conjuntament la nostra preocupació amb relació a l'oferta d'estudis reglats sobre el continent africà.

1. Malgrat la proximitat geogràfica i històrica amb el continent africà, la formació d'especialistes dedicats a les realitats específiques d'Àfrica, en qualsevol disciplina o àmbit del coneixement, sempre ha estat minsa tant a l'Estat espanyol com a Catalunya. L'augment de la demanda i l'interès social pels temes africans s'ha hagut de paliar, sovint, amb iniciatives a títol individual de professors aïllats, per definició precàries i de curta volada. L'única excepció la trobàvem a la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona (UB), on el camp d'estudi africanista era reconegut i també visible en el nom del Departament d'Antropologia Social i Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Tanmateix, dos esdeveniments recents han fet que aquest reconeixement hagi quedat diluït. D'una banda, la reorganització dels Departaments ha eliminat la referència a l'Àfrica com a camp d'estudis específic. D'altra banda, la jubilació del Dr. Ferran Iniesta Vernet, que ocupava l'única plaça de titular en Història d'Àfrica, ha obert un període d'incertesa. Malgrat que tant el Departament com el Vicerectorat de Professorat de la UB han fet esforços lloables per cobrir aquesta plaça amb un nou professor titular, el cert és que la fórmula trobada és provisional. Per tant, en aquest cas concret, per tal d'assolir tan sols el nivell de mínims que ja hi havia, caldria encara garantir la continuïtat de la plaça de titular, i formalitzar la presència dels estudis africans en el nou mapa departamental.

2. El Centre d'Estudis Africans i Interculturals (CEA) es va fundar l'any 1988 amb la voluntat d'esdevenir un centre de recerca associat a les Universitats, però en aquell moment cap Universitat va mostrar prou interès per acollir-lo. Aleshores, el CEA va estimar-se més esdevenir una entitat sense fins lucratiu, i esmerçar-se tant en la difusió rigorosa sobre les realitats africanes, com en la formació generalista en qüestions africanes. Durant tots aquests anys el CEA ha estat fent una funció de frontissa entre l'Acadèmia, les ONG i les associacions d'africans residents a Catalunya. En aquest sentit, ha estat un lloc de trobada i debat entre col·lectius diferents, i molts acadèmics

han trobat en el CEA l'espai i la cobertura institucional per impulsar aquelles iniciatives que no es podien dur a terme a les Universitats. El curs i el diploma de postgrau sobre Societats Africanes, ofert pel CEA i la Universitat Pompeu Fabra, és un bon exemple d'aquesta confluència de col·lectius diversos. El CEA és ara el promotor del debat que està darrere d'aquesta declaració, l'objectiu de la qual és deixar palès que, a més de la difusió i la denúncia, és imprescindible que hi hagi una recerca científica que s'avingui amb els estàndards internacionals. A més, cal insistir que pertoca a les universitats fer aquesta recerca.

3. La recerca en societats africanes no és quelcom que interessi només els erudits o els aventurers. La societat catalana té molt a guanyar d'un coneixement aprofundit del continent veí. En primer lloc perquè cada cop més catalans són d'origen africà, i aquesta tendència no farà més que augmentar. En segon lloc, perquè els africans ens aporten innovacions contrastades davant d'uns problemes que ens afecten directament, com per exemple la desigualtat social creixent, la migració a l'estranger de joves ben formats, o els efectes socials derivats de les polítiques d'austeritat. Els cert és que molts d'aquests problemes s'han fet més evidents a casa nostra des del 2008, mentre que les societats africanes fa moltes més dècades que els afronten. A més a més, les societats africanes tenen l'hàbit de combinar diferents epistemologies, integrant el que ve de fora sense haver de renunciar al que és propi, amb l'esperit de conservar el millor dels dos mons. Les universitats catalanes no poden dimitir de la possibilitat d'aprendre d'aquesta experiència: ens cal no només saber més, sinó també saber fer de maneres diferents. Finalment, també cal apostar per l'Àfrica perquè els indicadors macroeconòmics indiquen que el continent africà és el que més creix, i molt probablement ho continuarà sent en les properes dècades. Si l'Àfrica creix i encara té forces per emigrar és per alguna raó i, encara que només sigui per motius purament pragmàtics, hauríem de saber-la i poder avaluar fins a quin punt podem aprendre quelcom aplicable a la nostra societat.

4. Per millorar els nostre coneixement *in situ* sobre el continent Africà cal formar especialistes que no només siguin bons professionals en qualsevol de les disciplines que s'ensenyen a les diferents facultats i departaments —des de la geologia a la infermeria, i des de l'enginyeria a l'administració pública—, sinó que, a més a més, també coneguin els condicionants imprescindibles per poder exercir la seva professió en contextos africans. Per exemple, ni els tipus de sòls, ni la concepció i problemàtica de la salut i la malaltia, o la manera d'avaluar la necessitat i l'impacte de grans infraestructures són iguals que a casa nostra, i cal ser conscient d'aquestes diferències. Alhora, també cal

dir que quan tractem del continent africà com una unitat sovint assumim, de manera precipitada, que existeix una hipotètica similitud entre les diverses societats africanes. Per prevenir-nos contra aquesta simplificació, també és necessari que les nostres universitats formin en la diversitat cultural i lingüística generada per la llarga història del continent, que es remunta al període en què els primers grups homínids van començar a expandir-se pel planeta. Les iniciatives que fins ara han assumit el repte de tenir en compte tots aquests aspectes amb propostes interuniversitàries, internacionals (amb presència d'universitats africanes) i d'excel·lència, com és el cas del Màster Cultura i Desenvolupament, no han rebut, malauradament, el suport que mereixien.

5. La recerca de qualitat exigeix terminis llargs, personal estable, finançament adequat i una bona combinació entre recerca bàsica i recerca aplicada, ambdues amb la necessària experiència empírica. La recerca a i per a l'Àfrica no és una excepció. Tanmateix, quan la recerca es fa des d'universitats no africanes cal afegir-hi dos aspectes importants: 1) un esforç de col·laboració i diàleg constants amb els col·legues de les universitats africanes, la qual cosa demana suport logístic, administratiu i financer; i 2) la voluntat d'evitar la reproducció de les relacions de poder que, de manera més o menys subtil, persisteixen entre Europa i les seves antigues colònies. Aquestes relacions de poder impliquen que sovint s'assumeix que només hi ha una manera —la nostra— de pensar i organitzar l'economia i la política. Creiem que la mateixa sobirania que volem per a nosaltres cal que la respectem als africans quan es tracta de decidir el model de societat en què volen viure, així com llurs prioritats en matèria d'infraestructures i tecnologia.

6. Per tant, en vista del que s'ha exposat en els punts anteriors, creiem que és imprescindible un reforç generalitzat de professorat especialitzat en el continent africà, i, en determinats casos, també una adaptació dels currículums vigents per incloure les problemàtiques pròpiament africanes i enquadrar les recerques sobre el terreny. Els signants d'aquesta declaració també afirmem la voluntat de coordinar-nos i complementar-nos, cada un des del seu àmbit d'actuació, per ampliar la oferta en la docència i la recerca en qüestions africanes.

Barcelona, 26 de febrer del 2016

NOTA SOBRE L'INGRÉS A L'ARXIU NACIONAL DE CATALUNYA
(SANT CUGAT) DELS ARXIS ETNOLÒGICS
DE LLUÍS MALLART I GUIMERÀ

L'arxiu Lluís MALLART GUIMERÀ està format principalment a) per uns 117 CD-R *audio* (unes 125 hores de gravacions originals que recullen uns 1370 elements: relats, converses, cants, contes, cantafauls, ritus, divises personals....) gravades originalment en cintes magnetofòniques (1963-1968, 1974, 1978, 1984 i 1996) entre els Evuzok (ètnia Beti del Camerun), i b) per uns 21 CD-R i 9 DVD *data* reunint uns 11.000 documents (transcripcions, traduccions, notes....)

La majoria dels elements *audio* varen ser gravats en llengua ewondo parlada pels Evuzok i molts habitants del sud Camerun. Algunes cintes foren gravades en francès. Moltes d'aquestes cintes van ser convertides després en *minicassettes* i digitalitzades més tard en la forma de CD-R. Els originals d'aquesta digitalització van ser donats a la Biblioteca Éric de Dampierre del Laboratoire d'Ethnologie et sociologie comparative du CNRS et de la Université de Paris X del qual Lluís Mallart Guimerà n'ha sigut membre investigador fins al moment de la seva jubilació, fent-ne una còpia que ha conservat i que figura en aquests arxius. Aquesta donació va ser feta sense signar cap document i amb l'esperit entre el Laboratori i jo mateix que aquells documents poguessin ser consultats pels estudiants i investigadors.

En aquests arxius figuren també els diferents elements materials d'aquestes digitalitzacions (classificadors, arxivadors, quaderns..) i altres documents no digitalitzats. Les llengües emprades son l'ewondo (transcripcions, notes...), francès i català (traduccions i notes).

Nota: Aquests arxius van acompanyats de dos índex, un pels documents orals (audio) assenyalant el contingut de cada pista i l'altre pels documents escrits (data) assenyalant el contingut detallat de cada CD-R.

ELEMENTS MATERIALS

1.

24 arxivadors plastificats “multifilm” — color verdós ; Numeració: 1 al 24 ; mesura 15 x 21,5 ; total planes: 4.667

Temes: núm. 1-3: etnomedecina ; núm. 4-12: etnobotànica; núm. 13: notes evu, mgbèl [categories fonamentals del sistema de pensament del grup beti-fang (Camerun); núm. 14-15: ritus; núm. 16-20: literatura oral ; núm. 21 + 21 bis: esquemes pobles evuzok, organització social: llinatges, sots-llinatges...; núm. 22: notes tecnologia: núm. 23-24: genealogies sector Ngovayang.

DOCUMENTS DIGITALITZATS: SÈRIE A

UBICACIO DELS CD-R: classificadors 5-9 i 11 (àudio i data)

2.

37 quaderns escolars; format 16.30 x 22; enquadernats en 8 volums color marró; numerats seguint la numeració anterior: 25-29; 30-34; 35-37; 38-40 + 60-62; 41-47; 48-52; 53-56; 57-59. total planes 2.144.

Temes: transcripcions de cintes magnetofòniques de relats i converses en llengua ewondo (la llengua parlada pels Evuzok, Beti,...), utilitzant més o menys la transcripció estàndard. D'una manera general en el moment de fer aquestes transcripcions sobre el terreny em proposava deixar la plana dreta en blanc per fer-ne després la traducció si fos necessari. Procedia d'aquesta manera quasi com un exercici per millorar els meus coneixements lingüístics i per a comprendre millor i tenir per escrit el contingut de les converses o relats. Fet això, com que la transcripció em permetia ja comprendre millor el text i d'utilitzar-lo per les meves recerques, la plana en blanc quedava molt sovint sense la traducció, essent emprada per ficar-hi notes, resums, referències. En aquestes llibretes s'hi troben també transcripcions d'algunes cintes magnetofòniques gravades en francès.

DOCUMENTS DIGITALITZATS: SÈRIE B

UBICACIÓ: classificadors 5, 6, 7, 8, 9 i 11 (audio i data)

3.

8 llibretes petites 10.30 x 17; amb una pestanya al lloc amb els núm. 63-70

Temes: notes disperses.

*DOCUMENTS DIGITALITZATS: SÈRIE C**UBICACIÓ: classificador núm. 12*

4.

24 quaderns (amb paper carbó per obtenir una còpia). Talla: 14 x 26 . Numerats amb una pestanya vermella.

Temes: diversos. Nota : en moltes ocasions he anat introduint la plana original en altres dossiers (sèrie A), tot conservant les còpies en un lloc apart: era una mesura de prudència.

*DOCUMENTS DIGITALITZATS: SÈRIE D**UBICACIÓ : classificador núm. 12*

5.

11 classificadors estàndard (E-01 / E-11) ; talla 36 x 11 ; números 13-23) - contingut: carpetes y sots-carpetes...: nombre de documents 3.365 ; índex temàtic a cada classificador

DOCUMENTS DIGITALITZATS : SÈRIE E

6.

28 classificadors estàndard - numerats de l'1 al 28 - model anterior — continguts:

núm. 1 : ELEMENTS MATERIALS ÀUDIO: cintes magnetofòniques originals (anys 1963-1968)

núm. 2, 3 i 4 : ELEMENTS MATERIALS ÀUDIO :minicassettes

núm. 5, 6, 7, 8 i 9 : ELEMENTS MATERIALS ÀUDIO: CD-R — còpia A.

núm. 10: ELEMENTS MATERIALS ÀUDIO : dobles...

núm. 11 : ELEMENTS MATERIALS ÀUDIO: CD-R, DVD (continuació classificador 9).

núm. 12 : ELEMENTS MATERIALS : quaderns (digitalitzats)

núm. 13 : E-01 DOCUMENTS (digitalitzats)

núm. 14 : E-02 DOCUMENTS : activitat terapèutica gran medecinaire evuzok (digitalitzats)

núm. 15 : E-03 DOCUMENTS : activitat terapèutica gran medecinaire evuzok (digitalitzats)

núm. 16 : E-04 Fitxes i notes sobre la concepció del cos humà (digitalitzats)

núm. 17 : E-05 : Fitxes i notes etnobotànica (digitalitzats)

- núm. 18 : E-06 , DOCUMENTS ETNO-FARMACOLÒGICS (digitalitzats)
- núm. 19 : E-07 : DOCUMENTS ETNOBOTÀNICS (digitalitzats)
- núm. 20 : E-08 : Notes (digitalitzat)
- núm. 21 : ABIA : imatges i paraules d'un joc d'atzar camerunès)
- núm. 22 : ABIA : imatges i paraules d'un joc d'atzar camerunès)
- n 23 : E-09 — E-10 : ABIA : imatges i paraules d'un joc d'atzar camerunès) [digitalitzat, segueix classificador n1 20]
- núm. 24 : fitxes cant èpic mvet
- núm. 25 : ELEMENTS VISUALS : diapositives, CD fotografies Camerun, CD retalls de treball documental “La Dansa als Esperits”
- núm. 26 : Carpetes disperses
- núm. 27 : ABIA
- núm. 28 : ABIA
- núm. 29 : Documents sobre el grup Beti.
- núm. 30 : Documents sobre el grup Beti

7.

8 capsas de cartró 17x27x27- contingut : fitxes amb les fotografies d'unes 2.000 peces gravades del joc d'atzar camerunès abia obtingudes de diferents museus europeus (París, Berlín Munic, Stuttgart...) i tretes de revistes; alguns CD relacionats amb les imatges i paraules d'aquest joc; diapositives, fotografies, negatius...

8.

Paquet de 4 DVD amb els documents *audio* digitalitzats

Índex detallat : pistes audio de cada CD, 64 p.

Índex detallat: CD-R data, 88 p.

RESSENYES

TRAFICANTS D'ÀNIMES. ELS NEGRERS ESPANYOLS A L'ÀFRICA,
 RESSENYA DEL LLIBRE DE GUSTAU NERÍN (2015),
 BARCELONA, PÒRTIC, 348 PP., ISBN: 8498093481

Albert Roca
Universitat de Barcelona (UB)

El darrer llibre de Gustau Nerin, *Traficants d'ànimes*, és sens dubte l'obra de referència per entendre el trist paper espanyol, i català, en el tràfic d'esclaus. Fins a finals del segle XVIII, la Corona Espanyola, al tems que va permetre el recurs generalitzat a la ma d'obra esclava en els seus dominis, pràcticament va vetar la participació dels comerciants espanyols en l'organització del Middle Passage: els famosos *asientos de negros* es van concedir regularment a empreses o nacions estrangeres. Així doncs, la pràctica negrera espanyola fou tardana i, fora del trenta primers anys, il·legal, al menys quant a la flamant jurisdicció internacional, dominada per la prohibició unilateral del tràfic d'esclaus per part d'Anglaterra (1807).

Combinant una redacció entenedora i una recerca rigorosa, l'obra comença a omplir un buit clamorós en la bibliografia espanyola. El treball de Gustau Nerín s'emmarca en el necessari revisionisme històric que paradoxalment fou catalitzat per la crítica a la línia oficialista del V Centenari, al 1992. Aquest revisionisme, gairebé exclusivament indigenista en el seu primer impuls, ha acabat per fer-se també africanista i per implicar la societat catalana, que massa sovint havia considerat l'empresa imperial espanyola com quelcom que li era totalment aliè. S'ha escrit molt sobre l'esclavitud a Amèrica i també, encara que amb més timidesa, sobre els seus efectes a la península, tant pel que fa a la presència d'esclaus com d'esclavistes. Ara bé, la figura dels negrers, mariners i factors que materialitzaven el comerç a les costes d'Àfrica, s'havia fragmentat en escasses i poc difoses investigacions acadèmiques. Nerín no només aplega tot aquest material (vegeu la bibliografia, exemplar), sinó que el completa amb la recerca sobre nombroses fonts primàries a Espanya, Cuba i Anglaterra. El resultat és una visió de conjunt, gairebé inventarialista, d'un mode de vida ocult que connectava els escenaris més recòndits i abjectes del comerç humà amb els salons de l'Espanya que aspirava a posar-se al dia amb el progrés civilitzador, una vaga que sacsejava Europa i bona part de les seves antigues dependències americanes. La descripció és tan rica i amb una ambició tan exhaustiva que un índex analític seria el complement perfecte de la detallada referència de les fonts.

Aquest model de mediació -que inevitablement evoca una dualitat contradictòria, si no malaltissa, de l'estil del famós Dr Jekyll i Mr. Hyde- es veu replicat en la vida de

desenes de personatges singulars registrats per Nerín: Josep Ramon Milà de la Roca, Bonaventura Mas, Pedro Martínez, Francesc Rovirosa, Marcel·lí Andrés o Pedro Blanco... Un pocs en varen treure un gran profit i es van retirar enormement rics i respectats, com ara Antonio Vidal (“benefactor” de San Feliu de Guíxols), mentre d’altres trobaren la misèria i fins i tot la mort, com Pere Gibert, que fou penjat per pirata, i no pas per negrer. La major part van conèixer l’èxit, el fracàs i, sobretot, l’oblit. I tots semblen representar col·lectivament l’anacronisme contemporani de la societat espanyola respecte a la seva matriu europea, un desencaix que potser encara no ha estat corregit del tot. Quan el vell imperi espanyol s’havia esvaït, quan els nous imperis apostaven per formes de subjecció laboral més eficients que la mà d’obra esclava alhora que marcaven territori, els espanyols sorgeixen com emprenedors entusiastes aliats de la Numància de l’esclavisme occidental, els rics plantadors dels Estats Units i de Brasil.

En apropar-s’hi, preocupa la facilitat amb la qual el lector pot simpatitzar amb els Mora, Curtis o Crispo, autèntics Davids desafiant els Goliath nòrdics encapçalats per la Pèrfida Albió, la mateixa que avui aplega el més escandalós “parc” de paradisos fiscals del planeta... I més quan ens assabentem de les seves aliances amb líders africans locals, com Manna (vai), Guezo (fon), Passol (orungu) o Sayyid Saud bin Hallal (swahili), en una *entente* que més d’un qualificaria —si no ha fet ja— d’anticolonial. L’autor reconstrueix amb efectivitat un ambient de frontera que coneix bé, donat que, enquadrat per l’aparell de cooperació internacional, continua vigent en molts aspectes a les societats africanes. La “societat negrera” era en gran mesura interracial i aixecada sobre la complicitat de la població de les àrees d’embarcament. Molts factors van tenir descendència mestissa que no tan sols van reconèixer, sinó que van enviar a Europa y Amèrica, ja fos com a representants de l’empresa o a la cerca de formació i refinament. L’estimada filla de Pedro Blanco, que morí a Barcelona, n’és un exemple paradigmàtic. Però no només la prole, també els aliats africans viatjaren en nombroses ocasions a Occident. La supressió definitiva del tràfic atlàntic no va fer desaparèixer la necessitat de grups mediadors, però va alterar dramàticament la seva articulació amb els poder públics: “el colonialisme ... implicava una rígida barrera racial”, exigida per personatges també atractius, que no simpàtics, com ara Richard Burton.

El seu palès costat sinistre ens hauria d’impedir considerar els negrers com una mena de quixots tropicals, però la constatació de l’esforç que exigeix aquesta discriminació moral invita a la reflexió, tal va com va marcant discretament l’autor al llarg de tota l’obra. Les raons de la hipotètica simpatia, en general inconfessa, no rauen únicament en la redacció fàcil de Nerín (que també deixa en evidència la cobdícia i la crueltat omnipresents), ni en l’esperable acció subliminal de tants guions més o menys hollywoodians,

interioritzats des que érem infants. La causa fonamental està en la manca de focalització de l'obra en els africans i africanes, que constitueixen més un fons que un elenc de personatges cabals en el relat de l'autor; i aquesta absència facilita una falsa familiaritat de la part lectora amb les situacions descrites. Tret d'alguns caps i d'alguna potentada, la població africana apareix molt difuminada, i no diguem els seus costums i estructures, que, amb totes les adaptacions necessàries, els han sobreviscut, als negrers, als seus aliats i als colonitzadors que els succeïren. L'excel·lent introducció general al tràfic negrer també infravalora el factor i l'autonomia dels pobles africans per tal d'explicar la seva excepcionalitat històrica. Fins i tot l'ordenació geogràfica del panorama presentat per l'autor, d'oest a est, té poc a veure amb la geopolítica africana: potser una reflexió general dels punts d'inflexió de la seqüència cronològica (com ara l'ofensiva antinegrera del 40s) podria facilitar la confrontació i articulació de les diferents perspectives internacionals i africanes en joc. Ni es pot parlar de tot ni cal fer-ho, però en aquest cas, el resultat és un fort biaix en la comprensió tant dels que es mostren (minoria) com dels que no es mostren (majoria).

No hi ha dubte, però, que Nerín és ben conscient d'aquestes limitacions i, encara que no tracta de fer veure que ha escrit un llibre que no ha escrit, ens dóna pistes precioses de com es pot continuar el camí que està obrint. En recullo un parell com a mostra. Primera pista: l'autor il·lustra com les poblacions africanes costaneres, arreu del continent, i els seus dirigents (Guezo, Siaka, Passol), no eren títeres, sinó socis locals que mantenien plena sobirania sobre el territori, superioritat militar en la major part dels casos (fins i tot front a les tropes angleses) i una visió estratègica pròpia i adaptable a les circumstàncies. Segona pista: la capacitat de decisió no es restringeix als líders, sinó que afecta a pràcticament tots els col·lectius, com ho suggereix el poder que assoliren algunes dones en una societat aparentment tan procliu al masculisme. Elisabeth Lightbourn o Madame Faber eren mestisses, sí, però no van assolir el seu lloc predominant en el tràfic gràcies als seus pares europeus, sinó a través de les seves mares i d'unies línies de drets i vincles matrilineals ben estranyes a la nostra experiència.

Si el llibre de Gustau Nerin hagués estat publicat en anglès i no en català, seria considerat com una valuosa contribució a la comprensió de l'encaix contemporani de la globalització durant el segle XIX, enlloc de ser reclòs en la història perifèrica, quasi anecdòtica, del protocolonialisme africà espanyol, voluntàriament oblidat per una societat que ha renegat de la seva antiga condició vergonyant de metròpoli. I la recuperació d'aquesta memòria no es baladí si pensem en el futur. La significació històrica del finançament africà de la revolució industrial, pilar de la mundialització actual, continua essent debatuda: més enllà de la constatació del pes del clímax del comerç

triangular, cada vegada esdevé més clar que és el sumatori d'articulacions aparentment "marginals" el que garanteix les connexions globals, el famós "efecte papallona". És en aquest marc on el desastrat, i sorprenent, ascens negrer espanyol del XIX és converteix en una imprescindible matèria d'estudi comparatiu, per entendre tantes deslocalitzacions i franquícies posteriors.

TRAFICANTS D'ÀNIMES. ELS NEGRERS ESPANYOLS A L'ÀFRICA,
 RESSENYA DEL LLIBRE DE GUSTAU NERÍN (2015),
 BARCELONA, PÒRTIC, 348 PP., ISBN: 8498093481

Francesc Alemany Sureda
 Universitat de Barcelona (UB)

Fa poc més de cinc anys, els antropòlegs Jordi Tomàs i Albert Farré (2009) conclouïen una revisió en perspectiva dels estudis sobre les societats africanes realitzats a l'estat espanyol bo i constatant la potencialitat del seu dinamisme, tant pel nombre d'investigadors actius com pels focus i per les mirades d'anàlisi. Així i tot, determinaren l'existència de "profundas carencias que sería necesario subsanar si se quieren romper determinados círculos viciosos que estrangulan cualquier posibilidad de consolidación". Després de llegir *Traficants d'ànimes*, premi Carles Rahola d'assaig 2015, no puc més que mostrar-me d'acord amb la dita potència i, alhora, lamentar-me per una consolidació institucional que, com es recordà a les II Jornades Internacionals Affric (2016) organitzades per la Universitat de Barcelona, no ha millorat gaire en relació a la realitat comentada pels antropòlegs set anys enrere.

Gustau Nerín Abad (Barcelona, 1968), antropòleg africanista i autor de publicacions com *Guinea Equatorial, història en blanc i negre* (1998), *Un guàrdia civil a la selva* (2006) i *L'antropòleg a l'olla* (2010), entre d'altres, ens presenta una investigació acurada sobre les factories esclavistes que s'establiren a la costa africana al segle XVIII. Concretament, posa al centre de l'obra la figura dels traficants negrers espanyols, el paper que jugaren en les xarxes esclavistes internacionals i l'impacte que produí, tant a l'Àfrica com a l'estat espanyol i a les colònies americanes, la seva profunda implicació en aquest negoci. En bona part, el llibre és conseqüència del projecte *Arqueologia del estuario del Muni*, Guinea Equatorial, dut a terme per un grup d'investigadors del CSIC des del 2009. Per tant, hem de reconèixer l'important valor que té en l'àmbit de la recuperació d'una memòria històrica de la qual, en paraules de Nerín, "[...] no en va quedar res. Res de res. Ni el record" (p. 314).

L'obra s'estructura no sols diacrònicament, ordre que molts cops acaba en la repetició d'un discurs pesant, sinó en vuit capítols dels quals sis fan referència a una regió analítica del continent i les seves particularitats, marcant les diferències i les semblances del tot negrer en cada context indígena africà. A més, ofereix petits encapsulats al final dels capítols que ens parlen d'històries particulars i úniques a mode d'exemple, que donen a la investigació de Nerín una visió del moviment social i històric a là Gabriel

Tarde (1898), sociòleg francès que afirmà, com semblen fer-ho els actors de *Traficants d'ànimes*, que “les manifestations régulières ne doivent pas plus nous faire croire à leur identité que le sifflement monotone du vent dans une forêt lointaine ne doit nous faire croire à la similitude de ses feuilles, toutes dissemblables, toutes diversement agitées”.

Al llarg de les 383 pàgines, l'autor recull un ampli cúmul de fonts, fruit d'un extens procés heurístic, i les fa dialogar constantment. Des d'arxius familiars i llibres de comptes empresarials, passant per documentació institucional de l'administració pública i, amb un pes central, els *Papers* del Parlament britànic arran del tràfic d'esclaus (reeditats entre el 1968 i el 1971 per la Universitat de Dublín) ha aconseguit superar la carència de fonts documentals espanyoles, possiblement provocada pels mateixos descendents de negrers. I gràcies al fruit d'aquesta feina ens pot transmetre als lectors que, a despit de ser un fet testimonial, la presència de traficants espanyols al continent africà fou un element clau en la configuració de les xarxes esclavistes atlàntiques (pp. 10-11).

Certament, *Traficants d'ànimes* és una investigació que cerca culpes i responsabilitats. Un acostament a la història amb noms i llinatges focalitzat en aquells personatges dels que ja parlava la història romàntica d'antuvi, però per recol·locar-los en un passat més real, menys idíl·lic i més just. D'aquesta manera, l'objectiu al que s'embarca primàriament és al de mostrar que aquells “que han aportat a la humanitat la seva contribució amb grans quotes de patiment, dolor, angoixa, vexació, explotació, mort...” (p. 7), o sigui, els esclaus, són tant determinants o més que aquells *grands hommes* per l'esdevenir d'Àfrica. Seguint la vella línia marcada pel polític sard Antonio Gramsci (1971), que es desvisqué a la presó per comprendre les relacions de domini i control social humà en termes d'hegemonia i de subalternitat i detectà la urgència de donar agència històrica als dominats, Nerín persegueix les velles construccions mítiques perverses i maniquees per eixamplar les víctimes del tràfic d'esclaus. I alhora, desemascarar els actors materialment i moralment responsables del que fou “un dels principals mecanismes de producció de mal de la història de la humanitat” (p. 7).

I amb la redacció del llibre, ho assolix excel·lentment des de perspectives holístiques que s'allunyen del nacionalisme fervorós, del romanticisme heroicista, dl'exotisme i de la recerca del morbo. En primer lloc, perquè ens presenta als negrers, el negoci esclavista i el transport comercial entre els continents africà i americà com a empreses rodejades de perill, inseguretats de benefici i, generalment, monopolitzat per les classes més benestants de les elits d'Europa, d'Espanya i de Catalunya. D'aquesta manera, les factories s'han d'entendre com un negoci a molt més alta escala que el benefici personal de pocs atrevits, sinó com una activitat socialment acceptada i amb prestigi, connectada a l'estructura política i econòmica estatal. L'autor ho argumenta tot demostrant que molts

dels negrers acabaren copant càrrecs nobiliaris i polítics d'alt nivell i amb la constatació que el govern espanyol es negà a desenvolupar jurídicament les penes associades amb el comerç il·legal d'esclaus (p. 38).

A més, contra els plantejaments que han volgut veure en el tràfic d'esclaus dels segles XVII i XVIII un antecedent directe del colonialisme nacional que s'encetà a Occident amb la Conferència de Berlín (1885), Nerín planteja una perspectiva transnacional dels fluxos esclavistes i de les activitats de les factories. Des del que Immanuel Wallenstein (2006) plantejà temps enrere com a un sistema-món en què el model econòmic capitalista obligava a les diferents regions del planeta a especialitzar-se segons les lleis del mercat i les polítiques internacionals, a l'obra es fa patent com, per mor de la lluita abolicionista i tractats establerts pels britànics amb els altres països traficants des de després de 1807, l'Atlàntic esdevingué un mercat negrer totalment liberalitzat que “va posar en contacte tres continents i els seus comerciants” (p. 51). Cal remarcar que la mirada predominant que guia *Traficants d'ànimes* parteix de la concepció que el tràfic d'esclaus fou un negoci, literalment, en blanc i negre. Igualment, també s'insereix en el gran debat acadèmic de l'esclavisme en les societats africanes quan defensa que molts cops els esclaus, a la costa, únicament canviaven d'amos; d'africans a europeus del vell i del nou món.

Potser però, una de les millors qualitats del llibre es que aquest no defuig la línia que ja coneixen tots els que han llegit la seva obra anterior, *Blanc bo busca negre pobre* (2011). Tot i que se situa en un temps diferent, en cap dels dos treballs hi sobra metàfora i retòrica, sinó que l'escriptura de Nerín és crua, realista i sense embuts. Com haurien de ser tots els assajos que pretenen adonar-se'n d'allò tan inhumà que ha fet una part de la humanitat a les societats del continent africà. Les observacions que fa de com eren, com funcionaven i quines eren les condicions d'existència de les factories i l'esclariment que els europeus no es convertiren en reis dels africans, sinó que necessitaren pactar i es produïren fenòmens d'hibridació cultural en el context d'una transacció que es movia a partir de la rendibilitat de l'alt consum de la vida humana són realitats que no deixen indiferent al lector (pp. 61-63).

És tant interessant com recomanable la seva lectura, doncs, perquè no enclaustra les identitats dels negrers ni de les societats africanes dins miralls que únicament reflecteixen mirades fugaces i simplistes. D'altra banda, atribueix a la història del que passà al voltant de les factories, tant en el context espanyol com internacional, un dinamisme que permet seguir la velocitat amb què es produïen els moviments esclavistes a la costa, i al mar, a la primera meitat del segle XVIII. Un estudi profund i ambiciós que, als ulls de qui en parla, no defuig dels seus objectius ni s'acomoda a les seves hipòtesis sinó que mostra i recupera les contradiccions socials, polítiques i econòmiques que han

acompanyat i que acompanyaran la història d'Àfrica, l'esclavisme i els esclavistes. El fet d'explicitar-les té actualment el valor afegit de mostrar com segons quins dominis es perpetuen encara avui en aquell continent i arreu del món davant un públic general cada cop més cec i més sord.

Bibliografia

- GRAMSCI, A. (1971) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- NERÍN, G. (2011) *Blanc bo busca negre pobre*, Barcelona: Roca Editorials.
- TARDE, G. (1898) *Études de Psychologie Sociale*, París: Giard & Brière.
- TOMÀS, J. & FARRÉ, A. (2009) *Los estudios africanos en España. Balance y perspectivas*, Barcelona: CIDOB.
- WALLERSTEIN, I. 2006. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI, México.

*ZAFIMANIRY: L'INVENTION D'UNE TRIBU. ART ETHNIQUE,
PATRIMOINE IMMATÉRIEL ET TOURISME.*
RESEÑA DEL LIBRO DE FABIOLA MANCINELLI (2017),
PARIS: L'HARMATAN, 271 PP., ISBN: 978-2-343-11968-7

Marta Alonso Cabré
Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS)
Universitat de Barcelona (UB)

En 2003 la UNESCO proclamó el trabajo de la madera de los malgaches Zafimaniry como patrimonio oral inmaterial de la humanidad. Los Zafimaniry son originarios de Ambositra, región de Madagascar que, como recuerda en el prólogo Daniel Coulaud, reúne unas características geográficas que la convierten en un lugar de difícil acceso y de complicada movilidad. En dicho contexto Fabiola Mancinelli llevó a cabo la investigación que dio lugar a su tesis doctoral en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona. Como suele ocurrir, fue la suma de una serie de acontecimientos históricos y azares lo que condujo a la doctora Mancinelli a definir el objetivo de su investigación, a saber: la descripción y el análisis de los múltiples discursos en torno al arte étnico, al turismo y al discurso patrimonial y al diálogo entre estos elementos y la auto representación de los Zafimaniry.

Para lograr su objetivo, la autora se decantó por una metodología en la que entrelaza la interpretación y la presentación de los datos etnográficos recogidos en su trabajo de campo, entre 2008 y 2012 y en el cual tuvo en cuenta tanto la dimensión de los pueblos o pequeña comunidad, como la de las instituciones o gran comunidad. Si nos centramos en la primera dimensión, la antropóloga escogió tres pueblos con diferentes características y representativos del conjunto de pueblos Zafimaniry: un pueblo administrativo, uno “bonito” y el de su informador privilegiado. La observación participante en esos tres contextos tenía como objetivo dilucidar la visión que los malgaches tienen de los extranjeros blancos. En lo referente a la dimensión institucional, Mancinelli tuvo en cuenta tres niveles de actores del turismo: el nacional, el regional y el local.

El libro se divide en cinco grandes partes: 1) el contexto, 2) la identidad étnica, 3) el origen del discurso que identifica a los Zafimaniry con el conocimiento técnico de la madera; 4) el procedimiento de activación del conocimiento técnico de la madera en tanto que patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO; 5) el turismo construido alrededor de los Zafimaniry.

“Tribu” y “primitivo” son dos términos relacionados estrechamente con el colonia-

lismo. Retomando a Foucault, según el cual el discurso crea el objeto, aquellos son dos términos inventados, es decir, que han sido precedidos por el objeto; la autora parte de ahí para elucidar que la tribu Zafimaniry no es más que el resultado de prácticas discursivas basadas especialmente en la fascinación hacia lo primitivo. En efecto, el proceso de creación discurre de la mano de una representación del grupo social en cuestión en la que se niega la co-temporalidad, es decir, en la que el cambio y el conflicto no tienen razón de ser. Al mismo tiempo, dicha conceptualización deja entrever la comprensión del grupo en tanto que cultura en peligro y, por extensión, a proteger.

El discurso identitario de los Zafimaniry es indisoluble del bosque. Paradoxalmente, el paisaje que rodeaba a la autora mientras los informantes adoptaban ese discurso era árido y estaba urbanizado. Esta tensión puede resolverse recurriendo al concepto emic de *fiwelomanana*: fuente de vida; para los Zafimaniry, en tanto que *fiwelomanana* el bosque nos proporciona plantas y animales, pero también la posibilidad de cultivar arroz u otros productos. Con el *tavy*, el cultivo de roza y quema, el bosque es para ellos una fuente de vida, si bien se trata de una práctica que puede conllevar la deforestación. Otra tensión conceptual tiene lugar si hablamos de patrimonio, concepto básico en este libro. La concepción europea remite a la idea de preservación, de conservación y, por ende, de fijación en el tiempo, mientras que los malgaches, por su parte, comprenden el patrimonio (*lova*) como la riqueza material e inmaterial heredada de los ancestros; la tierra -derecho de acceso, de uso y de transmisión- ocupa un lugar importante en esta definición, que transpira dinamismo puesto que articula el pasado de los ancestros con el presente, el saber de la tierra con el cambio y la transformación de la misma.

Retomemos el trabajo de la madera. Las visiones externas tienden a asociar a los Zafimaniry con la escultura, si bien en su propio discurso identitario no se alude a la escultura sino al bosque. Tanto en el mundo del turismo y del arte étnico como en la patrimonialización realizada por la UNESCO se parte de la primera asociación citada. Mancinelli muestra detalladamente los múltiples intereses de dicha patrimonialización, así como la desconfianza que la UNESCO y sus acciones generaron entre sus interlocutores Zafimaniry. En el ámbito del turismo existe también discrepancia de discursos, en este caso entre los de los turoperadores que venden experiencias de “turismo étnico”, paisajes intactos y pueblos “primitivos”, y los vinculados a las vivencias de los turistas cuando se hallan ante paisajes humanizados y seres humanos contemporáneos.

Como concluye la autora, los discursos externos contruidos sobre los Zafimaniry basados en la “tradición” y el “primitivismo” contribuyen a asignarles una pátina de objeto deseable o, lo que es lo mismo, un régimen de valor (Appadurai, 1986). Partiendo del caso etnográfico de los Zafimaniry la excelente obra de la doctora Fabiola Mancinelli nos

invita a reflexionar sobre la influencia que los procesos de patrimonialización, así como el “arte étnico” y el turismo pueden acarrear. El lector trazará fácilmente paralelismos entre lo leído y lo vivido personalmente, como habitante de una población determinada o como turista. La autora consigue mostrar cómo los discursos externos han catalogado —y parado teóricamente en el tiempo— los Zafimaniry y acompañar al lector en la reflexión acerca de la mercantilización de la etnicidad.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (1969) *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- APPADURAI, A. (1986) «Introduction: commodities and the politics of value », in APPADURAI, A. (Ed.) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 3.

HIACE. ANTROPOLOGÍA DE LAS CARRETERAS EN LA ISLA DE SANTIAGO (CABO VERDE). RESEÑA DEL LIBRO DE GERARD HORTA Y DANIEL MALET CALVO (2014), BARCELONA: POL·LEN EDICIONS, 261 PP., ISBN: 978-84-86469-72-6

Julián David Loaiza Pineda
Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS)
Universitat de Barcelona (UB)

Hiace es una furgoneta monovolumen del fabricante de automóviles Toyota destinada al transporte colectivo interurbano en Cabo Verde. A través de la observación participante en la isla de Santiago (la mayor y más poblada de este archipiélago), Gerard Horta y Daniel Malet Calvo desarrollan una etnografía en torno al tráfico de este tipo de vehículo.

Se trata de un trabajo en el que, por su “condensación” en los hiace, la sociedad cabo-verdiana se acaba proyectando —utilizando la expresión de Mauss— a modo de *hecho social total*. En contraposición a las perspectivas funcionalistas que dejan en segundo plano las contradicciones sociales propiciadoras de cambios, los autores se refieren a los procesos dinámicos propios de la vida social y, en consecuencia, al ser representativos de éstos, consideran al hiace como “sistema”.

Partiendo de un vasto análisis sobre las referencias etnográficas en torno a las carreteras y a los vehículos motorizados (concretamente en el contexto africano), se destaca su escasez a pesar de su relevancia en el quehacer antropológico. Homenajeándolo, se presenta a Michel Leiris como el primero etnógrafo en incluir este tipo de referencias en sus narraciones. Asimismo, se toman en cuenta los estudios que fueron surgiendo en base a ello en distintos países africanos, y cuyo auge se produce a partir de la primera década del siglo XXI. La suma de estos estudios y las demás referencias bibliográficas analizadas en el libro devienen esenciales para la puesta en marcha de una *antropología de las carreteras*.

Tras una contextualización histórica, económica y de las dimensiones sociales —de la enorme diáspora ante la pobreza y la escasez— en Cabo Verde y de Santiago particularmente, los autores construyen el desarrollo del transporte urbano e interurbano. Así, detallan la influencia de la política neoliberal en el éxito de los hiace en el transporte interurbano, en la eliminación de la empresa pública de transporte creada en el albor de un estado independiente y, en consecuencia, de la inclusión de la inversión privada

en el transporte urbano en Praia, capital del país en el extremo sur de la isla.

Entrando en la significación del vehículo, Horta y Malet Calvo señalan el estatus social que otorga a los conductores, así como también analizan las mediaciones expresivas y características materiales del mismo. Igualmente, realizan una enorme labor en el esclarecimiento de su situación administrativa —de cierto vacío legal—, o del proceso de formalización actual de la identificación de los conductores como profesionales; detallan las exigencias legales a éstos, su quebrantamiento, la complicidad en ello entre los mismos o con los pasajeros, así como la corrupción y la falta rigurosidad policial en los controles.

Uno de los puntos clave del libro reside en la consideración de la inestabilidad laboral en la que se encuentran los conductores asalariados. Esto ocurre a causa de sus sueldos variables, de la falta regularización del sistema de contratación y de la exigencia del pago de la seguridad social, así como por la exigua movilización colectiva. De esta manera, los conductores asalariados se encuentran sometidos a la negación de vacaciones, a serles rechazada la baja por enfermedad, o a ser despedidos cuando convenga. Una situación que, además, se agrava en un contexto de feroz competencia, pues, por un lado, existe una oferta del aumento de hiace y, por el otro, la progresiva precarización económica y laboral que influencia en la disminución de pasajeros potenciales. Ante el deber de mantener a sus familias, el vehículo y pagar el crédito del mismo, los conductores propietarios también se ven afectados por esta cruda realidad.

Las precarias condiciones salariales y en conjunto laborales provocan la necesidad de realizar muchos viajes, hecho que explicaría la alta velocidad a la que circulan muchos “hiacistas” y, por tanto, el riesgo en la conducción ante el mal estado en el que a veces se encuentran las carreteras. Asimismo, los autores también enfatizan la petición de mayor rapidez, ante el retraso en las partidas por las dificultades para cargar los vehículos. En las descripciones en torno a las distintas estaciones de hiace de Santiago, especialmente en la ubicada en el mercado de Sucupira, en Praia, detallan la llamativa forma en que conductores y ayudantes captan los clientes: tirándolos por los brazos, por ejemplo. De ahí que, ante el “desorden” que se vive en Sucupira y por su ubicación central en la ciudad digna de especulación urbanística, las autoridades municipales deseen erradicarla mediante la aplicación de modelos de ordenación pensados y ejecutados en las ciudades occidentales.

En esta obra de tanta riqueza etnográfica existe un apartado completo de fragmentos escritos por Horta y Malet Calvo durante los incomodísimos y arriesgados viajes en hiace a lo largo y ancho de la isla. En estos extractos los autores destacan como se organiza el viaje y los acontecimientos característicos que se producen en el mismo. Igualmente, se

hacen patentes sus propias opiniones, sus impresiones personales, así como las historias en las que se ven envueltos entre viaje y viaje. Aparte de la rigurosidad descriptiva, en este apartado se muestra —y se agradece— su espontaneidad, su naturalidad.

Por su importancia, también se reúnen y discuten los factores relacionados con los accidentes de tráfico en los que están involucrados los hiace, tratados a lo largo del libro. Teniendo presente que este estudio se ha efectuado bajo el paraguas de la financiación del gobierno del estado español, cabría unas recomendaciones sobre las medidas a tomar sobre cada uno de estos puntos conflictivos y en relación a la organización administrativa del tráfico. Sin embargo, el “estupor” de Horta y Malet de ejecutar esta tarea desde el ámbito académico y, aún más, sin formar parte de la sociedad caboverdiana, conlleva imaginarla preguntándose sobre el sentido de la misma sino se realiza una modificación del modelo de relaciones laborales existentes, o ante el contexto de competencia fomentado por el empobrecimiento, la inestabilidad y precariedad laboral. Y de igual modo, en base a la formalización del transporte, qué sentido tendría si el “sistema hiace” —solidaridad entre quienes lo ocupan, por ejemplo— se erige mediante la socialización entre los caboverdianos y, viceversa, la socialización se erige mediante éste. Estarían participando en la horrenda “colonización de lo informal”. Ahí reside la importancia de esta obra, en reivindicar el poder de la autoorganización, del vínculo social; pero, también, en enseñar a hacer antropología de las carreteras, así como en ser un manual de entrada a la sociedad y cultura caboverdiana. A la espera se queda de Hiace en otras islas del archipiélago.



GREENING BOOKS
www.bookdaper.cat
bDAP583

Quaderns de l'ICA33
Pol·len edicions, sccl
Institut Català d'Antropologia,
2018

MOTXILLA ECOLÒGICA - Càlcul de la motxilla ecològica d'un exemplar de la publicació

Massa publicació (g)	Petjada de carboni (g CO ₂ eq.)	Residus generats (g)	Consum aigua (L)	Consum energia (MJ)	Consum matèries primeres (g)
311	452	41	5	8	162
Estalvis*:	364	2	19	21	285

* Impacte ambiental estalviat respecte a una publicació comuna semblant

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

GERARD HORTA

A mode de presentació: una trobada entorn dels estudis, a Catalunya, sobre les societats africanes

PEDRO JOSÉ GARCÍA SÁNCHEZ

Movilizaciones y movilidad de los *bakoromans* en Uagadugú (Burkina Faso): la itinerància callejera como recurso

MARTA ALONSO CABRÉ I ARIADNA SOLÉ ARRARÀS

L'enclavement de Kolda (Sénégal). La mobilité des vivents et des difunts

JULIÁN DAVID LOAIZA PINEDA

Comercio chino y representaciones mutuas entre los migrantes chinos y los caboverdianos de Tarrafal de Santiago (Cabo Verde)

JORDI TOMÀS

Telas en la encrucijada: rituales, comercio e identidades en Casamance (Senegal)

CELESTE MUÑOZ MARTÍNEZ

Colonialisme i control. El sistema d'emancipacions a la Guinea Espanyola

FIRMIN DUSABE

La societat civil de la diàspora rwandesa en les mobilitzacions transnacionals

ORIOU PUIG I CEPERO

Approche ethnographique du collectif des nigériens réntres de Libye à Niamey: entre la réintégration et la ré émigration

JOSEP MARTÍ

Tecnologies del cos: les pràctiques de despigmentació de pell a Guinea Equatorial

CRISTINA ENGUITA FERNÁNDEZ

Etnicitats, fronteres culturals i categories fluïdes en un context global: una mirada sobre els *peul mbororo* del Camerun

DOERTE WEIG

Capacidad de movimiento: la *motilidad* como clave para entender moviidades y transformación social de los grupos *baka* en Gabón

ALBERT FARRÉ

Mobility and labour regimes in Southern Africa: From Mobile workers to workers on the move. A perspective from Mozambique

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya



Generalitat de Catalunya
Departament
de Cultura

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

