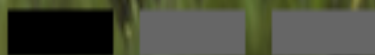


REVUE IVOIRIENNE DE SOCIOLOGIE ET DE SCIENCES SOCIALES



Vol.3 (2021) n°7 – 3^{ème} trimestre
du 30 septembre 2021

ISSN 2707-8604





Revue Ivoirienne de Sociologie et de Sciences Sociales
Université Alassane Ouattara
(Bouaké - Côte d'Ivoire)

Directeur de Publication :

Dr Gnazégbo Hilaire MAZOU, Maître de Conférences

Boîte postale : 01 BP V18 Bouaké 01

Tél :
(+225) 0102 84 10 79
(+225) 0708 35 09 41

E-mail : revueriss@gmail.com

Site internet : [http:// www.riss-uao.org](http://www.riss-uao.org)

ISSN 2707-8604

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de Publication : Dr Gnazégbo Hilaire MAZOU, Maître de Conférences

Rédacteur en chef : Dr Djama Ignace ALLABA, Maître de Conférences

Rédacteur en chef Adjoint : Dr Meless Siméon AKMEL, Maître de Conférences

Correspondance : *revueriss@gmail.com*

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. N'Guessan François KOUAKOU, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Deho Roger TRO, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Issiaka KONE, Professeur des Universités, Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa

Prof. Alphonse Yapi-DIAHOU, Professeur des Universités, Université Paris 8

Prof. N'Doumy Noël ABE, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Doumbia TIEMOKO, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Émile Brou Koffi, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Opadou KOUDOU, Professeur des Universités, École Normale Supérieure Abidjan

Prof. Maïga ALKASSOUM, Professeur des Universités, Université OUAGA I (Burkina Faso)

Prof. François N'Goran KOUASSI, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Jean Ferdinand MBAH, Professeur des Universités, Université Omar-Bongo (Gabon)

Prof. Charles AWESSO, Professeur des Universités, Université de Lomé (Togo)

Prof. Jean-Michel Egue LATTE, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Prof. Jean-Baptiste GBONGUE, Professeur des Universités, IPNETP Abidjan

Prof. Hypolithe TOLLAH, Professeur des Universités, Universités Québec à Trois Rivières

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Sekre Alphonse GBODJE, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara

Dr Irafiala TOURE, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Diamo Joachim AGBROFI, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Gnazégbo Hilaire MAZOU, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Meless Siméon AKMEL, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Obou Mathieu TCHETCHE, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Imourou Abou BAKARI, Maître de Conférences, Université Abomey-Calavi (Bénin)

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr Gnazégbo Hilaire MAZOU, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Djama Ignace ALLABA, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Meless Siméon AKMEL, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Gnabro Robert LOBA, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Brahima COULIBALY, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Djibli Vincent DIBI, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara

Dr Konan Jérôme KOUAKOU, Chargé de recherche, Université Alassane Ouattara

Dr Euloge Zagocky GUEHI, Chargé de recherche, Université Peleforo Gon Coulibaly Korhogo

Dr Martin Armand SADIA, Maître-assistant, Université Alassane Ouattara

Dr Tehua Parfait KOUAKOU, Maître-assistant, Université Alassane Ouattara

NOTES AUX CONTRIBUTEURS

La revue **RISS**, *Revue ivoirienne de sociologie et de sciences sociales* de l'Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), est une revue scientifique à comité de lecture international et des évaluateurs faisant autorité dans les différents domaines qui ont le développement pour objet, notamment la sociologie et les sciences sociales. RISS est un espace de diffusion de travaux originaux de Sociologie et de Sciences Sociales. Cette revue scientifique vise l'émergence, la diffusion de réflexions approfondies sur le développement et la promotion d'un espace de communication et d'échange entre enseignants-chercheurs, chercheurs et différents autres intervenants sur la question partout dans le monde. La revue **RISS** publie un numéro tous les trimestres (quatre (4) numéros ordinaires chaque année), disponible en ligne sur le site de la revue et un dossier thématique au format papier paraissant au cours de la deuxième quinzaine du mois de décembre. En vue de susciter des interventions pour le dossier thématique, un appel à contribution est émis au début du mois de janvier de chaque année. Ce dossier vise à faire l'état d'une question dans toute sa complexité et ses diverses approches. Il est sous la responsabilité d'un Directeur désigné qui en assure le développement éditorial. Les normes éditoriales de la revue RISS sont conformes à celles adoptées par le Comité Technique Spécialisé (CTS) de Lettres et sciences humaines/CAMES.

Les manuscrits

La revue RISS ayant un caractère international, il est recommandé aux auteurs de rédiger dans le souci d'être compris de tous. Aussi doivent-ils éviter des expressions régionales ou de faire allusion à des faits situés localement. Les contributions doivent être envoyées aux responsables de la revue sous la forme électronique, en version Word uniquement à l'adresse : revueriss@gmail.com. Tout projet de texte soumis à évaluation doit présenter les informations suivantes :

- Titre de l'article en capitales d'imprimerie (20 mots maximum) ;
- Les Noms et prénoms complets des auteurs avec leurs adresses professionnelles ;
- Institution de rattachement de son auteur ou de chacun de ses auteurs ;
- Le résumé de l'article en français et en Anglais (150 mots maximum).
- Le corps du texte en Police Times New Roman, Taille 12, Interligne simple ;

Les références bibliographiques suivant les Normes APA (classées par ordre alphabétique) ;

- Volume : 20 pages maximum
- Marges : 3 cm à gauche, 2 cm en haut, à droite et en bas
- La subdivision du texte doit se faire selon le système décimal (1., 1.1., 1.2. - 2., 2.1., 2.2. , etc.).

Structuration recommandée pour tout manuscrit

Pour les contributions **théoriques** et **fondamentales** :

- ✓ Une introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approches théoriques)
- ✓ Un développement articulé
- ✓ Une conclusion
- ✓ Une bibliographie

Pour les contributions résultant d'une **recherche de terrain**:

- ✓ Une introduction (justification du choix du thème, objectif, question principale)
- ✓ Un développement articulé (méthodologie, résultats, discussion)
- ✓ Une conclusion
- ✓ Une bibliographie

Résumé : Tout article, y compris les articles de synthèse, doit être accompagné de résumés en français et en anglais, quelle que soit la langue originale du texte. Il doit énoncer brièvement le problème et les objectifs de la recherche, la démarche méthodologique et les principaux résultats. Tout résumé est suivi d'un maximum de 5 mots clés.

Introduction : L'introduction doit poser clairement la problématique avec des citations scientifiques (au moins 5) les plus récentes et les plus pertinentes. Les objectifs de l'étude doivent être clairement énoncés. Le texte doit être rédigé dans un langage scientifique et compréhensible.

Matériel et Méthodes : Dans cette rubrique, il s'agira de décrire la démarche méthodologique suffisamment détaillée. Y figurent entre autres : le type d'étude, la description de la population de l'étude, les données et les techniques utilisées, les variables principales et secondaires étudiées, l'analyse statistique, etc.

Résultats et analyse : Les titres sont alignés à gauche, sans alinéa et en numérotation décimale : Titre de niveau 1 est en gras (6 pts avant, 6 pts après), Titre de niveau 2 est en italique gras avec 6 pts avant, 6 pts après et le Titre de niveau 3 est en italique non gras (6 pts avant, 6 pts après).

Discussions : La démarche méthodologique utilisée et les résultats obtenus doivent être discutés de façon conforme aux normes. Au moins cinq (5) auteurs devront être cités en référence dans la discussion.

Citations : Les citations d'auteurs sont entre guillemets. Lorsqu'elle dépasse trois (3) lignes, il faut aller à la ligne pour la mettre convenablement en forme (interligne 1, aller en retrait vers la droite de 2 points, taille de la police réduite d'un point par rapport à la taille normale du texte). Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon le cas :

Initiale(s) du (des) prénom(s) du (des) auteurs plus nom du (des) auteurs suivi de l'année de publication et de (des) pages de référence ; tous ces éléments étant mis entre parenthèses.

Initiales (s) du (des) prénoms du (des) auteurs plus nom du (des) auteurs, année de publication et page de références ; ces deux derniers éléments étant mis entre parenthèses.

Exemples :

Cas 1 : Les femmes enceintes ont leur façon d'appréhendé les différents modèles d'interprétation de la maladie (P. H. Collins, 2012 : p. 6).

Cas 2 : Selon H. Mazou (2014, p. 11), les comportements des jeunes sont socialement situés.

Références bibliographiques

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :

Nom et Prénom (s) de (des) auteur(s), Année de publication, Titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la

revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{de} éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

1. Bourdieu Pierre, 1998, La Domination masculine, Paris, Éditions du Seuil, 92 p.
2. Gendron C. 2006, Le développement durable comme compromis, Paris, PUQ, 294 p.

TABLE DES MATIERES

Editorial	7
------------------------	----------

Anglais

MIHAM Koffi : Identity Shift in Mark Twain's <i>Huckleberry Finn</i> and <i>Puddn'head Wilson</i>	8-25
--	-------------

Communication

AKÉ Affoué Hélène /Ahoussi Hiba Judith : Hygiène hospitalière : une représentation sociale mal perçue	26-42
--	--------------

OUATTARA Katia : Influence du comportement des stars et réputation des marques sur le marché africain : cas de la Côte d'Ivoire	43-60
--	--------------

Espagnol

N'DRE Charles Désiré : Problemática de la mulatez en Ortiz y Senghor: una aproximación al sujeto transcultural/poscolonial	61-76
---	--------------

Géographie

YÉO Siriki / YOMAN N'Goh Koffi Michael /_YÉO Yakatienguelpou/ DJAKO Arsène : La vulnérabilité de l'agriculture face à l'essor de l'activité minière dans le Hambol (centre-nord de la Côte d'Ivoire)	77-95
---	--------------

Philosophie

DANGO Adjoua Bernadette : Syllogisme juridique et logique floue	96-107
--	---------------

Sociologie

NASSI Karl Martial : Trajectoires résidentielles et identités des habitants de Zoundja et de Kanzounkpa à Abomey-Calavi : question de gentrification ?	108-127
---	----------------

N'DRI Kouamé Abou / VANGA Adja Ferdinand / OURA Kan Constant : Normes socioculturelles et contraintes de déclaration des naissances chez les peulhs du Département de Korhogo (Côte d'Ivoire).....	128-139
---	----------------

ÉDITORIAL

Le monde d'aujourd'hui est confronté à des phénomènes qui brouillent les distinctions habituelles : les appartenances multiples et les métissages, les rencontres interculturelles, les mélanges entre modernité et tradition, les tensions entre mondialisation et affirmations identitaires, les emprunts et les détournements d'une culture à l'autre, les impacts des nouvelles technologies de la communication et des nouveaux imaginaires culturels, les changements climatiques, etc. Toutes ces préoccupations susmentionnées invitent les Enseignants-chercheurs et Chercheurs à s'inscrire dans une démarche de découverte pour affronter la réalité sociale à travers leurs différentes investigations, échanges et contributions scientifiques. Il s'agit de comprendre et d'expliquer la réalité étudiée, dans le but de trouver la véritable explication des faits, en vue de participer au bien-être social de nos populations.

C'est dans ce contexte que la Revue Ivoirienne de Sociologie et des Sciences Sociales (RISS), du Département de Sociologie à l'Université Alassane OUATTARA (Bouaké - Côte d'Ivoire), dans une approche pluridisciplinaire, se propose de mettre à la disposition de ses fidèles lecteurs et contributeurs d'horizons divers, un espace d'échanges et de productions scientifiques, afin de contribuer au développement de nos sociétés.

Tout en vous souhaitant bonne lecture, nous espérons que les différentes contributions et échanges vous seront profitables.

Pour le comité de rédaction

Gnazégbo Hilaire MAZOU

Directeur de publication

Problemática de la mulatez en Ortiz y Senghor: una aproximación al sujeto transcultural/poscolonial

N'DRE Charles Désiré
Université Alassane Ouattara
(charlesndre1@gmail.com)

Resumen: El propósito de esta reflexión ha sido cruzar pensamientos teóricos y críticos de dos pensadores mayores del siglo XX y establecer una relación de continuidad entre la teoría ortiziana de *transculturación* y la teoría senghoriana de la *civilización de lo universal*. Fernando Ortiz y Léopold Sedar Senghor pensaron el sujeto transcultural/poscolonial en una visión prospectiva para proyectar una era cultural nueva basada en la mulatez/mestizaje y la universalidad. Es, en una cierta medida, la alternativa que proponen a la dolorosa cuestión de la condición negra como trauma existencial planteada desde *Souls of blacks folk* (1903) por W.E.B. Du Bois. El mestizaje/mulatez desempeña un pilar esencial en el paradigma transcultural/poscolonial de ambos pensadores.

Palabras clave: Mulatez, Ortiz, Senghor, sujeto transcultural/poscolonial, civilización de lo universal

Abstract: The purpose of this reflection has been to cross the theoretical and critical thoughts of two major thinkers of the 20th century and establish a relationship of continuity between the Ortiz's theory of transculturation and the Senghor's theory of the civilization of the universal. Fernando Ortiz and Léopold Sedar Senghor thought the transcultural / postcolonial subject in a prospective vision to project a new cultural era based on miscegenation and universality. It is, to a certain extent, the alternative they propose to the painful question of the black condition as an existential trauma posed since *Souls of blacks folk* (1903) by W.E.B. Du Bois. The miscegenation issue plays an essential pillar in the transcultural / postcolonial paradigm of both thinkers.

Keywords: Hybridity, Ortiz, Senghor, transcultural/postcolonial subject, civilization of the universal

Résumé : Le but de cette réflexion a été de croiser la pensée théorique et critique de deux penseurs majeurs du XXe siècle et d'établir une relation de continuité entre la théorie ortizienne de la transculturation et la théorie senghorienne de la civilisation de l'universel. Fernando Ortiz et Léopold Sedar Senghor ont pensé le sujet transculturel/postcolonial dans une vision prospective pour projeter une nouvelle ère culturelle basée sur le métissage et l'universalité. C'est, dans une certaine mesure, l'alternative qu'ils proposent à la douloureuse question de la condition noire comme traumatisme existentiel problématisé depuis la parution de *Souls of blacks folk* (1903) par W.E.B. Du Bois. Les concepts de métissage et d'hybridité jouent un pilier essentiel dans le paradigme transculturel/postcolonial des deux penseurs.

Mots-clés : Hybridité, Ortiz, Senghor, sujet transculturel/postcolonial, civilisation de l'universel

INTRODUCCIÓN

Desde la abolición de la esclavitud—aunque cada nación esclavista tuvo su fecha de abolición, la Unesco retiene el año 1848 como la fecha oficial de abolición de la Trata negra—hasta el estallido de la Gran Guerra (1914-1919) la condición del Negro en el Nuevo Mundo no había cambiado fundamentalmente. La cuestión negra se planteaba en término de cohabitación entre negros y blancos. La superestructura económica, basada en la economía de plantación (los negros como fuerza de trabajo, los blancos como clase de la oligarquía dominante, los indios como pueblos nativos) generó una nueva sociedad multirracial o de mestizaje/mulatez. El mulato sería pues, un vocablo genérico para designar una persona nacida de negro y blanca, o de blanco y negra. Sin embargo, el mulato es el fruto de una relación prohibida y contra-naturaleza, una relación extra-institucional y de violación. E. Thorpe (1990) analiza los orígenes históricos de esta "violación" en Nueva Orleans, todavía bajo control de Francia hasta 1803, cuando Napoleón decidió vender la Luisiana a los Estados Unidos—transacción conocida bajo el nombre de *The Louisiana Purchase* después de la capitulación de las fuerzas francesas en Haití. La "Transgresión" del Código Negro respecto a los matrimonios interraciales creará un fenómeno social llamado en este territorio The Quadroon Ball :

It was a commonplace for white men in New Orleans to take Black mistresses, despite a *Code noire* issued from Versailles that forbade intermarriage or concubinage. The many offspring of these unions, known as "mulattos", rarely became slaves because it was customary when a white man had a child by a Negro slave for the mother to be set free; the child was therefore automatically freed. Under the *Code noir* these free mulattos could not marry either slaves or whites; the alternative for a woman was, again, to become the mistress of a white man. This commonplace choice produced an uncommon social phenomenon: the Quadroon Ball. A quadroon was one quarter Negro, the offspring of a mulatto mother and a white father. Their skins were "almost entirely white" and their features indistinguishable from the Creoles—children of European parentage born in the country. Although many of them had black hair and eyes it became increasingly common for a number of them to have fair colouring. (E. Thorpe, 1990: p. 33)

En la mayor parte de los casos, los blancos liberaban a sus progenituras mulatas y sus madres. Los mulatos horros no podían contratar matrimonio ni con negros ni con blancos de modo que las mulatas seguían siendo concubinas de sus amos blancos. Las relaciones entre el blanco y su concubina mulata generaban el *Quadroom*, o sea un mulato con tres cuartos de sangre blanca contra un cuarto de sangre negra. En términos más claros, un *Quadroom* era un mulato que había seguido un proceso de blanqueamiento de su sangre. Los afrodescendientes del Nuevo Mundo llevarán, como un sello, la marca de la ilegalidad y van a desarrollar una vida marginal con sus barrios, sus escuelas, sus iglesias, sus servicios, sus teatros. Cuando empieza el siglo XX, La mulatez/mestizaje se plantea en el Nuevo Mundo como una cicatriz de la herida colonial que queda por gestionar. Mientras tanto, en África, desde la Conferencia de Berlín de 1884, los pueblos viven bajo el yugo colonial, pues se les considera como pueblos a-históricos, a quienes el Occidente tiene que traer la Civilización. Si los negros del Nuevo Mundo y los de África comparten la herencia de la herida colonial, en África, la mulatez/mestizaje resulta como respuesta de un trauma cultural y lingüístico.

El propósito que persigue este artículo es contrastar las reflexiones teóricas de dos pensadores mayores del siglo XX: Fernando Ortiz (1881-1969) y Léopold Sedar Senghor (1906-2001). Nuestro estudio no se enfoca en un corpus textual genérico preciso, sino en el

recorrido de las producciones ensayísticas y teóricas de los mencionados pensadores. En Ortiz, por ejemplo, partiremos de *Los negros brujos* (1906) hasta *El contrapunteo del Tabaco y del azúcar* (1940), pasando por el *Glosario de afronegrismos* (1924), con algunos textos de su crítica sobre la poesía mulata cubana. En cuanto a Senghor, nos interesaremos también por textos teóricos como *Comme les lamantins vont boire à la source* (1956), *Dialogue sur la poésie francophone* (1979), *Liberté I: Negritude et humanisme* (1964). Si Ortiz teorizó el concepto de transculturación, la obra de Senghor problematizó la mulatez/mestizaje como característica del sujeto transcultural/poscolonial. ¿En qué lengua el escritor africano colonizado tiene que escribir? ¿En las lenguas negroafricanas o la lengua del antiguo colonizador? Senghor contesta que la literatura francófona del siglo XX será una literatura de mestizaje. En un análisis comparativo, veremos cómo, de la transculturación ortiziana a la civilización de lo universal senghoriano, estos dos pensamientos teóricos se superponen. ¿Qué sitio ocupa la cuestión de la mulatez en la matriz transcultural/poscolonial del pensamiento en Ortiz y Senghor? ¿Cómo pensaron nuevos paradigmas para defender el derecho de las minorías ethnoraciales? ¿En qué radica la diferencia entre ambos pensadores? En el primer epígrafe, veremos lo que fundamenta la aproximación teórica de Ortiz sobre el tema de la mulatez. En el segundo apartado, examinaremos la obra ensayística y crítica de Senghor. Terminaremos nuestra reflexión por las discrepancias entre Ortiz y Senghor. En esta óptica, pondremos de realce, las críticas de Edouard Glissant a cerca de la antillanidad, más cerca de la transculturación ortiziana que “le retour aux sources” de Senghor.

1. La mulatez y la condición del sujeto transcultural/poscolonial en Ortiz

La mulatez en la sociedad cubana se postula como categoría sociocultural que tiene que ser completada por la conciencia y la voluntad de ser cubano, más allá de los lazos de tierra y de sangre. Ortiz representó la mulatez por la metáfora del *ajiaco* o sea « el guiso más típico y más complejo hecho de varias especies de legumbres, que aquí decimos “viandas”, y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo *aji* que le da nombre » (F. Ortiz, 1983: p.6). Para él, Cuba sería así un « mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas [...] un caldo denso de civilización que borbotela en el fogón del Caribe » (Id.). Acuñó el neologismo *transculturación* para definir esta categoría sociocultural que es, en definitiva, el resultado de un largo proceso evolutivo en el tiempo y el espacio (A. Carvajal, 2010; A. Grimson et.al, 2010). Sin embargo, de *Los negros brujos* (1906) al *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940) hubo muchos ajustes en la etnología de Ortiz, que V. Lavou (2019:p. 176-177) llama la « conversión » de Ortiz a los idearios antirracistas de José Martí. *Los negros brujos* es su primer texto de teoría de la etnología criminal.

La observación de la composición étnica de la sociedad cubana, tan diversa de las europeas, basta para poner de manifiesto las diferencias que han de acentuarse en la mala vida de Cuba, con relación a la de los demás países. En resumen, puede decirse que tres razas, tomando esta palabra en su acepción clásica y más amplia, depositaron sus caracteres psicológicos en Cuba: la blanca, la negra y la amarilla, y si se quiere una cuarta, la cobriza o americana, por más que ésta ejerciera escasa y casi nula influencia. [...]Casi contemporáneamente con la raza blanca, llegó a Cuba la raza negra, pero su importación no fue considerable hasta que, por el impulso dado por los inmigrantes blancos a la vida económica del país, se dejó sentir extraordinariamente la necesidad de brazos para las plantaciones, de tal manera que al mediar el siglo XIX hubo en Cuba más negros que blancos. Y así como los blancos trajeron consigo diversos caracteres

psíquicos, según la región de su procedencia, así sucedió con los negros , según la comarca africana de donde fueron arrebatados , agrícolas , pacíficos y algo civilizados unos , guerreros , indómitos y salvajes otros ,etc. (F. Ortiz, 1906: p. 2;5-6)

Este primer texto teórico de Ortiz—con el subtítulo muy explícito *Los negros brujos: Apuntes para un estudio de etnografía criminal*—llevaba muchos errores de apreciación y de prejuicios raciales (E. Dianteill 1995). En 432 páginas de estudio, se notaba evidentemente una “criminalización” de la psicología de los negros¹ de Cuba y una desvalorización en absoluto de las prácticas culturales de santería de estos pueblos “indómitos y salvajes”. El etnólogo cubano legitimaba así el discurso de la oligarquía dominante para quien la raza negra se percibía como obstáculo al “progreso” y a la “civilización” de la isla. La “mala vida” de los negros de la Habana, sus prácticas culturales bárbaras y delictivas eran la causa principal de la gran criminalidad en Cuba. Los primeros trabajos científicos de Ortiz han sido influenciados por los postulados racistas y criminalizantes de Cesare Lombroso, padre de la antropología criminal cuyo objeto es no solo estudiar la descripción física de los criminales, sino también sus comportamientos. Ortiz categorizaba los delitos de los negros del hampa afrocubana en un determinismo genético, acertando la teoría del criminal nato. El determinismo genético tuvo una influencia notable en el Derecho Penal, en que Ortiz se doctoró en 1901 por la universidad de Madrid. Este libro favoreció la discriminación represiva de las culturas de los afrodescendientes durante los primeros años de la república en Cuba. El problema de *Los negros brujos* es que evidencia las contradicciones y apuestas racistas en la evolución de la etnología de Ortiz como lo menciona E. Patterson (1996: p.58)

Ya en este libro, Ortiz tropieza con fenómenos nuevos que su enfoque no le permita valorar en su real dimensión; de hecho tratando de explicar la naturaleza del hampa cubana, se tropieza con la transculturación y el sincretismo, nociones que aún no formaban parte de su sistema de conceptos.

Así bien en Norteamérica, en Cuba, Puerto Rico, Colombia, Argentina, Brasil los afrodescendientes van a encarnar comunidades hampescas en las grandes ciudades y capitales. Las ideologías dominantes participaban en una segregación de los negros cuyas culturas se consideraban como genéticamente patológicas y por ende, peligrosas para la nueva república cubana en construcción. Los primeros trabajos de Ortiz reforzaban la ideología del miedo al negro por sus prácticas criminalizantes. Los blancos eran congénitamente portadores de civilización, de ciencia y de cultura (C. D. N'dré, 2013). Las sociedades que querían evolucionar deberían apartarse de las demás razas inferiores como la raza negra. Apoyando las teorías evolucionistas del darwinismo social, los teóricos económicos como Francisco de Arango y José Antonio Saco promuevan la economía de plantación y una importación masiva de fuerza de trabajo negra².

Cuando empieza la década 1920, Ortiz cambia su mirada hacia las culturas negras de Cuba. Se constituye alrededor de él un grupo de artistas e intelectuales el movimiento del negrismo cuyo objetivo es revalorizar las raíces culturales africanas en el Caribe y en toda Hispanoamérica. Mientras tanto, funda en 1924 la *Sociedad del folklore cubano* seguida de la

¹ En este artículo, tomando en cuenta el proceso de blanqueamiento que tuvo lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX con los fenómenos de *limpieza de sangre* o de *Quadroom* y luego los matrimonios interraciales, emplearemos los términos negros, mulatos y afrodescendientes para designar el mismo contenido semántico.

² Remitimos el lector a nuestra tesis doctoral donde abordamos la manipulación del Darwinismo sociales a fines racistas y las demás teorías científicamente erróneas: « Des codes noirs aux théories racistes », pp. 56-97.

publicación de su libro *Glosario de afronegrismos* y en 1934 la creación de la *Sociedad de estudios afrocubanos*.

La conversión de Ortiz se hace en un contexto de efervescencia social de los negros en movimientos de reivindicación de derechos civiles como las sociedades negras cubanas. Muchos intelectuales, entre los cuales Lidia Cabrera, Juan Marinello, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, se hacían defensores ardientes de las reivindicaciones antirraciales y antiapartheid de los negros.

El *Glosario de afronegrismos* (1924) era el primer compendio lingüístico de más de mil doscientos términos africanos usados en el español cubano, y que evidenciaban las influencias mutuas entre el español peninsular y las lenguas de origen africana. En el prólogo, explica como le surgió la idea del *Glosario*:

De las papeletas de este léxico hemos hecho un somero análisis para determinar las influencias respectivas de los distintos lenguajes africanos: mandinga, yolofo, hausa, yoruba, calabar, congo, angola, etc.; de sus campos de germinación: zoología, botánica, toponimia, música, vulgarismos; y de otros caracteres peculiares. Este, con otros ensayos, formará el volumen ya anunciado [...] con el título Los afronegrismos de nuestro lenguaje. Y aun otro libro alcanzará la luz, tratando del fonema despectivo “ng”, injertado en el castellano por esclavos negros. [...] (F. Ortiz, 1924: pp. Xiii; xiv; xv).

No existe cultura sin lengua y los resultados del *Glosario* demuestran que los negros esclavos traídos desde África tenían culturas y modos de existencia social. Los términos del *Glosario* proceden todos del grupo lingüístico africano bantú. En Cuba, el nombre genérico, Carabalí, designa todas las lenguas vernáculas que se han conservado en la isla, y que vienen mayoritariamente del sur de Nigeria y Camerún. (R.E. Sosa, 1980: p. 395). El folclore africano negro se conservó a través de lenguas tales como el Lucumí. El *Glosario*, un estudio lexicográfico consta de 558 páginas y se abre con un vocablo de la botánica:

Abá: m. Arbusto que se desarrolla silvestre en las costas y terrenos bajos Isla de Pinos, elevándose hasta cuatro metros; a sus hojas se atribuyen cualidades medicinales contra la parálisis. [...] Este vocablo es africano, concretamente, del Calabar, donde se usa esa voz ABÁ para designar un arbusto, el llamado “fumaria” planta a cuyo jugo se atribuyen virtudes depurativas en medicina y a otras especies parecidas (F. Ortiz: p. 1-2).

Los trabajos lexicográficos de Ortiz influenciaron al lingüista Manuel Álvarez Nazario en Puerto Rico que editó *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico* (1961). Los estudios de Nazario fueron una contribución adicional importante en el inventario de los aportes negros en el español caribeño con la publicación del libro *Anagó: vocabulario lucumí* (1970), con un repertorio de más siete mil quinientas expresiones Yoruba usadas en Cuba. La teoría crítica considera a Ortiz como un precursor en la definición del ser y de la etnología hispanoamericano (E. Estrepo, 2012-a/ 2012-b). Alrededor a Ortiz y su labor científica sobre la aportación de los africanos a la isla, se crea el movimiento poético del negrismo para promover la mulatez como característica indeleble de Cuba. Cuando Guillén edita en 1931, un poemario, con un subtítulo provocador (poemas mulatos) y Carpentier su novela *Écue-yamba-o* en 1933 (Loado sea Dios en lengua Yoruba), aparecen los fonemas afronegroides que aludía Ortiz en su *Glosario de afronegrismos*: Los fonemas [NG] en *Sóngoro Cosongo* y [AMBA] en *Écue-yamba-o*. Se introduce en la poesía mulata muchas expresiones peculiares del afronegrismo (C. D. N’dré, 2016). Para Ortiz, los sonidos en “ambo”, “ongo”, “umba” y “ombe” aluden las lenguas africanas con sus jitanjáforas que

[...] expresan precisamente por el rico y característico valor imitativo de sus combinadas sílabas, la emoción de un canto africano, el cual, por serlo, no podemos entender, y forzosamente ha de expresarse con voces para nosotros ininteligibles pero a la vez rememorativas de un fraseo realmente africano. (F. Ortiz, 1935: p. 334).

Para nosotros Ortiz fue el ideólogo del movimiento negrista y su trabajo etnográfico, el manifiesto literario. Descubrió entre los *Ñáñigos* de Cuba y varias otras tribus africanas negras, palabras que aparentemente no tienen sentido y que se han incorporado en los rituales y oraciones. El objetivo, según Ortiz, fue sin duda cantar a las divinidades por sus cualidades acústicas. La labor de Ortiz no se redujo a la antropología. Al resucitar estos elementos rítmicos-musicales, los poetas negristas del Caribe hispano crearán un arte innovador de que habla Ortiz:

La poesía de inspiración negroide tuvo en Cuba que amularse y dominar el idioma blanco, el castellano, que fue la lengua común, lingua franca, de todos los negros de Cuba, para poder vaciar sus expresiones en molde ajeno a la música. Primero fue el verso de un encantamiento, luego el de un cantar bailado; aún sigue siendo así la poesía mulata vulgar.
(F. Ortiz, 1965: p. 117)

Ortiz ha seguido mostrando la conexión en su trabajo entre la literatura oral y la música. Ha demostrado elocuentemente la existencia de estos elementos rítmicos reiterativos en los ritos sacro-mágicos de la Regla de Ocha o Santería. La poesía mulata se volcó cada vez más en el uso de africanismos o afronegrismos, repertorio de palabras Yoruba, en el español cubano que sistematizó Fernando Ortiz. En 1935 publica un estudio crítico sobre la poesía mulata con el título «Los últimos versos mulatos». Un año más tarde, completa su crítica con otro texto: « Más acerca de la poesía mulata. Escorzos para su estudio ». En estos dos estudios sobre la poesía mulata, destaca unas genuinas características peculiares de la nueva lírica mulata en Cuba. El elemento fundacional de esta lírica es « el arte rítmico del negro » alrededor de que se construye toda la estética africanoide (ritmo jitanjáforico, fonemas del afronegrismos en el verso, etc.) trasladada allende de los mares. La lírica blanquinegra (o poesía mulata) penetró en Cuba por su elemento musical y sus danzas como vestigios de sus « liturgias crípticas de [los] cultos religiosos traídos de África ». (F. Ortiz, 1935: p.546). El arte poético negro se desvaneció con la insuperable franja lingüística que se estableció entre negros y blancos. A medida que se les abrían las puertas de la instrucción en el manejo de la lengua blanca, el negro y el mulato penetraron en la literatura criolla por la poesía. La crítica ortiziana de la literatura afrocubana deja aparecer claramente tres pilares de la poesía mulata en esta primera mitad del siglo XX: la metáfora de la sensualidad carnal, la virtud fónica del verso y su ritmo jitanjáforico, la intraducible o aproximación gráfica de los fonemas afrocubanos. Los principales tópicos que aparecen en la poesía mulata refuerza el mito de la negra o mulata nalguda “Nalgas en vaivén”, “El bongó de tus nalgas”, “La media luna de tus nalgas”, “las maracas de tus nalgas”, “flancos de negra joven”, “nalgas que dicen: ¡rumbal!”, etc. El tópico de la nalga africanoide no es erótico, sino, como lo dice Ortiz, una “referencia a una característica somática de estirpe africana”. (F. Ortiz, 1935: p. 542). Cuando el día de los Reyes, los negros cabildos bailaban sus ritos religiosos con una coreografía ritmada por los sonidos del tambor africano, salió a luz un refrán en Puerto Rico que se refiere otra vez a la metáfora nalgas: “cuando la bomba ñama, el que no menea oreja menea una nalga” (Id.). Y es Luis Palés Matos, en esta isla, quien va ser el portavoz más relevante de esta metáfora visual y plástica (A. Tápanes-Inojosa, 2000).

La publicación del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, marca de manera magistral e irreversible la madurez en el pensamiento etnológico ortiziano. El Ortiz del *Contrapunteo* radica en la tesis de *Los negros brujos* (1916), lo que una cierta crítica ha llamado el primer Ortiz, refiriéndose a la evolución de su pensamiento científico. Su contribución teórica mayor a la antropología contemporánea es el concepto de «*transculturación*», sin la cual no se puede comprender ni estudiar las sociedades caribeñas. Los negros africanos transportados en el Nuevo Mundo perdieron progresivamente sus culturas para adquirir unas nuevas, diferentes de las suyas y de las de sus amos. En términos matemáticos, si una cultura A, se cruza con una B, las culturas A y B se mestizan y dan lugar a una tercera cultura C, diferente de A y B. El fenómeno de transculturación o proceso de mulatez/hibridez pasa transitoriamente por tres etapas fundamentales: la Aculturación, la Deculturación y por fin la Neoculturación.

Ortiz abandona la escuela positivista italiana de Lombroso y se acerca de Malinowski (E. M. Santi, 2003). La escuela de Malinowski rechaza el concepto inglés de *acculturation* usado por la escuela americana de Herskovits. Para Ortiz el fenómeno cultural de las sociedades caribeñas es mucho más complejo y la *Acculturation* tal como la concibe Herskovits no traduce la realidad de Cuba:

El vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra porque éste no consiste solamente en adquirir una nueva y distinta cultura, que es lo en rigor indicado por la voz inglesa *acculturation* sino que el proceso implica necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse la neoculturación. Al fin, como sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. (F. Ortiz, 1940/1987: 96-97)

Así, la transculturación se vuelve teoría y acercamiento metodológico para estudiar las influencias reciprocas entre las culturas africanas y europeas en las sociedades caribeñas poscoloniales. Ortiz y Malinowski se apartan de la escuela norteamericana liderada por Herskovits quien prefirió el concepto de *Acculturation* quien desarrolló más una antropología aplicada. Se dieron cuenta muy pronto que los términos inglés «*acculturation*» y español «*aculturación*» no tienen los mismos significados. En español se parece más a Asimilación/domesticación como lo percibía Fanon (1952) en sus críticas de la sociedad martiniquesa. El concepto de Aculturación es etnocéntrico e implica una jerarquización entre los aportes culturales o sea, uno de los elementos resultantes de la interacción es considerado inferior pues tiene que *aculturarse*, renunciar a su idiosincrasia para recibir los valores de una cultura hegemónica. El acercamiento metodológico de Ortiz suscitaba más de adhesión en el Caribe tal como lo defiende N. Morejón (1982: p. 23) :

Aculturación significa, pues, convertirse en otro, echando a un lado su propia personalidad la cual se ha sometido, mediante la fuerza o la improbable persuasión, a un conjunto de valores superiores, virtuosos y ajenos, en su totalidad. Es la supuesta conversión de un salvaje en hombre civilizado [...] Transculturación significa interacción constante, transmutación entre dos o más componentes culturales cuya finalidad inconsciente crea un tercer conjunto cultural —es decir cultura— nuevo e independiente, aunque sus bases, sus raíces, descansan sobre elementos precedentes.

La influencia recíproca es aquí determinante. Ningún elemento se sobrepone a otro; por el contrario, un se torna en otro hasta convertirse en un tercero. Ninguno permanece inmutable. Todos cambian para crearse en un «toma y daca» que engendrará una novísima textura.

Ortiz se transforma en un defensor de una nueva identidad cubana que integra a los negro como entes imprescindibles de la cubanidad. Contribuye en rehabilitar el legado africano en la sociedad cubana. Con su teoría de transculturación, consigue redefinir y profundizar el proceso histórico de la nacionalidad cubana tomando en cuenta todos los aportes culturales.

Ortiz no es el único pensador quien construyó sus reflexiones en torno al concepto de la mulatez. Veremos en las páginas que siguen, como el poeta y teórico senegalés, Léopold Sedar Senghor, llegó a ser el chantre de la mulatez intercultural. Si se nota una continuidad entre estas dos formas de pensar la mulatez, cabe mencionar que diferencias hay en las dos aproximaciones de la mulatez: la orticiana, de una parte, y la senghoriana, de otra.

2. La mulatez/mestisaje y la civilización de lo universal en Senghor

En el pensamiento ensayístico de L. S. Senghor (1964: p. 136), la problemática de la mulatez recoge la fórmula de lo que ha llamado «L’Afrique royaume d’enfance». Senghor tiene muy claro en la mente el trauma que ha dejado el colonialismo en las identidades de los pueblos negroafricanos y recomienda al sujeto transcultural/poscolonial una vuelta a los valores del África precolonial. La «vuelta» a la que llama Senghor es una invitación a la fuente africana, una vuelta sobre sí. Dirá:

En vérité, nous sommes des lamantins, qui, selon le mythe africain, vont boire à la source, comme jadis, lorsqu’ils étaient quadrupèdes—ou hommes. [...] Le nègre singulièrement, qui est d’un monde où la parole se fait spontanément rythme dès que l’homme est ému, rendu à lui-même, à son authenticité. Oui, la parole se fait poème. Dois-je le révéler ? Le *Cahier d’un retour au pays natal* d’Aimé Césaire fut une parturition dans la souffrance. Il s’en fallu de peu que la mère y laissât sa vie, je veux dire : la raison. (L. S. Senghor, 1956/1990: p.155-156).

Mediante la alegoría de los manatíes, Senghor invita al sujeto africano poscolonial/transcultural a penetrar las profundidades de África y su mística, a beber a la fuente africana para existir (F. Giguët, 2004: p. 131-133). Aquí, el movimiento de «ir a beber» parece sencillo, no obstante, no puede ser sin dolor, sin pasión. Para que Césaire escribiera *El Cahier d’un retour au pays*, tuvo que volverse a la fuente, tuvo que transformarse, y no fue experiencia tan fácil para Césaire. Senghor confiesa en la *Antología* que asistió «al doloroso parto» del *Cahier*, o sea la expresión transcendente del drama mezclado con el sufrimiento moral y físico (1948: p. 55). En la crítica que Senghor hace de la poesía negra—en dos de sus textos críticos: «Comme les lamantins vont boire à la source» (1956) y «Dialogue sur la poésie francophone» (1979)—defiende la tesis según la cual la poesía francófona contemporánea será una poesía de mestizaje cultural (L. S. Senghor, 1979). Cuando le preguntan ¿Por qué entonces, vosotros escritores francófonos, escribís en francés? Senghor contesta que en tanto como sujeto poscolonial, es un mestizo cultural, pues si siente lo que escribe en negro, su lengua de escritura es la lengua del antiguo colonizador francés (Id.).

Dicho de otra manera, la poesía negra quiere ser negra sin renunciar a ser francesa. Según el « mito africano », para que los manatíes remonten hasta la fuente, tienen que tomar una forma humana, deben metamorfosearse. Senghor considera la lengua francesa y su cultura también como patrimonio de las antiguas colonias, lo reivindica como patrimonio suyo. Es en substancia la idea principal de este texto teórico publicado en 1964. Sostiene que la poesía francófona contemporánea será irreversiblemente una poesía de mestizaje donde todos los pueblos que comparten la lengua francesa aportan algo en esta cita de “dar y del recibir”.

Después de la alegoría de los manatíes, el segundo simbolismo de la mulatez en el aparato teórico de Senghor es el personaje mítico de la reina de Saba. No se sabe mucho sobre el imperio de Saba, llamado a veces Abisinia que, según la tradición africana, se extendía de Etiopía hasta el Yemen actual. Novia y amante probables de *El cantar de los cantares*, el propio Salomón la describe como un personaje con una piel oscura. Una cierta tradición etíope sostiene que la dinastía imperial tiene como antepasados el rey Salomón y la reina de Saba. El personaje de la reina de Saba fascina al poeta Senghor. Aparece en su poesía por primera vez bajo el título « A l'appel de la race de Saba » de su poemario *Hosties noires* (1948). Para él, Etiopía representa por sinécdoque África y que los historiadores llaman el país de los negros. Simboliza no solo el África de las leyendas, la patria de la reina de Saba, sino también el África libre, pues era el único país africano con sede en la Sociedad de las Naciones en los años 30. Para Senghor Etiopía produjo la civilización negra y es, en este sentido, la cuna de la Negritud por su contacto con la civilización egipcia, portadora de la futura civilización de lo universal. La raza de Saba es portadora de este espacio matricial por excelente, una raza de mestizaje. La reina de Saba es en su poesía la guardiana de las tradiciones ancestrales. Casi 40 años más tarde, sale otro poemario *Élégies majeures* (1976), con un poema dedicado a la reina de Saba « L'élégie pour la Reine de Saba ». La elegía a la reina de Saba se puede percibir como el manifiesto poético del movimiento de la Negritud y cierre el poemario. Senghor cierre así su ciclo poético con el personaje más simbólico y fascinante de su poesía: la reina de Saba. La belleza y el porvenir de África se mezclan con la belleza arquetípica de la piel sombría de la novia del *Cantar de los cantares*.

Para Senghor, la raza de Saba es la raza sacrificada por la voluntad de Dios. La metáfora de las *Hosties noires*, título del poemario donde está el poema « A l'appel de la race de Saba » (color blanco de la hostia/ color negro de la raza propiciatoria) nos remite a otra metáfora, la del azúcar y del tabaco de la economía de las plantaciones en Ortiz (1940). Las hostias negras, son las víctimas negras. A través de los sufrimientos a los que la historia los ha condenado, el pueblo negro se convierte en el pueblo redentor que redime con sus sacrificios a todos los demás pueblos de la tierra, llevándoles la esperanza de un mundo reconciliado con Dios y con él mismo. Veremos a lo largo del poemario una presencia de la metáfora católica de la eucaristía para designar a África como tierra-madre. Además, Senghor utilizará, anafóricamente, la palabra « católico » en su sentido etimológico, o sea del griego «Katholikos», que significa « universal »:

À tous les peuples de la terre conviés solennellement au festin catholique

(L.S. Senghor «Poème liminaire», 1948/1990 : p.55)

[...] la marseillaise catholique.

Car nous sommes là tous réunis, divers de teint —il y en a qui sont couleur de café grillé, d'autres bananes d'or et d'autres terre des rizières

(L.S. Senghor « À l'appel de la race de Saba » 1948/1990 :p. 57)

Qui offraient leurs corps de dieu, gloire des stades, pour l'honneur catholique de l'homme.
(L.S. Senghor, « Prière des tirailleurs sénégalais » 1948/1990 : p. 68)

Je vous salue d'un cœur catholique.

(L.S. Senghor, « Prière de paix », 1948/1990 : p.92)

Las hostias negras tienen el mérito de expresar en el lenguaje del colonizador el « alma negra» del África crucificada que lleva en sus manos y en sus costados los estigmas de los clavos del Calvario. El « Banquete católico », « el honor católico del hombre», vuelven a referirse al sueño del poeta de «la civilización de lo Universal», de la hermandad de todos los pueblos, de todas las razas y de todas las civilizaciones. Innumerables atrocidades, desde la esclavitud hasta la colonización, menciona el poeta, han vaciado «L'Afrique crucifiée depuis quatre cents ans» (L. S. Senghor 1990: p. 92). Pero esta hostia viva, negra de ébano y blanca de inocencia, traerá la redención al hombre, y los pueblos antes en conflicto se unirán en la catolicidad fraterna, es decir, en la universalidad supranacional del «banquete» de todas las razas:

[...] la traite des nègres fut le lourd tribut de déportés, mais surtout de morts par dizaines de millions, que l'Afrique dut payer pour avancer le mouvement. Sans doute, l'immense holocauste des hosties noires était-il inutile. Mais telle est la dure loi de l'histoire que toute parturition d'une civilisation nouvelle s'est faite dans le sang et la douleur. (L. S. Senghor, 1977: p. 9)

De los defensores de la Negritud, Senghor fue el que más se preocupó por la cuestión del mestizaje cultural y biológico. Para él, la Historia eligió a África para llevar esta misión. Consideraba la cuestión del mestizaje como pacto ético y cultural, una tela mundial construida con los aportes fecundantes de todas las civilizaciones. En este nuevo orden cultural, se trata de un encuentro « du donner et du recevoir » (1964: p. 9). Senghor nos invita a construir una « biodiversidad cultural », o sea lograr una interconexión e interdependencia de todas las culturas, como en un ecosistema donde todas las especies de la flora y el reino animal interactúan entre sí para una autorregulación armoniosa. La extinción de una especie amenaza el equilibrio de todo el ecosistema. De esta manera, que cualquier cosa que amenace a una « especie de hombre » de extinción compromete al resto de la humanidad. Cuando, por una vez, los hombres hayan vuelto a la naturaleza, para integrar este principio ecológico en el florecimiento de las culturas, la humanidad habrá dado un salto hacia lo Universal, lo verdadero.

Para comprender mejor el pensamiento de Senghor, quizás sea necesario volver brevemente a los tres pilares en los que se basó su función poética, a saber: lo que llamó la «Revolución de 1889³», la « Civilización de lo universal » y el « Diálogo de culturas ». Para él, el poeta debe contribuir en la construcción de esta visión prospectiva dirigida hacia una

³ Para Senghor, el diálogo de culturas se viene desarrollando desde la “Revolución de 1889” (1993: p. 38). Esta fecha es muy simbólica para el poeta senegalés. Es el comienzo de una profunda conmoción en la que el pensamiento occidental “comienza a dar la espalda al ojo racional del blanco europeo” (Id. : p. 26). Este es el año de publicación del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* en el que Bergson opone la “intuición” a la “razón discursiva” (Ibid.). El año siguiente vio la publicación de una obra en literatura, *Tête d'or*, cuyo autor influenció a Senghor: Paul Claudel. A partir de ahí, Senghor comienza una relectura de la poesía francesa detectando los fundamentos de la poesía oral africana negra desde Hugo a Rimbaud pasando por Baudelaire. Cuando en 1979, en otra edición de *Les Élégies majeures* (1978), hizo acompañar el poemario de lo que puede considerarse su último gran texto teórico, *Dialogue sur la poésie francophone*, la “Revolución de 1889” tomó el nombre de “Revolución Negra”: “ En lugar de la Revolución Negra, hablaba de la Revolución de 1889, pensando en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que preparó a los artistas de la Escuela de París para asimilar el arte negro ”(L. S. Senghor, 1979/1990: p. 376).

nueva era cultural, basada en el mestizaje y la universalidad. En un discurso que pronunció en 1959, bajo el título « L'Université de Dakar », vemos por primera vez en sus escritos el concepto de « Civilización de lo universal »: « Ainsi, nous pourrions, construire sur des bases solides, la Civilisation de l'universel » (L. S. Senghor, 1964: p. 296).

En el campo de las ciencias exactas, Senghor demuestra que esta nueva mirada desde la « Revolución Negra » alcanzó su punto culminante con los descubrimientos de Einstein, quien invitó a los científicos a reconsiderar la idea que tenían del tiempo y el espacio euclidianos desde Galileo y Newton, según la cual la masa de los cuerpos era inmutable y constante en el espacio y el tiempo. Senghor dirá:

Le Blanc européen tient l'objet à distance. Il le regarde, il l'analyse, il le tue, du moins il le dompte : pour le tuer. Le Nègro-africain pressent l'objet avant même de le sentir, il en épouse les ondes et les contours, puis, dans un acte d'amour, il se l'assimile pour le connaître profondément. Là où la raison discursive, la « raison-œil » du Blanc, s'arrête aux apparences de l'objet, la raison intuitive, la « raison-étreinte » du Nègre, par-delà le visible, va jusqu'à la sous-réalité de l'objet pour, au-delà du signe, en saisir le sens. (L.S. Senghor, 1993: p.18)

De hecho, fue los cuatro siglos del racionalismo occidental que presentaba limitaciones evidentes. Para la teoría de la relatividad, es la materia la que crea la energía. La energía viene "de abajo" que organiza el "de arriba". En este modelo del proyecto, Monnerot y los surrealistas ponen "arriba" "el entendimiento" o "la máquina compleja" y debajo "el motor" (el cuerpo y sus impulsos, sus descargas físicas) abastecido por una "fuente de energía" conectada a "la Naturaleza" (J.M. Heimmonnet, 1987: p.10-66). Materia y energía son dimensiones de una misma realidad, no hay discontinuidad. La revolución surrealista⁴ propuso una respuesta a este malestar humano: reconciliar lo imaginario y lo real, lo comunicable y lo incommunicable, lo visible y lo invisible. Para Senghor, debemos ir más allá del "ojo-razón" de la epistemología occidental que se detiene en las apariencias del objeto, de la su-realidad. Senghor ha demostrado repetidamente que el "arte primitivo" negro ya presentaba en su esencia esta visión del cosmos. La estética negro-africana no se limita a lo visible, sino que asimila « les ondes et les contours de l'objet » para conocerlo en profundidad. Combina energía y acción, libertad y movimiento. El humanismo negroafricano abraza el nuevo humanismo contemporáneo, o sea la superación "de la razón-ojo del blanco europeo" (L. S. Senghor, 1964: p. 27).

Sin embargo Senghor es consciente de que la cultura es encuentro y movimiento hacia el otro, por lo cual el humanismo negro-africano también debe aprovechar lo mejor de las fructíferas aportaciones de la civilización occidental, volviendo a Descartes, es decir volver al espíritu de método y de organización. Así llama Senghor a construir este nuevo humanismo que es una Civilización de lo Universal. Será un diálogo interactivo e inter-productivo de culturas. De este nuevo orden cultural surgirá un mundo más humano porque será más complementario en su diversidad. Se trata de reconstruir al hombre, no sólo con la razón sino también con el corazón. Debemos humanizar la ciencia occidental y su civilización capitalista, darles el suplemento de alma y corazón que necesitan. En este nuevo humanismo, donde el viejo orden cultural tiene que desaparecer, la tecnología y la ciencia no serán

⁴ Cuando Einstein edita sus primeros artículos sobre su Teoría de la Relatividad, Breton y Soupault publican *Les Chants Magnétiques* (1920), libro que firmó el certificado de nacimiento oficial del surrealismo. La teoría de la relatividad cuestionaba la materia, el tiempo y el espacio tal como la filosofía kantiana los comprendía desde la *Crítica de la razón pura* (1787). En cuanto a la Revolución Surrealista, daba la espalda al racionalismo y veía la sensibilidad y la intuición como motor de creación y de vida.

superfluas, solo tendrán que venir como un complemento, como un apoyo al servicio del hombre, y no de los miedos al devenir, para que nunca jamás los medios degraden al hombre.

3. Discusión y síntesis: crítica y recepción de las obras de Ortiz y Senghor

Si consideramos el conjunto de las reflexiones de Fernando Ortiz y Léopold Sedar Senghor, nos damos cuenta de que todas las estrategias identitarias definidas (transculturación, civilización de lo universal) se fundamentan en una apología a la mulatez/mestizaje. En la América Latina hispanocolonial, a partir del siglo XVI, los españoles llaman *mulatos* a las personas nacidas de la unión entre un Blanco (en general, durante la colonización de América, de ascendencia española) y una Negra (que en tiempos de la colonización era de ascendencia negra africana). En los inicios de su uso en español se utilizaron estos términos sobre todo como parte de una división racial establecida mediante un sistema de seis castas («casta» aquí en el sentido de «linaje»). Siguiendo ese sistema los colonizadores españoles de América categorizaron a los habitantes de sus colonias en: «españoles», «indios» (hoy en día llamados «indígenas» o «amerindios»), «negros» y los cruces resultantes entre ellos: «mestizos» (cruce español-indio), «mulato» (cruce español-negro) y «zambo» (cruce negro-indio). En su origen etimológico la palabra «mulato» hace referencia a la «mula», que es el producto del cruce entre un caballo/yegua y un burro/a, debido a la visión racista de aquella época y la posición subalterna de las personas esclavizadas, en su mayoría negras, y a que se asimilaba el burro a la persona negra y la yegua o caballo a la blanca.

El mulo es un animal de tiro, irracional, un animal de trabajo y con tal, compararon los españoles a la descendencia mezclada de los esclavos, a los que también consideraban animales de tiro y no seres humanos. Además, y aquí viene lo perverso del término despectivo, y por no saber por cuál determinación de la genética animal, la mula y el mulo son estériles y no pueden reproducirse. Muchas ideologías racistas a menudo han utilizado este argumento para denunciar el peligro de la mezcla entre razas. En algunas teorías, para establecer el racismo en criterios científicos, el término híbrido se utiliza para referirse a las personas con padres de diferentes razas.

Ortiz habla de mulatez y Senghor de mestizaje. En efecto, hay una diferencia fundamental entre las dos terminologías "mulatos" y "mestizos". Cada una tiene una carga semántica e ideológica substancial. El mestizo se define como el resultado de una mezcla de sangre, el producto de una mezcla. El mulato se distingue por su vínculo con la etimología del término, o sea que hay en el mulato algo del orden de la carencia, de la debilidad, y de la violación (la historia colonial está marcada con el sello de la violación y de la brutalidad. No solo la violación de la propiedad, de la identidad, sino también la violación y el abuso de la mujer esclava negra e indígena). El negro en América sufrió una triple violación. Violación de abandono de su tierra africana, violación del viaje transatlántico y violación de la esclavitud en tierra americana. En el contexto postcolonial, es un matiz que es muy fundamental.

El mestizaje implica encuentro, consentimiento y respeto mutuo. La historia colonial es una historia de violencia y el individuo transcultural/poscolonial no puede escapar de esta violencia que fundamenta su identidad. Se podría oponer de un lado el mestizo, el producto de un proceso de una duración variable, y de otro el mulato, el resultado de un choque brutal y violento. Por otra parte, si el término parece un poco inusitado en francés y en inglés, sigue

muy empleado en español caribeño y ha dado lugar a palabras como “mulatez”, “amularse” “amulado” que no tienen equivalencias ningunas en las demás lenguas coloniales (francés, inglés, portugués, alemán, italiano, holandés). Así que en el contexto poscolonial caribeño, “mestizaje” y “mulatez” no son intercambiables.

Hablar de mulatez en contexto poscolonial/transcultural es interrogar la cuestión de la identidad, lo que la fundamenta, pero también lo que la trastorna. La fantasía de una reconciliación con una identidad precolonial ya está abandonada, de tal modo que la identidad del sujeto poscolonial se ha vuelto irreversiblemente en una identidad de crisis. Se nos presenta muy a menudo al sujeto postcolonial como un hombre de la pérdida y de la privación, como un ser sufriendo una perpetua carencia original. La identidad postcolonial es en definitiva una identidad mutilada, y se nota claramente el malestar del posicionamiento de la mulatez. El mulato puede ser un desconocido, pero es también y sobre todo el sitio del encuentro con el desconocido. El encuentro entre el Negro africano y el Blanco europeo en el Caribe es la ilustración perfecta. El mulato no sólo está enfrentado con el problema de la representación, sino también es el mismo la representación, no es Edipo en busca de su identidad, sino es el enigma de la identidad en sí misma. El individuo postcolonial padece a la vez de una carencia y del exceso de visibilidad, o sea está en el centro de la tensión entre el visible y el invisible. El individuo poscolonial está atrapado en una especie de *inter-mundo*, para usar el término de Merleau Ponty. Entre su conciencia y las cosas, está el mundo de la cultura, de las instituciones y de los símbolos.

Para Édouard Glissant, para salir de la crisis, la identidad transcultural/poscolonial caribeña debe construirse sobre un espacio geográfico concreto, bien conocido, ya que los negros transbordados en América ya no son los mismos, es una población que se ha transformado en otra cosa, en un nuevo dato, lo que él llama « le réel antillais »:

Mais, nous l'avons vu, les populations transbordées par la Traite n'étaient pas en mesure de maintenir pendant longtemps la pulsion de Retour. Cette pulsion cédera donc, à mesure que le souvenir de la terre ancestrale s'estompera [...] en Martinique, où la population transbordée s'est constituée en peuple, sans que pourtant la prise en compte de la terre nouvelle ait pu être effective, la communauté a tenté d'exorciser le Retour impossible par ce que j'appelle une pratique du Détour. (E. Glissant, 1981: p. 32)

El antillano no puede seguir sublimando su cultura en un África imaginaria y mítica, que ya desapareció desde hace más de cuatro siglos. En lugar de buscar su identidad en las raíces africanas de una « retour aux sources », Glissant busca su propia identidad en un espacio real, que toca y conoce, que siente día a día, el Caribe. Opone « l'identité-racine » a « l'identité-relation ». Glissant está más preocupado por una desafricanización que por cualquier otra forma de desalienación cultural. Opone la Antillanidad a esta Negritud-sionista que sugiere Senghor:

:

La nécessité historique de revendiquer pour les peuples métissés des petites Antilles la part africaine de leur être, si longtemps méprisée, refoulée, niée par l'idéologie en place, suffit à elle seule pour justifier le mouvement antillais de la négritude. Cette revendication pourtant se dépasse très vite dans l'assomption que j'ai dite, de telle sorte que l'œuvre césairienne de la Négritude va rencontrer le mouvement de libération des cultures africaines, et que *Cahier d'un retour au pays natal* sera bientôt plus populaire au Sénégal qu'en Martinique. [...] La différence la plus évidente entre les formulations africaine et antillaise de la Négritude est que l'africaine procède d'une multi-réalité de cultures ancestrales en même temps menacées, que l'antillaise

précède l'intervention libre de nouvelles cultures dont l'expression est subie par le désordre colonial. (E. Glissant, 1981: p. 35)

Así « le retour » no puede ser un regreso a África como espacio geográfico. Desde este punto de vista, es imposible que la « pulsion du retour » sea reemplazada por « une pratique du détour » como quiere Glissant, a menos que esta búsqueda de identidad abandone deliberadamente el reconocimiento de África como un referente identitario. Toda la obra crítica de Glissant—de *Soleil de la conscience* (1956) a *Introduction à une poétique du divers* (1996)—se relaciona con el fenómeno transcultural y poscolonial del ser caribeño, como lo demuestra W. Miampika (2005: p. 63) « el Caribe [...] es un mar abierto que está bajo el yugo del caos, de la imprevisibilidad de la naturaleza y de la Historia. El Caribe es igualmente considerado el prefacio del mundo, siendo a la vez diversidad y unidad gracias a su naturaleza, su historia y su cultura ». Las aportaciones teóricas de Glissant vienen a ser su conceptualización, mediante una antropología literaria, de una convivencia interactiva de las culturas e historias de los pueblos y de una poética de un mundo desenfrenado y fragmentado (el caos-mundo), un mundo de colisión, de intersección, de conflicto y de coexistencia entre las culturas de la « totalité- monde ». Se nota que Glissant, más allá del sujeto transcultural/poscolonial caribeño quiere pensar y curar, el mundo actual en su totalidad a través de sus conceptos de « chaos-monde », « totalité-monde », « relation », « opacité », « détour ». Obviamente, quiere reemplazar el destino inminente de este « chaos-monde » por el arte de una poética del « détour », tomando el contrapié del « retour » senghoriano.

CONCLUSIONES

Fernando Ortiz y Léopold Sedar Senghor pensaron el sujeto transcultural/poscolonial en una visión prospectiva para proyectar una era cultural nueva basada en la mulatez/mestizaje y la universalidad. Es, en una cierta medida, la alternativa que proponen a la dolorosa cuestión de la condición del afrodescendiente como trauma existencial. En definitiva ¿quién es el sujeto transcultural/poscolonial? Es el mulato afrocaribeño transculturado, es el africano negro colonizado, el cual tiene que hablar la lengua del antiguo colonizador para expresar su idiosincrasia. Por ello, la cubanidad tiene que integrar indiscutiblemente las aportaciones innegables de los negros de Cuba. Para Ortiz, nación y mestizaje son dos caras de una misma moneda en el contexto de Cuba. Estos dos conceptos forman la misma entidad para definir la identidad nacional cubana, o sea, una nación cubana no puede existir sin una mulatez cultural y racial. Para Senghor es imprescindible construir un nuevo humanismo pues el modelo de la civilización occidental resultó decadente con sus secuelas de desgracias, de frustraciones e inhibiciones, etc. Ortiz y Senghor contribuyeron de manera significativa en la reconstrucción de las identidades mutiladas heredadas del colonialismo europeo. Aportaron respuestas a los grandes interrogantes del siglo pasado, las de las identidades trastornadas del sujeto transcultural/poscolonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Allsopp Richard, 1977, « La influencia africana sobre el idioma del Caribe », In Manuel Moreno Fraginals (ed.), *África en América latina*, Madrid, Siglo XXI, pp.44-62.

- Carvajal Armando, 2010, « Contrapunteo etnólogo: el debate aculturación o transculturación desde Fernando Ortiz hasta nuestros días», Kálathos, Revista Transdisciplinaria Metro-Inter, 4 (2), pp.1-22.
- Erwan Dianteill, 1995, *Le savant et le santero. Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*, Paris, L'Harmattan.
- Estrepo Eduardo, 2012-a, Estudios culturales latinoamericanos/estudios culturales en latinoamerica, clase 5, seminario 1215, Estudios culturales latinoamericanos, Red de estudios y políticas culturales, CLASCO-OEI.
- Estrepo Eduardo, 2012-b, La inflexión decolonial en los estudios culturales latinoamericanos, clase 9, seminario 1215, Estudios culturales latinoamericanos, Red de estudios y políticas culturales, CLASCO-OEI.
- Fanon Frantz (1952/1975) *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Giguet Frédéric, 2004, *Présence et représentation dans l'œuvre poétique de Senghor*, Paris-Sorbonne, thèse de doctora.
- Gimson Alejandro et. Al., 2010, « Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones», Nelly Richard (Ed.), *En torno a los estudios culturales: localidades, trayectorias y disputas*, Red de estudios y políticas culturales, Editorial Arcis, Clasco, Santiago, Argentina, pp.17-30.
- Glissant Édouard, 1981, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil.
- Heimonet Jean-Michel, 1987/1989, *Politiques de l'écriture, Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, Ed. Jean Michel Place.
- Lavou Victorien Zoungbo, 2019, « Fernando Ortiz, lecteur de José Martí: de la peur du noir ("miedo al negro") à l'humanisme abstrait de la Cubania », Monique Nomo Ngamba, Michel-Yves Essissima, Wilfried Mvondo (Eds.), *El hispanismo en Africa : Estudios en homenaje al profesor Sosthène Onomo-Abena*, pp.149-179, Douala, éditions Cheikh Anta Diop.
- Malinowski Bronislaw, 1961, *The Dynamics of culture change: An inquiry into Race Relation in Africa*, New Haven, Yale University Press.
- Miampika Landry-Wilfrid, 2005, *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*, Madrid, Verbum.
- Morejón Nancy, 1982, *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén*, La Habana, Ediciones Unión.
- N'dré Charles Désiré, 2013, *Apport de la poésie noire à la première moitié du XX : Langston Hughes, Nicolas Guillén et Léopold Sedar Senghor*. Thèse de doctorat, Cádiz: Universidad de Cádiz.
- N'dré Charles Désiré, 2016, « África como reminiscencia en Guillén: Motivos de son y Sóngoro Cosongo », *Lettres d'Ivoire* N°24, pp.49-60
- Ortiz Fernando, 1906, *Los negros brujos*, The university of Chicago library [edición digital]
- Ortiz Fernando, 1924, *Glosario de afronegrismos, siglo xx*, Brasil [edición digital]
- Ortiz Fernando, 1935, « Los últimos versos mulatos », *Revista Bimestral cubana*, XXXV.

- Ortiz Fernando, 1940/1987, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Ayacucho.
- Ortiz Fernando, 1965, *Africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana, Letras cubanas.
- Patterson Enrique, 1996, « Cuba: discursos sobre la identidad », *Revista Encuentro de la cultura cubana* (España), 2, pp.49-67.
- Santi Enrico Mario, 2003, « Ortiz y Malinowski, los caminos de la transculturación », dans Francisco de la Rubia (ed.), *Literatura y pensamiento en España*, Newark, Delaware.
- Senghor Léopold Sédar, 1956/1990, « Comme les lamantins vont boire à la source », *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.
- Senghor Léopold Sédar, 1964, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.
- Senghor Léopold Sédar, 1979/1990, « Dialogue sur la poésie francophone », *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.
- Senghor Léopold Sédar, 1993, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.
- Senghor Léopold Sédar, 1945/1990, *Chants d'ombre* dans *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.
- Senghor Léopold Sédar, 1948/1990, *Hosties noires* dans *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.
- Senghor Léopold Sédar, 1948/2002, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Précédée de *Orphée noir*, par J.-P. Sartre. Avant-propos de Ch.-A. Julien. Paris: PUF, coll. Quadrige.
- Sosa Rodríguez, Enrique, 1980, *Los Ñáñigos*, La Habana, Casa de las Américas.
- Tápanes-Inojosa Adriana, 2000, *La importancia social del elemento rítmico-musical reiterativo en la poesía "mulata" del Caribe hispano*: Emilio Ballagas, Nicolás Guillen, Luis Palés Matos y Fortunato Vizcarrondo, Indiana University, Tesis doctoral.
- Thorpe Edward, 1990, *Black Dance*, New York, The Overlook Press.