

INTEGRACIÓN E HIBRIDEZ EN *MÁS ALLÁ DEL MAR DE ARENA* DE AGNÈS AGBOTON¹

Mar Gallego
Universidad de Huelva

As a woman, I have no country.
As a woman, I want no country.
As a woman, my country is the whole world.
Virginia Woolf, *Three Guineas* (1938)

En el proyecto de construcción de la “nueva” Europa y de la “nueva” España,² la llamada feminización de la migración ha obligado a incorporar las voces y perspectivas de las mujeres migrantes, prácticamente invisibles y silenciadas hasta finales de la década de los noventa en el caso concreto español. Una de esas voces que mejor representa sus puntos de vista y aportaciones es, sin lugar a dudas, la de Agnès Agboton, quien ha asumido públicamente su papel de “griot” o mediadora cultural, no solo con sus escritos, sino también con su labor de narración de cuentos africanos en los que denuncia sin pudor la visión monolítica de África como “occidental y simplista”, y la de la mujer africana como “sumisa y maltratada”.

Su obra autobiográfica, *Más allá del mar de arena*, publicada en 2005, se centra precisamente en rechazar esa perspectiva eurocéntrica que identifica al “Otro”, o en este caso a la “Otra”, con el migrante, el diferente, el peligroso... Revocando los binarios convencionales como África/Europa, analfabetismo/educación, pobreza/riqueza..., Agboton revela las dificultades que conllevan la integración y adaptación a una nueva lengua y cultura, especialmente dura en el caso de las constantes negociaciones culturales a las

que las personas migrantes tienen que enfrentarse diariamente; pero también enfatiza el complicado replanteamiento de las señas identitarias que forma parte también del proceso migratorio y que resulta en un complejo andamiaje identitario híbrido y mestizo.

En primer lugar, Agboton explora el pensamiento binario occidental basado en la tradición judeocristiana para negar la imagen estereotipada y unívoca de África desde Europa. Como ella misma afirma: “África no es una tierra fácil, pero Europa también puede ser un lugar terrible” (2005: 18). A través de una amplia visión crítica de la “mítica Europa”, Agboton realiza un ejercicio comparativo, a mi juicio muy interesante, del modo en que una visión “africana” del mundo deconstruye la perspectiva eurocéntrica dominante. Comenzando con un cuento en el que narra una leyenda africana sobre un éxodo, explica cómo “también los mitos europeos están llenos de pueblos que buscan un lugar para vivir (...). También en eso las leyendas se hermanan” (14). Este inicio es muy apropiado puesto que desde esas primeras páginas Agboton disocia las imágenes mediáticas que vinculan inexorablemente migraciones con pateras, olas, crisis, invasiones...,³ y establece una clara conexión entre los mitos africanos y los europeos que, por tanto, se encuentran al mismo nivel simbólico, negando (y rechazando) con ello la posición privilegiada de los últimos sobre los primeros. Con este movimiento estratégico, la autora consigue introducir al lector o lectora en un universo donde las polarizaciones y las jerarquías a ellas asociadas son claramente cuestionadas y carecen de valor por sí mismas.

Para conseguir esa meta, una cuestión que la escritora resalta a menudo en su narración es la importancia de la perspectiva. Jalonando el libro, aparecen varias referencias al valor asignado al punto de vista: “Demasiada o en exceso escasa, que eso depende de quien lo mira” (15), comenta en la narración que inaugura la obra. Un poco más adelante, esto se hace aún más patente cuando describe la relación de sus padres: “esta historia, como todas las historias, depende de quien la cuenta, y las versiones son a veces contradictorias” (40). Coincidiendo con una concepción africana del cuento y del acto en sí de contar historias, Agboton aboga por una visión mucho más flexible y pluralista de la historia, tanto como narración en sí, pero también como historiografía, más en consonancia con la realidad multicultural contemporánea. En el primero de los casos,

la autora no se resiste a señalarlo explícitamente como uno de los objetivos de los cuentos que narra a los niños y niñas en los colegios que visita: “añaden algo nuevo a la visión del mundo de estos niños” (147). Pero este objetivo se engrandece además con un compromiso por contar “lo invisible o lo silenciado”, para contribuir así al fomento del respeto por la tradición oral.

Frente a una mirada occidentalizada que privilegia la palabra escrita y desprecia (o al menos menosprecia) lo que la misma Agboton llama “los valores de la palabra” (145), la autora se puede definir como “tradicionalista” porque, según Inmaculada Díaz Narbona, “utiliza la palabra como instrumento pedagógico” (2010a: 242), e insiste en reivindicar esa tradición oral para darle la misma —o yo diría que mayor— validez que a la escrita. Así dice:

En África (...) la palabra se utiliza de un modo distinto en determinados círculos sociales, de un modo más poético (...). Cuando algunos ancianos de mi pueblo hablan, lo que dicen es siempre metafórico, sugieren cosas que no siempre están claras y obligan a reflexionar. (147)

Favoreciendo la reflexión y el espíritu inquisitivo, la tradición oral es un instrumento enormemente rico que se convierte en una poderosa manera de educar a las nuevas generaciones huyendo de dicotomías empobrecedoras y unidireccionales. La tradición oral se presenta así como una opción mucho más integradora, que permite incorporar con naturalidad la ambigüedad a una construcción ideológica de la realidad que se identifica como africana en la obra.⁴ Esa concepción de la realidad incide, pues, en desbancar una posición dominante que se basa en una única y monolítica verdad, y defiende una noción más pluralista vinculada en la obra con la teoría de las “tres verdades” de Amadou Hampâté Bâ. En ese sentido, se alinea con otras voces críticas que comentan el peligro de las generalizaciones, como Aili Mari Tripp: “no hay un ‘modo de vida occidental’ unificado y homogéneo, en el mismo sentido que no podemos identificar una ‘civilización islámica’, una ‘cultura hispánica’, una ‘tradición africana’ o un ‘sistema de valores asiáticos’” (2008: 290). Por ello se debe fomentar el estudio de los aspectos culturales tradicionales, sean occidentales o africanos, desde la pluralidad de enfoques.

Pero además, en esa defensa de las tradiciones orales africanas y de la inclusión, la autora logra otro objetivo más relevante que el primero y del que quizás era menos consciente cuando escribía: revisar la historiografía más reciente, tanto beninesa como española. Ya solo desde ese punto de vista, la autobiografía de Agboton debe ser apreciada y puesta en valor por cuanto representa “la historia sin escritura”, como ella misma advierte sobre la tradición oral africana, “que no tiene pretensiones de exactitud ni de objetividad como en Occidente” (29). Inspirada por esa descripción de la autora, su propia escritura autobiográfica se convierte en “la historia de la voz”, donde se privilegia la perspectiva de la persona como actor partícipe en la tradición —y yo añadiría en la historia— que transforma y actualiza los hechos, y consigue revisar las versiones caducas de episodios tan significativos en la historia de su país de origen como la esclavitud, el colonialismo y la colonización mental que este último supuso. Pero además, su voz incorpora nuevas posibilidades y matices a una versión de la historia reciente de su país de destino, en su labor pionera de dar voz al grupo migrante silenciado mediante un retrato incisivo de una Barcelona híbrida, un retrato que oscila continuamente entre el pasado (a su llegada a los dieciocho años) y el momento actual de escritura de sus memorias.

Me atrevería a decir que ese modo inclusivo de entender la realidad define los contornos del resto de la obra, en tanto que preside su narración de forma evidente. Por tanto, la ruptura de las dicotomías del pensamiento dualista cartesiano permite acercarse a una concepción holística de la integración y la hibridez, que son dos ideas clave en la obra de Agboton. Pero antes de analizar estas dos ideas, resulta necesario realizar una pausa para acercarse al controvertido papel como mediadora cultural que Agboton comparte con otras mujeres migrantes, un papel extremadamente delicado puesto que presuntamente facilita el proceso de integración. Como dice Joaquín Giró Miranda,

[La mujer inmigrante], como todos los inmigrantes, vive entre dos culturas, pero a diferencia de los hombres, siente la responsabilidad y es la encargada de establecer un puente entre ambas. En la mayoría de los colectivos se tiene conciencia de que la especificidad cultural se transmite por línea femenina, de que las mujeres son agentes activos de la reproducción cultural, aunque paradójicamente no se les reconozca públicamente. Mientras que antes se

limitaba a mantener las tradiciones, ahora, tras la emigración, tiene que ser agente de su cultura al mismo tiempo que posibilita el acceso a la nueva cultura. Es decir; por un lado, desarrolla el papel de guardiana de la tradición mientras que, por otro, se convierte en agente de cambio. (2009b: 1)⁵

Es este terreno de la negociación cultural un terreno espinoso, puesto que por una parte se las califica como “guardianas” del legado cultural,⁶ pero por otra se les valora como principales actores y agentes de cambio y adaptación cultural. Creo que en el caso de Agboton, ambas facetas se combinan con una maestría inusitada para crear cauces de integración a través de una marcada hibridez cultural.⁷

En cuanto al concepto de integración en sí, la autora se muestra muy reacia a utilizar este término, incluso admitiendo que es una palabra que le da miedo (94) porque implica una relación de superioridad en la que, de nuevo, se prioriza al sujeto dominante sobre el “Otro” o la “Otra”, es decir, a quienes se califica como diferentes se les está imponiendo el deber de integrarse. Agboton parece así refrendar la línea de rechazo de la llamada “integración coercitiva” que indica Miguel Pajares,⁸ y la consecuente homogeneización cultural que se convierte en “imperativa y totalitaria” según Hassan Rachik (2006: 17).⁹ Como bien explica Agboton, la integración solo adquiere sentido cuando actúa de forma bidireccional: “Estoy integrada porque recibo y porque doy” (97). Así la autora advierte del peligro omnipresente de identificar integración con asimilación (97), y reivindica justamente sus raíces: “mi integración no ha sido (...) un proceso de pérdida de mis raíces, ni tampoco el olvido de los valores que aprendí de pequeña” (95). Por ello, insiste en el valor de la pluralidad y del mestizaje como único revulsivo contra un pensamiento miope, reduccionista, claustrofóbico e intransigente que sigue encallado en su particular persecución de “verdades absolutas”.

Estimando la integración como un camino de doble vía, la escritora se muestra en su papel de mediadora entre dos culturas, y así reflexiona sobre la importancia de la lengua para comprender y aprehender la realidad y las distintas visiones del mundo: “Cada lengua no es solo un instrumento para expresarse, sino también un modo más de ver las cosas. Una forma de hacerse con el mundo y saber interpretarlo” (26). La lengua se torna, pues, en una herramienta idónea para la integración del “Otro” o la “Otra”, pero

esta afirmación parece no responder a la máxima de la integración en el caso europeo. Sin embargo, Agboton señala que sí sucede normalmente en África y, concretamente en Benín, puesto que la convivencia entre varias etnias da lugar a lenguas y culturas diversas: “No nos es difícil (...) aprender lenguas, y aceptar hábitos que no sean los nuestros” (26). De nuevo, Agboton dirige la atención a la realidad africana como poliédrica y multilingüe, que se antoja como más moldeable y adaptable que la europea. Frente a una visión hegemónica que vuelve a primar el valor de las lenguas europeas y las impone como vara de medir la “verdadera” integración de las personas migrantes, la autora documenta una práctica africana de cotidianidad y cordialidad entre diferentes. El mítico “sueño europeo” parece resquebrajarse un poco más, si cabe.

Pero, además, este giro estratégico se apoya en otra idea en la que insiste la autora a lo largo de la narración: la importancia de la educación, deconstruyendo el conocido binomio analfabetismo/educación sobre el que suele pivotar la jerarquización del llamado primer mundo sobre el tercero. Una vez más, la autora intenta desmitificar esa imagen unidimensional de la masa pobre y analfabeta que llega a las costas europeas, en este caso mediante la historia de su propia familia y, sobre todo, la de su padre. Lo que ella denomina la obsesión de su padre por la educación de su descendencia estaba obviamente dividida entre, por un lado, “el peso de su linaje”, y por otro, “la educación que había recibido de sus maestros, que era ya una educación totalmente francesa” (31). A pesar de reconocer que su padre era el evidente resultado de la colonización mental que Agboton denuncia sin cortapisas, la autora incide en la concepción “más integradora” de la educación en África basada en el sentido de la responsabilidad colectiva en oposición a una concepción de la educación orientada “hacia la elaboración de una individualidad que separa de la comunidad a la que se pertenece” (130). De nuevo, una dicotomía que la autora resuelve tendiendo al modo de entender “a la africana”. Pero he de añadir que todo esto no quiere decir que esté ciega y no vea los aspectos negativos de esa realidad africana.

Agboton aboga, pues, por la deconstrucción de los mecanismos de otredad que Gerd Baumann resume en las llamadas “gramáticas de la construcción del otro”, es decir, modelos basados en las teorías de la segmentación, orientalismo o el envolvimiento

(2001: 49-70). Ésta última propuesta por Dummont en 1980 parece aplicar de forma más directa a la integración de personas de origen africano en Europa.¹⁰ Rachik reitera esta idea cuando dice: “El contenido de Nosotros depende de la concepción y de las interacciones con el Otro. Lo que cuenta son los límites, las fronteras (en el sentido simbólico...) con el Otro” (2006: 18). En contraposición a estos modelos de otredad que terminan fomentado la incomprensión de la diferencia a través de representaciones culturales codificadas en negativo,¹¹ Agboton señala sin fisuras el camino del mestizaje como único modo posible de afrontar los retos de una sociedad multicultural y compleja como la actual.

En su apología del mestizaje, Agboton parece invocar la “retórica del espacio alternativo” que se inspira en las bellas palabras del teórico cultural Ian Chambers: “en la mirada oblicua del migrante (...) se nos incorpora a un estado híbrido y a una cultura de la mezcla en la cual el simple dualismo del Primer y Tercer Mundo se desploma para dar lugar a lo que Homi Bhabha llama una ‘comunidad diferencial’” (2002: 30-31). A través de esta metáfora de la mirada oblicua es posible romper con los binarios a los que nos tiene tan acostumbrados/as la herencia cultural judeo-cristiana, y empezar a presentir lo que muchos críticos y críticas definen como “la vida entre dos mundos” que proclama ese estado de hibridez que caracteriza la experiencia migrante. Esa experiencia de vivir continuamente en la alteridad, en la diáspora, es lo que constituye el núcleo de la vida migrante.

Partiendo de una “doble conciencia” o “ciudadanía de frontera” (Mezzadra 2005: 100), la identidad en el mundo globalizado en el que vivimos no puede sino ser multicultural (Onghena 2005: 60). En la misma línea, Braidotti elabora el concepto de “subjetividad nómada”, definida por ella como “la simultaneidad de identidades complejas y multiestratificadas” (2004: 214). Básicamente, las identidades multiculturales e híbridas cuestionan la naturalización de la diferencia y el esencialismo biológico, poniendo en valor la diferencia en todos sus matices. Y eso es precisamente lo que ensalza la obra de Agboton con la mágica imagen del árbol: “Soy un gran árbol, con las raíces hundidas en la tierra roja de Hogbonu y las ramas que se levantan hacia el cielo azul del Mediterráneo” (105). Y ahí radica el verdadero sentido de las dos riberas del mar de arena, metáfora

existencial de la identidad mestiza. La narración de Agboton pendula entre un concepto de identidad dividida que duele, como si de dos fuerzas contrarias se tratase, y la celebración de esa identidad mestiza que enriquece y engrandece. Por una parte, encontramos imágenes de las dos riberas en pugna: “A veces me siento así, como si tuviera un pie aquí y otro allá, y los dos continentes, mis dos países, mis dos ciudades tiraran de mí, cada cual por su lado” (162). Pero en otras ocasiones, la autora reitera la riqueza o, como ella misma asevera, “la suerte que representa no tener como base una sola cultura” (62) para corregir la posible tendencia al monopolio identitario. Según la escritora, son sus hijos quienes realmente personifican esa identidad híbrida gracias a sus dos herencias culturales y cosmovisiones diversas.

Mucho se ha escrito de la identidad dividida como esa lucha interior que hace desfallecer a quien debe enfrentarse a ella. Desde la concepción duboisiana de la identidad afro-americana a la conciencia mestiza de Anzaldúa, pasando por variadas configuraciones teóricas de lo diverso,¹² la autora parece hacerse eco de las dicotomías y complejidades que una identidad liminal, a caballo entre dos culturas bien distintas, conlleva. Como Maya García de Vinuesa sugiere, la identidad de Agboton se presenta “en el umbral” (2010: 255).¹³ Y por ello me parece que Agboton es sumamente sincera en su retrato de dicha identidad. Es cierto que la identidad dividida ha de adentrarse en conflictos y negociaciones constantes, tanto a nivel cultural como puramente identitario. Así Agboton se describe como el fruto de “dos fuerzas que se pelean en mi interior” (31). Pero no es menos acertado proclamar que en esa dinámica y fluidez que caracteriza dicha noción de identidad¹⁴ se encuentra la verdadera llave para entender el mestizaje no solo como un bien, sino como un bien común, con el objeto de paliar su definición como efecto negativo e indeseado de las múltiples migraciones y adaptaciones identitarias a ellas asociadas. A pesar de las fracturas y el desmembramiento, siempre hay esperanza y posibilidad de reconciliación para Agboton.

Pertenecer, como Agboton admite, “a dos o tres lugares distintos” (72) produce una suerte de esquizofrenia interna, es cierto, pero a la vez representa una oportunidad para el cambio y la lucidez crítica ante el tratamiento de lo diverso, ya que se revisita desde el prisma positivo de una “doble o triple lealtad” en palabras de Rik Pinxten (citado en

Onghena 2006: 178). El sentimiento de pertenencia múltiple ofrece, según Agboton, mayores ventajas frente al adoctrinamiento de la verdad única; por tanto, se convierte en una vacuna contra los extremismos y los nacionalismos exacerbados al contemplar, siguiendo los parámetros de Anderson, una “comunidad imaginada” mucho más vasta, donde las identidades-puente¹⁵ puedan ubicar y construir realidades alternativas, evidentemente más representativas e inclusivas. Porque, como pregunta Danilo Martellucci, “el individuo que ‘combina’ identidades plurales, ¿no es precisamente el modelo de integración europea hoy en día?” (citado en Onghena 2006: 174).

Caminar hacia esa comunidad imaginada o comunidad transnacional pone de relieve las limitaciones de una visión que penaliza lo diverso, lo diferente, en este caso protagonizado en primera persona por la mujer migrante de origen africano. Crear puentes para que la identidad dividida se codifique en positivo, y no en negativo, es el valor añadido, la contribución mayor de la obra de Agboton. Y de la mano de la hibridez llegará una mejor integración que signifique eso realmente, integración de las distintas partes en una (incluso recordando aquella tercera identidad que proponía DuBois a principios del siglo veinte),¹⁶ donde la pérdida de valores y raíces se minimice y se maximice la aportación a ambas sociedades, a ambas riberas del mar de arena.

BIBLIOGRAFÍA

- Adlbi, Salam 2009. "Occidente y los otros. Historia de una supremacía".
<<http://www.webislam.com/?idt=14261>>. Consultado 5/11/11.
- Agboton, Agnès 2005. *Más allá del mar de arena*. Barcelona: Randomhouse Mondadori.
- Alonso, Ana Jorge 2004. *Mujeres en los medios, mujeres de los medios*. Barcelona: Icaria.
- Baumann, Gerd 2001. "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antro-pologías de la construcción del otro en las constelaciones históricas". *Multiculturalismo y género*. Eds. Mary Nash y Diane Marre. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 49-70.
- Bhabha, Homi 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Braidotti, Rosi 2004. *Feminismo, Diferencia sexual y Subjetividad Nomade*. Barcelona: Gedisa.
- Carrasco Tristancho, Rosario 2011. *El proceso migratorio de mujeres marroquíes: Producción, reproducción y transformación de las identidades de género y culturales*. Huelva: Universidad de Huelva.
- Chambers, Ian 1994. *Migración, cultura e identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Díaz Narbona, Inmaculada 2010a. "Agnès Agboton, 'a una y otra ribera del mar de arena'". *De Guinea Ecuatorial a las literaturas africanas*. Ed. L. W. Miampika. Madrid: Verbum. 239-252.
- . 2010b. "Afroeuropas del XXI: El estallido del concepto de identidad". *Parcours Interculturelles. Être et devenir*. Coord. Maia Morel. Quebec: Editions Peisaj. 228-240.
- DuBois, W. E. B. 1989 (1903). *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam.
- García de Vinuesa, Maya 2010. "Desde el umbral: María Nsue Angüe y Agnès Agboton. Iniciación en las escritoras hispanoafricanas". *De Guinea Ecuatorial a las literaturas africanas*. Ed. L. W. Miampika. Madrid: Verbum. 253-265.
- Giró Miranda, Joaquín 2009a. *Mujeres inmigrantes. Invisibilidad y práctica cotidiana*. Logroño: Ayuntamiento de Logroño.
- . 2009b. "Mujeres inmigrantes".
<http://jogiro.wordpress.com/2009/07/19/mujeres-inmigrantes/> Consultado 25/10/11.

- Glissant, Édouard 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. 1996. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Hall, Stuart 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- . 1997. "The Spectacle of the Other". *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage. 223-279.
- Juliano, Dolores 2004. *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Madrid: Cátedra.
- Darnstädt, Thomas; Hans-Jürgen Schlamp, Jan Puhl; Zuber, Christoph y Schult, Helene. "La oportunidad de crear una nueva Europa". 29/11/11.
<http://internacional.elpais.com/internacional/2011/11/29/actualidad/1322559070_995200.html>. Consultado 30/1/12.
- McDowell, Linda 2000. *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.
- Mezzadra, Sandro 2005. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Nash, Mary 2005. *Inmigrantes en nuestro espejo: inmigración y discurso periodístico en la prensa española*. Barcelona: Icaria.
- Onghena, Yolanda 2005. "Dinámicas Interculturales y construcción identitaria". *Inmigración, género y espacios urbanos*. Eds. Mary Nash, Núria Benach y Rosa Tello. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- . 2006. "De lo identitario a lo intercultural. Líneas transversales de los debates". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 73-74: 155-182.
- Pajares, Miguel 2009. "Inmigración y políticas públicas". *V Seminario sobre la investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*. Sevilla: Dirección general de coordinación de políticas migratorias. 79-92.
- Rachik, Hassan 2006. "Identidad dura e identidad blanda". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 73-74: 9-20.
- Rodríguez, Estela 2002. "Venir a la Europa fortificada. Reflexiones en torno a la identidad europea para las comunidades inmigradas".
<http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=502>. Consultado 30/1/12.

Tripp, Aili Mari 2008. “La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda”. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Eds. Liliana Suárez Navas y Rosalva Aída Hernández. Madrid: Cátedra. 285-330.

NOTAS

¹ Esta investigación ha sido financiada gracias al Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref. FEM2010-18142).

² Aunque se sigue hablando de estas construcciones como de reciente factura, ya es posible trazar una trayectoria avalada al menos con casi dos décadas de debates y propuestas a nivel europeo. Sin embargo, en el contexto de crisis actual se ha revitalizado la discusión sobre una nueva Europa que sea “más democrática, más unida y más inmune a las crisis que la Europa actual” (Darnstädt et al. 2011: 2). Según el conocido filósofo Habermas, la solución pasaría por lo que él denomina la “constelación posnacional”. Habermas afirma que hay determinados temas cruciales que van “desde las finanzas hasta el clima, desde la energía hasta la inmigración”, y que es “sencillamente una tontería pensar que Europa va a seguir contando si no aprende a hablar con una sola voz” (2011: 4). Me planteo si realmente lo deseable sea esa sola voz, que evidentemente reducirá notablemente las posibilidades de representación de las voces migrantes.

³ Recopilando artículos y editoriales en los últimos años, el panorama se torna desolador por el reiterativo y negativo tratamiento de la información sobre migraciones, que en líneas generales enfatiza su faceta más criminalizada o victimizada. No podemos obviar el papel de los medios de comunicación como actor clave en la producción y la reproducción ideológica (Alonso 2004: 69), puesto que la prensa “ha desempeñado un rol crucial en la definición de pautas de inclusión y exclusión como elementos claves en las políticas de identidad a partir de la enunciación del otro/a” (Nash 2005: 17).

⁴ Aunque también es cierto que Agboton no deja de señalar que otras personas no africanas poseen una visión parecida, como sería el caso de su propio marido Manuel (74).

⁵ Esta es una de las principales razones que aduce Giró Miranda para elaborar su interesante estudio sobre las mujeres inmigrantes en la ciudad de Logroño, publicado bajo el título *Mujeres inmigrantes. Invisibilidad y práctica cotidiana* (2009).

⁶ Especialmente dañina resulta la asignación del peso de la tradición a las mujeres, ya que limita realmente su labor como agentes de cambio cultural, como nos recuerda Nash: “Para las mujeres significa congelarlas fuera de las dinámicas sociales con la exigencia de una permanencia de comportamiento que niega su capacidad de desarrollo personal y colectivo” (2005: 118). Esto puede traducirse en que terminen siendo “víctimas de su propia cultura” (Nash citada en Rodríguez 2002: 12). Y se las termine representando como “compendios de alteridad” (Juliano 2004: 185), o “inintegrables”, que Adlbi utiliza para la población migrante en general pero que puede ser aplicado desde mi punto de vista en mayor medida a las mujeres migrantes (2009: 5).

⁷ Apoyada sin duda por una pluralidad lingüística en al menos tres lenguas: gu, español y catalán.

⁸ Pajares define dicha integración como “una tendencia a plantear la integración no solo de una forma coercitiva, sino también como algo centrado en los aspectos culturales: el inmigrante se integra si aprende el idioma, la cultura y los valores de la sociedad receptora, una visión que podemos calificar de culturalista” (2009: 85).

⁹ Rachik detalla el modo en que dicha homogeneización cultural es impuesta por lo que él denomina la “identidad imperativa” que obliga a los miembros de un grupo a perder la individualidad en aras de su ideal, llegando a convertirlos en intercambiables (2006: 17).

¹⁰ Según Rosario Carrasco Tristancho, la estrategia de envolvimiento parece ser más utilizada desde una posición etnocéntrica, promoviendo la asimilación desde la consideración del “Otro” como diferente, casi como una “desviación del ‘uno’” (2011: 141).

¹¹ Así lo indica Stuart Hall claramente: “La representación cultural es un asunto complejo y, especialmente, cuando tiene que ver con la ‘diferencia’, pues evoca sentimientos, actitudes, emociones y moviliza miedos y ansiedades en el lector” (1997: 226).

¹² Entre ellas, la concepción de la identidad en relación que formula Glissant en su excelente *Una introducción a la poética de lo diverso* (2002: 26), y un largo etcétera.

¹³ La crítica describe agudamente el debate interior de la protagonista: “debe decidir qué valores africanos y europeos asume y cuáles rechaza, y de qué manera interactúan ambos permitiéndole forjar una identidad nueva como mujer y como escritora” (2010: 255).

¹⁴ Todas las identidades son fluidas y están en proceso continuo de cambio y transformación (Hall 2003: 18; McDowell 2000: 303).

¹⁵ Como indica Díaz Narbona, “estas escrituras descentradas, híbridas, rizomáticas, transhumantes” son fiel reflejo, continúa la crítica, de hecho se transforman en “espejo de una identidad atravesada por la multiplicidad, que no el caos, algo que podía ser definido (...) con sus propias palabras como un puente entre ‘una y otra ribera del mar de arena’” (2010b: 239).

¹⁶ En su clásica y profundamente influyente obra *The Souls of Black Folk* (1903).