

**Notas de una investigación: migración, clandestinidad y puesta en juego de la identidad. Acercamiento a las problemáticas de migración e identidad para una lectura de *Io, venditore di elefanti* (1990) de Pap Khouma**

Gaspar Bertoni\*  
Universidad Nacional del Litoral

256257

**Resumen**

El presente trabajo surge como resultado parcial de un proyecto de adscripción en investigación realizado en la cátedra Literaturas Francesa e Italiana (FHUC –UNL). Nuestro propósito al respecto es reparar en el relato de viaje migratorio como objeto de estudio que pueda dar cuenta de la insuficiencia del concepto de «nacional» en el campo de la literatura.

Primeramente, postularemos un marco teórico en el cual daremos cuenta de la necesidad de pensar la identidad cultural en relación con la literatura y de posicionarnos desde el campo de los estudios comparados para entender la migración como un fenómeno que nos permita cuestionar las relaciones establecidas en el campo literario. Posteriormente, expondremos parte de los aportes de los que nos servimos para pensar el relato de viajes como habilitador de nuevas cuestiones identitarias propuestas para la lectura de la novela de Pap Khouma.

**Palabras clave**

· Pap Khouma · Migración · Identidad

\* *Estudiante avanzado de las carreras de Letras (FHUC–UNL) y del Profesorado de Francés (ISP N° 8 – Santa Fe). Integrante del Centro de Estudios Comparados y del Grupo de Investigación en Semiótica (FHUC–UNL). Adscripto en investigación en la cátedra Literaturas Francesa e Italiana (años 2017–18) y adscripto en docencia en la cátedra Semiótica General (año 2016). Se desempeña como Ayudante Alumno concursado desde el año 2018 en la cátedra Literaturas Francesa e Italiana y sus extensiones en Literaturas Germánicas y el Seminario de Literaturas Comparadas.*

### Abstract

The present work arises as a partial result of an adscription project in research carried out in the French and Italian Literatures Chair (FHUC–UNL). Our purpose as regards this is to focus on the migratory journey as an object of study that can account for the inadequacy of the concept of «national» in the field of literature.

First we will postulate a theoretical framework in which we will realize the need to think about cultural identity in relation to literature and position ourselves from the field of comparative studies to understand migration as a phenomenon that allows us to question the relationships established in the literary field. Later we will expose part of the contributions that we use to think about the journey story as an enabler of new identity issues proposed for the reading of Kouma's novel.

### Key words

· Pap Kouma · Migration · Identity

## 1. La literatura y la identidad cultural

Primeramente, nos parece elemental pensar en la Literatura y en su relación con la identidad cultural. Siguiendo entonces la propuesta de Sergio Mansilla Torres (2006) tomamos como propio el supuesto de que la literatura no solo representa la identidad cultural de la comunidad o colectividad desde donde emerge, sino que ella misma *crea* identidad, y nos apoyamos en la idea de que la relación entre la literatura y la identidad se vuelve productiva o se legitima si es leída desde un foco político.

Ahora bien, ¿qué identidad es la que produce la literatura? ¿Qué rol juega la producción literaria en la conformación de esa identidad? Creemos que las producciones literarias devienen producción cultural de un espacio y tiempo determinados y, dado que la identidad cultural no puede pensarse sino desde la acción y la producción, podría verse como una operación de esencialización fijada o materializada a través del lenguaje, es decir, hecha texto.

El concepto de identidad, sobre el cual volveremos más adelante, remite siempre a una noción del uno mismo. Pero esta *mismidad* está configurada siempre por una oposición, siguiendo un protocolo que le da lugar y sentido a la *otredad*. Parafraseando a Mansilla Torres, la idea de identidad remite siempre a nosotros mismos pero en relación o comparación con otros que no son como nosotros al no compartir, como elegimos denominar, una misma *habitabilidad*, es decir, al no tener las mismas creencias, costumbres, valores y, para agregar, y no menos importante, una forma de ver el mundo habilitada por la lengua. Esos otros son

quienes configuran su ser manifestando su pertenencia y dando cuenta de la identidad cultural en la que se inscriben, que es necesariamente diferente a la del uno mismo. En síntesis, se es siempre lo que los otros no son.

Por *identidad cultural* entendemos una constelación de significados que más allá de demostrarse en costumbres y hábitos cotidianos, «hallan su lugar en la conciencia de los individuos en la forma de vastos relatos que explican e interpretan el orden de las cosas del mundo» (Mansilla Torres, 2006). La identidad cultural no se hace solo de presencias, sino también de ausencias que, frente a la problemática, se vuelven un aspecto importante a considerar. Siempre hay un no-ser o un no-querer-ser en las cuestiones de identidad cultural en cualquiera de sus formas.

Pero lo que debemos tener en cuenta a la hora de pensar en este concepto es que todo discurso es una praxis política que manifiesta una razón y una defensa del ser que «afincada en la memoria y en la práctica de la vida social opera como un dispositivo ideológico de resistencia (si se trata de culturas subalternas) o de control imperialista (si se trata de culturas dominantes)» (Mansilla Torres, 2006). Asimismo, la identidad cultural puede ser una praxis definitoria que se perfile a partir de ausencias y debilidades que pueden actuar también como marcas de diferencia, aunque no precisamente para reivindicarlas y que delatan, por esto, contradicciones y quiebres en el interior del cuerpo social. En estas condiciones, el discurso identitario se vuelve un deseo utópico por ser otro, se vuelve un esfuerzo por representar/construir otra identidad a través de la literatura en sus diversas variantes textuales (Mansilla Torres, 2006).

258 259

Nos resulta oportuno en este punto, ya que hablaremos de culturas subalternas y dominantes, pensar en cómo esta relación puede percibirse en la literatura en su matriz sociopolítica: hay identidad también en el hecho de que los grupos subalternos produzcan literatura para la resistencia, como así también en el hecho de devenir *subalternas* estas producciones.

## 2. La posición en la Literatura Comparada

Dado que todo trabajo de lectura sugiere la adopción de una teoría previa, la que más se corresponde con nuestro propósito investigativo y desde la cual nos centraremos es la Literatura Comparada, en palabras de Armando Gnisci (2002), «una disciplina que concibe y trata la literatura/las literaturas como fenómenos culturales mundiales». Con esta expresión diádica *literatura/literaturas* el crítico da a conocer su visión de la literatura bajo la imagen de una biblioteca «infinita y progresiva» que se correspondería a la «presencia ideal» de un «patrimonio común a las distintas civilizaciones» (Gnisci, 2002: 10). Buscar entonces a la Literatura Comparada es una manera de abrirnos a la *mundialidad* y a la simultánea posibilidad de distintos mundos, en una época en que las literaturas de diferentes naciones parecen estar en contacto constantemente, traduciéndose y editándose.

En un mundo en que la cultura global de masas sirve, en cambio, para que desaparezca la pluralidad de mundos y para igualar cada vez más hacia abajo el gusto común humano por la inteligencia y el placer, por lo imprevisible y por la novedad. Para que nadie pueda sospechar que no hay nada realmente común entre los mundos, excepto las dos caras de la injusticia, de la violencia y de la explotación entre las dos razas de la especie humana actual: la minoría sin rostro de los ricos y los amos y la mayoría de los desposeídos y oprimidos. (Gnisci, 2002: 12)

Desde Gnisci, entonces, entendemos a la Literatura Comparada como el saber que visualiza a la literatura como un discurso abierto a la pluralidad, que todo el mundo puede realizar y traducir, conocer y vincularse con el otro a partir y gracias a «la red infinita de reciprocidades y diferencias» (Gnisci, 2002: 13).

Nuestra decisión de estudiar un problema desde la Literatura Comparada se corresponde también con una visión y decisión política que interpela nuestro modo de leer el mundo y la sociedad que es inevitablemente dispar. Sabemos que no hay sociedad sin relaciones de poder, y este poder también es visible en el campo literario. Al respecto cabría preguntarnos cuáles son los confines de lo literario y quién los ha fijado.

A lo largo de su historia, la Literatura Comparada se conformó como una ciencia positivista dedicada al estudio euro-occidental de las literaturas nacionales y sus interrelaciones. Es en este contexto donde surge la idea —tanto ambiciosa como insuficiente— de *Weltliteratur*, traducida como «literatura universal», que fue y es aún cuestionada por caer ella misma en una contradicción que Gnisci detecta hasta en su etimología: *uni-versus* significa un solo camino, es decir, el occidental.

Pero la Literatura Comparada ha sido y es también una disciplina que al no poder reconocer un objeto fijo y estable (muy discutida y minorizada por esto) ha logrado pensarse a sí misma, deconstruirse en su práctica y discutir sus límites epistemológicos. Hasta los años '70 del siglo XX oscilaba entre una concepción y una metodología del estudio de las relaciones entre literaturas nacionales centrada en la tipología, géneros y temas de recepción entre varias literaturas, ampliándose en Estados Unidos hacia otras formas de cultura y luego hacia la comparación intercultural de diferentes civilizaciones literarias del mundo. Este interés adquiriría dos nuevos horizontes que, como aclara Gnisci, «corresponderían al mundo tal y como anda hoy» (2002: 16): los *Intercultural Studies* y los *Translation Studies*, adquiriendo estos últimos un papel fundamental para la comunicación humana desde la era de la globalización. Estos estudios serían para la Literatura Comparada una manera de ampliar el horizonte, haciendo de ella una disciplina con bases más fuertes, celebrando y superando el eurocentrismo en el cual estaba inmersa:

La Literatura Comparada ya no tiene la forma de un estudio especializado que exportan las universidades europeas y norteamericanas a Asia, África y América Latina, estudio que, por la difusión forzosamente internacional de su especialidad (analizar las relaciones internacionales entre las literaturas nacionales), haya llegado a ser y haya sido aceptado como más comparativo y mundial, simpáticamente (¿o no?) cosmopolita y trotamundos. La Literatura Comparada, en verdad, al difundirse en todo el planeta, se ha vuelto un saber nuevo y propiamente comparativo. Podemos decir, incluso, que se ha encaminado hacia su propia realización futura e infinita, precisamente porque se ha entregado a la pluralidad de la mundialización y al diálogo, incesante, de las diferencias. (Gnisci, 2002: 17)

Para cerrar la idea inicial de este apartado, y teniendo en cuenta la importancia de la elección del marco teórico que proponemos, determinamos tres ítems que consideramos claves para entender la necesidad de seleccionar este foco teórico:

- a) Porque, como lo explica Adriana Crolla (2011), las oportunidades que derivaron de la globalización hacen necesaria la adopción de un nuevo foco para ampliar la mirada hacia el análisis de las disimilitudes, los conflictos y los límites del sistema, adoptando una mirada «glocal», es decir, «el modo en que los contextos locales de interpretación se modifican y modifican en el encuentro con lo global» (Crolla, 2011: 305) para reconocer y replantear los verdaderos mecanismos de las «colonialidades del saber», con miras a comprender de una manera más abierta una «geopolítica del conocimiento» (Crolla, 2011: 306).
- b) Porque, como plantea Gnisci, la Literatura Comparada contemporánea parece orientarse hacia una superación, incluso a veces un rechazo de toda la tradición culta eurocentrista que se ha adueñado del estudio y la canonización del texto literario. Es además un saber que, al rebelarse contra esta costumbre eurocéntrica de emitir verdades últimas sobre el mundo entero (teorías transformadas bajo la idea de *universal*), dio lugar al diálogo de todas las voces literarias del mundo y de sus discursos, sobre todo a las silenciadas, y que además apela a «entender las diferencias, a protegerlas, a amarlas, a querer ser parte y lucha de ellas» (Gnisci, 2002: 19).
- c) Porque, como plantea María Teresa Gramuglio (2008/2009) en su hipótesis, podemos adoptar una nueva perspectiva de estudios replanteando la idea tradicionalista de *Weltliteratur* para traspasar los límites nacionales desde los que se estudia a la literatura para mirarlas en cambio desde el interior de redes transnacionales. «Así concebida, la literatura mundial no es un canon ni una sumatoria: es un modo de leer» (Gramuglio 2008/09: 21).

260 261

### 3. El (re)surgimiento de las voces silenciadas

Entre los muchos planos de estudio de los que la Literatura Comparada se sirve y desde los cuales propone problematizaciones, el multiculturalismo y la descolonización nos resultan esenciales para ahondar en nuestro interés investigativo.

Hablamos anteriormente de la *Weltliteratur* (o literatura mundial/universal). Este concepto neoclásico poco fundamentado que nacía de la mano de Goethe, se fue erigiendo a partir de la idea de que la literatura era propiedad de toda la humanidad. A esta idea de *Weltliteratur* está amalgamada la idea de *canon* literario que, según Francesca Neri (2002), representa tanto el sistema de reglas que llevan a conseguir una obra perfecta como así también es la representación de lo mejor que haya producido una civilización literaria a lo largo de su historia. Si se aúna la noción de canon con la de *Weltliteratur* surge la idea de que «el valor de la obra literaria se mide por su capacidad de expresar valores genéricamente humanos» (Neri, 2002: 391), la cual ha sido muy problemática en su ámbito. Al respecto, Neri advierte dos de estos problemas:

- por un lado, quienes defienden la idea neoclásica de literatura mundial tienen en cuenta solamente el canon occidental, seleccionando valores y obras propios de su forma de ver el mundo.
- por otro lado, este tipo de planteamiento prescinde de las diferencias históricas y culturales de quienes deberían decidir cuáles son los clásicos de la literatura y cuáles no.

De esto se deriva que las obras que deben estudiarse y/o leerse son el fruto de una decisión que toma un determinado sector de la sociedad según lo que espera del estudio de la literatura. Todo canon es, por consiguiente, un producto histórico perteneciente a la decisión de unos pocos. He aquí la importancia de los estudios del multiculturalismo que, al decir de Neri, han puesto en cuestión al concepto de *Weltliteratur* y han demostrado que las obras glorificadas como fuente de valores fundamentales reflejaban solo los valores de una recortada esfera de la sociedad.

Aún así, en occidente se ha dado un lento proceso en el que se puso en cuestión el papel avasallante de la cultura europea y norteamericana en la vida académica, y este proceso se inició con la llegada de voces no occidentales que pusieron en marcha movimientos culturales que empujaron hacia una independencia y analizaron los aspectos negativos de la colonización también en el plano cultural.

Ciertamente estos procesos no fueron ni idénticos ni simultáneos entre sí, puesto que tanto las culturas anteriores a la colonización como las ocupaciones coloniales habían sido distintas. En efecto, si existen casos como los de la India y el Magreb en que la ocupación colonial europea actuó en un territorio con una tradición cultural propia consolidada, con una escritura, una literatura y unas instituciones dirigidas a proteger y propagar tal sistema, muy distinto es el caso del Caribe en que la población originaria desapareció a causa de la ocupación colonial y fue sustituida por un acervo de poblaciones europeas y africanas, y más tarde asiáticas, que al principio no tenían nada en común entre ellas. (Neri, 2002: 397)

Como afirma la especialista, las ocupaciones coloniales europeas no fueron todas muy similares. Nos resulta interesante reparar en los ejemplos propuestos por Neri, como es el caso de Francia, que manejó sus ocupaciones con la idea de «misión civilizadora», cuyo propósito era difundir la lengua francesa a la vez de un proyecto de «asimilación», con el que pretendía hacer verdaderos franceses a los ciudadanos de las tierras a colonizar, si eran capaces estos de acceder a la educación; en comparación con Inglaterra, cuyas colonizaciones fueron engendradas en un espíritu más comercial que de a poco se transformó en un dominio político, interfiriendo siempre para sacar ventaja de sus gestiones e intereses económicos.

Por otra parte, y en modo de contrapartida, en los Estados Unidos surgió alrededor de 1920 una de las primeras manifestaciones de reivindicación identitaria de afrodescendientes, conocida como la *Harlem Renaissance*. Esta fue una corriente literaria centrada en Harlem, donde los artistas empezaron a consolidarse como una nueva generación de negros, en contraste con la cultura blanca centralizada. «El ser negro, pues, empezó a ser objeto de creación artística y la esclavitud dejó de ser un elemento del pasado que había que olvidar y se convirtió en un campo de investigación por parte de los mismos afroamericanos» (Neri, 2002: 398). Es en este contexto donde cobra importancia un concepto planteado en 1903 por W. Dubois, la *negritud*, con el objeto de derribar del imaginario norteamericano la imagen de que el negro no es plenamente humano.

Mencionamos estos casos de recuperación de voces silenciadas ya que tienen, a nuestro parecer, una manera similar de desenvolverse a lo que llega hoy en día a ser un problema de fuerte incidencia social y literaria, como las migraciones clandestinas de África a Europa.

#### 4. La escritura y las voces migrantes

En la literatura moderna abundan los relatos de migración por ser un fenómeno profuso, que habilita temáticas de interés intercultural. En sí misma, la migración comprende el tópico del viaje. Desde la perspectiva de los estudios comparados, pensar el viaje es pensar en la configuración de la propia identidad. En los lineamientos de nuestro trabajo, la importancia del viaje no recae en un movimiento real o ficticio, sino en cuanto riguarda la descripción de un encuentro con lo *otro* (*otredad*), que se une a la transformación del uno mismo durante y después de tal encuentro.

Para comenzar a pensar una definición o acercamiento a la escritura migrante nos hemos servido de aportes del campo de la sociología, principalmente del sociólogo argelino Abdemalek Sayad quien, en un congreso presentado en 1973, sostuvo que la inmigración debe ser pensada como un proceso desde su inicio, poniendo en discusión la posición reduccionista del pensamiento logístico-estatal que concibe al fenómeno desde un punto de vista administrativo y estadístico, sosteniendo la necesidad de poner en consideración el contexto de origen y la situación personal del migrante. Así pensada, la migración daría lugar a la experiencia social e individual de los sujetos en su complejidad y en las condiciones de vida que resultan del hecho. 262 263

Para Sayad, por lo tanto, la reflexión sobre la migración deviene un problema sociopolítico y cultural que necesita de un cuestionamiento configurado inseparablemente de un tópico que interroge a la identidad, para convertir tal problema en un objeto de estudio. Sandra Gil Araujo propone al respecto:

No existe otro objeto en relación al cual una problemática venga tan decididamente impuesta de antemano como este y no se puede ignorar la forma en que llega a nosotros porque es así como existe en la sociedad. Entonces, no se trata de describir la inmigración tal y como es, sino de indagar los procesos que la instituyen como objeto de discurso, de gobierno y de conocimiento. (Gil Araujo, 2010: 244)<sup>1</sup>

En síntesis, Sayad enfrenta y discute el hecho de que los estudios de migración se concentren sobre los problemas de la sociedad hacia la cual migran las personas y no sobre los problemas que estas adquieren por su existencia en una nueva y ajena sociedad.

...una especificidad de la cuestión de la inmigración es que permite y, hasta cierto punto, obliga a reflexionar sobre las relaciones entre lo nacional y lo no nacional. Una división que pertenece totalmente al orden de lo arbitrario, y de lo arbitrario en el sentido estrictamente lógico del término, lo que implica que lo contrario puede ser igualmente verdadero. (Sayad, 1996)<sup>2</sup>

De frente a estas roturas producto del fenómeno de la migración nos resulta pertinente focalizar la escritura, la cual, creemos, deviene una nueva forma de habitar el otro lugar por parte del migrante, quizás como la única forma de mostrar al mundo cómo es la realidad vivida desde la otra cara del fenómeno. Desde aquí, en lo que concierne a nuestro trabajo, tomaremos como objeto de estudio comparatista al relato de viaje migratorio, desde el cual, siguiendo la postura de Paula Meiss (2010), se puede entender a la literatura como un fenómeno que

traspasa los límites de lo nacional para posicionarnos y preguntarnos qué papel tan importante adquiere en estos tiempos la idea de pensar la literatura migrante como una forma de desafiar los nacionalismos ante los surgimientos de los textos que se adueñan de la lengua del país de acogida *en* el país de acogida. ¿En qué canon se insertaría la obra de un senegalés migrado a Italia que escribe en italiano desde Italia?, ¿Italia o Senegal?, ¿una o ninguna?, ¿es necesaria esta clasificación?

Lo que nos interesa a la hora de pensar estos relatos es que vislumbran, en palabras de Meiss, una *identidad nacional transitoria*, un relato que se encuentra «entre dos y en ninguna» de las dos posibles identidades nacionales que se le podrían adscribir. De esta forma representa [...] la transitoriedad de esa identidad nacional a la que parece tan difícil renunciar» (Meiss, 2010: 15)

### **5. La construcción identitaria del sujeto migrante en *Io, venditore di elefanti* de Pap Khouma**

Vincent Descombes en *El idioma de la identidad* (2013) propone concebir la noción de identidad como una sumatoria de identidades, es decir «una diversidad para nosotros mismos» (2013: 48). Para el filósofo francés, la identidad es necesariamente plural, en cada momento, dado que no somos irreductibles a una sola y única cualidad. Según su postura, no es posible fijarnos (felizmente) en un solo personaje.

La identidad plural es perceptible en un singular y mismo individuo a quien se le demanda una existencia en modo plural, como si una sola persona tuviera el privilegio de vivir y existir como si no fuera solamente ella misma sino muchas otras personas.

Podemos pensar que esto es lo que acontece con la llegada de un sujeto a otro lugar habitable, por ejemplo *otro país*. Este país, si seguimos el lineamiento de Descombes, se configura también como una identidad plural y no es en ningún momento el mismo país que existía en un momento precedente. Quizás un país no comprende solamente la idea de la propia nacionalidad, porque no es en ningún momento un país con una sola cultura. La identidad plural del país está viva en cada momento porque siempre será para alguno de sus habitantes *otro-país*, es decir, un país extranjero.

En este punto, la presencia de un sujeto migrante es clave, y no deberíamos olvidar cuando estudiamos la identidad plural que, en este caso, estaría potenciada: si es plural en la tierra madre, no se olvidarían nunca todos los elementos que constituyen tal pluralidad y que continuarán teniendo una lengua no obstante adquieran otra, siendo que con una nueva lengua se produce una nueva concepción del mundo y una nueva concepción de la existencia devenida *nueva existencia*.

Centrándonos en la novela *Io, venditore di elefanti*, podemos ver que esta, como parte de la literatura de migración, es un espacio en que un sujeto inmigrante tiene voz, reproduce sus discursos y hace visible una cuestión de identidad plural que es a la vez, inacabada. Dada esta condición, podemos hipotetizar que, si bien en este caso el sujeto migrante tiene poder de enunciación y logra que el lugar de la otredad sea para los personajes occidentales, la escritura deviene una posibilidad que habilita la perspectiva desde esa misma otredad tornándose casi paradójal: yo escribo sobre mí representando lo que los otros de los que hablo dicen de mí, además de lo que yo digo de mí.



La lectura que decidimos realizar en esta oportunidad tiene como objetivo dar cuenta de esa identidad migrante configurada como identidad plural, que es a la vez la identidad fragmentada de un sujeto clandestino construida en un constante desplazamiento y narrada en primera persona. Como expusimos anteriormente, no hay identidad sin otredad, por lo tanto, nuestro recorrido de lectura está esquematizado desde tres directivas: el *yo*, el *nosotros* y *los otros*.

Superficialmente, la novela está ambientada en la década de 1990, época en la que, según Ángela Castro (2015) el fenómeno migratorio africano comienza a hacerse visible en Europa y, sobre todo, en Italia. El protagonista llegó a Italia, donde adquirió la condición de clandestino y su relato retrospectivo da cuenta del riesgo político en el que se desenvuelven los inmigrantes. La interculturalidad aparece incorporada pero ligada a cuestiones legales y políticas.

Encaminados hacia la arquitectura del *yo*, el narrador comienza construyéndose como *otro* mediante el verbo *venire*: «vengo dal Senegal». De esta manera comienza determinando y determinándose un *lugar otro*. A lo largo del relato, el narrador se definirá a sí mismo de diferentes maneras como «clandestino», «inmigrante», «negro», etc., y nos resulta clave en este caso que nunca se da a conocer mediante su nombre original, ni siquiera describe sus características corporales más que su color de piel o la ropa que viste. El único nombre que recibe es Pascal, con el que se presenta ante los turistas que deciden acercarse a él: «Mi chiedono il Nome. Tiro fuori il solito Pascal, il mio Nome di battaglia quando mi devo mimetizzare» (Khouma, 1990: 96). Desde ese nuevo verbo utilizado vemos al ocultamiento y a la mimetización como estrategias presentadas a los efectos de justificar el lugar del sujeto migrante clandestino en la comunidad que le es ajena, proponiendo una fuerte incidencia en la configuración de su identidad: primeramente es una identidad oculta que, al no poseer un lineamiento definitorio, como veremos más adelante, no recaerá sino en múltiples identidades.

Por otra parte, la adaptación por parte del sujeto migrante clandestino a una comunidad se torna, más que en un deseo, en una necesidad. No es este otro de los casos en que el tópico del viaje parte desde la modalidad del deseo, lo es solo en el momento previo, pero siempre hay otro lugar que juega imprimiendo tensión a esta modalidad desiderativa: «Voglio però tornare in Senegal: se devo morire, meglio morire in Senegal, vicino a la mia madre. Voglio essere sepolto in Senegal» (Khouma 1990: 22)

L'Africa è governata male. Troppi profittatori. Puoi anche studiare e lavorare, ma non cambia, perché chi comanda non è disposto a concederti un po' del suo spazio. Così la gente se ne deve andare. Ha speranze solo se fugge, se riesce a raggiungere l'Europa. A lavorare sono in pochi. Tutti dipendono da loro. Per questo non si può tornare: se torni vai solo ad aggiungerti ai tanti che vivono del lavoro dei pochi. Il lavoro che avevo, per me non ci sarebbe più. Devo rimanere in Europa (Khouma 1990: 17)

Entre muchos de los tópicos que permite problematizar la identidad migrante encontramos la *venta* como una actividad transversal. No consideramos azarosa la propuesta del título, el epíteto que acompaña al *io*, en esa autodefinición, confirma de alguna manera lo que hipotetizamos más adelante: yo soy lo que los otros hacen que sea. La venta de artesanías y elefantitos en las playas o en las ciudades habilita el contacto del migrante con el nosotros y los otros. Es además una actividad que el sujeto concibe digna y que, sobre todo, facilitó un nexo de contacto, o sea, la lengua:

Vendendo ho anche imparato l'italiano. Qualcuno prova a cambiare mestiere, nella speranza di una vita tranquilla, di trovare una casa, di rimettere insieme una famiglia. E fa bene. Ma vendere è un gran mestiere. Non c'è da vergognarsene (Khouma 1990: 13)

El *nosotros* viene representado por los migrantes con los que Pascal comparte su alojamiento. El grupo de clandestinos delimita también el relato de la otredad y conforma un grupo cultural en el que se pone en común la resistencia.

Ma la regola è resistere. Lo so per certo, l'ho visto con i miei occhi: se ti arrendi sei finito, ti lasci andare, dormi sulle panchine, non ti lavi più, non mangi più, vuoi solo piangere. Finisci ubriaco fradicio [...] Non sai più vendere. Puoi solo morire, a meno che qualcuno non ti aiuti. Ma guardi storto anche gli Amici. Vendere non è solo questione di resistenza [...] Capirete che vendere elefanti o farfalle sottovetro o avvoltoi di osso è un'arte (Khouma 1990: 12)

La estancia de los migrantes en otro país, como ya mencionamos, se vuelve necesidad más que deseo y, en este caso, la necesidad de adaptación recorta el sentido de pertenencia identitaria de estos sujetos. Aquí es donde aparece el factor del cambio: los migrantes cambian sus nombres, sus religiones, hasta su ser por un parecer para existir ante la mirada del otro. De aquí que estos grupos de migrantes desarrollan estrategias de supervivencia asumiendo determinados roles.

Es preciso tener en cuenta, ya que hablamos de migración, el tópico del *viaje* como transversal al relato. Si bien Pascal es un sujeto producto de un viaje, es también un sujeto en constante viaje: los itinerarios entre diferentes lugares de Europa (Italia–Francia–Alemania–Italia) inscriben, en palabras de Castro, un «trayecto espiralado» (2015: 53) que mantiene una relación figurada con la identidad migrante y su heterogeneidad, sin encontrar un espacio único o una única condición.

Por último, en el colectivo de los *otros* optamos por ubicar a los nativos, a los turistas y a los policías. La función de los policías en el relato acentúa siempre un contacto conflictivo y antagónico que legitima las estrategias de resistencia de los migrantes y a la vez remarca una condición de ilegalidad que nos permite leer el papel constitutivo de la identidad en la relación del cuerpo y el espacio. Un espacio es más o menos habitable según diferentes conceptos que atraviesan la noción del cuerpo, y la habitabilidad es constitutiva de una identidad.

Entre los *otros* también están los habitantes nativos y los turistas. Los turistas son en general los compradores de las mercaderías que los senegaleses ofrecen. Puestas en relación, la figura del turista es totalmente opuesta a la del migrante, atravesadas ambas por el tópico del viaje: tanto turistas como migrantes no pertenecen al espacio que habitan, pero en los turistas actúa solo el deseo y no la necesidad.

En cuanto a la problemática identitaria, las funciones de los turistas están dispuestas para manifestar la autopercepción de la extrañeza del *yo*. Los turistas se acercan a los migrantes y, en la interacción, estos últimos se transforman en un objeto exótico por conocer, acentuando así la diferencia con el resto de los *otros* occidentales y la no pertenencia al espacio. La pregunta de los turistas por el origen se torna una manera de evitar el ocultamiento identitario a la vez que enfatiza la diferencia y la distancia del lugar en el que se está y del lugar en el que se es.

Curiosi. Si avvicinano più per noi che per la merce: «Ma da dove venite?». Quante volte mi sono sentito rivolgere questa domanda. Mi sento un oggetto raro e vorrei sparire. Ma questo è commercio e dobbiamo approfittare di tutte le circostanze per familiarizzare, conquistare un po' di simpatía, scambiare qualche parola e alla fine piazzare la nostra merce (Khouma 1990: 64)

Entre los *otros* figura también el colectivo de los nativos europeos. Entre estos están los que se posicionan en favor de los inmigrantes oponiéndose a su sometimiento y los que utilizan las condiciones en las que se encuentran y sus rasgos físicos para transformarlos en objetos de burla.

Para cerrar este apartado, en concordancia con Castro, acordamos que entre las relaciones de culturas siempre hay fuerzas de poder que acrecientan la distancia y dan pie a la jerarquización y nos permiten, a la vez, pensar en el concepto de *igualdad* entendido como posición común de las partes, que se pone en tensión al querer derribar el concepto de jerarquía, ya que el deseo de igualdad no es en esencia equitativo sino que coopera con las tensiones y las diferencias culturales.

266 267

## 6. Reflexiones parciales a modo de conclusión

A lo largo de este trabajo intentamos construir una articulación teórica que abriera la comprensión de la importancia de las literaturas migrantes en nuestra contemporaneidad, para pensar en qué lugar nos posicionamos ante las cuestiones identitarias y cómo éstas pueden construirse en los textos literarios. Quizás el estudio de las literaturas migrantes sea una entrada a las producciones literarias no occidentales en el cual las diferencias estén integradas y que habilite un cambio en la percepción de la migración como fenómeno personal y comunitario.

Incorporar una literatura extranjera en una determinada cultura podría quizá favorecer la incorporación de diversos modos de entender el mundo, una incorporación que no caiga en el vano discurso de la «igualdad» que pretende que el *otro* sea modificado según la imagen del *yo* que posee el poder, sino para reconocer a la diversidad como un fenómeno transversal a cualquier deseo de igualdad.

## Notas

<sup>1</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>2</sup> En Gil Araujo, S. (2010).

## Referencias bibliográficas

- CASTRO, A (2015). *Identidades culturales en la narrativa de Pap Kouma: Io, venditore di elefanti (1990) y Nonno Dio e gli spiriti danzanti (2005)*. Tesis de maestría. UNC. [En línea] Consultado el 01/02/19 en <https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/4186/Castro%2c%20Angela.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- CROLLA, A (2011). «De fundaciones, transformaciones y refundaciones del paradigma comparatista para leer la localidad en las prácticas académicas» en CROLLA, A. (ed.) *Lindes actuales de la Literatura Comparada*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- DESCOMBES, V. (2013). *El idioma de la identidad*. [Traducción al español: Cecilia Gonzáles]. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- GIL ARAUJO, S. (2010). «Abdelmalek Sayad. Una sociología (de las migraciones) para la resistencia». *Empiria. Revista de Metodología en Ciencias Sociales* (19). [En línea] Consultado el 20/01/19 en [www.revistas.uned.es/index.php/empiria/article/download/2025/1905](http://www.revistas.uned.es/index.php/empiria/article/download/2025/1905)
- GNISCI, A (2002). «Prólogo». En *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Ed. Crítica.
- (2010). «Escrituras migrantes». *Extravío – Revista electrónica de literatura comparada* (5). España: Universitat de València. [En línea] Consultado el 01/02/19 en [http://www.uv.es/extravio/pdf5/a\\_gnisci.pdf](http://www.uv.es/extravio/pdf5/a_gnisci.pdf)
- GRAMUGLIO, M.T. (2008/09). «Interrelaciones entre literatura argentina y literaturas extranjeras. Debates actuales e hipótesis de trabajo». *El hilo de la fábula*, 8–9.
- KHOUMA, P (1990). *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi, Milano*. Milano: B.C. Dalai editore. 2015.
- MANSILLA TORRES, S. (2006). «Literatura e identidad cultural». *Estud. filol.* [online]. (41) 131–143. [En línea] Consultado el 01/02/19 en <http://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132006000100010>.
- MEISS, P. (2010). «Apología de la literatura inmigrante: ¿hacia una hospitalidad planetaria?» en *452ºF. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, 2, 13–29. [En línea] Consultado el 01/02/19 en <http://www.452f.com/index.php/es/paula-meiss.html>
- NERI, F. (2002). «Multiculturalismo, estudios poscoloniales y descolonización» en GNISCI, A (2002) (comp.) *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Ed. Crítica.

## Bertoni, Gaspar

«Notas de una investigación: migración, clandestinidad y puesta en juego de la identidad. Acercamiento a las problemáticas de migración e identidad para una lectura de *Io, venditore di elefanti* (1990) de Pap Kouma». *El hilo de la fábula. Revista anual del Centro de Estudios Comparados* (19), 257–268.

Fecha de recepción: 25 · 11 · 18

Fecha de aceptación: 06 · 03 · 19