

MIGRACIÓN SENEGALESA EN ESPAÑA: (MATRIAS) DE HOSPITALIDAD Y COSMOPOLITISMO¹

Ester Massó Guijarro

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Esta comunicación se inscribe en la investigación en curso desarrollada por la autora en el marco del proyecto "Integración, participación y justicia social. Ejes normativos de las políticas migratorias (I+D+I)", dirigido por Juan Carlos Velasco y que se lleva a cabo en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid, España).

Se pretende exponer aquí los primeros resultados de la investigación en curso en torno a las concepciones de participación política, integración y justicia, a través de las categorías claves de la migración en sí misma, la hospitalidad y el cosmopolitismo, que encontramos en las personas migrantes senegalesas en España a través de su vivencia y su experiencia de la migración, así como atendiendo a sus culturas de origen. Todo ello da lugar, forzosamente, a una reflexión sobre la evolución del concepto de ciudadanía desde la filosofía política. Contamos para nuestro abordaje con los estudios empíricos al respecto de la migración senegalesa desarrollados por Mercedes Jabardo y otros especialistas hasta la fecha. Por otro lado, a lo largo de 2011 y 2012 se proyecta un trabajo de campo en Madrid de varios meses con personas migrantes senegalesas orientado específicamente a la consecución de los objetivos de este proyecto.

El interés de centrar la atención en la migración senegalesa en España (y ya que la mayoría de migrantes subsaharianos en nuestro país son originarios de Senegal), nace de una consideración previa, reflexiva y filosófica, de África como perfecto escenario de la reinención, a saber, la reinención sociopolítica que precisa la institución de la ciudadanía en varios aspectos y niveles: reevaluación epistemológica de la migración vinculando su abordaje necesariamente a los estudios sobre la justicia, todo ello en un marco general de ética que considere como comunidad moral la escala planetaria rebasando los límites de los estados nacionales, del nacionalismo metodológico y, por ende, los límites habituales de la ciudadanía. Con todo ello, pues, se suscita una reformulación de la ciudadanía como institución, ya que, no vinculada necesariamente a la concepción nacional, constituye una noción de gran poder intuitivo y práctico. La perspectiva del giro decolonial será crucial como guía en las reflexiones que siguen.

1. OBERTURA: GUIÓN REFLEXIVO Y LAS MATRIAS AFRICANAS

África, continente depauperado por excelencia, tiene en su haber una historia y una experiencia culturales de las que se puede rescatar (y veremos por qué la idea del rescate es importante) muchos elementos interesantes vinculados a las nociones de *hospitalidad* y *cosmopolitismo*, de tanto predicamento en ciencias sociales y en filosofía, en su relación con la *migración*. Trataré de justificar por qué considero la hospitalidad y el cosmopolitismo como valores intrínsecamente ligados, y a su vez su relación y su presencia en el hecho migratorio. Y, en todo ello, cómo y por qué África tiene algo importante que decir distinto de lo que podemos encontrar en el bagaje y el acervo occidentales. Emplearemos el ejemplo de Senegal, concretamente a través de la experiencia asociativa de migrantes senegaleses en España, para aterrizar en un caso concreto donde hallamos vivencias de los conceptos/valores de hospitalidad y cosmopolitismo ligados a la realidad migratoria.

En cuanto al título, he de explicar por qué el uso discrecional de un neologismo² discrecional, a saber, "matria". No busquen este término en el DRAE porque no lo encontrarán. *Matria* es el femenino de patria, sencillamente. *Matria* es más apropiado para hablar de África por varios motivos; la experiencia de África con el Estado-nación, y la noción de patria y de nación por tanto, es tardía y exportada (se abundará también en esto más adelante). Por el contrario, la experiencia de las etnias es antigua y arraigada; en opinión de muchos, como el profesor congoleño Kabunda Badi (2005), en África las naciones son las etnias; la etnia de historia y bagaje cultural bien alejados de los de origen europeo. Y, por ende, el culto o la cultura de la maternidad es crucial es gran parte de pueblos africanos.

La patria es según el DRAE "tierra natal o adoptiva ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y afectivos", o bien o "el lugar, ciudad o país en que se ha nacido".

¹ Investigación en curso.

² Los aspectos de nomenclatura nunca son baladíes. Sin ir más lejos, en concreto con el asunto de la migración, uno de los cruciales en esta reflexión, nos hallamos siempre con un marasmo/ maremágnum/ mirada de palabras distintas para mencionar lo mismo, cada una con su historia y su matiz teórico diferenciales: migrantes, inmigrantes, emigrantes, extranjeros, refugiados, asilados, residentes, minorías nacionales, grupos étnicos...

Así, en parte por motivos simbólicos o metafóricos, en parte por motivos tangibles e históricos, para África, pues, esta patria, nombre que procede de una raíz masculina, es diferente; su escala cultural es distinta: Es, pues, acaso, más bien, *matria*.

Y eso es lo que pretendo con estas reflexiones: una vez más, deseo reclamar una voz distinta sobre África, no la África asistida y acuciante sino más bien la África rica en saberes para repensar y remendar los problemas que hoy nos acosan de modo global, y ya que entiendo que es tarea primordial y primigenia de la filosofía ocuparse de su actualidad. Asimismo, pretendo aquí reclamar una voz distinta sobre las ciencias sociales, voz que llega especialmente desde el denominado giro decolonial. Ambos, mirada distinta sobre África y perspectiva epistemológico-científica distinta, se alían y casi confunden porque se necesitan mutuamente: el giro decolonial insta a mirar a otros lugares, que no en vano suelen estar en la parte inferior del mapa, *en el sur*. También África es el paradigma de los *damné* (los *dañados*, los *dolorosos*, los *sufrientes*), y también África es mucho más que eso.

2. ÁFRICA: DE COSMOPOLITISMO Y HOSPITALIDAD

El cosmopolitismo es una aventura y un ideal [...] un mundo donde las comunidades se mantienen escindidas unas de otras y no parece constituir una opción seria, si es que alguna vez lo fue. Y el camino de la segregación y el aislamiento siempre ha sido anómalo en nuestra especie perpetuamente viajera. El cosmopolitismo no es una tarea difícil: repudiarlo sí lo es (Appiah, 2007: 24).

¿Qué debemos a los extraños en virtud de nuestra humanidad compartida? (Appiah, 2007: 25).

Voy a defender en este epígrafe por qué las virtudes del cosmopolitismo y de la hospitalidad están intrínsecamente ligadas, entre sí, de un lado, y a la migración, de otro lado (aunque en la migración se abundará mayormente el tercer epígrafe). Se defenderá, asimismo, que ambos, cosmopolitismo y hospitalidad, son dos valores típicamente africanos; o, dicho de otro modo, tradicionales en muchas culturas africanas de forma paradigmática (sin ánimo reduccionista o reificador, y del mismo modo que puede predicarse, sin incurrir en falacia o en reduccionismo cosificante, que en la cultura occidental el individualismo, por ejemplo, es un valor en alza desde la modernidad³). Para todo ello, emplearemos de modo especial las reflexiones del filósofo africano Kwame Anthony Appiah.

El cosmopolitismo se ha planteado como término sustitutivo de globalización y de multiculturalismo (Appiah, 2007: 6). Su capacidad de supervivencia, pese a sus avatares históricos, resulta elocuente. A su respecto señala Appiah dos aspectos fundamentales: cosmopolitismo implica que tenemos obligaciones más allá de aquellos a quienes nos vinculan lazos de parentesco o de ciudadanía, y que hemos de tomar en serio el valor de vidas humanas particulares, no solo la idea abstracta (ibid.: 18); no hay lealtad local que justifique olvidar que cada ser humano tiene responsabilidades respecto de todos los demás (ibid.: 20), lo que no obsta, sin embargo, para que sea aceptable, esperable y sostenible una mayor preocupación ética por los más cercanos⁴, es decir, lo que podríamos llamar un cosmopolitismo parcial. Ello liga el discurso de Appiah de un modo íntimo con la ética singeriana, por cierto, lo que significa una interesante confluencia (Singer -1995-⁵ destaca por ejemplo, al respecto de estas acotaciones, que puede ser incluso moralmente ventajoso que los progenitores se ocupen especialmente de su prole más que de la ajena).

Por otro lado, la globalización exacerba el cosmopolitismo, o debiera hacerlo, a tenor de sus dimensiones, alcances e implicaciones morales:

Cada una de las personas que conocemos y en quienes podemos influir es alguien ante quien tenemos responsabilidades: decir esto no es más que afirmar la idea de moralidad propiamente dicha. El desafío es, entonces, tomar la mente y el corazón formados a lo largo de los milenios en que vivimos en pequeñas comunidades, y equiparlos con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en que hemos devenido (ibid.: 15).

El uso de la noción de tribu global, por otro lado, parece especialmente pertinente en esta reflexión, ya que reclama, revalidado, el término "tribu" tradicionalmente tan denostado en su uso para África.

³ Cabral (1970: 151) apuntaba ya reflexiones pertinentes al respecto durante las primeras descolonizaciones africanas; el siguiente párrafo me parece una brillante superación de este debate: "Así, lo importante es no perder el tiempo en un debate más o menos vacío acerca de las características específicas o no específicas de los valores culturales africanos, sino más bien considerar esos valores como la conquista de un pequeño pedazo de humanidad para la herencia común de los seres humanos, alcanzada en una o varias fases de su evolución. Lo importante es realizar un análisis crítico de las culturas africanas en relación con el movimiento de liberación y las exigencias del progreso -enfrentando este nuevo estadio de la historia africana. Es importante tener conciencia del valor de las culturas africanas en el marco de la civilización universal, pero también comparar este valor con el de otras culturas, no para tratar de decidir su superioridad o inferioridad, sino para determinar, en el marco general de la lucha por el progreso, qué contribución ha hecho y puede hacer la cultura africana, y cuáles son las contribuciones que puede y debe recibir de cualquier parte...".

⁴ "Un credo que desdeña las parcialidades del parentesco y la comunidad puede tener pasado, pero carece de futuro" (Appiah, 2007: 21).

⁵ Appiah (2007: 20) señala la irrelevancia moral de las fronteras nacionales, como "accidentes de la historia sin derecho legítimo sobre nuestra conciencia". Ello confluye con la ética singeriana, lo que a su vez la caracteriza como ética cosmopolita: "El valor de la vida de un ser humano inocente no varía según su nacionalidad" (Singer, 2003: 16).

Appiah, así, ha repensado la noción de cosmopolitismo desde una perspectiva especialmente interesante ya que no ha pasado por alto algunos de sus principales obstáculos, más allá de reconocerlo, también, no como un logro sofisticado sino que comienza por la sencilla idea de que en la comunidad humana, igual en las nacionales, necesitamos desarrollar el *hábito de la coexistencia*: la conversación en su sentido más antiguo de *convivencia* o *asociación* (Appiah, 2007: 22). Me parece que es crucial comenzar así: reconociendo que el cosmopolitismo puede ser sencillo⁶, popular, al alcance de todas y todos, incluso en forma de placentera conversación⁷, en sus propios términos:

Las conversaciones que se entablan más allá de las fronteras pueden ser tensas, y esa tensión aumenta a medida que el mundo empequeñece y hay más cosas en juego. Es por eso que vale la pena recordar que esas conversaciones también pueden ser placenteras. Lo que los académicos suelen denominar "otredad cultural" no debería dar lugar a la piedad ni a la consternación (ibid.: 24).

Pero, por otro lado, como decía, Appiah reconoce que la idea de ciudadano del mundo resulta una vasta abstracción (ibid.: 19); reclama así la posibilidad de convivencia de múltiples verdades morales (ibid.: 39). A la vez, todas las *almas adicionales* (hermosa y acertada expresión) que vamos reuniendo en nuestra experiencia vital no necesariamente suponen deslealtad con el género humano, de nuevo (ibid.: 21). En cierto modo, rechaza Appiah el juego suma-cero en este terreno, reclamando más bien algo así como un mosaico en tres dimensiones donde las diversas lealtades no están en orden de prioridad sino que conviven en diversas escalas o dimensiones; no exclusivo sino inclusivo.

Creo que no es baladí que el autor de la obra *Cosmopolitismo en un mundo de extraños* sea africano (igual que no en vano Fanon era negro). Africano, cierto es, también con poderosas influencias occidentales (en su formación académica, por ejemplo, y hasta en su nacimiento, que fue accidentalmente en Londres donde su padre estudiaba leyes), pero africano al fin, de origen, de *matria*, africanos, de *infancia* y *socialización primera* africanas. La elocuencia de su obra es tanto argumentativa y filosófica cuanto de cariz biográfico⁸.

Appiah emplea de hecho su *propio ejemplo de glocalidad*, por así decir:

Quienes aprendieron la lengua y las costumbres de otros lugares no lo hicieron por mera curiosidad. Unos pocos buscaban alimento espiritual, pero la mayoría buscaba alimentos propiamente dichos. La absoluta ignorancia de las costumbres ajenas es en gran parte un privilegio de los poderosos (ibid.: 22).

Esta reflexión, a su vez, nos conduce a otro elemento típicamente africano que, de nuevo, es *per se* propio de un profundo cosmopolitismo (y, de nuevo, contra la imagen de la África ignorante y primitiva, aún susceptible de combatirse ya que aún pervive de muchos modos): hablo de la poliglosia africana. La mayoría de personas en África habla varias lenguas con asombrosa fluidez: la materna (o la materna y la paterna, que son distintas con frecuencia), la lengua franca, la lengua de origen europeo que haya pervivido, etc. En palabras de Appiah (2007: 1): "hay tantos políglotas viajeros entre los más pobres como entre los más adinerados".

No en vano, pues, el autor de *Cosmopolitismo en un mundo de extraños* es africano. Tanto por su "africanidad" en sí cuanto por la experiencia de la colonización, de "alteridad forzada"⁹, profunda e intrínsecamente negativa. Pero lo que hace daño dota también de una sensibilidad especial, propia y específica de la experiencia dolorosa y no susceptible de ser vehiculada de ningún otro modo; y en el caso de las sociedades excolonizadas acaso podamos hablar de esa sensibilidad cultural especial, una disposición cultural -ontofilogenética- profundamente distinta a la de las sociedades dominadoras; acaso esa sensibilidad distinta que se reclama desde el giro decolonial para rescatar las experiencias del *sur-damné* (y del mismo modo que la perspectiva de género considera la experiencia secular de la mujer desde el otro lado, el no-dominante, ese otro lado distinto sobre el que hablaba también María Zambrano). El sur, los *sures*, son en este sentido analógico la mujer, las mujeres del mundo.

El cosmopolitismo es también "una orientación, una voluntad de conectar/relacionarse con el Otro [...] una apertura hacia experiencias culturales nuevas, una búsqueda de contraste más que uniformidad", según Ulf Hannerz (Evers Rosander, 2006: 117); así como una cuestión de competencia cultural, de encajar en otras culturas: "Un cosmopolitano puede "rendirse" a la cultura ajena porque él o ella tienen autonomía personal"

⁶ El cosmopolitismo no es una tarea difícil: repudiarlo sí lo es" (Appiah, 2007: 24).

⁷ Sus reflexiones acerca de los modelos de conversación entre personas que vienen de diferentes modos de vida resultan aquí bien pertinentes, ya que postulan, de un modo tan pragmático como estético, el viejo principio de *hacer de la necesidad virtud*: "El mundo está cada vez más atestado: en el próximo medio siglo, nuestra especie, antes nómada, se aproximará a los diez mil millones. Según las circunstancias, las conversaciones que se entablan más allá de las fronteras pueden ser placenteras o meramente enojosas, pero su principal característica es que son inevitables" (ibid.: 26).

⁸ En su obra ofrece una hermosa descripción biográfica de su infancia de "extraños" en un barrio ghanés de Kumasi; diríase, se ancla en su propia experiencia y su íntima vivencia del mundo: "[...] siempre tuve noción de la multiplicidad y de la superposición de aspectos que caracterizan a la familia y a la tribu: nada podría haberme parecido más común y corriente. Y no cabe duda de que nada es más común y corriente" (ibid.: 23-22).

⁹ El concepto de *posmemoria* de Manianne Hirsch (1997, 2001) resulta de gran utilidad para avalar este argumento.

(ibid.). Y, al tiempo, "Solo entendemos al extranjero si participamos de una cierta condición de extranjería, aunque ambas sean distintas" (Said 1996: 550).

Pues bien, tras estas reflexiones centradas en el cosmopolitismo en sí mismo, avanzamos hacia la cuestión de la hospitalidad, que se mencionó al comienzo como el otro valor que se abordaría aquí. La perspectiva cosmopolita, como reflexiona Thiebaut (2010), se vincula íntimamente a la hospitalidad, casi como si ésta fuera la virtud específica de la misma. El cosmopolitismo, que implica de suyo la extrañeza ante lo distinto y ajeno, conlleva también curiosidad, un interés incluso más allá de la curiosidad misma: el descubrimiento del otro, del extranjero, que hace surgir la dinámica del reconocimiento (ibid.). La o el cosmopolita lo es tanto allá como acá, tanto si viene como si va, tanto si está en "su" tierra como si está en la ajena, difuminándose por tanto estas propiedades; y, tanto como precisa de recibir hospitalidad cuando *acude*, sabe proporcionarla cuando *recibe*. Nos hallamos con una doble dinámica, un ciclo retroalimentario, pues. En otro registro, la obra de Appiah viene a secundar estas reflexiones de Thiebaut sobre la íntima ligazón de la hospitalidad y el cosmopolitismo.

En el contexto de la globalización se hace improrrogable repensar la hospitalidad, y no solo como retórica fácil o solidaria, como "buenismo" incluso; no en vano ya escribía Kant que un derecho de ciudadanía mundial no era ninguna fantasía jurídica (Said, 1996: 551). En las ciencias sociales contemporáneas, de hecho, nos topamos con nociones variadas que apuntan, en diversos sentidos, a estas dinámicas, epistemologías o lenguajes del cosmopolitismo, "gramáticas" en palabras de Thiebaut (2010: 551). Conceptos como el de identidades híbridas de Stuart Hall (Hall y Du Gay, 2003) o el interesante "culture in-between" de Homi Bhabha (2005) significan diversas aproximaciones y registros que muestran tanto esta preocupación como la necesidad de nombrar el mundo de otras maneras. (De nuevo, la importancia de las nomenclaturas.)

Said apunta (1996: 515) con magistral sencillez que "Nadie es hoy puramente una sola cosa", pero no menos magistral es Appiah cuando reflexiona sobre lo perenne en el tiempo de la migración y la mixtura; es decir, que tampoco ayer, ni hace dos mil años, fue *nadie* una sola cosa. Y el aterrizaje en la perspectiva de la *segunda persona*, que mencionábamos, o el *damné*, en realidad no apela a *cualquier* segunda persona, sino concretamente a ver el mundo como lo ve quien sufre, como señala Said (ibid. 550).

La hospitalidad cosmopolita puede también vincularse a la ética del cuidado, si prolongamos estas palabras de Thiebaut (2010: 551): "Ser hospitalario a otro es aceptarle, abrir nuestra casa a su visita. Somos hospitalarios con quien nos visitan o demandan nuestro cuidado". También con ello salvamos la distancia entre lo personal y lo colectivo-político. Se puede cuidar a personas concretas y también a sociedades enteras. Usando la misma palabra. Regresando a África, en toda su fértil obra el africano Appiah la reclama, de un modo u otro, como tierra de acogida, como tierra *hospitalaria*. Lo que nos guía directamente al próximo epígrafe.

3. MIGRACIÓN COMO VALOR CULTURAL EN ÁFRICA: LAS ALMAS ADICIONALES

En frase de Eliot, no se puede privar a la realidad de los otros ecos (que) habitan el jardín (Said, 1996: 516).

El impulso que nos lleva a migrar no es menos "natural" que el que nos lleva a establecernos [...] De niño, nunca se me ocurrió preguntarme por qué esas personas habían hecho un viaje tan largo para vivir y trabajar en mi ciudad natal; aún así, me alegraba que lo hubieran hecho (ibid.: 22, 23-24).

Recientemente se ha aquí mencionado la afortunada expresión de Appiah "almas adicionales": en la migración sucede siempre, por fuerza, y entre otros muchos posibles avatares, precisamente esa sumatoria de *almas* progresivas, siempre única y exclusiva en su forma cambiante, propia de la experiencia migrante de cada persona.

En este epígrafe pretendo remarcar el carácter intrínsecamente migratorio de África o, dicho de otro modo, la condición migratoria de muchos de sus pueblos, sus *matrias*; el hecho de que la migración ha sido y es frecuente y numerosa en África, hoy de un modo además que presenta un matiz político. No es este, hoy, el espacio para abundar en tal cuestión, pero hablo del refugio, por ejemplo, o de las poblaciones desplazadas durante décadas; situaciones varias que acaban presentando una intensidad y un cariz que poseen elementos claramente políticos¹⁰, no desde una concepción estrecha de la política sino en su sentido más lato. Autores como Toyin Falola (2008a, 2008b) están trabajando desde esta novedosa perspectiva¹¹. Al respecto resultan también imprescindibles las reflexiones de Nair sobre el exilio y las deportaciones masivas, las migraciones forzosas, etc. (Said, 1996: 510).

¹⁰ El carácter *político* de la migración se vincula también, por otro lado, y en el marco de la sociedad receptora de migrantes, a la cuestión de la desobediencia civil, representada en la cuestión de los "papeles". Los llamados *sinpapeles*, o *denizens* (cfr. Velasco, 2008: 27), desobedecen las leyes, de facto, por mor de una justicia mayor; además, son estas leyes de un país que no les reconoce como parte y en cuya deliberación no tuvieron nada que ver. Estos constituyen dos factores que justificarían por sí solos una no obediencia a las leyes (Singer 1985).

¹¹ Cfr. Ugarte (2008), Coulon (2008), Massó Gujjarro (2009).

Con todo ello deseo enfatizar el argumento de que África, los pueblos (o *matrias*) africanos, también sobre migración presentan unos valores y un bagaje cultural interesantes para aportar soluciones a los problemas contemporáneos. Su experiencia de la migración, tan ligada a su experiencia del cosmopolitismo y de la hospitalidad, componen un mosaico de valores y tradiciones culturales especialmente pertinentes en el paradigma civilizatorio de la globalización que vivimos hoy, sus desafíos y sus problemas tanto en el ámbito político como económico, y entendiendo que ambos se ligan de modo crucial.

La migración como desafío global requiere a su vez una respuesta global, *posnacional* pues (Velasco, 2008), y ahí es donde entran en juego las teorías sobre una ética global y planetaria (Singer, 2003; Sen, 2010; Appiah 2006...) y del mundo como comunidad tanto ética como epistémica -que recién mencionábamos.

Así, el enfoque hoy del transnacionalismo migratorio supone una mirada que nos permite comprender el hecho migratorio sin las estrecheces del esquema nacional, de origen occidental por ende; estrecheces epistemológicas, pragmáticas, políticas. El hecho de que África, aunque hoy objetivamente esté compuesta por cincuenta y tres Estados, no sea tanto un continente *de Estados* cuanto *de etnias que son naciones* (como defienden muchos autores; cfr. Kabunda Badi, 2005), significa que su vivencia de la migración es distinta: las transgresiones fronterizas que pueda suponer la migración son diferentes, y lo fueron antes de que hubiera rectilíneas fronteras trazadas por motivos geoestratégicos europeos (aunque luego, cierto es, sancionadas por el orden poscolonial en aras de una dudosa paz). Como afirman estudiosos de las fronteras africanas, estas no son tanto barreras cuanto dinámicas fluidas de oportunidad, entre otros de sus aspectos importantes (Nugent y Asiwaju, 1998). Un ejemplo práctico en la investigación contemporánea sobre la significación específica y autóctona de las fronteras en África es la red ABORNE (African Borderland Network). Una vivencia fronteriza diferente, una concepción determinada del arraigo territorial, jurídico o político suponen, como es evidente, una distinta noción de la migración.

O dicho de otro modo: es especialmente relevante en África el hecho de que el marco del Estado deje de ser determinante para el disfrute de derechos, porque África es el continente donde el marco nacional está más entredicho. En este sentido, África resulta especialmente pertinente para nuestro debate, casi a modo de "laboratorio" social.

Basta recordar la historia de África (precolonial, colonial o poscolonial) para comprender el cuestionamiento del concepto occidental de "frontera", y los flujos y gestiones ciudadano-políticos que se alambican en torno a él, en su vivencia y su realidad africanas. Así, una experiencia fronteriza distinta produce a su vez una experiencia diferente de la noción de migración, ya que las asunciones sociales, estatales, políticas o culturales de la misma serán claramente distintas. Además, la imposición colonial motivó que, a la larga, muchas experiencias estatales en África no fueran exitosas y que, complementario a ello, sí hayan pervivido muchas otras formas de gestión de la vida colectiva, de autoridad, de jurisdicción, etc., que funcionan (bastante mejor que los Estados) y condicionan vivencias, experiencias y modos distintos de percibirse asuntos como la política de partidos y otros modos de política.

Regresaremos en el último epígrafe conclusivo a las especificidades histórico-culturales africanas que la dotan de una experiencia interesante en el marco de la globalización.

4. EL EJEMPLO DE SENEGAL

El asociacionismo senegalés, y negroafricano en su conjunto, es uno de los instrumentos activos de estructuración del flujo migratorio, de la afirmación identitaria de la comunidad y de diálogo con la sociedad receptora (Crespo Ubero, 2006: 141).

Hablar hoy aquí de Senegal se motiva por el interés tripartito, siguiendo a Habermas, de mi intervención. Mis intereses en investigación son tanto teóricos y prácticos como, sobre todo, *emancipatorios*; no creo en una ciencia aséptica o solamente autorreflexiva. Por todo ello no he renunciado a especular y debatir en un terreno conceptual más filosófico, pero tampoco he querido olvidar el matiz práctico -en este caso, en su versión más bien geográfica- hablando de África y ahora, más concretamente, de Senegal, y ya que *la verdad está en el matiz*¹².

Senegal es pertinente, en este ámbito reflexivo sobre migración, hospitalidad y cosmopolitismo, por varias razones fundamentales, una de ellas cuantitativa: la migración senegalesa en el Estado español es la más numerosa entre las de origen subsahariano. La otra, más relevante, de índole cualitativa: su actividad asociativa es de una gran intensidad, y a través de esta asociación es como podemos indagar muchos elementos políticos de las culturas senegalesas de origen, y muchos valores precisamente vinculados con la migración, la hospitalidad y el cosmopolitismo.

¹² Nos apoyaremos especialmente para estas reflexiones en los trabajos de Mercedes Jabardo Velasco (2006) y Rafael Crespo Ubero (2006), que han desarrollado investigación de campo, y ya que, hasta la fecha, no he comenzado aún el trabajo de campo que pretende desarrollar el proyecto en curso bajo el que se ampara esta disertación.

Las denominadas por Mercedes Jabardo (2006: 102-103) *comunidades de la migración senegalesa* en España pueden agruparse en tres tipos fundamentales: comunidades étnicas (formadas primeros años), comunidades diaspóricas (con dimensión más internacional: límites comunitarios construidos en torno a diferentes puntos geográficos, sociales y culturales pero con el mismo referente identitario de un lugar determinado de origen), y comunidades nacionales (las más recientes, referidas a emigrantes que empiezan a pensarse como senegaleses en el espejo que les presentan en los destinos de la emigración).

La dinámica asociativa de la comunidad senegalesa en el Estado español es de las más importantes del conjunto de la inmigración extracomunitaria, y la más numerosa entre la migración subsahariana. En esta actividad asociativa, que veremos a través de algunos ejemplos, hallamos claves que nos permiten pensar que estos tres hechos-valores que recientemente hemos discutido se hallan efectivamente presentes y vivos de forma crucial en las culturas africanas senegalesas que aquí se materializan, gestionan, transforman y adaptan a través de la agencia de las personas y grupos que llegan y que las protagonizan.

El asociacionismo senegalés desarrolla una doble función: local y a la vez transcontinental, ya que forma parte de una red migratoria internacional. De hecho, la dimensión transcontinental es una constante de las migraciones africanas y sucede un fenómeno de *diásporas interconectadas* (Crespo Ubero, 2006: 138): "la eficacia de los dos niveles depende de la interrelación entre ellos". Hallamos pues cuatro dimensiones territoriales interrelacionadas: la local, la estatal, la bilateral y la diaspórica transcontinental (Europa, América, África y Asia). Asimismo, resulta crucial para la operatividad y la utilidad práctica de estos movimientos la interdependencia entre los modelos organizativos/asociativos africanos y occidental, que conviven en una interesante armonía.

Los modelos organizativos africanos recogidos en la bibliografía hasta la fecha son los más relevantes para mi exposición hoy. Crespo Ubero (2006: 133) señala cómo los agrupamientos propios muestran la intensa dimensión colectiva de las migraciones africanas (en consonancia, yo diría, de su concepción no individualista de la vida), lo que representa un elemento interesante para repensar la participación política, pública y colectiva en general.

Veamos algunos ejemplos relevantes de este tipo de asociaciones o agrupamientos autóctonos, que podemos considerar *dankutó* contemporáneas, y que operan como dinámicas sociales de base que para funcionar no necesitan estatutos aprobados por la administración pública española: alianzas de solidaridad entre pueblos, que comprometen a a los firmantes y a las generaciones futuras a responder a las demandas de ayuda de cualquiera de los signatarios:

- Kafo (Jama Kafo, Musso Kafo) es el nombre de una asociación de migrantes que significa, en mandinga y sarakole, "asociación", y también es la denominación para los grupos de edad, definidos como segmentos sociales operativos que tienen adjudicadas funciones sociales específicas e incluyen la totalidad de los individuos que componen la sociedad (Kaplan, en Crespo Ubero, 2006: 133).
- Las dahira son agrupaciones de fieles en torno a un responsable, que viven comunitariamente compartiendo vivienda, comida, trabajo, etc.; operan como nudos que permiten tejer una red en permanente crecimiento transcontinental, que suele acabar creando mosaicos o redes de redes. "Dahira" es, precisamente, el nombre de la Federación de Asociaciones de Emigrantes Senegaleses en el Exterior (Crespo Ubero, 2006).
- Nadd (wolof) y tege (pular), conocidas por el término francés "tontine", funcionan como mutuas, cajas de ahorro y crédito popular. Constituyen una buena prueba de cómo esquemas tradicionales son eficaces para adaptarse a la modernidad, como muestran su utilidad para la gestión económica doméstica y en pequeños ahorros, o la compra o alquiler de locales para mezquitas, o incluso el envío del cuerpo de vuelta a Senegal cuando hay un fallecimiento (ibid.: 134).

Los ejemplos anteriores muestran elementos claves de las sociedades africanas, como la concepción holista de la persona frente al individualismo, la pluralidad de elementos constitutivos de la personalidad y la fusión de la persona en su entorno y su pasado, o la profunda y constitutiva *alteridad*¹³: el *yo* se integra en el *nosotros*, como se refleja nítidamente en el concepto sudafricano de *ubuntu*.

La función crucial de todas estas asociaciones es el apoyo material y psicológico de sus miembros; en este sentido, operan como auténticas estructuras autóctonas y originales de integración sociopolítica: "una de las principales funciones de estos grupos es la acogida y acompañamiento de los que acaban de llegar" (ibid.). Y, por supuesto, son vehículos clave del valor tradicional africano de la hospitalidad, *translocalizado* o transnacionalizado, por así decir. Encontramos así reflejada una hospitalidad que ahora no se dirige al que llega a tu propia tierra sino a los tuyos propios que llegan a una tierra nueva donde tú has llegado antes. Así, una nueva versión de la hospitalidad ligada a la migración propias de la era global.

¹³ Un caso paradigmático donde todo ello se encuentra claramente son las corrientes actuales de feminismo africano y/o negro, frente al llamado feminismo blanco pergeñado desde el individualismo y el patriarcado occidentales, que se postula como forma privilegiada de liberación femenina por ejemplo desde el rechazo a la maternidad, uno de los elementos cruciales en el feminismo negro.

- El otro modo de asociaciones senegalesas son, como decíamos, las que siguen el modelo occidental (por así decir, las *registradas*). El aspecto de la legalización, motivado originalmente por la búsqueda de un espacio que diera cauce a las reivindicaciones, significa también el acceso a la estabilidad documental y, por ende, el paso de migración temporal a una mayor estabilidad (Crespo Ubero, 2006: 140). Algunos ejemplos relevantes son los siguientes:
- AISE (Asociación de Senegaleses en España): creada en 1991, representa la punta del iceberg del asociacionismo senegalés y funciona casi como una delegación consular. Es el faro de la nueva visibilidad pública de la identidad senegalesa (ibid.: 130).
- Federación de Asociaciones de Inmigrantes Senegaleses del Estado Español: nace con la voluntad de actuar como agente de interconexión entre la sociedad de origen y la sociedad receptora (ibid.: 138) (son notorios de su actividad algunos títulos de jornadas que han organizado: "Senegaleses en Europa: de inmigrantes a cooperantes", en Palma de Mallorca, o "Integración social y cooperación al desarrollo en Senegal", en Barcelona).
- CASC (Coordinadora d'Associacions Senegaleses de Catalunya), que opera a nivel de comunidades autónomas y gestiona diversos tipos de actividades y cooperación al desarrollo.
- Asociación de Senegaleses del Bages (Manresa).
- ARSB (Asociación de Residentes Senegaleses en Barcelona).

Ambos tipos de asociaciones desempeñan una función doble, que pudiera parecer paradójica: sirven tanto para generar dinámica comunitaria entre la propia población senegalesa cuanto para generar integración en la sociedad de llegada (ibid.: 136). O, dicho de otro modo, integración intragrupal e intergrupala. Es interesante reparar, pues, en que estas dinámicas no son contradictorias sino complementarias; así, ello cuestiona que el mantenimiento fuerte de lazos y aspectos propios de la cultura pueda ser óbice para una buena integración, o que la práctica de formas autóctonas de asociacionismo pudiera *alejar* a los recién llegados de la sociedad receptora (como si ésta fuera homogénea), o incluso fomentar la *guetización*. Al contrario, cada forma asociativa es eficaz a su manera, en distintos registros (una vez más, en tres dimensiones y no en juego suma-cero), no se excluyen sino que significan una combinación cultural y un mutuo aprendizaje inestimables, y ya que toda herramienta para convivir y conciliar es poca. Además, las formas asociativas propias de culturas senegalesas desarrollan estrategias de adaptación (ibid.), y tampoco se reproducen con exactitud sino que readaptan y reinventan los valores y rituales propios en un proceso de traslación cultural. Así, según Crespo Ubero (ibid.), tanto las asociaciones tradicionales como las modernas (distinción que me parece cuestionable, por otro lado) son espacios de consolidación comunitaria, afirmación y recreación identitaria.

Es importante enfatizar que aquí entendemos el asociacionismo como una forma de política, de *hacer* política, y de gestión política; es decir, con una clara relevancia política, y nunca como una forma menor de ejercicio de lo político. Constituye una forma de participación en la vida social, así como la expresión colectiva de las propias particularidades culturales. Por tanto, el asociacionismo se revela crucial para indagar sobre la migración y los migrantes ya que da pistas en cuanto al proceso de adaptación según respuesta a las propias necesidades, y también para establecer diálogo con la sociedad receptora desde el reconocimiento (ibid.).

El derecho al voto en un sistema representativo es sin duda importante, pero, más que participar en el ejercicio de la política, implica más bien, *participar en la representación* por ende (elegir a quien nos representa para ejercitar la política). Participar es otra cosa, y la democracia es otra cosa, como se reclama desde muchas y distintas palestras. En este sentido, hacen mucha más política muchos migrantes senegaleses desde las asociaciones que muchos ciudadanos españoles (con papeles) desde su apatía política, por ejemplo. Autores como Sousa Santos (2000), o movimientos como todos los múltiples y variados que engloba el Foro Social Mundial, exploran modelos de democracia más directa desde la diversidad cultural y la crítica al modelo actual, denominado *fascismo social* por el mencionado autor portugués. Este tipo de propuestas apuntan a una participación democrática más plural y diversificada, en función, también, de otra concepción de la ciudadanía y de la pertenencia.

Hemos visto, pues, modelos autóctonos y no autóctonos de asociación (una forma crucial de ejercicio político, incluso bastante más político que votar) que operan como formidables ejemplos de hospitalidad y cosmopolitismo. Vimos también cómo pueden los grupos humanos re-apropiarse de diversos modelos, propios y no, de organización social en provecho del colectivo, y para el ejercicio de valores tan arraigados como la hospitalidad en el marco del necesario cosmopolitismo. Paso ahora al tramo concluyente de mi exposición.

5. CONCLUSIONES: ÁFRICA Y EL GIRO DECOLONIAL

¡Sí, la descolonización trata más de rescatar que de inventar! (Grosfoguel, 2007).

Hasta aquí hemos realizado un recorrido donde se ha tratado de justificar por qué la hospitalidad y el cosmopolitismo se vinculan de forma crucial, hasta el punto de que la primera parece operar como la virtud por antonomasia del segundo, siguiendo a Thiebaud. Se ha argumentado, también, que ambos son propios del

hecho migratorio. Y, finalmente, por qué estas tres nociones son especialmente vívidas en el continente africano, o, dicho de otro modo, especialmente pertinentes cuando las predicamos de él. Para ello aterrizamos en el ejemplo concreto del asociacionismo senegalés como ejercicio político.

Ahora deseo conducir estas reflexiones trayendo a colación el giro decolonial en relación a África. Parece, de hecho, especialmente oportuno hablar del giro decolonial en relación con África, el continente colonizado por antonomasia, el continente *descolonizado* por antonomasia. Vamos a tratar, en esta conclusión (que lo es más porque llega el final de esta disertación que por el hecho de que concluya la reflexión de modo definitivo) de acabar argumentando desde las ciencias sociales decoloniales (y por tanto el giro decolonial en ciencias sociales) sobre por qué, de nuevo, en África podemos *rescatar*, siguiendo a Grosfoguel (2007, 2009), muchos aspectos interesantes en torno al transnacionalismo: porque, como vimos, África ha sido y es un continente de migración y de cosmopolitismo intrínsecos, y porque África no ha sido, ni es, un continente tanto de Estados cuanto de otro tipo de adscripciones, identidades y dinámicas especialmente pertinentes en el marco de la globalización. Por todo ello África nos aproxima al giro decolonial, de modo intuitivo, y éste nos permite redescubrir, y también reinventar (con la venia de Grosfoguel) esquemas sociales organizativos más ventajosos que aquellos con los que por desgracia contamos hoy, insostenibles en lo ecológico y desigualitarios en lo colectivo. Todo ello nos ayuda, como precisa Thiebaut (2010), a no sucumbir al “vértigo metafísico” de la unicidad o la univocidad culturales¹⁴.

No podemos abundar aquí en el meollo de las ciencias sociales decoloniales, de modo que resumimos sus nervios centrales en su crítica a la geopolítica del conocimiento contemporánea y la denuncia del racismo epistemológico (*la epistemología tiene color y sexualidad*), así como su insistencia en que los medios construyen los fines y que, por tanto, los procesos afectan a los objetivos. El *damné* substituye en la reflexión al Espíritu Absoluto hegeliano o al *ego cogito* cartesiano. De hecho, como se ha dicho con desafiante elocuencia (Maldonado-Torres, en Grosfoguel, 2009: 261), Fanon es a las ciencias decoloniales lo que Descartes fue a las ciencias coloniales.

No hemos de olvidar, sin embargo, que también en el pensamiento occidental hallamos una intensa preocupación por la alteridad y por tanto por la segunda persona, que suele ser el *damné*, frente al yo. Como apunta Carlos Thiebaut (2010: 546), la reflexión sobre el otro representa una de las aportaciones cruciales de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX: Lévinas y el nazismo, Arendt y el totalitarismo, Rawls e Hiroshima, Habermas y la Escuela de Frankfurt al completo... Se da un desplazamiento desde la perspectiva en primera persona a la de la segunda, el tú y el vosotros en lugar del yo y el nosotros (ibid.: 549); esta segunda persona que no es sino el *damné* de Fanon, de Césaire o de Grosfoguel. Desplazamiento, incluso, de la percepción misma que se ha ido adquiriendo de los conflictos en el siglo XX: “No podemos *moral y culturalmente* ver ya los conflictos y las guerras sin preguntarnos quiénes los sufren y padecen” (ibid.). Así pues, una concepción global del dolor, del sufrimiento. De nuevo, una ética más allá de las naciones (Singer, 2003; Sen, 2010).

La idea del rescate de las epistemologías silenciadas, el rescate frente a la reinención, es también crucial en su aplicación a África. En este sentido, podemos recordar a Cabral (1970), quien ya en los setenta remarcaba la importancia para los pueblos colonizados africanos de regresar a cierta “fuente” cultural de valores propios (“los antiguos caminos de su cultura”, ibid.: 147) a fin de vencer la dominación no solo política sino, especialmente, epistémica y cultural. Señalar esto es, en realidad, reconocer el valor de la propia identificación cultural para la configuración en la autonomía del individuo, por regresar ahora a un lenguaje tayloriano de cuño más actual. Y, como precisaba Appiah, nunca es incompatible ni genera deslealtad sentirse humano tanto en general como en lo concreto; antes bien, acaso ese sea la más sencilla y roma definición del cosmopolitismo: *ser humano, humana, en general y en concreto*.

Cabral remarca el valor del diálogo intercultural y de la búsqueda de elementos comunes entre varias culturas, así como de elementos especialmente recuperables, a fuer de valiosos por su contenido humanista, en diferentes culturas. No niega sino que enfatiza, además, el carácter histórico, procesivo y cambiante de las culturas, por supuesto también las africanas. Así que no cabe crítica de “naturalización cultural” (valga el aparente oxímoron) cuando nos ponemos a defender ciertos elementos propios o tradicionales de ciertas culturas africanas. El valor de estos elementos está ahí, aunque para académicos occidentales (por ejemplo desde la filosofía) acaso a priori carezcan de relevancia epistemológica ya que no están formulados, analizados o incluso formalizados según ciertos cánones clásicos occidentales (tanto lingüísticos como epistemológicos). Pero no por ello carecen de valor. Por ejemplo, hablar del Espíritu Absoluto hegeliano (ya dos veces citado hoy aquí, para mi propia sorpresa y consternación) suena serio y respetable filosóficamente hablando en cualquier foro

¹⁴ Dice el maestro: “No debe desesperarnos el que no haya certidumbres a priori. La modernidad es el movimiento cultural - epistemológico, moral, político- que ha hecho de la auto-extrañeza su nervio central” (Thiebaut, 2010: 551- 549). Yo añadiría, sin embargo, que también ha producido los frutos coloniales más espantosos, la auto-afirmación cultural (frente a la auto-extrañeza) más terrible, como una profecía histórica autocumplida de aquel sueño de la razón que producía monstruos...

académico y, en cambio, hablar de *ubuntu* parece significar, a menudo, fuera de cualquier atmósfera específicamente africanista, ceder a un folclorismo *buenista* de mirada hacia África.

Cabral, como Appiah, ambos africanos, pugna por la conciliación de las culturas popular, nacional y universal. Salvando la distancia de unas cuantas décadas de los escritos del bisauguineano, seguimos encontrando en África un escenario idóneo para repensar la -inexorable hoy- pluralidad de adscripciones y lealtades identitarias, la necesidad de distintas escalas y órdenes de justicia pero, especialmente, la necesidad de tener en cuenta la escala mundial. Pensemos por ejemplo sobre la propuesta de una comunidad imaginada mundial -y no tan imaginada-, por ejemplo, que hallamos en Singer (2003). África tiene una prolongada experiencia de distintas escalas de comunidades, de una no prevalencia únicamente de la escala nacional, de una importancia especial de la regionalidad, de una historia migratoria fundamental que lleva haciendo sus fronteras realidades porosas desde hace siglos; de una experiencia de lo fronterizo, *precisamente*, sumamente distinta y flexible a la occidental, por ejemplo. Por todo ello África es escenario perfecto para la reinención epistemológica y experiencial de los conceptos aquí manejados. África lleva mucho más tiempo teniendo que conciliar, y en situaciones hiper complejas y difíciles para la población, estas distintas escalas y epistemologías.

Una metáfora sencilla de esta necesaria "pluralidad" cultural real (la *real politik* de su multiculturalidad, como facto) es el hecho, por ejemplo, de la ingente poliglosia en África, que mencionamos atrás, donde lo más común es hablar dos o tres lenguas como mínimo. Esa pluralidad lingüística, necesaria, espontánea (no obtenida en espacios académicos sino desde el poblado a la calle, desde el espacio urbano hasta el rural y entre todos los espacios intermedios posibles, el mercado, la iglesia o la escuela local), pareciera un reflejo metafórico, significativo, de otras tantas pluralidades a otras escalas (comunitarias, políticas, sociales, etc.).

África no es un tanto un continente de "Estados" (a pesar de lo que induce a pensar su mapa político contemporáneo) cuanto de regiones y naciones llamadas habitualmente "etnias"; África de *matrias*, no de patrias; África como continente con múltiples epistemologías silenciadas que recuperar; África como espacio histórico con dilatada experiencia en otro tipo de foros y deliberaciones políticos distintos de los (fracasados a menudo) occidentales, fracaso que está motivando teorías sobre otras formas de hacer política; y África, finalmente, como *inmensamente migrante*, lo cual puede aportar pistas brillantes para repensar hoy otras formas de ciudadanía, democracia o justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, Kwame Anthony. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Madrid: Katz Editores.
- Cabral, Amílcar. (1970). Liberación nacional y cultura (el regreso a la fuente). En E. Chukwudi Eze (Coord.). *Pensamiento africano. Ética y política* (pp. 143-154). Barcelona: Bellaterra.
- Coulon, Christian. (2008). Emigración como razón cultural, entre mito y debate. El caso de Senegal. Ponencia presentada en el VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico "África, puentes, conexiones e intercambios". Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Crespo Ubero, Rafael. (2006). Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental. En M. Jabardo Velasco (Coord.). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino* (pp. 132-142). Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Evers Rosander, Ev. (2006). Cosmopolitas y locales. Mujeres senegalesas en movimiento. En M. Jabardo Velasco (Coord.). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino* (pp. 117-129). Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Falola, Toyin (2008a). Internal migration displacements and refugees in Africa. Ponencia presentada en el VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico "África, puentes, conexiones e intercambios". Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Falola, Toyin, Afolabi, N. y Adesanuga, A. (2008b). *Migrations and creative expressions in Africa and the African diaspora*. North Carolina: Carolina Academic Press.
- Grosfoguel, Ramón. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. En F. Fanon. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Madrid: Akal.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Polis. Revista Académica de la Universidad Bolivariana*, 18.
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Hirsch, Marianne. (2001). Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory. *The Yale Journal of Criticism*, 4, 5-37.
- Hirsch, Marianne. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jabardo Velasco, Mercedes. (2006). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

- Kabunda Badi, Mbuji. (2005). *Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas*. En C. Caranci y M. Kabunda Badi (Coords.). *Etnias, estado y poder en África* (capítulo 1). Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Massó Guijarro, Ester. (2009). *La tarea de comprender (y sentir) ante el reto de las migraciones transnacionales*. En R. Ávila Crespo y J. A. Estrada Díaz (Coords.). *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte* (pp. 321-338). Madrid: Arena Libros.
- Mouffe, Chantal. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Nugent, Paul y Asiwaju, A. I. (1998). *Fronteras africanas: barreras, canales y oportunidades*. Barcelona: Bellaterra.
- Said, Edward W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sen, Amartya. (2010). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.
- Singer, Peter. (1985). *Democracia y desobediencia*. Barcelona: Ariel.
- Singer, Peter. (1995). *Ética para vivir mejor*. Barcelona: Ariel.
- Singer, Peter. (2003). *Un solo mundo*. Barcelona: Paidós.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- Ugarte, Michael. (2008). *¿Exilio o emigración? "Emexilio" en El metro de Donato Ndongo*. Ponencia presentada en el VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico "África, puentes, conexiones e intercambios". Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos. (2008). *Desafíos políticos de los países de inmigración*. *Confluencia XXI. Revista de Pensamiento Político*, 3, 23-35.