

MIGRACIONES Y POBLACIÓN AFRICANA EN ESPAÑA
Historias, relatos y prácticas de resistencia

JOSÉ MANUEL MAROTO BLANCO y
ROSALÍA LÓPEZ FERNÁNDEZ
(coords.)

MIGRACIONES Y
POBLACIÓN AFRICANA EN ESPAÑA
Historias, relatos y prácticas de resistencia

GRANADA, 2019

COLECCIÓN PERIFERIAS

Esta obra ha sido financiada por el CICODE y por el Vicerrectorado de Investigación y Transferencia a través del «Proyecto de investigación precompetitivo del Plan Propio» titulado: «Miradas ‘otras’ de las migraciones africanas a España. Relatos subalternos y prácticas de resistencia». Referencia PPJIB2018-16.

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

ISBN: 978-84-338-6600-4.

Depósito legal: GR./1624-2019.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada.

Teléfono: 958 24 39 30 • 958 24 62 20

web: editorial.ugr.es

Maquetación: CMD. Granada.

Diseño de cubierta: Tarma. Estudio gráfico.

Impreme: Gráficas La Madraza, S.L. Albolote. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDO

PRÓLOGO	11
LA VIVENCIA DE LA OPRESIÓN EN LAS PERSONAS RACIALIZADAS: MÁS ALLÁ DE LA CLASE Y EL GÉNERO, <i>por Paula Guerra Cáceres</i>	21
1. Introducción	21
2. El surgimiento del racismo como categoría social... ..	22
3. El racismo como estructura del sistema-mundo	25
4. Las lógicas institucionales del racismo: la <i>zona del ser</i> y la <i>zona del no-ser</i>	28
5. Ni clase ni género. Racismo	31
Bibliografía	36
LAS MIGRACIONES AFRICANAS EN LA GLOBALIZACIÓN O LA COMBINACIÓN DE LOS FACTORES ECONÓMICOS, POLÍTICOS, ÉTNICOS Y ECOLÓGICOS, <i>por Mbuyi Kabunda Badi</i>	39
1. Introducción	39
2. Orígenes de las migraciones africanas	43
3. Causas generales de las migraciones. Un acercamiento de la realidad africana	46
4. Verdades y contraverdades sobre las migraciones consideradas como un problema o un delito	49
5. Soluciones estructurales	55
6. Conclusión... ..	57
Bibliografía	59
«BARÇA O BARSAJ»: RAZONES DE LA EMIGRACIÓN DE LOS JÓVENES AFRICANOS A EUROPA, <i>por Djibril Mbaye</i>	63
1. Introducción	63
2. Migrar: una realidad inherente a la existencia humana	64

3. Las causas económicas y políticas de la emigración africana	68
4. Las causas socio-culturales de la emigración africana	78
5. Conclusión	83
Bibliografía	84
CRONOLOGÍA DE LO INVISIBLE: LA POBLACIÓN AFRO-ANDALUZA. RECUPERANDO PRESENCIAS PASADAS, VISIBILIZANDO PRESENTES Y REIVINDICANDO HISTORIAS FUTURAS, <i>por Susana Moreno-Maestro</i>	85
1. Introducción	85
2. La pervivencia del imaginario colonial sobre África	87
3. Identidad y memoria. La historia borrada del pueblo andaluz..	89
4. Migraciones africanas y presencia negra en la Andalucía de hoy	95
5. Sobre pasados, presentes y futuros.	98
Bibliografía	101
LA HISTORICIDAD DE LAS COMUNIDADES AFRICANAS Y AFRICANO-DESCENDIENTES DENOMINADAS NEGRAS EN ESPAÑA, <i>por Antumi Toasijé</i> ...	105
1. Introducción: el borrado de la cualidad histórica africana...	105
2. El blanqueamiento de la historia de España	108
3. Biografías africano-españolas	116
4. Conclusión: la historicidad africana denominada negra en España	123
Bibliografía	124
ACTIVISMO AFRICANO Y AFRODESCENDIENTE EN ESPAÑA, <i>por Antumi Toasijé</i> ...	127
Bibliografía	140
«ASSANE ESTAMOS CONTIGO HASTA EL FINAL, HASTA QUE SE NOS CAIGA LA BOCA DE TANTO GRITAR». ASSANE DIENG Y LA LUCHA COMPARTIDA CONTRA LA PRIMERA LEY DE EXTRANJERÍA EN ESPAÑA (1988-1989), <i>por José Manuel Maroto Blanco, Rosalía López Fernández, Kouassi Nogues Kouassi y Gianluca Gaias</i>	143
1. Contexto histórico de la primera Ley de Extranjería (1986).	144
2. Marco institucional de racismo	146
3. La historia de vida de Assane.	148
4. Conclusiones y reflexiones finales	164
Bibliografía	166

MÁS DE TRES DÉCADAS DE LA LEY DE EXTRANJERÍA. LOS MANTEROS COMO PRINCIPALES VÍCTIMAS, <i>por Momadou Diagne Lo</i>	171
1. Introducción: Breve recorrido del activismo migrante en España	171
2. Malick Gueye activista por los derechos humanos de Pikine a Lavapiés.	174
3. El Sindicato o la auto-organización de los vendedores ambulantes para resistir las persecuciones policiales	176
4. Los manteros frente a los obstáculos jurídicos de las políticas de extranjería	178
5. Malick, portavoz del Sindicato: «El racismo institucional discrimina y condena a los manteros a la clandestinidad» ...	181
Bibliografía	186
LAS NIÑAS MIGRANTES NIGERIANAS: UNA MATERIA PRIMA PARA LAS REDES DE EXPLOTACIÓN SEXUAL, <i>por Habiba Hadjab Boudiaf</i>	189
1. Un siglo de tratados internacionales para «erradicar» la trata de seres humanos.. ..	190
2. La trata de seres humanos: tercer puesto en el ranking mundial de los negocios ilícitos	192
3. Nigeria: eje internacional de la esclavitud con fines de explotación sexual.	195
4. De la estancia en centro de protección de menores en Andalucía	202
5. Conclusiones	204
Bibliografía	206
«ESTAMOS EN ESE PUNTO EN EL QUE NO VALE CON NO SER RACISTAS». CONVERSACIONES CON MOHA GEREHOU, <i>por Moha Gerehou y José Manuel Maroto Blanco</i>	209
TENGO LA CAMA HECHA Y ESTOY SOLA EN ELLA, <i>por Trifonia Melibea Obono</i>	229
EPÍLOGO URGENTE: ALEGATO CONTRA EL RACISMO Y LA HOMOFOBIA EN ESPAÑA, <i>por Ricardo Abeso Obiang</i>	245

PRÓLOGO

Pasear por Granada desde el Sacromonte hacia Plaza Nueva, pasando por el Paseo de los Tristes junto a la estatua del bailar flamenco Mario Maya a los pies de la Alhambra, nos abre ante nosotros la tradición secular y multicultural de la ciudad nazarí, que se inunda de diversidad en cada calle y en cada sonido que en ella se produce. Detenerse en Plaza Nueva frente a la Iglesia de Santa Ana y San Gil, en donde reposan los restos de un ilustre granadino como lo fue el «negro» Juan Latino, es uno de los momentos más mágicos que puede vivir un viandante. Este sentimiento se emborrona cuando, al preguntar sobre la figura del primer catedrático negro de una Universidad occidental a los guías turísticos del entorno, se nos mire con extrañeza, como si de nuestra boca salieran las ideas más descabelladas. «¿Cómo va a haber “un negro” en España allá por el siglo XVI?». Vuelta a la realidad. Aquel que fuera «una pieza del puzle en la piel de toro, un poeta, un humanista [...] una persona digna de ser conocida y recordada en Granada, su ciudad, pero también en el mundo, porque los valores que representa son universales: la libertad, el pensamiento crítico, el desafío social y la sabiduría» (Martín Casares, 2016: 22) queda invisibilizado por una desmemoria que alcanza de lleno a toda una sociedad, indiferente ante la presencia africana en España más allá de los años 80 del siglo pasado.

Ya Marc Augé nos avisaba de que el abandono de ciertos hechos históricos son un componente fundamental de la construcción de la propia memoria colectiva, señalando que «lo que queda es el producto de una erosión provocada por el olvido como el mar moldea los contornos de la orilla» (1998: 27). Ese mar, desconocido, y en el que

poco a poco nos sumergimos, nos descubre una historia mucho más plural en donde la multiplicidad de los colores de la piel nos alumbra, no solo un rico pasado colmado de diversidad, sino las posibilidades de construir un futuro más alentador. Cuestionar nuestro ayer en el día de hoy, para construir un mañana libre de prejuicios y de prácticas racistas, supone una enorme responsabilidad en estos tiempos en los que los comportamientos discriminatorios avanzan con más agresividad aún, impulsados por unos vientos de intolerancia que soplan cada vez más fuerte en Occidente.

Que no quede apenas rastro en la historia oficial de la presencia de población de origen africano en España, o que se niegue sistemáticamente la implicación del país en determinados procesos históricos —trata de esclavos, colonialismo en África, pillaje y rapiña de recursos naturales en países empobrecidos o el racismo que acontece dentro de nuestras fronteras— no es sino reflejo de cobardía e hipocresía. Cobardía, por no enfrentarnos a un pasado que nos da muchas pistas del porqué de nuestro nivel de vida consumista del que «disfrutamos», asentado en la explotación ajena; y de hipocresía, por negar, de una manera implícita, comportamientos coloniales que se siguen reproduciendo en la actualidad. ¿Cuántos seres humanos fueron arrancados de sus hogares para satisfacer los deseos de los intereses económicos? ¿Cuántos hicieron su fortuna a través de tan grosero y ruin negocio? ¿Cuántas ciudades se embellecieron con las plusvalías de personas a las que se les negó su humanidad mucho antes de embarcar, de manera forzada, desde África a Europa o a América?

Estas preguntas las podríamos formular conjugándolas en presente. ¿Cuántas son las personas que cruzan desiertos, mares y océanos, abandonando unos países empobrecidos, víctimas de unas élites lacayas del nuevo colonialismo y unos intereses económicos que satisfacen la demanda de los más ricos? Estas personas, los condenados y condenadas de la tierra, tal y como las nombró Frantz Fanon (1961), acaban siendo utilizadas hoy por formaciones políticas como chivo expiatorio. Mientras tanto, los demás partidos políticos se llevan las manos a la cabeza... ¿como si la situación de afroespañoles y migrantes subsaharianos, o los discursos y prácticas institucionales —en muchos casos también las sociales—, fueran hoy día ejemplos de humanidad y solidaridad! Se hace harto necesario rescatar aquella sentencia de Aimé

Cesaire (2010/1950: 15), y es que este tipo de comportamientos no hace sino «descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral». Obviarlos de nuestra cotidianidad no hace sino seguir naturalizando estas injusticias, seguir, en definitiva, envileciéndonos.

A día de hoy, gran parte de la sociedad española ha normalizado que el Mediterráneo y el Atlántico se hayan convertido en auténticos cementerios de miles y miles de personas que abandonan sus hogares para viajar a Europa. Los *mass media* y formaciones políticas hablan desde hace años —y con total impunidad—, de los migrantes como si de «invasores» o «avalanchas» se trataran y cuyos efectos en nuestro país fuesen, entre otros, el de la aniquilación de la cultura y la civilización occidentales. En este contexto, no parece extraño que un país que no hace tanto era acusado de brutalidad, pasión, subdesarrollo y vagancia, bajo el orientalista lema de «África empieza en los Pirineos», trate con tanto ahínco de blanquear su pasado y su presente. No es extraño escuchar cuestionamientos, por parte de miembros de nuestra comunidad universitaria, sobre la consideración de España como país racista. Solo hace falta detenerse un momento, escuchar, ver y sentir cómo la discriminación ocupa, de forma general, todas las esferas de la vida social. El olvido y la ceguera, a unos nos siguen invadiendo con fuerza y a otros los oprime con violencia.

Siguiendo la línea de otros trabajos como el de *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista* (Cornejo, 2007) y otros muchos, tanto de carácter científico como literario¹

1. Véanse algunos ejemplos en: Toasijé, Antumi, *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España frente a la desafrikanización en la construcción del pasado*, tesis doctoral, Universidad de Alcalá de Heranes, 2019; Maroto Blanco, José Manuel y Bi Drombé, Djanué, «La production littéraire des exilés et migrants de l'Afrique au sud du Sahara en Espagne: un regard décolonial de leurs expériences (1959-2017)», en Batibonak Sariette, Simba, Jean-Fidele et Coulibaly, Hawa (dir.), *Mutations dans les migrations, conflictualités dans les pratiques*, Pasis, L'Harmattan, 2019, pp. 185-205; Mbomío Rubio, Lucía Asué, *Las que se atrevieron*, Madrid, Sial/Casa de África, 2017; de Castro, Mayka, «El imaginario del cuerpo masculino franquista en la literatura sobre, y desde, Guinea Ecuatorial en los años cuarenta del siglo xx», *Alcores: revista de*

que han tratado temas más específicos, el libro que presentamos a continuación *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencias* pretende aportar un granito de arena para poner al descubierto toda una estructura de poder racista que deshumaniza a grupos racializados, y destacar toda una historia real, de carne y hueso, en la que las poblaciones africanas han tenido un papel fundamental en la historia de España. Un rol activo que ha supuesto valiosas aportaciones al conjunto de la sociedad, de luchas y de resistencias, de vida en la acepción más digna del concepto y que merecen ser tenidas en cuenta si deseamos avanzar en el objetivo de la justicia social.

Este trabajo ha nacido de un proyecto financiado por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Granada (UGR) que, a través del Plan Propio de investigación, ha puesto a disposición una ayuda económica para proyectos de jóvenes investigadores. Igualmente, este proyecto ha sido cofinanciado por el Centro de Iniciativas para la Cooperación al Desarrollo (CICODE) y el aliento y el esfuerzo de los trabajadores y trabajadoras de esta institución, que han apostado firmemente por este libro. Nuestro más sincero agradecimiento, de manera particular, a Fernando López Castellano y a Ignacio Álvarez Lucena. Creyeron de manera decidida en esta idea. Sin ellos esto no hubiera sido posible. Mil gracias.

La obra que tienen en sus manos, *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*, la abre Paula Guerra Cáceres, presidenta de SOS Racismo en Madrid. En este

historia contemporánea, 19, 2015, pp. 101-123; Martín Casares, Aurelia, *Juan Latino: Talento y destino. Un afrohispano en tiempos de Carlos V y de Felipe II*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2016; Álvarez Chillida, Gonzalo, «Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo», en Aranzadi, Juan y Moreno Feliu, Paz (coords.), *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2013, pp. 41-67; Piqueras, José Luis, *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*, Madrid, La Catarata, 2012; Cornejo Parriego, Rosalía (ed.) *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007, y toda una literatura de autores y autoras como Donato Ndongo, Justo Bolekia, Paco Zamora, Inongo-vi-Makomè, Agnès Agboton, Cheikh Fayé, Víctor Omgbá, Pathé Cissé, Mahmud Traoré, Mamadou Dia, Desirée Bela-Lobedde, etc.

capítulo se introducirá la «interseccionalidad» como herramienta que nos permite estudiar el fenómeno de las opresiones más allá de las tradicionales categorías de clase social y género. También ahondará en el aparato conceptual del pensamiento decolonial, que nos permite pensar la estructura de poder atendiendo a numerosas categorías y dando preeminencia al factor «racial». Con ello se pondrá el acento en el papel de la etnicidad, se subrayará la dejadez de la izquierda política «blanca» y del feminismo occidental, que desatienden las reivindicaciones de las personas racializadas, y pondrá al descubierto la doble moral de quienes disfrutaban de privilegios raciales.

En el siguiente capítulo Mbuyi Kabunda, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, rompe con una serie de mitos en torno a las migraciones africanas. Desde la falsa concepción de que las migraciones Sur-Norte son más importantes en número que las que se producen entre los propios países del Sur hasta la creencia de que los migrantes africanos no son agentes del cambio económico y político, pasando por las ideas preconcebidas de que «nos quitan» puestos de trabajo, que sean los más pobres los que migran —alejándose de la idea predominante de «migración de la miseria»— o que supongan una amenaza para la homogeneidad cultural de la mayoría blanca. Sin renunciar a su perspectiva ligada estrechamente al materialismo histórico, no dudará en poner el foco en la hipocresía de los gobiernos del Norte, críticos con las migraciones africanas pero necesitadas de ellas para colmar las necesidades del mercado de trabajo europeo.

En el tercer trabajo, «Barça o Barsaj»: razones de la emigración de los jóvenes africanos a Europa de Djibril Mbaye, profesor de la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar, se comienza naturalizando el propio hecho migratorio como parte inseparable de los seres humanos, poniendo el foco en la denuncia de que tanto el desierto como el mar se han convertido en cementerios de «almas negras». Planteará, al margen de las desigualdades socio-económicas que son el fruto de las continuidades coloniales en las relaciones entre África y Occidente, el poder de atracción que tiene la construcción del «mito del migrante» como símbolo de éxito social y los problemas tan perniciosos que se derivan de ello. Una lectura obligada para ver más allá de esa mirada estrecha y limitada que se ha impuesto en el imaginario colectivo occidental.

Susana Moreno, profesora de la Universidad de Sevilla, planteará, desde la Sociología de las ausencias, lo que en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2006: 23) significa «que mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente», esta «no existencia» de las poblaciones africanas en la construcción del relato identitario andaluz. Ello nos llevará a la necesidad de romper con esta invisibilidad impuesta que, a su juicio, se debe a la asunción de un nacionalismo español excluyente, la persistencia en la creencia de Occidente como «agente civilizador», el racismo cultural y la nula responsabilidad histórica sobre hechos acontecidos en el pasado, como la esclavitud. Estas ausencias en el relato condicionarán la mirada general sobre las migraciones actuales dejando constancia de la importancia de reelaborar el relato histórico para construir un proyecto de futuro igualitario.

Enlazando con la idea de la construcción de la memoria, Antumi Toasijé, historiador y reconocido activista panafricanista, nos presenta un trabajo, «La historicidad de las comunidades africanas y africano-descendientes denominadas negras en España» que ahondará en esta línea. A través de sus páginas, se intentará romper con la idea de que las comunidades africanas son ajenas a la Historia Medieval, Moderna y Contemporánea españolas. Por un lado, criticará el blanqueamiento de la historia de España a partir de la Modernidad, en el que se construirá una historia nacional, cristiana y blanca. Por otro, a través de numerosas biografías de personas de relevancia en España como Juan de Valladolid, Juan Latino, Eleno de Céspedes, Juan de Pareja, Chikaba o Antonio María Machuca, dejará constancia de la imposibilidad de explicar la historia del país en toda su complejidad y riqueza «sin las personas denominadas negras».

El mismo autor expone otro estudio que tratará de visibilizar las estrategias y las acciones de resistencia frente a la opresión por parte de poblaciones africanas. Remontándose a un caso de «cooperación colectiva en el pago de manumisiones» del siglo XVII, Antumi Toasijé nos mostrará toda una serie de acciones de las poblaciones africanas en España en los últimos cincuenta años. A través de ellas, pondrá de manifiesto la agencia de estos colectivos y su inspiración panafricana, eminentemente reivindicativa ante un racismo que se manifiesta a nivel global, estatal y local, y que se desarrollará en muchas ocasiones

como un racismo institucional, fruto de las políticas de gobernantes que cuentan con el apoyo de amplios sectores de población.

Siguiendo esta línea, los editores de la presente obra junto a Kouassi Nogues Kouassi y Gianluca Gaias, doctorando de la Universidad de Granada y de Cagliari (Italia) respectivamente, presentan la historia de vida de Assane Dieng, uno de los primeros migrantes que tuvo que enfrentarse a los obstáculos de la primera Ley de Extranjería en la España de 1986. Los intentos institucionales para que este joven de 19 años abandonara España tras tres años en el país acabarán teniendo repercusión a nivel local, regional y estatal y pondrá de manifiesto los posicionamientos políticos de diversos actores. Tras una lucha colectiva a través de manifestaciones, huelgas de hambre, ofrecimiento de precontratos de trabajo por parte de alcaldes de pueblos de la provincia de Granada, su nombramiento como hijo predilecto en uno de ellos, propuestas de casamiento y donaciones, Assane conseguirá regularizar su situación poniendo en el centro de todas y cada una de sus actividades los intereses del colectivo migrante.

Un caso más reciente de racismo institucional nos lo muestra el investigador de la Universidad de Ginebra, Momadou Diagne Lo, cuyo trabajo analizará el recorrido reivindicativo de Malick Gueye —activista por los derechos humanos y presidente del sindicato de manteros y lateros de Madrid—, desde Pikine, en su país natal, Senegal, hasta su lucha contra los diversos obstáculos jurídicos de las políticas de Extranjería. Este trabajo irá acompañado de una entrevista al propio Malick, que no olvidará a su compatriota Mame Mbaye, que murió, entre otros factores, debido a un sistema que permite que, tras catorce años en este país, aun haya personas que no tengan todos los derechos reconocidos y se vean obligadas a soportar cada día situaciones violentas a causa de la actuación de las instituciones. Será un homenaje a su memoria.

El siguiente capítulo gira en torno a una entrevista realizada al activista, antiguo presidente de SOS Racismo y periodista Moha Gerehou. En ella se hablará del racismo en España, de las limitaciones y contradicciones de los postulados antirracistas que surgen en Occidente, de la utilización de personas negras por parte de partidos políticos de principios abiertamente excluyentes, de los privilegios raciales blancos, del papel de las mujeres en el movimiento antirra-

cista o de los desafíos a los que se debe enfrentar la población afro y el propio movimiento.

Habiba Hadjab Boudiaf, de la Universidad de Granada y especialista en mediación intercultural para la Agencia de Servicios Sociales y Dependencias de Andalucía en la acogida de menores extranjeros no acompañados (MENA), nos presenta, en el siguiente trabajo «Las niñas migrantes nigerianas: una materia prima para las redes de explotación sexual» un tema del que poco o nada se habla pero que refleja lo más cruel de un sistema racista y patriarcal. A través de esta investigación se planteará el fracaso de todo un conjunto de normas y leyes destinadas a evitar la trata con fines de explotación sexual por parte del actual Derecho Penal español, así como los mecanismos de las redes delictivas nigerianas, que han cambiado con el paso del tiempo. Conocerlas es fundamental para poder acabar con la explotación sexual de niñas nigerianas en España.

Por último, contamos con dos obras que nacen desde unas explícitas subjetividades LGTB. La escritora y periodista Trifonia Melibea Obono Ntutummu, escritora, periodista y profesora de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, nos ilustra a través de su trabajo literario «Tengo la cama hecha y estoy sola en ella» los problemas a los que se tiene que enfrentar el colectivo LGTB+ en Guinea Ecuatorial. Nos desvelará las contradicciones de una sociedad y unas instituciones que todavía beben de la tradición franquista y que provocan que «una disidente sexual no tenga acá muchas ocasiones para reírse». A medio camino entre Guinea Ecuatorial y España, Melibea, referente de este colectivo en el país africano, es un ejemplo de lucha y valentía.

En esta línea de diversidad afectivo-sexual, la siguiente y última aportación con la que cerramos la obra, «Epílogo urgente: alegato contra el racismo y la homofobia en España» de Ricardo Abeso Obiang, nos muestra los procesos psicológicos por los que transcurre una persona negra y homosexual en España que debe enfrentarse a la homofobia y al racismo. Dos textos muy necesarios que nos brindan un enfoque afrocéntrico y feminista, rompiendo con los trabajos tradicionales LGTB en España y que aportan en la construcción de identidades lo más inclusivas posibles, tanto en unas sociedades africanas que aún beben de la herencia homófoba colonia.

Por último, queremos agradecer a las autoras y autores por sus importantísimas contribuciones, así como a las personas que se acercan a esta obra. Somos conscientes de que hay aspectos de este pasado afro y de las migraciones que no hemos podido colmar. Un ejemplo sería el de las relacionadas con la comunidad guineoecuatorialiana tras la independencia del país en 1968. No olvidamos las injusticias que han vivido generaciones y generaciones de personas que han sufrido un duro periodo colonial, indefensión y abandono en la supuesta «Madre Patria» y un par de dictaduras, casi nada. Pese a ello, nuestro objetivo ha sido el de combatir la mirada eurocéntrica que nos atraviesa y que refleja el provincialismo y la pobreza intelectual a la que nos vemos invadidos. Si para ello es necesario que cuestionemos y deconstruyamos nuestra artificial «blanquitud», la lectura de esta obra podría ser un ejercicio en esta dirección. Y ya, prometiendo acabar y ceder la palabra a los y las colaboradoras, nos vemos obligados a trasladaros que somos conscientes de que esta obra no es sino un reflejo de nuestros fracasos cotidianos como sociedad. Hacemos nuestros los versos del cantautor granadino Carlos Cano que en *Canción para Lucrecia* (1994) mostraba disculpas por una obra artística que no debió haber visto la luz nunca...

*Yo te quiero cantar
y pedirte perdón
por tu muerte Lucrecia,
por esta canción*

JOSÉ MANUEL MAROTO BLANCO y ROSALÍA LÓPEZ FERNÁNDEZ
13 de noviembre de 2019, Granada
27.º aniversario de la muerte de Lucrecia Pérez

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Cesaire, Aimé (1950/2015). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cornejo Parriego, Rosalía (2007). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias para una ecología de saberes. En VVAA, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Fanon, Frantz (1961). *Les Damnés de la Terre*. París: François Maspero.
- Martín Casares, Aurelia (2016). *Juan Latino: talento y destino. Un afrohispano en tiempos de Carlos V y de Felipe II*. Granada: Universidad de Granada.

LA VIVENCIA DE LA OPRESIÓN EN LAS PERSONAS RACIALIZADAS

Más allá de la clase y el género

PAULA GUERRA CÁCERES

1. INTRODUCCIÓN

A finales de la década de los 80, Kimberlé Crenshaw, académica estadounidense especializada en la teoría crítica de la raza, acuñó el término *interseccionalidad* para denominar el fenómeno por el cual una persona sufre opresión o goza de privilegio, en base a su pertenencia a múltiples y simultáneas categorías sociales. El objetivo de Crenshaw era poner de manifiesto el hecho de que portar un gran número de identidades oprimidas termina generando también múltiples opresiones, enfatizando la idea de que no se puede analizar la opresión de género o de clase sin tomar en cuenta cuestiones como la raza o la etnia, entre otras.

El enfoque teórico interseccional fue ampliamente desarrollado y difundido en lo que se ha denominado la tercera ola del feminismo, una etapa fuertemente marcada por la introducción de nociones como raza, religión, sexo o etnia. Antes de la denominación de Crenshaw, mujeres de diferentes movimientos subalternos, en diversos contextos históricos y geopolíticos, ya habían abordado la cuestión del entrecruzamiento de opresiones y de cómo el factor étnico y racial juega un rol determinante en la configuración de las relaciones de poder.

En 1851, durante la Convención por los Derechos de la Mujer, en Akron (EE.UU.), Sojourner Truth, quien había sido esclava durante casi 40 años, pronunció su célebre discurso «¿Acaso no soy una mujer?», en el que comparaba su situación con la de las mujeres blancas. En 1899, la escritora peruana Clorinda Matto de Turner denunció en su libro *Aves sin nido* la situación de vulnerabilidad en que se encontraban las mujeres indígenas de este país, quienes su-

frían constantes violaciones por parte de curas y gobernadores. En su obra, Matto de Turner enfatizaba la condición racial de las víctimas (Viveros Vigoya, 2016).

En la década de los 60 y 70 del siglo xx, el llamado *black feminism* cuestionó de forma determinante las definiciones universalistas y, por tanto, opresoras, de mujer, feminidad y sexualidad, construidas desde el imperialismo y el racismo. Autoras como Toni Morrison, June Jordan, Angela Davis y Alicia Walker situaron la raza en el centro de la desigualdad de las mujeres negras, marcando de este modo una diferencia epistemológica con las feministas blancas.

Lo mismo ocurrió en el feminismo latinoamericano. Tal como afirma Ochy Curiel, las feministas mestizas, indígenas y afrodescendientes abordaron desde los años 70 el entramado de poder capitalista y patriarcal, construyendo sus proyectos políticos desde el punto de vista de la imbricación de diversos sistemas de opresión: sexismo, clasismo, heteronormatividad y racismo (citado en Espinosa Miñoso, 2016). Este movimiento, que recuperó saberes populares y comunitarios, derivó en lo que luego se llamaría feminismo decolonial.

Queda claro que, mucho antes de tener un nombre, la multiplicidad de opresiones y la cuestión racial siempre ha sido un tema de análisis en diferentes movimientos de personas subalternas, en diversos puntos del planeta. El denominador común que siempre ha rodeado estos debates ha sido la persistente invisibilización por parte del pensamiento progresista eurocéntrico del factor étnico y racial en la construcción de las relaciones de poder del sistema-mundo, así como la negación de la experiencia socio-histórica de millones de personas, cuya principal opresión ha estado y continúa estando marcada por el racismo.

2. EL SURGIMIENTO DEL RACISMO COMO CATEGORÍA SOCIAL

Occidente ha creado una epistemología desde lo que Santiago Castro-Gómez (2010) ha denominado la *hybris del punto cero*, es decir, desde una posición supuestamente objetiva y neutral, que ignora que su lugar de enunciación es un lugar de privilegio blanco, heteronormativo, académico, urbano y burgués. De este modo, la epistemología

occidental oculta que su posición está geopolíticamente situada, que tiene un punto de vista interesado y se muestra como *el* conocimiento universal y verdadero, que ha de ser asumido por el resto del planeta. En su necesidad de crear mitos destinados a instaurar su potencia, Occidente se erige a sí mismo y ante el resto del mundo como el país natal de la razón, de la vida universal y de la verdad de la humanidad (Mbembe, 2016). La cara oculta de este relato, lo que no se nombra, es la estructura intrínsecamente colonial y racista que dio origen al actual sistema-mundo moderno/colonial¹.

Según el grupo de pensamiento decolonial latinoamericano Modernidad/colonialidad², el racismo surge como categoría a partir del proceso colonizador europeo iniciado en el siglo XV, concretamente en 1492 con la llegada de Colón a las Américas. Algunos autores han pretendido situar la emergencia del racismo en una etapa anterior, vinculada a las luchas religiosas de la Edad Media. En esa época, existía en la península ibérica una especie de proto-racismo vinculado al discurso de pureza de sangre, con el que la monarquía católica justificaba su persecución a musulmanes y judíos durante la conquista colonial del territorio conocido como Al-Ándalus. Sin embargo, no se cuestionaba

1. El sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein acuñó el concepto sistema-mundo en su libro *The modern world-system* (publicado en tres tomos en 1974, 1980 y 1989). Posteriormente, el semiólogo argentino Walter Mignolo amplió este concepto al de *sistema-mundo moderno/colonial*, con el fin de designar el fenómeno por el cual el colonialismo conectó por primera vez diversos puntos del planeta, transformando este en un sistema. Otros autores como Ramón Grosfoguel han ido más allá, extendiendo el término al de *sistema-mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial* para nombrar y visibilizar todas las categorías que entran en juego.

2. El grupo Modernidad/colonialidad está conformado por una serie de intelectuales nacidos en América Latina y El Caribe que realizan, a partir de los años 90, una serie de problematizaciones en torno al concepto europeo de Modernidad, como falso proyecto civilizatorio. Este grupo forma parte de lo que se ha denominado pensamiento decolonial, que propone, en primer lugar, analizar y comprender el mundo desde los saberes propios y, por otro lado, construir una epistemología desde estos conocimientos subalternos. Algunos de sus principales exponentes son Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, María Lugones, Sylvia Wynter, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez y Arturo Escobar.

la humanidad de judíos y musulmanes, a quienes se consideraba seres humanos con el Dios y la religión equivocada (Grosfoguel, 2012).

Es a partir del hallazgo de 1492, y a lo largo de todo el siglo XVI, cuando Europa construye el relato de superioridad de la civilización cristiano-europea sobre el resto del mundo, deshumanizando a las poblaciones recién «descubiertas», cuyos miembros fueron situados más cerca del mundo animal que del humano. Esta deshumanización es el punto de inflexión que marca el momento histórico del surgimiento del racismo como la primera categoría social inventada por la Modernidad³ (Grosfoguel, 2012: 90).

A partir de entonces se inicia el dominio imperialista de Occidente sobre la base de una jerarquía étnico-racial, políticamente construida, que divide el planeta en «mundo civilizado» (la Europa moderna) vs «mundo no civilizado», premoderno y salvaje. Esta jerarquía introdujo en el lenguaje y en el imaginario colectivo nuevas identidades: indios negros, mestizos, criollos y blancos; nuevos conceptos de clasificación geopolítica: Europa, Occidente y Oriente; y la resignificación de África como tierra de negritud y esclavitud.

En base a esta nueva jerarquía racial, y con el supuesto fin de llevar la Modernidad y la civilización a los pueblos recién descubiertos, Europa dio inicio a sus procesos colonizadores, desatando unos de los períodos más terribles de la historia humana, que provocó la muerte de millones de personas, torturas, violaciones y todo tipo de vejaciones hacia las poblaciones nativas, quienes vieron como sus experiencias subjetivas fueron inferiorizadas, ridiculizadas y perseguidas.

Esta expansión colonial no solo afectó a los pueblos de las Américas, sino que también repercutió en el continente africano. Debido a que la población indígena fue prácticamente exterminada, y ante la necesidad de contar con mano de obra para extraer las riquezas naturales, asegurando la producción al menor coste posible, millones de mujeres y hombres del África subsahariana fueron esclavizados

3. Se suele situar el comienzo del período moderno en 1492 con la llegada de Colón a las Américas y su término en 1789 con la Revolución Francesa. La Modernidad europea resaltó valores eurocéntricos como el progreso, la civilización y la razón.

(siempre bajo la premisa de superioridad e inferioridad étnico-racial), con el fin de realizar trabajo forzado en las nuevas colonias europeas. Esta esclavitud duró cuatrocientos años. Durante este tiempo, un número incalculado de seres humanos (las cifras oscilan entre los 12 y los 30 millones) fueron arrancados de su tierra, separados de sus familias, transportados en barcos negreros camino a la esclavitud, torturados y humillados. Como afirma Achille Mbembe (2016: 33), durante la Modernidad la carne del negro fue transformada en cosa y su espíritu en mercancía. A día hoy los descendientes de estos africanos constituyen un grupo diaspórico compuesto por millones de personas en todo el mundo.

La «etnización» de la fuerza de trabajo que se produjo en el siglo XVI mediante la utilización de la mano de obra de indios y negros es considerada por diversos autores y autoras como el inicio del sistema capitalista mundial (Castro-Gómez, 2007).

3. EL RACISMO COMO ESTRUCTURA DEL SISTEMA-MUNDO

Una vez que se ha establecido el surgimiento del racismo como categoría social construida políticamente por la Modernidad europea, podemos descartar la definición simplista que afirma que el racismo es solo un tema de prejuicios y estereotipos por parte de unos grupos contra otros.

En la línea del pensamiento decolonial, afirmamos que el racismo constituye la estructura del actual sistema-mundo moderno/colonial. Para comprender cómo esta estructura ha podido perdurar desde el siglo XV hasta hoy, es necesario revisar el concepto de *colonialidad del poder* acuñado por Aníbal Quijano⁴ (2000), estrechamente vinculado

4. Durante los años 80, el sociólogo y teórico peruano, Aníbal Quijano (1930-2018), desarrolló una perspectiva teórica en oposición al eurocentrismo, llegando a su máxima expresión en 1992 cuando publica «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad». A partir de este artículo, en obras posteriores, Quijano desarrolla lo que llamaría la teoría de la colonialidad del poder (TCP), la que marcará un giro definitivo en el pensamiento crítico de América Latina, al sentar las bases teóricas de lo que luego se denominaría pensamiento decolonial. Quijano

a la idea de alienación racial propuesta en los años 50 por Frantz Fanon (2009).

En primer lugar, Quijano establece una diferencia entre los conceptos de *colonialismo* y *colonialidad del poder*. El *colonialismo* hace referencia a los procesos político-militares que se instauraron en los países colonizados con el fin de que pudieran ser explotados económicamente. El *colonialismo*, como tal, finalizó con los procesos de independencia. La *colonialidad del poder*, en cambio, designa el proceso mediante el cual las jerarquías raciales, territoriales, epistémicas y culturales impuestas a partir de 1492 siguen vigentes en la actualidad, mediante una matriz de poder que ya no necesita de fuerzas militares ni del uso de la violencia para continuar ejerciendo su dominio.

Mediante un relato continuado y persistente a lo largo de los siglos, reflejado en una producción eurocéntrica aplastante (investigaciones científicas, libros de divulgación, ensayos, novelas, informaciones periodísticas, fotografías, películas, cortometrajes, obras de teatro, etc.), y apoyada sobre sus dos ejes —la raza y el capitalismo— *la colonialidad del poder* ha impuesto al resto del mundo *el saber correcto*, *el hacer correcto* y *el sentir correcto*, consiguiendo no solo perpetuar la supremacía de la población blanca, sino también uno de sus mayores éxitos: la colonización del pensamiento. Es decir, que los propios pueblos subyugados asuman la cosmovisión occidental como verdadera y el ideal a alcanzar.

Este proceso no sería posible sin lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) define como *epistemicidio*, esto es, la aniquilación de los saberes ancestrales y comunitarios, y la destrucción de las formas en que estos saberes se creaban, aprendían y transmitían, especialmente tras el nacimiento y uso del método científico, que se termina convirtiendo en una especie de garante de objetividad contra la «subjetividad e irracionalidad» de los pueblos colonizados.

Autores como Walter Dignolo (2003; 2005) han ampliado el concepto de *colonialidad del poder* afirmando que esta tiene tres

ha ejercido una gran influencia en autores como Immanuel Wallerstein, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos.

dimensiones: colonialidad del saber (producción de conocimiento), colonialidad del ser (lenguaje) y colonialidad del poder (formas modernas de explotación y dominación). Mignolo sostiene que, mediante estas tres dimensiones, la *colonialidad del poder* impone su ideología, creando un sujeto colonial útil al desarrollo de la economía-mundo a través del capitalismo, negando e invisibilizando permanentemente otros saberes, otras formas de ser y de hacer, provocando así la alienación histórica de sus gentes.

Frantz Fanon⁵ ya había analizado la cuestión de la alienación en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (2009), en el que, desde la perspectiva del psicoanálisis, y tomando como referencia su propia vida, analiza por qué los negros se esfuerzan en adoptar los valores de los blancos, y las consecuencias psicológicas que esto tiene en ellos. Sostuvo que las personas negras intentan superar su condición de subyugadas asumiendo la cultura de los opresores, especialmente en lo relacionado con el lenguaje.

La alienación es, ante todo, una estrategia inconsciente de supervivencia en el marco de un entorno que a las personas racializadas les recuerda, constantemente, que no forman parte del proyecto europeo. De este modo, se encaja en el decir, hacer y sentir cuestiones que nada tienen que ver con la idiosincrasia propia, ni con la forma de pensar. Es una estrategia que se utiliza para sentirse menos extraña, menos diferente, menos *otra*, lo que permite creer que se subvierte el orden jerárquico racial establecido.

Es ahí, en la colonización del pensamiento, donde radica el triunfo de la *colonialidad del poder*, y donde encuentra explicación la perdurabilidad de una estructura de dominación que lleva más de 500

5. Psiquiatra y escritor martiniqués (1925-1961), Frantz Fanon teorizó sobre la descolonización y sobre la psicopatología de la colonización. Escribió dos libros que son referencia para el pensamiento decolonial: *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961). En sus obras, Fanon acusa a Europa de genocidio contra los no blancos en nombre de la humanidad y su progreso, y hace un llamamiento a emprender la lucha descolonizadora de los pueblos subyugados, sin tomar a Europa como modelo a seguir para la creación de Estados, instituciones y sociedades. Su obra es una referencia para movimientos y pensadores poscoloniales, anticoloniales y decoloniales.

años subalternizando a unos pueblos en beneficio de Occidente. Ante este hecho, en diversos momentos históricos y puntos del planeta, se han levantado acciones colectivas y comunitarias de resistencia. Pero, de momento, no ha existido un despertar de «conciencia de raza» generalizado que haya permitido articular una lucha de todas las poblaciones racializadas contra el poder de la blanquitud.

4. LAS LÓGICAS INSTITUCIONALES DEL RACISMO: LA ZONA DEL SER Y LA ZONA DEL NO-SER

En primer lugar, diremos que la racialización es el proceso mediante el cual algunos cuerpos son «marcados» como racialmente superiores y otros como racialmente inferiores. Como ya hemos señalado, Occidente estableció que las poblaciones blancas, vinculadas al progreso y la civilización, son las superiores, mientras que las poblaciones no blancas, vinculadas al mundo salvaje y premoderno, son las inferiores. Desde el pensamiento decolonial se identifican diversos marcadores del racismo, vinculados a las diferentes historias coloniales: color, etnicidad, religión, lengua o cultura. Grosfoguel (2011) sostiene que no hay que confundir la forma particular mediante la cual se marca el racismo en una región del mundo, con la definición universal de racismo. Si ocurre esto, se pierde de vista la diversidad de marcadores existentes y se olvida que estos pueden actuar de manera imbricada en algunas personas y poblaciones.

La teoría fanoniana sostiene que, en esta jerarquía racial de superioridad e inferioridad construida sobre la línea de lo humano, los sujetos que han sido ubicados en el lado superior de la línea habitan lo que él denomina la *zona del ser*, mientras que aquellos que viven en el lado inferior, lo hacen en la *zona del no-ser*. No se trata de lugares geográficos, sino de una posición en las relaciones de poder dentro del sistema-mundo moderno/colonial. La interseccionalidad de opresiones como la clase, el género y la sexualidad ocurre en ambas zonas, no obstante, Fanon sostiene que, debido a que la raza constituye la línea divisoria transversal que organiza las demás opresiones, la experiencia vivida y la forma de solucionar los conflictos no es igual en ambas.

Tomando como base la teoría de Fanon y las aportaciones que luego realizará De Sousa Santos (2010) con su teoría de la línea abismal, sostenemos que las personas que habitan la *zona del ser* (poblaciones blancas) son reconocidas socialmente como seres humanos con derechos sociales/ciudadanos/civiles/laborales, etc. En esta zona el *yo* opresor es el poder blanco, capitalista, patriarcal y heterosexual; mientras que el *otro* oprimido lo componen las poblaciones blancas que pueden ser oprimidas por cuestión de clase, sexualidad y/o género, etc., pero nunca por cuestión de raza, pues son reconocidas en su humanidad. En esta zona los conflictos se gestionan a través de lo que De Sousa Santos llama mecanismos de regulación y emancipación. Por regulación se refiere a todos los códigos de derechos humanos, civiles, laborales y espacios para negociaciones y acciones políticas que le son reconocidas al *otro* oprimido por parte del *yo* opresor. Por emancipación, en tanto, se entienden conceptos como libertad, igualdad y autonomía a los que pueden recurrir las poblaciones aquí situadas. En esta zona los episodios de violencia son esporádicos, porque normalmente los conflictos se solucionan mediante métodos de regulación y emancipación. En esta zona existe una dialéctica entre el *yo* opresor y el *otro* oprimido que genera un reconocimiento mutuo.

Por el contrario, las personas que habitan la *zona del no-ser* (poblaciones no blancas) no son reconocidas socialmente como seres humanos con derechos sociales/ciudadanos/civiles/laborales, etc., puesto que sus integrantes son sub-humanizados (su humanidad es cuestionada) o deshumanizados (su humanidad es negada). En la *zona del no-ser* el *yo* opresor es el poder blanco, capitalista, patriarcal y heterosexual, mientras que el *otro* oprimido lo componen las poblaciones no blancas, que además de sufrir opresión de clase, sexualidad y/o género, etc., sufren opresión racial. En esta zona, al no estar reconocida la humanidad de las poblaciones, el método que utiliza el *yo* opresor para gestionar los conflictos es la violencia y la apropiación descarada. Los episodios de regulación y emancipación para solucionar los conflictos son esporádicos. Aquí, la dialéctica que existe en la *zona del ser* colapsa y se desploma al no reconocérsele al *otro* su humanidad.

Europa ha instaurado una serie de prácticas racistas institucionalizadas que se ejercen en la *zona del no-ser* con el fin de mantener

la inferiorización y explotación de las poblaciones migrantes y racia-
lizadas. Un ejemplo de ello, sería el extractivismo, que no considera
la naturaleza como un entramado de vida, sino como un conjunto
de recursos que están allí para ser extraídos y llevados a los mercados
globales, expolia las tierras del sur global, su riqueza pesquera, forestal,
sus minerales e hidrocarburos, y destruye los ecosistemas. No solo
eso, Europa, además, interviene en sus gobiernos apoyando dictaduras
y vendiendo armas, lo cual genera un empobrecimiento sostenido,
guerras y todo tipo de conflictos que empujan a sus habitantes a huir
en busca de mejores condiciones de vida.

En la esfera institucional, Europa cuenta con un conjunto de
leyes y medidas racistas que le aseguran su control y dominio. Solo
algunos ejemplos: el Acuerdo de Schengen permite la libre circula-
ción de personas dentro de la Unión Europea sin necesidad de pedir
un visado previo, únicamente para los ciudadanos de los países de
la Unión Europea (quienes pueden trabajar y vivir en cualquiera de
sus países), excluyendo de este derecho a todas las personas de países
extracomunitarios, que deben superar todo tipo de trabas burocráticas
si quieren viajar a algún país de la UE para trabajar o estudiar; el Con-
venio de Dublín, que obliga a las personas solicitantes de protección
internacional a presentar su solicitud de asilo en el primer país de la
Unión Europea al que acceden, aunque no conozcan el idioma ni
tengan afinidad cultural con ese país; y la militarización y externali-
zación de las fronteras, mediante la creación de la Agencia Europea
de Guardias de Fronteras y Costas (AEGFC), más los acuerdos de
retorno y readmisión con terceros países (Libia, Turquía, Marruecos
o Níger), que implica que personas migrantes sean devueltas a países
donde ven amenaza su vida y/o integridad física y que está suponien-
do, además, la muerte de millones de mujeres, hombres, niños y niñas
en el mar Mediterráneo.

En el Estado español este racismo institucional se expresa en la
Ley de Extranjería, que crea «personas de segunda» solo por su origen
y nacionalidad, que impone tantas trabas burocráticas para la obten-
ción del permiso de residencia que hace que, en determinados casos,
esta se vuelva prácticamente imposible de obtener, dificultando el
acceso al trabajo de las personas extranjeras y que avala la existencia
de los centros de internamiento de extranjeros (CIE), espacios donde

se recluye a personas que, pese a que solo se encuentran en falta administrativa (no tener permiso de residencia o tenerlo vencido) son encarceladas como si fuesen delincuentes.

Otros ejemplos de este racismo institucional son las dificultades con que se encuentran las personas migrantes sin papeles para acceder a la sanidad pública, las tasas universitarias más elevadas que deben pagar los alumnos extranjeros no comunitarios, las identificaciones policiales por perfil étnico que se llevan a cabo en espacios públicos, las deportaciones exprés ejecutadas desde los CIE, la violencia física y psicológica que sufren las y los menores no acompañados en los centros donde son recludos, la permanente vulneración de derechos en la Frontera Sur, donde se devuelve a personas migrantes sin que se les respete su derecho a tener un abogado/a, un intérprete y a explicar por qué motivo ingresan al país, y la violencia obstétrica que durante cientos de años ha afectado a las mujeres gitanas, víctimas de esterilizaciones forzosas.

5. NI CLASE NI GÉNERO. RACISMO

Con todo lo dicho anteriormente, ¿podemos afirmar que se sufre el mismo tipo de opresión solo porque se encaja en la categoría social de «mujer», se pertenece a una clase social específica o se tiene una determinada orientación sexual o identidad de género? La respuesta es un no rotundo.

La intersección de las distintas opresiones se vive de manera cualitativamente diferente en una zona y en otra. Por ejemplo, si bien la situación de una mujer blanca, lesbiana y de clase obrera, es de mayor opresión respecto a un hombre obrero blanco heterosexual, ambos comparten el privilegio racial de la *zona del ser*, es decir, pueden identificarse con los discursos emancipatorios hegemónicos de la Ilustración contruidos por sus semejantes (comparten una cosmovisión que está legitimada), tienen acceso a los derechos sociales que le son reconocidos en tanto humanos y acceden a espacios de negociación para resolver los conflictos.

Esta mujer blanca, lesbiana y de clase obrera, que en la *zona del ser* sufre opresión por género y clase, goza de un privilegio racial

que no tiene el hombre racializado heterosexual que habita la *zona del no-ser*, cuya deshumanización le priva de todo lo anterior. Y si a esta misma mujer blanca, lesbiana y de clase obrera, la comparamos con una mujer racializada, lesbiana y de clase obrera, la diferencia aumenta todavía más... y más y más si seguimos añadiendo opresiones a esta misma mujer racializada, como ser una persona con diversidad funcional, ser *trans* y no tener permiso de residencia.

Uno de los aspectos clave a la hora de comprender la vivencia de la opresión en las personas racializadas es que no se puede analizar la opresión sin su opuesto: el privilegio. Los dos paradigmas progresistas que han dominado el pensamiento ilustrado en Occidente, la izquierda blanca y el feminismo hegemónico, no han sido capaces de reconocer su lugar de enunciación privilegiado en el sistema-mundo moderno/colonial y, por tanto, han contribuido a reproducir la jerarquía de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano y a perpetuar la *colonialidad del poder*.

Ambos paradigmas teorizan desde la *zona del ser*, es decir, desde el privilegio racial. Critican el eurocentrismo desde el eurocentrismo. Solo así se explica, por ejemplo, una de las consignas más falaces del movimiento obrero blanco: «Nativa o extranjera, la misma clase obrera». Basta una simple búsqueda en Internet para encontrar una serie de cifras que la desmontan. En un informe de la Unión General de Trabajadores (UGT) titulado «El efecto huida», y publicado en 2015 con motivo del Día de la Eliminación de la Discriminación Racial, se señala que «la renta media de una persona de nacionalidad no comunitaria es un 48% inferior a la de una persona de nacionalidad española», añadiendo que la población migrante «tiene una inserción laboral difícil o precaria, cobrando salarios de pobreza (...) y siendo objeto de discriminación en el mercado laboral, con independencia de su formación y/o su conocimiento del idioma».

El informe también sostiene que al comienzo de la crisis económica en España los primeros en ser expulsados del mercado de trabajo fueron los extranjeros, mientras que la tasa de paro entre las personas de nacionalidad española comenzó a ser evidente mucho después. También se señala que, entre 2007 y 2008, el paro entre las personas de nacionalidad española aumentó en casi un 5%, mientras que entre la población extranjera aumentó en más de un 8,5%. En sus

conclusiones, el informe sostiene que, a la luz de las cifras, la brecha salarial solo puede explicarse por razón de nacionalidad u origen.

Por otro lado, en el «Estudio sobre la situación laboral de la mujer migrante en España», elaborado por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) junto con la Universidad de Comillas (2015), se afirma que «la población de origen inmigrante, y especialmente la población femenina, aparece conformando el último escalafón de la estructura social y laboral del mercado de trabajo en España». Y añade que se trata de «trabajadores migrantes concentrados en ocupaciones manuales, fundamentalmente de cualificación elemental».

En el caso concreto de las mujeres, el estudio sostiene que las políticas institucionales creadas desde la administración determinan negativamente sus posibilidades laborales, entre otras cosas, debido a las dificultades administrativas para la homologación de sus titulaciones y competencias profesionales, con lo cual «las mujeres extracomunitarias son suavemente empujadas hacia determinados sectores y ocupaciones caracterizados por sus bajas condiciones de trabajo».

En el estudio se hace referencia al «papel de la etnicidad» o «discriminación étnica» como fuente de creación de condiciones de precariedad, y se afirma que:

la representación reiterada de la condición inmigrante como una condición social deteriorada, esto es, como una población amenazante y, al mismo tiempo, atrasada, dócil y premoderna, una especie de ídolo tercermundista, pobre y paternizado, que transita entre el hambre, la ignorancia y la barbarie; se convierte, en ocasiones, en el factor clave que legitima y nutre las condiciones de precariedad de los trabajadores inmigrantes en el mercado de trabajo (2015: 12).

En el orden imperial del sistema-mundo moderno/colonial no es lo mismo ser un *Otro-humano oprimido*, que un *Otro no-humano oprimido*. Ser condenado por la Ley de Extranjería a vender en la manta, soportando años de criminalización y violencia policial, no es de nativos; no poder sumarte a una huelga porque, si lo haces, puedes perder tu trabajo y con ello tu permiso de residencia, no es de

nativos; tener que aceptar trabajos de esclavitud moderna como les ocurre a las personas migrantes del servicio doméstico y de cuidados, quienes trabajan hasta 70 horas a la semana, sin derecho a recibir una prestación por desempleo, solo para poder obtener un permiso de trabajo y no ser expulsadas del país, no es de nativos; perder un trabajo y solo por ello perder la ciudadanía, convertirte en una persona sin derechos, no es de nativos. En definitiva, que la vida de una persona sea valorada únicamente en la medida que sirva como mano de obra, porque si no la expulsan del país, no es de nativos.

Así como la izquierda blanca ha invisibilizado la opresión racial mediante su discurso y sus acciones, lo mismo ha hecho el feminismo hegemónico. En 2016 se conoció el dramático caso de una chica que fue violada por un grupo de cinco hombres en Pamplona, durante las fiestas de San Fermín. El hecho, conocido como «El caso de la Manada», despertó una ola de solidaridad y sororidad hacia la víctima por parte del movimiento feminista, que llamó a todo tipo de movilizaciones, aumentando todavía más la atención mediática que ya existía sobre el caso. Antes, durante y después del juicio, y en diversos puntos de España, se realizaron concentraciones para repudiar los hechos y apoyar a la chica que se había atrevido a denunciar. Mujeres, hombres, personas de todas las edades y clases sociales, reconocidas artistas, políticas, periodistas e intelectuales, se volcaron a las calles para protestar ante el horror de este suceso. Las consignas utilizadas por el movimiento feminista fueron «Si tocan a una, nos tocan a todas» y «hermana, yo sí te creo».

Dos años después, en 2018, se conoció la trágica situación de abusos sexuales y explotación laboral que sufren las trabajadoras marroquíes por parte de empresarios y capataces en las fincas agrícolas de Huelva, a donde viajan todos los años para la recolección de la fresa. Las mujeres, pese a la situación de gran vulnerabilidad en que se encontraban por ser migrantes, de escasos recursos económicos y sin dominar el idioma en la mayoría de los casos, se armaron de valor y denunciaron lo que les estaba ocurriendo. Pero en esta ocasión no hubo mareas de solidaridad ni sororidad, el movimiento feminista no llamó a movilizaciones masivas, las famosas, intelectuales y artistas no se volcaron a las calles para mostrar su indignación, ni hubo encendidos debates televisivos al respecto.

El hecho fue recogido por diversos medios de comunicación, pero la cobertura del caso fue infinitamente menor al que se hizo de La Manada, e incluso hubo algún medio que difundió la versión de que las denuncias podían ser falsas y que se hacían a cambio de «obtener papeles». ¿Por qué no resonaban en ese momento las proclamas «hermana, yo sí te creo» y «si tocan a una, nos tocan a todas»?

Algunas feministas blancas aliadas hicieron una manifestación aquí, otra allá, y se sacó uno que otro manifiesto de apoyo. Pero lo cierto es que la reacción de la sociedad española en general, y del feminismo hegemónico y la izquierda blanca en particular, estuvo lejos de igualar la indignación masiva que mostraron ante el otro caso.

Como activista antirracista, recuerdo concretamente una manifestación que desde el movimiento antirracista de Madrid se convocó frente al Ministerio del Trabajo e Inmigración. ¿Quiénes estuvimos allí, mayoritariamente, apoyando a las temporeras de Huelva? Nosotras, las personas racializadas y migrantes, pertenecientes a las comunidades históricamente oprimidas por el Estado español, que no nos podíamos callar ante el horror que estaban viviendo nuestras hermanas. Es cierto que algunas aliadas y aliados se acercaron ese día, pero su presencia fue tan escasa que resultó anecdótica. De hecho, la presencia de militantes de la izquierda blanca, el feminismo blanco, antifascistas, anticapitalistas, etc., ha sido más numerosa en marchas contra el cierre de edificios ocupados, que aquel día.

¿Cuál es la diferencia entre una chica blanca violada por cinco hombres y un grupo de mujeres marroquíes violadas reiteradamente por varios hombres? Que una habita la *zona del ser*, es reconocida en su humanidad, mientras que las otras son sub-humanizadas, sus vidas no importan. La desigualdad en el interés mostrado por un caso y por otro demuestra que no estamos hermanadas en la opresión, que depende de qué cuerpos sean tocados para que el feminismo hegemónico se sienta tocado, que somos esas *otras* en cuyas vidas, cuerpos y experiencias la blanquitud no se ve reflejada.

Por ello, las personas migrantes y racializadas estamos llamadas a des-alienarnos, a des-colonizarnos, para constituirnos en un movimiento político articulado, capaz de levantar un relato propio desde nuestras ancestralidades, cuerpos, sexualidades, deseos, experiencias, emociones y saberes. Necesitamos dar a conocer, poner en valor, los

momentos históricos, nuestros momentos históricos, que han sido negados, invisibilizados, ridiculizados y perseguidos por el sistema-mundo moderno/colonial. Hay que reescribir la historia.

Tenemos que ampliar y apoyar la epistemología decolonial que lleva tiempo creándose por fuera del marco racional-moderno, tenemos que ampliar y apoyar las acciones de lucha y resistencia que, de diversas maneras y en diferentes contextos, están llevando adelante nuestros hermanos y hermanas, y tenemos que situarnos, como afirma Espinoza-Miñoso (2016), en un espacio-tiempo no occidental con el fin de anular la creación de ese sujeto-único impuesto por el eurocentrismo, para pasar a ser nosotros y nosotras, gitanos, moros/musulmanes, africanos/afrodescendientes, latinoamericanos, caribeños y asiáticos, quienes hablemos, pensemos y luchemos por nosotras.

Porque somos las hijas, las nietas, las bisnietas.

Somos las sobrevivientes.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro Gómez, Santiago (2007). Michel Foucault y la Colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172.
- Castro Gómez, Santiago (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Pontificia Universidad Javeriana.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reiventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys (2016). De por qué es necesario un feminismo decolonial. Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12, 1, 141-171.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Grosfoguel, Ramón (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. En AA.VV. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB Ediciones.
- Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la Zona del Ser o desde la Zona del No-Ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102.

- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Organización Internacional para las Migraciones e Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones (2015). *Estudio sobre la situación laboral de la mujer inmigrante en España. Análisis y proposiciones para la igualdad de trato y la lucha contra la discriminación*. Madrid: Universidad de Comillas.
- Quijano, Anibal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: Clacso.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Unión General de Trabajadores (UGT) (2015). *El efecto huida*. Madrid: UGT.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad. Una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.

LAS MIGRACIONES AFRICANAS EN LA GLOBALIZACIÓN O LA COMBINACIÓN DE LOS FACTORES ECONÓMICOS, POLÍTICOS, ÉTNICOS Y ECOLÓGICOS

MBUYI KABUNDA BADI

1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, se estima que existen unos mil millones de migrantes en el mundo o de las personas que viven fuera del lugar donde nacieron —de los cuales más de 250 millones son migrantes transnacionales y 750 migrantes internos o forzados¹—, o el equivalente del 30% de la mano de obra o fuerza laboral de la población mundial. Por lo tanto, nos encontramos ante un fenómeno geopolítico y estructural de gran magnitud, que caracteriza al actual proceso de globalización, por producirse en todas las regiones del mundo, en todas las capas sociales y en todas las direcciones: Sur-Norte, Sur-Sur, Norte-Norte y Norte-Sur. Es decir, en la opinión de Badie *et al.* (2008), todos los países del mundo están afectados, de una u otra forma, por la mundialización de los flujos migratorios, que es preciso una «gobernanza mundial» o el derecho internacional de las migraciones. Esta gobernanza, ya sugerida en 2003 por el entonces Secretario General de la ONU, Kofi Annan, se justifica por el hecho de que existe, por ejemplo, en cuestiones como el cambio climático, la salud, la alimen-

1. Estos desplazados son en su mayoría africanos (la tercera parte de las migraciones internas), a causa de las guerras civiles que afectaron, o siguen afectando, a muchos países del continente africano, tales como Etiopía, Mozambique, Angola, Somalia, Liberia, Sierra Leona, Ruanda, Burundi, República Centroafricana, Sudán del Sur, etc. En la actualidad con el yihadismo (AQMI en el Sahel, Boko Haram en el noreste de Nigeria, el norte de Camerún y la región del Lago Chad, y de Al-Shabaab en el cuerno de África).

tación, el agua, la crisis financiera o la seguridad, etc.² (Wihtol de Wenden, 2013b: 70; 2013c: 50). Por lo tanto, las migraciones o las movilidades humanas, inevitables y deseables, han de ser objeto de una gobernanza mundial por las razones siguientes: primero, abarcan el espacio mundial que es cada vez más interdependiente; segundo, contribuyen al desarrollo humano, según apuntan diversos informes del PNUD, la OCDE, la OIM y la OIT; tercero, los inmigrantes forman parte y son actores de las relaciones internacionales por el hecho mismo de cruzar las fronteras; y cuarto, las remesas financieras o los *migra dólares* representan el doble de la ayuda oficial al desarrollo, remesas que se han convertido en un importante factor de desarrollo de los países de origen y a veces la única fuente de ingresos para las familias (529 mil millones de dólares en 2018).

La primera constatación que se puede hacer es que no sólo el número de inmigrantes se ha triplicado en los 40 últimos años, pasando de 77 millones a mediados de la década de los 70, a más de 250 millones en la actualidad —o del 2% de la población mundial al 3,5% de la misma en la actualidad—, sino que además el Sur recibe a más migrantes que el Norte (Wihtol de Wenden, 2013a). Se ha realizado, de este modo, la profecía de Keynes, que apunta que si las riquezas no van allí donde están los hombres, son estos los que se desplazarán allí donde están concentradas las riquezas.

2. Esta situación de exclusión de las migraciones en las agendas mundiales o globales, o el lento avance de la «diplomacia migratoria» se explica, además de por la falta de consenso entre los distintos actores y protagonistas, por tres razones. En primer lugar, la prioridad dada a la seguridad nacional con la consiguiente militarización de las fronteras nacionales o comunitarias contra los extranjeros o los no comunitarios. En segundo lugar, la amalgama hecha por los gobiernos entre la lucha contra el terrorismo y la lucha contra las migraciones, para conseguir una cierta legitimidad ante sus opiniones públicas que viven un verdadero «síndrome de la invasión» en un contexto dominado, según la fórmula de Wihtol de Wenden 2013b: 8; 2013c: 41), por el «control de los controles». En tercer lugar, la utilización de los migrantes como instrumentos de presión o chantaje por algunos países de origen o tránsito, e incluso los de la frontera norte del Mediterráneo, para conseguir ayudas o fondos de los países receptores o de la UE (Wihtol de Wenden, 2013c: 48). La UE dedica unos 17 mil millones de euros para la externalización de las fronteras a través de los Estados fallidos.

Este fenómeno en el que se suelen percibir más los efectos que las causas, es producto de los profundos desequilibrios y desigualdades a escala planetaria, generadas por la globalización neoliberal. Fenómeno que no ha hecho más que empezar, pues, en la opinión de Wihtol de Wenden (2013a: 14; véase también Badie et al, 2008: 22-23), los factores de la movilidad no han desaparecido: las desigualdades entre los niveles de desarrollo humano o social a lo largo de las grandes líneas de fractura del mundo; la interdependencia entre las distintas regiones; los desequilibrios demográficos; la creciente urbanización, las crisis políticas y medioambientales, generadoras de refugiados y de desplazados internos; la reducción del coste de transportes; la generalización de acceso a pasaportes incluso en países en los que tradicionalmente era difícil obtenerlos; el incremento de la desesperación social en los países pobres y mal gobernados; el papel de los medios de comunicación; y la percepción de la migración como una posibilidad de ascenso socioeconómico.

Como señala Catherine Wihtol de Wenden (2013a: 14-15), en la actualidad, el Norte ha dejado de ser el principal destino de las migraciones, siendo otras regiones del Sur las que se reconfiguran como receptores de migrantes: el golfo Pérsico, el continente africano y algunos países asiáticos. Muchos países de salida se han convertido en países receptores y de tránsito, tales como los de Europa del sur, México, Turquía y los países del Magreb.

Es preciso también subrayar que la regionalización de las migraciones se acompaña de su internacionalización. En el primer caso, las proximidades geográficas, las afinidades históricas, lingüísticas y culturales crean áreas de complementariedades que facilitan las migraciones en una misma región (cf. Dumont, 2004a: 164), dando lugar en algunos casos, según subrayan Arroyave Monsalve y Wabgou (2018: 182), a conflictos regionales como en el África Occidental o en de la Región de los Grandes Lagos. En el segundo caso, son los efectos llamada (*pull*) y huida (*push*) de mano de obra, junto a las redes transnacionales (familiares o étnicas) y diversas facilidades institucionales de paso las que crean espacios formales e informales de circulación (Wihtol de Wenden, 2013a: 15). Según esta autora no es la pobreza o la presión demográfica las que constituyen los principales factores de migración, sino el atractivo que tienen los países de destino y la

posibilidad de mejora de las condiciones de vida que ofrecen (Withol de Wenden, 2013b: 71).

Para los países del Norte, la inmigración se ha convertido en un tema central de debates políticos y de campañas electorales, o en una cuestión cadente de la política nacional. Es decir, un fenómeno de alta sensibilidad política, instrumentalizado por la ultraderecha o los partidos de la derecha populista en muchos países europeos (Francia, Italia, Australia, España, Dinamarca, Holanda, etc.) desde comienzos de la década anterior. De este modo, se ha conseguido crear miedo y criminalizar a la población inmigrante con los consiguientes sentimientos xenófobos y de rechazo a la migración en la opinión pública, dando lugar a una verdadera ofensiva antimigratoria. Ello ha de interpretarse como el reflejo de la actitud cada vez más hostil de capas de la población de los países de acogida hacia los migrantes, población enfrentada a la crisis estructural del empleo nacida de la crisis económica iniciada en 2007/2008, y que ha afectado a varios países del sur de Europa. En uno u otro caso, la estrategia ha consistido, y consiste, en tomar medidas policiales o represivas ante millones de personas, que huyen no sólo de la miseria o del desamparo económico, sino también de la inseguridad política y física.

Del lado africano, la emigración se ha convertido en un verdadero drama para las poblaciones, enfrentadas a la crisis económica y social con graves consecuencias humanas inimaginables: la muerte en la travesía (50.000 personas muertas desde el comienzo de este siglo en el Mediterráneo, convertido en una enorme tumba) o caen en las redes de mafias³ o de trata de personas, que les exigen el pago de sus deudas

3. Para estas mafias, el mercado de inmigrantes clandestinos es más rentable y penalmente menos castigado que el de la droga. Según un informe de las Naciones Unidas, las mafias de la inmigración clandestina entre África y Europa consiguen unos 100 millones de euros anuales. La crisis en la que se encuentra la UE en su política de refugio y asilo con el cierre de sus fronteras y el endurecimiento de las leyes de asilo tiene como consecuencia poner a los migrantes en manos de las redes criminales, pues tienen que utilizar itinerarios cada vez más peligrosos, además del auge de los partidos populistas y de extrema derecha con discursos anti-migratorios en los países de acogida (Lacroix, 2016: 133ss.). En pocas palabras, las mafias se lucran con el comercio humano y utilizan la inmigración como tapadera del narcotráfico involucrando, en ocasiones, a los inmigrantes contra su propia voluntad.

o les condenan a la prostitución, o se ven condenados a vivir en la clandestinidad explotados por los empresarios sin escrúpulos, aprovechando su debilidad jurídica. Dicho con otras palabras, los migrantes africanos se encuentran en una situación precaria y de exclusión o de violación de los derechos humanos, viviendo en condiciones infrahumanas, tanto en los países de origen como en los de tránsito y acogida.

Ante las migraciones africanas, los países europeos intentan reaccionar con el proyecto de construcción de *hot spots* (cf. Barluet, 2007: 3) como los creados en las islas griegas y en Italia durante la crisis migratoria de 2015, consistentes en la edificación en el Sahel (en particular en el sur de Libia, Níger y Chad) de centros para seleccionar a los candidatos elegibles de asilo o distinguir a los refugiados políticos de los inmigrantes económicos.

En el presente análisis nos proponemos poner de manifiesto los orígenes de las migraciones africanas, sus causas y características, así como la reacción de los gobiernos de los países de acogida, en este caso de los países de la Unión Europea (UE). De la misma manera, enfatizaremos las verdades y contra-verdades (la deconstrucción de los mitos) sobre dicho fenómeno, antes de proponer soluciones estructurales de este fenómeno del futuro.

2. ORÍGENES DE LAS MIGRACIONES AFRICANAS

África, cuna de la humanidad, siempre ha sido el continente de las migraciones y de las movilidades humanas (Brunel, 2004), del cual salió el *homo sapiens* para ir a la conquista de otras regiones del mundo. Después fue sometida a la trata forzada de los esclavos (siglos XV-XIX) y al reclutamiento de mano de obra para las minas y las plantaciones por la colonización europea. A ello, es preciso añadir el éxodo rural favorecido por las torpes políticas poscoloniales de desarrollo, que privilegiaron la urbanización e industrialización en detrimento del mundo rural y de la agricultura.

En la actualidad, la mayoría de los africanos emigran al interior del continente principalmente hacia Gabón, Nigeria, Senegal, Costa de Marfil, Kenia, Sudáfrica, suscitando en este último país una crisis xenófoba (2008) hacía los inmigrantes procedentes de los países ve-

cinos, pues el 40% de la población negra de Sudáfrica se encuentra en situación de desempleo y no tolera la competencia de los negros extranjeros, incluso por los trabajos más precarios. Es decir, según subrayan Boillot e Idrissa (2015: 57), lo esencial de las migraciones es intraafricano o se desarrolla dentro del propio continente, aspecto sobre el que volveremos más adelante.

El África del norte, utilizada como zona de tránsito de las migraciones subsaharianas hacia Europa, se ha convertido en una zona de asentamiento, con actitudes hostiles y xenófobas en amplias capas de la población, que no está dispuesta a acoger a los inmigrantes subsaharianos hacia los que no sienten, según Gourévitch (2007: 145), ningún sentimiento de fraternidad⁴. Esta situación se explica también por las funciones de contención o de gendarmes⁵, confiadas a los gobiernos de esta región por la UE⁶, en la línea de la política del cierre de sus fronteras y del endurecimiento de los dispositivos de represión y de control europeos (el dispositivo Frontex encargado

4. Ello viene ilustrado por las recientes prácticas de esclavitud hacia los migrantes subsaharianos en Libia, donde se crearon mercados de esclavos y se detuvo, al menos, a unas 17.000 personas (cf. Bourreau, 2017: 3) o las hostilidades y agresiones verbales y físicas hacia las mujeres negroafricanas en Marruecos, violadas, humilladas y condenadas a la clandestinidad. Estos hechos han sido denunciados por las ONG españolas que se encargan de la defensa de los derechos humanos y de la salud de las migrantes subsaharianas en este país.

5. Es el caso de Marruecos que, según Lasserre (2017: 2), instrumentaliza el problema de los migrantes subsaharianos, que utilizan su territorio como punto de paso hacia Europa para chantajear a España y los países de la Unión Europea. Estos países dependen de Marruecos en cuanto a la cooperación en la lucha contra la migración subsahariana. Además, el país magrebí consigue a cambio importantes concesiones sobre el problema del Sáhara Occidental sobre el que no está permitido la crítica.

6. Esta tendencia prevaleció en la mini-cumbre celebrada en el Elíseo el 28 de agosto de 2017 entre los jefes de Estado francés, alemán, italiano, español, la jefa de la diplomacia de la UE y sus homólogos libio, chadiano y nigerino, cuyo objetivo era controlar la crisis de los flujos migratorios y reducir sus consecuencias en los países europeos (cf. Lasserre, 2017: 2-3). Esta cumbre fue precedida por el encuentro entre la UE y África en La Valette (Francia), en noviembre de 2015, en el que se optó por una solución estructural de las migraciones mediante la promoción en África de «la resiliencia, la igualdad económica y de oportunidades, la seguridad y el desarrollo» (cf. Serón Aires y Gabrielli, 2019: 93).

de la protección del Espacio Schengen, o la agencia europea para el control conjunto policial de las fronteras externas de la Unión). Es decir, la adopción de políticas migratorias restrictivas, que van desde el control de los migrantes no deseados y contención de las entradas clandestinas, pasando por la lucha contra los flujos de irregulares y falsos solicitantes de asilo, hasta el uso de tecnologías modernas y sofisticadas para detectar e interceptar las embarcaciones. Así mismo, se procede a la externalización de las fronteras a través de actores no estatales y privados (el mencionado dispositivo Frontex —una agencia que no es supranacional ni estatal— o el SIVE —Sistema Integrado de Vigilancia Externa a lo largo de las costas españolas—) y de «Estados tapón» africanos (López Sala, 2009: 11-12).

En resumen, no sólo los países europeos han creado una frontera migratoria más allá de sus límites territoriales y jurisdiccionales (Guid, citado por Lamort, 2016: 193), sino que además se ha privilegiado la represión con «mecanismos legales cada vez más duros para excluir a los llamados inmigrantes extracomunitarios» (Stolcke, 1994: 236), dando lugar en el control de los flujos migratorios a una verdadera *xenofobia business* (Rodier, 2012). El resultado ha sido la orientación de dichas migraciones hacia otros países más estables del Sur y hacia ciudades más prósperas como Kuwait, Dubái, Abu Dabi, Singapur, Bangkok, Johannesburgo, Ciudad del Cabo, Buenos Aires, Sao Paulo..., generando importantes flujos migratorios Sur-Sur.

En definitiva, las migraciones africanas, por limitarlas sólo al siglo XX, son consecuencia de la incorporación de África a la economía mundial y a la división internacional del trabajo. A causa de la colonización europea, se organizó la movilidad de la mano de obra en función de las demandas de las metrópolis y de una economía capitalista. Los colonizadores favorecieron los flujos migratorios dentro del propio continente hacia minas y plantaciones en las zonas caracterizadas por la penuria de mano de obra, como en el caso de los ruandeses y burundeses hacia las minas de Katanga (Copperbelt) o las plantaciones de Kivu en el Congo belga. De igual forma, se produjo el reclutamiento y envío de africanos (*les tirailleurs sénégalais*) a los diversos campos de batalla europeos durante la Segunda Guerra Mundial o se facilitó la participación de mano de obra africana en la reconstrucción de Europa tras la Guerra.

En la actualidad, la inmigración subsahariana está dominada por los jóvenes en edad de producción y reproducción que están social y culturalmente frustrados. Esta inmigración se explica por el deseo de formación de ascenso social, de ejercer su profesión, de mejorar su formación, con aspiraciones a una vida mejor, con deseo de disfrutar de los bienes y servicios que los medios de comunicación del Norte les transmiten a través de la publicidad, en la que Europa es representada como «paraíso terrenal».

3. CAUSAS GENERALES DE LAS MIGRACIONES. UN ACERCAMIENTO DE LA REALIDAD AFRICANA

De una manera general, todos los movimientos migratorios nacen de los factores siguientes (Wihtol de Wenden, 2013a: 14-15):

- Las desigualdades de riquezas o ingresos entre países. Es decir, el desarrollo económico de regiones de acogida plantea la necesidad de mano de obra, convirtiendo la desigualdad de la proporción de la población activa en el país de origen y en el país de destino en un poderoso factor de migración;
- Las posibilidades de transportes a bajo coste, que facilitan la movilidad y el desplazamiento de personas;
- El desarrollo urbano es a menudo una condición suplementaria ya que la ciudad es una atracción para el éxodo rural y está, en muchos casos, en el origen de la migración internacional;
- La diáspora de los migrantes ya instalados que crean redes transnacionales favorables para acoger a los nuevos migrantes. Estas redes cumplen dos funciones: establecer lugares de contacto en Europa, tanto de familiares como de amigos que los acogen en un primer momento aliviando las primeras dificultades de adaptación en destino; y la función de relacionarse y asentarse a medio o largo plazo.

En el mismo orden de ideas, Lacroix (2016: 148-149) subraya que los flujos migratorios son producto de las estructuras económicas y demográficas y de las redes transnacionales creadas entre los países

de salida y los de acogida, aspectos que impiden cualquier tipo de control sobre dichos flujos. El nivel de ingresos individuales y de sueldos en los países de origen, la necesidad de mano de obra en los países de acogida, la creación de las redes sociales de larga distancia y las consecuencias de las crisis geopolíticas, económicas y medioambientales, son factores potenciales generadores de las migraciones internacionales.

A los factores de migraciones arriba mencionados, se pueden añadir: la apertura al mundo de los países en desarrollo (la globalización de las migraciones o de las movilidades internacionales) y la mejora de las infraestructuras educativas en los países de origen. Ambos aspectos influyen de una manera determinante en la decisión de las personas de emigrar, en la búsqueda de mejores sueldos o condiciones de vida y en la necesidad de formarse académica y laboralmente. Todo ello explica que el crecimiento de las migraciones sea más rápido que el de la población mundial (Lacroix, 2016: 27-28).

Partiendo de estos aspectos generales de las migraciones se pueden mencionar los cuatro factores siguientes de movilidad en África (Wihitol de Wenden, 2005: 44):

- *El crecimiento demográfico*: con la tasa más alta de natalidad (38 por 1000) y la tasa de mortalidad más baja del mundo (13,9 por 1000), a causa de la juventud de su población;
- *La pobreza*: 33 de los 48 países menos avanzados del mundo son subsaharianos, 31 de los 35 países con peores índices de desarrollo humano pertenecen a esta región;
- *El agotamiento de los recursos naturales*: resultado de la sequía, la desertificación, la deforestación y la creciente urbanización que producen la escasez del agua y la débil productividad de la agricultura;
- *Los conflictos*: la proliferación de las guerras civiles, en la dos últimas décadas, en muchos países africanos (Ruanda, Burundi, Uganda, Liberia, Sierra Leona, Somalia, Guinea-Bissau, Congo-Brazzaville, República Democrática del Congo, Sudán, Sudán del Sur, Costa de Marfil, Malí y República Centroafricana).

Fundamentalmente, son los crecientes desequilibrios demográficos («asimetría aritmética») y económicos («asimetría económica»),

entre Europa y África, los que explican las migraciones africanas a Europa (Boillot e Idrissa, 2015: 58).

En definitiva, la concentración de los factores de atracción en Europa y los de repulsión en África (las causas múltiples de expulsión históricas y actuales) y los desequilibrios económicos, demográficos y de situaciones democráticas, constituyen las principales causas de las migraciones africanas a Europa.

Todas estas causas, han convertido a África, arruinada por el Norte y por sus propios dirigentes, en una cantera de las migraciones internas y externas. Sin embargo, hemos de dejar constancia de que, en la actualidad, los factores económicos no son los únicos que explican las migraciones africanas. Existen también causas sociales, culturales y políticas que conducen a los individuos a abandonar sus hogares, lugares de nacimiento o países natales. La precariedad, la ausencia de democracia, las catástrofes naturales, los proyectos de vida y de consumo, los conflictos armados y la propia supervivencia (cf. Rea y Tripier, 2003: 110), son poderosos factores que alimentan la emigración/inmigración.

Se trata de una globalización desde los pueblos, a contracorriente de la globalización neoliberal fomentada desde arriba por los gobiernos, pues los inmigrantes, según Leon (2004: 31), son víctimas de la globalización de la economía, de la polarización de las desigualdades y del fomento de la desigualdad social.

A partir de la década de los 80 y 90, coincidiendo con la agudización de la crisis económica, la proliferación de los conflictos armados en el continente y los ajustes neoliberales propiciados por las políticas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, provocarán un aumento del flujo de inmigrantes africanos al sur de Europa, en concreto a España, Italia y Grecia. Se trata de países en plena expansión económica y con necesidad de mano de obra en la construcción, hostelería y agricultura, sectores «sin interés para la mano de obra local» o los nativos (Barou, 2001:67). Las rutas migratorias elegidas serán: el estrecho de Gibraltar, las ciudades autónomas españolas de Ceuta y Melilla y las costas de las Islas Canarias, las islas italianas de Lampedusa, Pantelaria, Linosa y Sicilia o las islas griegas.

4. VERDADES Y CONTRAVERDADES SOBRE LAS MIGRACIONES CONSIDERADAS COMO UN PROBLEMA O UN DELITO

La inmigración africana, como hemos mencionado con anterioridad, se inserta en el marco global del monopolio y polarización del desarrollo por el Norte y por la prolongada crisis del Estado africano de origen colonial, con prácticas excluyentes y que no ha logrado satisfacer los derechos políticos, económicos y sociales de los pueblos, a causa del fracaso del desarrollo.

En este contexto, los inmigrantes africanos son agentes del cambio económico y político, tanto en las sociedades de origen como en las receptoras y, por lo tanto, de lo que debería ser la cooperación internacional. No se puede perder de vista que la inmigración es también una nueva forma de extorsión a los países pobres al constituir los inmigrantes africanos la capa de la población más joven, más atrevida y más capacitada para el desarrollo local. Se habla de «la fuga y/o robo de cerebros» o de una hemorragia demográfica. Para los países de la Unión Europea, la inmigración extranjera es una necesidad económica no sólo a causa del creciente envejecimiento de la población, sino de la necesidad de mano de obra barata. Según la acertada afirmación de Vaillant (2006: 23), entre 2010 y 2030, el número de personas activas europeas disminuirá en 20 millones, con la consiguiente necesidad de la mano de obra extranjera para compensar el déficit demográfico⁷.

El discurso político contra la inmigración o la actitud hostil de los Estados (bajo la presión de sus opiniones públicas), contrasta con la realidad económica que la demanda o la lógica de las economías de mercado favorables a la apertura, incluso por el mero respeto de los derechos humanos. Dicho con otras palabras, siguiendo a Wihtol de Wenden (2013a), los objetivos políticos de control y de seguridad están en contradicción con las necesidades económicas, demográficas, sociales y culturales de Occidente. O según Hollifield (2004), quien abunda

7. A partir de 2040, Europa será confrontada a un serio problema demográfico, por el envejecimiento de la población, y que afectará su dinamismo económico y su capacidad de innovación. Tanto Europa como EEUU deben su relativa buena salud demográfica actual a la inmigración (Wihtol de Wenden, 2013b: 67-68).

en el mismo sentido, la inmigración, demográfica y económicamente deseable, es políticamente rechazada por constituir, supuestamente, una amenaza contra la seguridad y la identidad nacional. Existe, pues, una verdadera hipocresía de los gobiernos del Norte, que ni reconocen la evidencia de la necesidad de la mano de obra extranjera para el funcionamiento de sus mercados, ni trasladan a sus opiniones públicas los beneficios de la presencia de inmigrantes en la sociedad receptora. No se señala la urgencia de hacer frente a la baja natalidad y al envejecimiento de la población, ni la contribución de la población extranjera al aseguramiento de las futuras pensiones y al buen funcionamiento del mercado (Zamora, 2003: 232; Vaillant, 2006: 22).

Los europeos han de abrirse a los demás, ser solidarios con los inmigrantes y los refugiados. La historia nos demuestra que los países del sur de Europa (Italia, España, Portugal, Grecia), por ejemplo, han construido sus economías gracias a las migraciones. Se debe considerar estas nuevas llegadas como una suerte (Pennac, 2015), no sólo por las necesidades de mano de obra, como ya hemos visto, sino también por sus aportaciones culturales y sociales, necesarias para el mestizaje cultural, y en particular para dar a los europeos la oportunidad de enriquecerse con los modos de pensamiento africanos (solidaridad y hospitalidad).

En un contexto de crisis económica, asistimos a la construcción social y cultural de discursos anti-inmigratorios o de representaciones colectivas en las que se equipara la inmigración con la invasión, la amenaza cultural, el terrorismo o la inseguridad. Es decir, el fortalecimiento de estereotipos negativos, o según denuncian Rea y Tripier (2003: 4), el fomento de miedos y de pasiones políticas por parte de sectores de la población, partidos político y algunos gobiernos convierten el mero hecho de emigrar en un delito. Según la acertada puntualización de Rodríguez Borges

determinados patrones informativos seguidos en la prensa, han contribuido a fomentar en la opinión pública la conexión entre inmigrantes e inseguridad. Así, la ubicación en las páginas de sucesos de muchas de las noticias referidas a la inmigración (fundamentalmente las que dan cuenta de las llegadas de pateras) y su tratamiento con el estilo y los recursos propios de la *crónica*

negra alimentan la visión de los inmigrantes como «un problema». Asimismo, la utilización injustificada del término «ilegal» para designar a algunas de estas personas favorece que en la conciencia ciudadana vaya sedimentándose un poco de desconfianza hacia ellos (2010: 226).

Se ha de insistir en el hecho de que la inmigración sería el vector de una globalización desde abajo, mientras que la UE sería el motor de una globalización desde arriba al imponer una desreglamentación socioeconómica de tipo neoliberal (Lacroix, 2016: 144). Es decir, en esta última todo circula libremente, salvo las personas. Volviendo a los estereotipos y falsos mitos, suelen prevalecer en la opinión pública las contraverdades y prejuicios expuestos a continuación, y que es preciso deconstruir y desmontar por no tener ningún fundamento (Grimson, 2015: 23ss, Lacroix, 2016: 23-26):

4.1. Los inmigrantes quitan los puestos de trabajo a los nativos y constituyen una carga para las arcas públicas

Se pierde de vista que los inmigrantes ocupan los puestos de trabajo más precarios (cf. Gil Araújo, 2005: 27), también llamados 3D (*dirty, dangerous, difficult*), y desdeñados por los nativos por razones de estatus social (en la construcción, hostelería, agricultura, reciclaje de basuras, cuidado de ancianos, enfermos y niños, acompañantes de perros, trabajos domésticos o de limpieza, etc.). Los inmigrantes comunitarios, raras veces, utilizan los servicios públicos del país de acogida, por acudir, por ejemplo, a los servicios sanitarios sólo en los casos de extrema gravedad o necesidad. En determinadas ocasiones simplemente se les impide tener acceso a ellos o gozar de los derechos reconocidos por los convenios internacionales. Abundando en este sentido, Stolcke advierte que

se olvida, por ejemplo, que los inmigrantes con frecuencia realizan trabajos que los nativos no desean y también las tan lamentadas consecuencias que la implosión demográfica que tiene el norte rico, es decir, las bajas tasas de natalidad en la envejecida Europa, para la viabilidad de las naciones industriales y del Estado de Bienestar (1994: 238).

Dicho con otras palabras, los migrantes aportan más al Estado de acogida que lo que les cuesta: cuando trabajan, pagan impuestos, contribuyen a la Seguridad Social, al sistema de salud, educación, jubilación y a la vida económica en general. Son consumidores y empresarios y, por lo tanto, necesarios para la productividad de las economías locales. Participan por su actividad en la creación de empleos y suponen un enriquecimiento de la diversidad cultural del país receptor (Pennac, 2015: 15). Sin embargo, son ampliamente excluidos, viviendo en guetos en condiciones de insalubridad, a menudo sin contrato de trabajo ni Seguridad Social, convirtiéndose en las principales víctimas de la competitividad impuesta por la globalización de los mercados (Simon, 2008: 145), que les condena a la esclavitud moderna.

En definitiva, tal y como demuestra el caso francés, puesto de manifiesto por Chojnicki y Ragot (2012), la inmigración no crea competencia en el mercado de trabajo, no favorece el desempleo, no quita los puestos de trabajo a los nativos y no es una carga para las arcas públicas. Todo lo contrario, tiene aspectos positivos en lo demográfico, lo económico y lo cultural.

4.2. Las migraciones constituyen una amenaza de invasión o de destrucción de la homogeneidad cultural de la mayoría blanca

Contrariamente a la tesis de Stephen Smith (2018) que habla de la «africanización de Europa» en las décadas venideras, como consecuencia del boom demográfico africano, las migraciones africanas, que representan en la actualidad el 1% de la población mundial, podrían alcanzar en 2050, y en el peor de los casos, el 3% o 4 % de dicha población.

Según Bertrand Badie (2018), las migraciones Sur-Norte apenas representan la tercera parte de las migraciones totales. El 80% de las migraciones africanas son internas (Demba Fall, 2009: 32) y se focalizan en países como Sudáfrica, Costa de Marfil, Nigeria, Kenia, Etiopía o la República Democrática del Congo, que han acogido a más inmigrantes africanos que los que están en Europa. Sólo el 15% de las salidas se dirigen hacia Europa.

Es preciso, pues, subrayar que las migraciones son más interafricanas que extraafricanas, más horizontales que verticales, o lo que es lo mismo, son más relevantes los movimientos internos de migrantes y de refugiados en el propio continente⁸ (véanse Kabunda, 2012; Bernard, 2002: 23-24; Arroyave Monsalve y Wagbou, 2018: 182). Globalmente, las migraciones Sur-Sur (38% del total), superan las migraciones Sur-Norte (34%). Esta situación ha de interpretarse como resultado de la producción de riquezas en muchos países del Sur, como los BRICS (acrónimo de Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), que se han convertido en países de inmigración o destino.

La tesis de la invasión migratoria, es un claro reflejo del rechazo del «mestizaje cultural», pues consiste en identificar a los inmigrantes, considerados culturalmente diferentes, como una amenaza a la homogeneidad de la nación o a la identidad nacional, cayendo en un fundamentalismo cultural o un «racismo sin raza» (Stolcke, 1994: 240-241), con la consiguiente negación de la interculturalidad enriquecedora y transformadora o la propia idea de la coexistencia de pueblos de culturas diferentes y el reconocimiento mutuo.

En definitiva, queremos dejar constancia aquí del hecho de que la inmigración es un factor de desarrollo humano. Los inmigrantes colaboran indudablemente al desarrollo económico del país y región a donde llegan, ocupando trabajos que no quieren realizar los autóctonos, contribuyendo a las cotizaciones de la Seguridad Social, además de dinamizar el sistema y rejuvenecer la población local envejecida (Dumont, 2004a: 156; 2004b: 221-224). Dicho de otra manera, las migraciones contribuyen a la creación de riquezas en las sociedades receptoras.

8. El África Subsahariana se caracteriza por tres tipos de migraciones: de las zonas rurales hacia las ciudades, de las zonas en conflicto hacia los campos de refugiados o de desplazados, de los países pobres hacia los países ricos. Se ha de reconocer que se está pasando, cada vez más, de la migración interna hacia la migración externa y de la inmigración temporal a la inmigración permanente (Gourévitch, 2007: 140 y 143).

4.3. Son los más pobres los que emigran, y proceden de los países pobres

Se necesita unos ingresos mínimos para emprender un largo viaje. En la opinión de Bernard (2002: 18, véase también a Thiollet, 2016: 26), que abunda en el mismo sentido, es preciso tener un mínimo de formación, de medios financieros, de información y de relaciones para tomar la decisión de emigrar. Se pierde de vista que los que emigran no son los más pobres por no tener ni medios ni la fuerza para dedicarse al proyecto migratorio. Todo lo contrario, son los que disponen de un capital cultural y social o una fuerza de trabajo que vender, en particular las personas con estudios, sensibles a la movilidad social, que viven en las ciudades y que pertenecen a las clases medias de los países de origen (Rea y Tripier, 2003: 109).

Por otra parte, no son los países más pobres los que emiten más migrantes, sino los países con ingresos intermedios, en fase de transición económica y demográfica (India, México, Rusia, China, Bangladesh, Pakistán, Filipinas, Afganistán, Ucrania...) o los BRICS. Más desarrollo hay, más migraciones se producen. Es, pues, el desarrollo el que favorece las migraciones y viceversa. Migración y desarrollo se nutren mutuamente.

4.4. La mayoría de los inmigrantes son varones y sin estudios o la «migración de la miseria»

El perfil de migrantes ha cambiado mucho a lo largo del siglo xx. Además de feminizarse (en la actualidad, el 52% de inmigrantes está integrado por mujeres), y abarca cada vez más a personas con títulos universitarios (35 de los 200 millones de migrantes, a nivel global, han cursado estudios superiores), resultado de la mejora de los sistemas educativos en los países de origen y de la educación y/o emancipación de las mujeres.

Una vez superadas las fronteras jurídicas por regularización, matrimonio, entrada regular (o legal), acceso a la nacionalidad, los inmigrantes en general y, africanos en particular, se enfrentan a otras fronteras u obstáculos: la de la visibilidad física, de los prejuicios o imaginarios culturales, religiosos, sociales. Los nuevos ciudadanos

siguen siendo considerados como extranjeros por las discriminaciones de toda índole: la residencia en los barrios o guetos, el racismo institucional por parte de los representantes de la autoridad, la dificultad de ser considerados y tratados como ciudadanos normales en el acceso al empleo, al alquiler, a la educación, incluso a las discotecas. Siguen prevaleciendo las fronteras de las representaciones colectivas vinculadas con la visibilidad (Wihtol de Wenden, 2013a: 36-37).

5. SOLUCIONES ESTRUCTURALES

La gestión de los flujos migratorios ha de acompañarse de acciones concretas para erradicar las fuentes internas y externas de expulsión en los países de origen; es decir, se debe erradicar las causas estructurales y más directas con un impacto sobre las realidades locales que alimentan o fomentan la migración. En todo este proceso no se puede perder de vista que el fenómeno es imparable e incontrolable, pues según puntualiza Wihtol de Wenden (2013c: 28-29), forma parte integrante de la vida, contribuye al progreso de la humanidad y es un factor de desarrollo humano.

El «efecto llamada» no es la regularización de los irregulares ya presentes en el territorio de los países de destino o el rescate de inmigrantes en alta mar, como pretenden mostrar los partidos conservadores o populistas⁹, sino las imágenes del dinero fácil difundidas por los medios de comunicación europeos, las atracciones de la sociedad de consumo, encarnación de la libertad. El verdadero efecto llamada son las desigualdades Norte-Sur en los aspectos de desarrollo, derechos humanos y libertades, entre una Europa cada vez más vieja y más rica y una cercana África cada vez más pobre y más joven. En definitiva, lo que si existe es el efecto huida que, según Atienza Azcona (2005: 59), nace de los efectos negativos de la globalización: las crisis sociales generadas por las sucesivas crisis económicas y financieras,

9. Los partidos europeos de extrema derecha reunidos en Milán a mediados de mayo de 2019 expresaron su rechazo a la inmigración y consideraron el rescate en alta mar como un «efecto llamada» y un crimen cometido por las organizaciones de la sociedad civil encargadas del salvamento de los inmigrantes. El ministro italiano de Interior prohibió a barcos de salvamento atracar en los puertos italianos.

la crisis estructural del empleo, la escasez de tierras que cultivar y la imposibilidad de los campesinos de vender sus productos agrícolas. Es decir, fundamentalmente por la crisis del desarrollo en el Sur global.

El control de la inmigración, que no se puede erradicar completamente por ser precisamente un fenómeno natural y en constante aumento, pasa por las soluciones estructurales siguientes:

- La lucha contra la pobreza y las desigualdades tanto a nivel interno como a nivel internacional o el «fortalecimiento de las interdependencias entre Europa y África». Es decir, la adopción de políticas eficientes de desarrollo y de ayuda al desarrollo en las zonas más deprimidas de los países de origen;
- La construcción de Estados de derecho, democráticos, respetuosos con los derechos humanos y que cumplan con sus funciones económicas y sociales;
- Los inmigrantes han decidido quedarse en Europa por no haber alcanzado el objetivo por el que abandonaron sus tierras, en las que no se les perdonará el fracaso. Se trata ahora de ayudarles en este sentido, para facilitar su retorno e incluso favorecer su instalación duradera, mediante el codesarrollo descentralizado y el dotar a los refugiados con un pasaporte de tránsito (Sami Naïr, 2016: 151-161) para su libre circulación con el fin de dedicarse a sus actividades. O según Wihtol de Wenden (2013b; 2013c: 40), es preciso, parafraseando a Etienne Balibar, la «democratización de las fronteras», mediante el reconocimiento paulatino del derecho a la movilidad o a la libre circulación de personas como derecho universal (superando el monopolio que tienen los Estados sobre el cierre de las fronteras), dictado por la creciente urbanización, los avances en la educación y la multiplicación de los medios de comunicación en muchos países del Sur. O, dicho con otras palabras, se debe reconocer a la migración como un derecho y no sólo como una necesidad;
- El fortalecimiento del afrocentrismo, en sus dimensiones de autosuficiencia colectiva, de orientación interna de la producción africana y de endogénesis cultural a través de una definición positiva de África (el fomento de los saberes endógenos y la estrategia de «*made in Africa and for Africa*»).

- La actuación de la Corte Penal Internacional (CPI) contra las violaciones de derechos humanos en África y otros crímenes de lesa humanidad, siendo el objetivo poner fin a la cultura de la impunidad y del silencio que sigue prevaleciendo en el continente y que expulsa a la población de sus hogares.

En definitiva, la solución estriba no en el cierre de las fronteras o el endurecimiento del control de las mismas a través de Frontex, sino en una gestión eficiente de la migración circular para conseguir el *brain gain* (la rentabilidad de la circulación de los cerebros) o, como enfatizan Boillot e Idrissa (2015: 58), en favorecer el desarrollo económico y social en África en lugar de seguir sacando provecho del fracaso del desarrollo en el continente vecino, saqueando sus cerebros y mano de obra (cf. Kabunda Badi, 2017: 47).

6. CONCLUSIÓN

El desarrollo desigual entre Europa y África constituye la principal explicación de la inmigración africana por razones económicas, culturales y políticas. Como habíamos subrayado en un estudio anterior (Kabunda Badi, 2017: 50), pensamos que los 400 millones de pobres africanos humillados, o sea, la mitad de la población del África Subsahariana, seguirán siendo candidatos potenciales a la emigración hacia Europa, por varios factores expuestos a continuación. Primero, por haber perdido económica y socialmente la década de los 80 y de los 90 del siglo pasado, sin tener claras perspectivas en la década de 2000 o la actual (crecimiento sin desarrollo). Segundo, por culpa del sistema mundial cuya responsabilidad es flagrante en el fracaso de África o en la crisis estructural endémica en la que se encuentra este continente. Tercero, por las torpes e inadecuadas políticas poscoloniales de desarrollo adoptadas por los gobiernos locales. Cuarto, por la proliferación de los conflictos armados y la violación a gran escala de los derechos humanos. Quinto, por el infarto ecológico o la destrucción de la biosfera (ilustrada por la sobreexplotación de la cuenca del río Congo, el avance del desierto en el Sahel y la destrucción de

la biodiversidad en el delta de Níger), dando lugar a las migraciones ecológicas actuales y de las décadas venideras.

En definitiva, los africanos huyen del hambre, de la miseria, de la precariedad, de la persecución, de los conflictos locales y de la inestabilidad económica y política (Lasserre, 2017: 2). Indudablemente la emigración se ha convertido en una cuestión crucial en las sociedades africanas caracterizadas por la falta de perspectiva o futuro. La crisis económica y la inseguridad producida por la proliferación de focos de conflicto lanzan todos los años a millones de personas por las rutas de las migraciones internacionales en busca de un porvenir incierto. Es decir, huyendo de un conjunto de factores: políticos, económicos, sociales y medioambientales (Lamort, 2016: 5).

Los inmigrantes africanos son víctimas del orden neoliberal injusto que concentra los factores de expulsión en África, convertida en un infierno, y los de atracción en Europa, tornada en un «paraíso terrenal».

La solución a la inmigración pasa por cambios estructurales globales y por la firme voluntad de Europa de reparar sus atropellos históricos y actuales. El codesarrollo es el camino más indicado mediante el apoyo a los proyectos de las comunidades aldeanas africanas realizados con los fondos transferidos por los inmigrantes.

Por otra parte, es preciso lamentar la falta del consenso sobre las cuestiones migratorias en Europa. Los tratados de Ámsterdam y de Niza intentaron una cierta armonización de las políticas de asilo y de inmigración trasladando la responsabilidad hacia la UE. Sin embargo, los Estados, por razones históricas, constitucionales, de intereses económicos o de soberanía nacional, privilegian las soluciones nacionales, ilustradas por las leyes de extranjería.

Como queda subrayado, los Estados de la UE siguen defendiendo sus tradiciones en materia de asilo y de inmigración. Es decir, siguen prevaleciendo los intereses nacionales, que explican la falta de una política común de migraciones (Lacroix, 2016). Lo mismo puede decirse de los Estados africanos que no tienen ninguna preocupación por hacer propuestas sobre las migraciones de sus ciudadanos (Ba, 2010: 199) o dotarse con una política de inmigración, o que ni siquiera disponen de estadísticas actualizadas sobre el tema. Y el precio de este desconcierto generalizado lo pagan los inmigrantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Arroyave Monsalve, Natasha y Wabgou, Maguemati (2018). Migraciones forzadas en África Subsahariana y el riesgo de propagación de los conflictos: Somalia y República Democrática del Congo (RDC). En Maguemati Wabgou (ed.), *Migraciones, política internacional y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Atienza Azcona, Jaime (2005). La crisis del desarrollo y las migraciones. En CIP-FUHEM, *La migración entre el desarrollo y la cooperación*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.
- Ba, Omar (2010). *N'émigrez pas! L'Europe est un mythe*. París: Jean-Claude Gawsewitch Éditeur.
- Badie, Bertrand, Brauman, Rony, Decaux, Emmanuel, Wihtol de Wenden, Catherine y Devin, Guillaume (2008). *Pour un autre regard sur les migrations. Construire une gouvernance mondiale*. París: La Découverte.
- Badie, Bertrand (2018). *Quand le Sud réinvente le monde*. París: La Découverte.
- Barluet, Alain (28 de agosto de 2017). Crise migratoire: Le délicat projet de «hot spots» installés au Sahel, *Le Figaro*. Recuperado de: <https://www.lefigaro.fr/international/2017/08/28/01003-20170828ART-FIG00231-crise-miogratoire-le-delicat-projet-de-hot-spots-installes-au-sahel.php>
- Barou, Jacques (2001). *Europe, terre d'immigration. Flux migratoires et intégration*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Bernard, Philippe (2010). África: el continente de todos los exilios. En AA.VV., *Atlas de las migraciones. Las rutas de la humanidad*. Valencia: UNED.
- Bernard, Philippe (2002). *Immigration: le défi mondial*. París: Gallimard.
- Boillot, Jean-Joseph e Idrissa, Rahmane (2015). *L'Afrique pour les nuls*. París: Édition Firts.
- Bourreau, Marie (29 de noviembre de 2017). L'ONU veut vider les centres de migrants, *Le Monde Afrique*. Recuperado de: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/11/29/l-ONU-veut-vider-les-centres-de-detention-de-migrants-en-libye_5222015_3212.html
- Brunel, Sylvie (2004). *L'Afrique: Un continent en réserve du développement*. Bréal, Rosny-sous-Bois.
- Chojnicki, Xavier y Ragot, Lionel (2012). *L'immigration coûte cher à la France. Qu'en pensent les économistes?* París: Les Échos/Eyrolles.
- Demba Fall, Papa (2009). Les migrations africaines vers l'Europe. De l'appel de main d'œuvre aux migrations clandestines vers les Îles Canaries.

- En José Alberto Galván Tudela (coord.), *Migraciones e integración cultural*. Tenerife: Academia Canaria de la Historia.
- Dumont, Gérard-François (2004a). La population de l'Afrique. En Anne-Marie Fréro (dir.), *L'Afrique en questions*. París: Ellipses.
- Dumont, Gérard-François (2004b). L'Afrique et les migrations internationales. En Gabriel Wackermann (dir.), *L'Afrique en dissertations corrigées*. París: Ellipses.
- Gil Araújo, Sandra (2005). Cartografías migratorias: migraciones internacionales en el marco de las relaciones Norte-Sur. En CIP-FUHEM, *La migración entre el desarrollo y la cooperación*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.
- Gourévitch, Jean-Paul (2007). *Les migrations en Europe. Les réalités du présent, les défis du futur*. Saint-Amand-Montrond: Acropole.
- Grimson, Alejandro (2015). Douze idées reçues sur les migrations. En François Gemenne (coord.), *Migrations internationales. Un enjeu Nord-Sud?* Lovaina-la Nueva-París: Alternatives Sud-Centre Tricontinental-Syllepse.
- Hollifield, James (2004). The emerging migration state. *International Migration Review*, 38(3), 885-912.
- Kabunda, Mbuyi (ed.) (2012). *África en movimiento. Migraciones internas y externas*. Madrid: Casa África-Catarata.
- Kabunda Badi, Mbuyi (2015). Las migraciones africanas en la era de la globalización. En Bas'Illele Malomalo, Dagoberto José Fonseca y Mbuyi Kabunda Badi (org.), *Diáspora Africana e migração na era da globalização. Experiências de refúgio, estudo, trabalho*. Brasil: Editorial CRV, Curitiba.
- Kabunda Badi, Mbuyi (2017). Migraciones. Derechos humanos y desarrollo: el caso africano. En FAMSI (ed.), *Derechos humanos, migraciones y comunidad local*. Sevilla: Amitié Code.
- Lacroix, Thomas (2016). *Migrants. L'impasse européenne*. París: Armand Colin.
- Lamort, Sarah (2016). *Europe, terre d'asile? Défis de la protection des réfugiés au sein de l'Union européenne*. París: PUF.
- Lasserre, Isabelle (28 de agosto de 2017). «Une feuille de route pour la crise migratoire», *Le Figaro*. Recuperado de: www.lefigaro.fr/international/2017/08/28/01003-20170828ARTFIG00257-une-feuille-de-route-pour-la-crise-migratoire.php
- Leon, Irene (2004). Migrations et injustices sociales. En AA.VV. *Genèse et enjeux des migrations internationales. Points de vue du Sud*, 11(1). Lovaina-la-Nueva-París: Centre Tricontinental-Éditions Syllepse.

- López Sala, Ana María (2009). Vigilando la frontera suroeste de Europa. Política migratoria, control de flujos e inmigración irregular en España y Canarias. En José Alberto Galván Tudela (coord.), *Migraciones e integración cultural*. Tenerife: Academia Canaria de la Historia.
- Naïr, Sami (2007). *L'immigration est une chance. Entre la peur et la raison*. París: Seuil.
- Naïr, Sami (2016). *Refugiados frente a la catástrofe humanitaria, una solución real*. Barcelona: Crítica.
- Pennac, Daniel (2015). *Eux, c'est nous*. París: Les Éditions Jeunesse avec les réfugiés.
- Rea, Andrea y Tripier, Maryse (2003). *Sociologie de l'immigration*. París: La Découverte.
- Rodier, Claire (2012). *Xénophobie business. À quoi servent les contrôles migratoires?*. París: La Découverte.
- Rodríguez Borges, Rodrigo Fidel (2010). *El discurso del miedo. Inmigración y prensa en la frontera sur de la Unión Europea*. Madrid-México: Plaza y Valdés Editores.
- Seron Aires, Gema y Gabrielli, Lorenzo (2019). África en la política migratoria de la Unión Europea: actualidad y desafíos. En Elsa Aimé González e Itxazo Domínguez de Olazábal (coords.), *Informe África 2019. Dinámicas transfronterizas en un contexto globalizado*. Madrid: Fundación Alternativas.
- Simon, Gildas (2008). *La planète migratoire dans la mondialisation*. París: Armand Colin.
- Smith, Stephen (2018). *Ruée sur l'Europe*. París: Grasset.
- Stolcke, Verena (1994). Europa, nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión. En AA.VV., *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Editorial Virus.
- Thiollet, Hélène (2016). Plus on ferme les frontières, plus les migrants restent. En Eric Fottorino (dir.), *Pourquoi les migrants? Comprendre les flux de population*. París: Philippe Rey.
- Vaillant, Emmanuel (2016). *L'immigration*. Toulouse: Éditions Milan.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2005). *Atlas des migrations dans le monde. Réfugiés ou migrants volontaires*. París: Autrement.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2006). L'individu dans les relations internationales. En Frédéric Charillon (dir.), *Les relations internationales*. París: Les notices de la documentation Française.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2013a). *Les nouvelles migrations. Lieux, hommes, politiques*. París: Ellipses.

- Wihtol de Wenden, Catherine (2013b). *Faut-il-ouvrir les frontières*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2013c). *Le droit d'émigrer*. París: CNRS Éditions.
- Zamora, José Antonio (2003). Inmigración, ciudadanía y multiculturalidad. En José Antonio Zamora (coord.), *Ciudadanía. Multiculturalidad e inmigración*. Estella: Editorial Verbo Divino.

«BARÇA O BARSÁJ»

Razones de la emigración de los jóvenes africanos a Europa

DJIBRIL MBAYE

1. INTRODUCCIÓN

LA escasa distancia que separa España de África, apenas 95 kilómetros con las Islas Canarias, los pocos metros de las vallas de Ceuta y Melilla o los 15 kilómetros del estrecho de Gibraltar, constituyen uno de los grandes focos de flujo migratorio llamado «irregular» en el mundo. En efecto, ya desde hace casi más de una década decenas de miles de africanos intentan alcanzar las puertas de Europa, de manera clandestina por tierra y mar, surgiendo el fenómeno que es conocido como la «fiebre de las pateras» y que explotó allá por el año 2005. Desde esta fecha, el desierto y el mar se han convertido en dos grandes cementerios de «almas negras», casi todas jóvenes, expulsadas de sus hogares en busca de un futuro más halagüeño. Así, el fenómeno migratorio se configura como uno de los grandes retos entre Europa y África, y sin duda el gran desafío actual entre ambos pueblos vecinos.

Las odiseas de miles de jóvenes africanos, odisea que en Senegal es conocida con el lema de «Barça o *barsáj*», o sea, llegar a España o morir (*barsáj* que significa «más allá» en lengua wolof), reflejan parte del profundo malestar social del continente negro. Las imágenes impactantes de cuerpos diseminados por el desierto, de cadáveres flotando en el mar, de cuerpos atrapados en las vallas de alambre de espino y cuchillas, como peces en una red o incluso peor, de cuerpos hipotérmicos apiñados en las embarcaciones que apenas pueden ponerse de pie desembarcando en los puertos de Canarias, Lampedusa y Sicilia, y de seres esclavizados, enjaulados y vendidos en Libia como animales de zoológico, no hacen sino acreditar el mensaje de ese lema: llegar o morir, salir de África cueste lo cueste.

Ahora bien, las imágenes que han dado la vuelta al mundo, a través de los medios de comunicación, llevan consciente o inconscientemente a deducir que lo que ha impulsado a estos seres desesperados a salir de su hábitat desafiando océanos, mares y desiertos, no es un hecho banal, sino que se traduce en todo un problema de existencia. Por eso, sociólogos, historiadores, literatos, economistas, políticos, organismos y asociaciones intentan, por doquier, analizar y encauzar el fenómeno migratorio actual, que parece resistirse a ser analizado en toda su complejidad y, sobre todo, por su inherencia a la existencia misma del ser humano y a la realidad sociopolítica y económica del continente negro.

Es en este sentido que nos proponemos unir nuestra voz al coro crítico enarbolado en torno a la emigración desde África, subrayando las diferentes causas que empujan a la juventud africana a emigrar a Europa, arriesgando su vida, donde se realizan, pero también donde se hundén los sueños de una vida más próspera. Profundizaremos en las áreas político-económicas y socio-culturales para comprender este fenómeno con el que estamos directamente relacionados ya que, generalmente, el que no tiene hermano, sobrino o familiar, tiene amigo, compañero o vecino que ya es o ha sido candidato a las rutas hacia El Dorado.

2. MIGRAR: UNA REALIDAD INHERENTE A LA EXISTENCIA HUMANA

Los migrantes no son una plaga ni migrar es un delito. La existencia humana ha sido cimentada a través de movimientos migratorios que se han realizado en todos los sentidos. El ser humano siempre ha sentido la necesidad de ir hacia espacios más propicios para su desarrollo existencial. Del campo a la ciudad, del sur hacia el norte o viceversa, del viejo mundo al nuevo mundo, de oriente a occidente, etc., los derroteros migratorios son tan complejos y variados como las necesidades y aspiraciones de los millones de seres humanos que pueblan la tierra. En una sumaria ejemplificación de este fenómeno en el mundo hispánico, El Hadji Amadou Ndoeye¹ reseña:

1. Hadji Amadou Ndoeye fue catedrático de Lengua y Literatura Española y considerado como uno de los pioneros del hispanismo africano. Contribuyó en

Uno ha leído la novela *Gallego*, del escritor cubano Miguel Barnet. Se acuerda de que en todas las épocas ha emigrado quien ha sentido la necesidad de hacerlo. Don Miguel Cervantes Saavedra quiso ir a América a probar fortuna porque la suya no era muy boyante. ¿Cuántos andaluces, extremeños y aragoneses fueron a América para mejorar su situación? En el siglo XVII, ¿cuántos moriscos y judíos fueron a África del norte porque los habían expulsado los reyes de España? Varias ciudades de la actual Sudáfrica fueron fundadas por protestantes y hugonotes que huían persecuciones religiosas. En el siglo XVI, el puerto de Sevilla fue el más importante de Europa porque fueron muchos los europeos que querían ir a América. Hasta la fecha, la ciudad del mundo donde hay más canarios no es Las Palmas de Gran Canaria ni Santa Cruz de Tenerife, sino... Caracas. (2014: 161).

Este ejemplo, que no es sino una gota de agua sacada del océano de la historia de las migraciones, demuestra que la movilidad humana es inherente al ser humano, como así lo refleja esta primera frase introductoria de la Organización Internacional de los Migrantes (OIM) que en su informe asegura que «la migración humana es un fenómeno de larga data que se remonta a los primeros períodos de la historia de la humanidad» (OIM, 2018: 15). Según la OIM observamos un incremento significativo del número de migrantes internacionales entre los años 2000 y 2015, en los que se pasó de 155 millones de migrantes (2,8% de la población mundial) a 244 millones (3,3% de la población mundial) en tan solo 15 años.

Ahora bien, si hablamos hoy de migraciones, el epicentro del debate parece ubicarse en el continente negro, pese a que en las estadísticas y los diagramas de los flujos migratorios del *Informe sobre migraciones en el mundo 2018* de la OIM, África ocupa una posición muy alejada con respecto a Asia, Europa y América del Norte, apenas superando a América Latina y el Caribe y Oceanía en número de emigrantes. Sin embargo, son las migraciones que tienen como origen el continente africano particularmente relevantes debido al gran número

gran medida en las relaciones entre las Islas Canarias y África y como homenaje, una calle fue bautizada con su nombre en 2015 en Arrecife en la Isla de Lanzarote.

de muertes que tienen lugar en dichas rutas. La OIM nos presenta el siguiente panorama:

Según el Proyecto de la OIM sobre Migrantes Desaparecidos, 7.927 migrantes murieron o desaparecieron en el mundo en 2016, un 26% más que el número de muertes y desapariciones en 2015 (6.281). El número de muertes y desaparecidos registrados en el mar Mediterráneo aumentó un 36% en 2016, al pasar de 3.785 en 2015 a 5.143 en 2016. Más de 60% de las muertes y desapariciones que el Proyecto registró en esos años se produjeron en el Mediterráneo. En 2016, se registraron 1400 muertes y desapariciones en el África Septentrional, debido fundamentalmente al entorno natural hostil, la violencia, y los abusos, las peligrosas condiciones de transporte, así como las enfermedades y las hambrunas. (2018: 29)

Esta macabra cartografía, en la que en la mayoría de los casos nos referimos a migrantes del continente negro, hace del fenómeno migratorio africano el más trágico y, a raíz de esto, uno de los más visibles del mundo. En los encuentros de más alto nivel mundial sobre los problemas migratorios, el caso africano parece ser más destacado por las tragedias. Es paradigmático el caso de la triste e irónica 43ª cumbre del G7 en mayo de 2017 acogida en Italia (en la que se debatió sobre la suerte de los inmigrantes dejando patente que no quieren ni ver una patera por allí), país más azotado hoy por la emigración «irregular» africana vía Libia. Leamos este fragmento del artículo de Rosa Meneses del periódico *El Mundo*, el 26 de mayo de 2017:

Hablarán de ellos, aunque no los verán. El presidente de EEUU, Donald Trump, y los líderes de los otros seis países más ricos del mundo disfrutarán hoy y mañana de unas inusuales vistas al Mediterráneo desde un *resort* de lujo en Sicilia. Porque estas costas, testigo del drama de miles de migrantes que llegan al borde de la muerte tras su travesía por África y por el mar, estarán por unos días vacías. Las autoridades italianas han prohibido la llegada de migrantes y han pedido a los buques de rescate, que los recogen antes de que sus precarias embarcaciones se hundan, que no los transporten a Sicilia mientras dure la Cumbre del G7. [...]

Los líderes del G7 debatirán sobre el problema de los refugiados y las migraciones, de cómo crear desarrollo en África para que sus habitantes no tengan que atravesar el Mediterráneo en busca de un futuro. «No queremos hablar sólo de crisis migratoria o de hambrunas, sino también sobre cómo promover la innovación en África», afirma Raffaele Trombetta, el veterano embajador italiano que ha organizado la agenda del G7.

La emigración africana, muy a menudo, rima con drama. Las rutas² emprendidas para llegar a Europa con medios precarios se presentan como potenciales sepulturas de aquellos que intentan transitarlas. Aunque hay una emigración regular protagonizada por estudiantes y algunos trabajadores, los miles de candidatos que pierden la vida en el camino son los más visibles y audibles. Son ellos los que mejor reflejan la desesperanza de la juventud africana, los que nos permiten aprehender mejor las causas profundas de este fenómeno. Ese hecho hace también que se hable frecuentemente de emigración «clandestina» y que se acuñe todo un directorio de términos para el inmigrante que consigue «llegar a buen puerto»: «clandestino», «sin papeles», «indocumentado», «irregular», etc. Este discurso viene a acompañar a que la migración sea presentada por Frontex y los gobiernos africanos, en una plaga que hay que combatir, y, justificado por ello, se despliega todo un arsenal represivo para aplacar la sed migratoria de los jóvenes, frenando la salida desde las costas. Pero todo eso se realiza en vano. La voluntad de los jóvenes de abandonar

2. Las rutas son numerosas pero las principales y también más mortales para los candidatos a la emigración llamada «irregular» son: de las costas africanas a las Islas Canarias en cayucos; por el desierto a través Níger, Argelia o Libia; a las costas italianas en lanchas por el Mediterráneo; a través Marruecos y de allí Ceuta y Melilla. Dos novelas autobiográficas recogen estas trayectorias. La de Mamadou Dia titulada *3052* (que representa la distancia entre Dakar y Murcia). En ella, el autor enuncia las causas de su emigración y cuenta la travesía del océano Atlántico hacia las Islas Canarias y de allí al levante peninsular (Castellón). La novela de Mahmud Traoré (natural de Casamance en el sur de Senegal) cuenta el calvario de la ruta terrestre que pasa por el Sahel, el Sahara y el Magreb. Titulada *Partir para contarlo* (2017), la novela cuenta tres años de odisea que desembocan en el famoso salto de las vallas en Ceuta el 29 de septiembre de 2005.

el continente para responder a la llamada de El Dorado es inquebrantable. Por ejemplo, la OIM asegura en un informe del mes de noviembre, que 91.568 migrantes han cruzado a Europa por mar en 2019, la mayoría africanos.

Por eso reconoce E. Amadou Ndoeye (2014: 160) que «pese a novelas, consejos de autoridades administrativas y religiosas, campañas de sensibilizaciones y las acciones de la policía y de los tribunales, los jóvenes africanos siguen embarcando». En realidad, todas las acciones para frenar estos movimientos migratorios fracasan porque las autoridades, tanto europeas como africanas, parecen vendarse los ojos ante las verdaderas causas que están sangrando el continente negro y que empujan a los jóvenes a dejar su tierra por otra prometida en la que no les espera ninguna facilidad. Son esas causas las que reseñaremos a continuación.

3. LAS CAUSAS ECONÓMICAS Y POLÍTICAS DE LA EMIGRACIÓN AFRICANA

Una de las definiciones más sencillas de la emigración podría ser: salir de un lugar para ir a otro en busca de mejores condiciones de vida. A pesar de su simplicidad, esta definición esconde un amplio abanico de factores por la cual millones de personas han emigrado a lo largo de la historia. Y uno de estos factores, sin duda, es el aspecto económico.

En África, la salida de los jóvenes viene motivada principalmente por precariedades económicas insostenibles que brotan de factores que parecen ser invisibles al ojo humano, pero que realmente asfixian las economías africanas: el desequilibrio de los intercambios Norte-Sur, el asedio del capital extranjero a los mercados nacionales y la explotación injusta de los recursos naturales. En efecto, el deterioro de los términos de intercambio entre los países llamados «desarrollados» y «subdesarrollados» (o irónicamente considerados «en vías de desarrollo») es la raíz, políticamente intocable, del empobrecimiento del continente y, por consiguiente, de la generación del fenómeno migratorio.

La población africana es de 1.291 mil millones de habitantes y el 42% de la población, según Naciones Unidas, vive por debajo del umbral de la pobreza. Si nos referimos al comercio mundial, los 54

países del continente representan menos del 3%, y la elevada deuda de los países africanos (en 2019, la deuda era, por ejemplo, del 131% del PIB para Eritrea, del 122% para Sudán, del 88% para Gambia, etc.), combinada con la omnipresencia de las empresas extranjeras (petroleras, mineras, entidades bancarias, de telecomunicación, de distribución, como BP, Orange, Total, Auchan, etc.) que facilitan la fuga de capitales, frustra los tímidos despegues de las economías, contrariamente al discurso de las instituciones financieras internacionales. Por eso Damien Millet (2018) habla de un «discurso oficial mentiroso» y afirma:

El ciudadano poco curioso que sólo tiene acceso a las informaciones superficiales de los medios de comunicación, controlados por poderosos grupos de prensa, está convencido de que la salud económica de los países del sur está mejorando. Si creemos al Banco Mundial, la pobreza disminuye a toda velocidad. Si creemos a los gobiernos de los países industrializados, la generosidad inunda el mundo y la ayuda que se entrega a los países pobres es considerable y beneficiosa. Si creemos al FMI, el crecimiento mundial es ilimitado y los países del sur van a exportar cada vez más productos tropicales a precios cada vez más interesantes. ¡Mentiras! Bajo esa parte emergente y sesgada, el iceberg de la deuda y la pobreza permanece de forma masiva (traducción propia)³.

Por ello, no podemos afirmar que África sea pobre, sino que está siendo sistemáticamente empobrecida por una injusta explotación extranjera. Los recursos que alberga el continente son incuantificables y los ejemplos muy numerosos. Del carbón de Sudáfrica al uranio de Níger y de Marruecos pasando por el petróleo de Nigeria, Libia, Argelia, Egipto, Angola, etc., o por el gas de Argelia, Egipto, los casos

3. Es profesor de matemáticas en cursos preparatorios científicos en Orleans, portavoz del CADTM Francia (Comité para la Anulación de la Deuda en el Tercer Mundo), autor de *África sin deuda* (2005), co-autor con Frédéric Chauvreau de dibujos animados *Deuda odiosa* (2006) y *El sistema Deuda* (2009), co-autor con Eric Toussaint del libro *Los tsunamis de la deuda* (2005). El artículo ha sido recuperado de http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=3458

son más que elocuentes⁴. Por eso insiste Damien Millet hablando de «hemorragia de capitales» y arguyendo que «se podría creer que la miseria que reina en África se puede explicar por el hecho de que no produce suficientes riquezas. No es el caso en absoluto. Las riquezas existen, pero no se quedan en el continente negro, desaparecen sin beneficiar a los africanos». Con más argumentos remata el analista E. Amadou Ndoye, que señala que:

Nos dicen que África es pobre. Si fuera así, ¿por qué se reunieron las potencias europeas en Berlín en 1885 para repartirse los distintos territorios africanos? ¿De dónde salen el café y el cacao que se sirven en los bares europeos? En parte llegan de Costa de Marfil, de Ghana, Santo Tomé y Príncipe... El pescado que consumen los europeos viene a veces de Senegal, Mauritania o Marruecos, pero otros fijan los precios de los productos africanos. Por ejemplo, Malí es país productor de ganado, pero las carnes europeas compiten con las carnes autóctonas en el mercado maliense. ¿Por qué hay guerra en Darfur? Porque hay petróleo. ¿Cuántos ciudadanos del norte tienen teléfono móvil? Cada móvil se fabrica con un producto llamado coltán. El 90% del coltán del mundo está ubicado en el este de la República de Congo. Hay una guerra en esta zona. El congoleño que saca un kilo de coltán recibe un euro. El mismo kilo está vendido en Londres a cuatrocientos euros. Entonces, ¿quién explota a quién?, ¿quién ayuda a quién? (2014: 164).

Ahora bien, la consecuencia de esta explotación y de este saqueo es el hundimiento económico de los países africanos⁵, lo que provoca

4. Hemos consultado la plataforma *Mujeresporafrica.org* en la que hemos encontrado las estadísticas siguientes: África posee el 97% de las reservas mundiales de cobre, 80% de las de coltán, 50% de las de cobalto, 57% de las de oro; 20% de las de hierro, 23% de las de uranio y fosfatos, 32% de las de manganesas, 41% de las de vanadio, 49% de las de platina, 60% de las de diamantes, 14% de las de petróleo, etc. Recuperado de <https://www.mujeresporafrica.es/fr/content/ressources-naturelles-et-r%C3%A9alit%C3%A9-%C3%A9conomique>

5. En la clasificación del PNUD, sobre «Índices e indicadores de desarrollo humano: actualización estadística de 2018», con los cuatros niveles («muy alto», «alto», «medio» y «bajo») que propone la Organización, se puede interpretar este

que los jóvenes abandonen el continente. En efecto, hay una relación directa entre la tríada compuesta por empobrecimiento, miseria y emigración. La vida precaria que llevan los jóvenes, muchos de ellos parados, y otros humildes trabajadores (obrero, pescadores, agricultores, etc.), les lleva a buscarse la vida fuera de las fronteras del continente. En los países costeros como Mauritania, Senegal, Gambia, etc., gran número de los candidatos a la migración a través del mar son pescadores. El deterioro de la actividad pesquera artesanal (debida a la explotación de los grandes barcos europeos y chinos mediante nefastos acuerdos de pesca con la complicidad de los gobernantes de dichos países) expulsa a esta población joven hacia el exilio en Europa. Según Equal Times, en su publicación *La encrucijada de los pescadores senegaleses: hambre o exilio*, se calcula que, en 2017, en África del Oeste tres millones de personas dependerían de la pesca; y 600.000 en Senegal, o sea 20% de su población. El hundimiento de este sector es uno de los grandes lastres de los países costeros y emigrar supone, antes que nada, luchar contra la «exclusión de las barreras de la pobreza». Ante la pasividad de los gobiernos africanos para resolver el problema, los jóvenes prefieren tomar las rutas que les conduzcan a ese idílico e imaginario El Dorado.

Un país como Mali, aunque de tradición migrante, es una perfecta ilustración de la situación de pobreza que empuja a los jóvenes parados o con trabajo precario, a salir del país. Este país africano tiene que hacer frente a una tasa de desempleo del 30%, estando el 80% de su población activa y en el puesto 182 sobre 189 del índice de Desarrollo Humano en 2018. Además, debe enfrentarse al fenómeno de la desertificación, en donde las sequías recurrentes azotan la agricultura y la ganadería, a lo que hay que añadir el conflicto territorial y terrorista que se está viviendo a día de hoy. La fuerte presencia de los malienses en Europa (Francia, España, etc...) y en África (Costa de Marfil, Senegal) hace que se convierta en uno de los ejemplos más

hundimiento del que hablamos, mediante las estadísticas. En efecto, el primer país africano con el índice «alto», Seychelles, viene en la posición 62 a nivel mundial. El número 5 a nivel africano, Botsuana, con nivel «alto» también, es el 101 mundial. De los 53 países africanos, 32 quedan con un índice «bajo», con casi las últimas plazas de los 189 países.

paradigmáticos de la cara más dura del fenómeno migratorio, con un total de 4 millones de ciudadanos en el exterior (de una población de unos veinte millones).

Otro caso reseñable es el de Guinea (Conakry). Los guineanos son la segunda nacionalidad en número de solicitudes de asilo en Francia (con más menores no acompañados) y cuenta con dos tercios de su población (12 millones de habitantes en 2019) viviendo bajo el umbral de la pobreza. Esto explica que el país está sufriendo una de las peores sangrías de población en los últimos años. Según un estudio de la OIM Guinea de 2017, titulado *Guinée. Évaluation sur les mouvements migratoires (Phase I)*, unos 2092 migrantes guineanos llegaron a Italia en los tres primeros meses de 2017, haciendo de este, el país con la tasa más alta de salidas. Y para las causas, el mismo estudio apunta al paro y a la pobreza. En los trabajos realizados (focalizados en cuatro Prefecturas: Mamou, Koundara, Siguiri y Télimélé), se muestra que en la de Mamou el paro causa 62% de la migración y la pobreza, el 90%; en la de Seguiri el 90% abandona la localidad por el paro mientras que el 71% lo hacen por la pobreza.

Ahora, este paro también es el resultado funesto de una gobernación con políticas económicas estériles y proyectos fracasados. Para el sociólogo senegalés Lamine Ndiaye (2008), la emigración clandestina se muestra, dentro de esas dinámicas, como una venganza contra un Estado que divulga promesas idealistas que no tienen recorrido. En realidad, cumplir las promesas de crear empleos para los jóvenes es un auténtico *via crucis* para los gobernantes, ya que la economía no depende directamente de ellos. Todas las políticas económicas están sujetas a las leyes del mercado y de las instituciones internacionales. Las nefastas políticas económicas dictadas desde Occidente participan directamente en la precariedad de la vida de las poblaciones, y de esta situación, la emigración aparece como una puerta de salida ante una situación de emergencia social.

Hay un caso excepcional del problema que supone esta realidad y su configuración como tema tabú. Las palabras de Luigi di Maio, líder del Movimiento Cinco Estrellas (M5S), que insta a la Unión Europea a que imponga sanciones a Francia por sus políticas en África, asegurando que Francia nunca ha dejado de colonizar los estados africanos y es responsable directo de la migración africana y que

muchos de sus hijos acaben en el fondo del Mediterráneo. El mandatario italiano realizó estas declaraciones tras enterarse de la muerte de 170 inmigrantes naufragados en el Mediterráneo, pero sobre todo refiriendo al debate cadente hoy en África sobre la asfixia del franco CFA a las economías de los países que cuentan con ella. Afirma de manera contundente: «Francia es uno de esos países que al imprimir dinero para 14 estados africanos impide su desarrollo económico y contribuye al hecho de que los refugiados se vayan para luego morir en el mar y no llegar a nuestras costas»⁶. A pesar del cambio del CFA al ECO, previsto en 2020 (cambio solamente de nombre según los expertos y analistas económicos), la situación no augura una ruptura con la dominación financiera francesa.

La relación que establece el líder italiano entre colonización, explotación e inmigración es más que nítida. En efecto, lo que la gente no se atreve a decir, por ser políticamente incorrecto (buena prueba de ello son los problemas diplomáticos que ha acarreado esa declaración), es que el apoderamiento y control de las potencias occidentales sobre la economía de los países africanos es la mayor causa de la inmigración. Si hubiera bonanza económica en los países africanos, la emigración no sería un camino forzoso, una salida de emergencia. Pero con dominación política y económica secular que estrangula el crecimiento de los países africanos, los jóvenes no tienen más elección que emigrar. Es lo que confiesa el escritor senegalés Mamadou Dia, hoy autor de dos libros sobre la inmigración, y que tomó una patera para llegar a España (a las Islas Canarias):

Somos víctimas de la esclavitud, de la corrupción, de la marginalización y del maltrato. Nadie llegará a explicarme el porqué. Europa debe mucho a África. La esclavitud y la colonización son los padres de la situación de pobreza que vive el continente negro. Si estoy en esta patera jugándome la vida, es para olvidar para siempre estas cicatrices (2012: 43).

Daniel Millet (2008), en la misma dirección, habla de «migrar, para escapar de la miseria» y reconoce que el horror económico

6. Recuperado de <http://www.africafundacion.org/spip.php?article32554>.

vivido por África desde los años 1980 ha constituido para las poblaciones del Sur una profunda incitación a huir por necesidad, para la supervivencia misma de familias enteras. Valga de recordatorio, los Planes de Ajuste Estructural (PAE) impuestos por las Instituciones financieras internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) en los años 1980, no hicieron sino sacudir sísmicamente las economías africanas, abriendo el camino a las primeras olas de la migración por sus profundos recortes en campos como la Sanidad o la Educación, provocando el adelgazamiento del Estado y, por ende, la bajada drástica del número de funcionarios. Así, tanto por parte de los propios emigrantes como de la gente ávida de justicia, las conclusiones son unánimes. La asfixia económica en sus diferentes manifestaciones se ha erigido como el detonante del fenómeno migratorio en África. Migrar se ha convertido en un ejercicio de supervivencia y el migrante africano ha pasado a ser un alma errante dentro de los países europeos (y africanos). El sueño del El Dorado, desgraciadamente, se ha convertido en pesadilla europea para muchos de ellos.

La situación de pobreza, madre del fenómeno migratorio, también está causada por regímenes políticos inestables. La cartografía de los conflictos en África nos muestra claramente el desgarramiento del continente por guerras internas. Actualmente, según la Agencia de la ONU para los refugiados (ACNUR), hay 27 conflictos o guerras en África (la mitad de los países del continente). De Darfur a la República Democrática de Congo, pasando por Libia, Somalia, Nigeria, Malí y muchos otros países, los conflictos hacen estragos incalculables. Se estima, según Bárbara Fernández García (2011: 97), que de los años 1969 a 1990, 17 de las 43 guerras civiles registradas en el mundo tuvieron lugar en África, incluidas guerras civiles de alta intensidad. Las estadísticas de E. A. Ndoye son todavía más alarmantes porque, según afirma, entre 1960 y 1997 ha habido más 67 guerras en África. ¿Cómo un continente puede desarrollarse en estos contextos?

Un ejemplo que podemos evocar es el Sudán, un país que es presa aparentemente de una guerra étnica y territorial desde 2003 y que ha causado unos 10 000 muertos para fuentes gubernamentales y más 300 000 (siendo ya caso genocidio) según fuentes extranjeras. Es hoy uno de los países del continente que más refugiados y emi-

grantes produce, acabando muchos de ellos en Libia, en donde viven un verdadero infierno. Siendo también en el país magrebí eternos candidatos a emigrar a través del Mediterráneo, según testimonia el documental de France 24 del 14 de diciembre de 2019 *Libye, piège infernal*⁷. Son, por tanto, la inseguridad, las torturas y las miserias, factores principales de la emigración de los sudaneses que hay que añadir a las razones generales antes expuestas.

Sin embargo, no es un secreto que detrás de muchas de estas guerras se encuentran los intereses extranjeros. En todos los países en donde hay conflictos hay recursos naturales impresionantes. Los recursos energéticos y mineros, en lugar de crear bonanza económica, se han convertido en una maldición para los países africanos. G. Dunckel 2006 en su artículo «El petróleo es lo que está detrás de la lucha en Darfur»⁸, desentraña así la problemática:

La prensa capitalista en los Estados Unidos, Francia y Bretaña está hablando mucho sobre el sufrimiento en la región de Darfur al oeste de Sudán y de las tensiones entre el gobierno sudanés y el de Chad. No es de sorprender que no hayan escrito mucho sobre los intereses económicos que estos tres países imperialistas tienen sobre el petróleo recientemente descubierto en esa parte de África.

Dejando de lado a Sudán, la vecina Eritrea hoy constituye otra fuente importantísima de migrantes. Pero más allá de la precariedad que parece ser un denominador común, el mal que aqueja al país y empuja a los jóvenes a emigrar a Europa (sobre todo a Suiza) es la violación de los derechos humanos que está siendo sistemáticamente provocada por el régimen militar de Isaiás Afewerki (en el poder desde 1993). Así, el servicio militar obligatorio (y en ocasiones arbitrario) o que no se reconozca la libertad de expresión, son también razones que

7. Es un reportaje de France 24 sobre Libia, difundido el 9 de diciembre pasado, donde se muestra el calvario de los migrantes, muchos de ellos procedentes de Darfur, y sobre todo mujeres y niños. Para más información: <https://www.france24.com/fr/afrique/20191209-libye-piege-infernal-migrants-habitants-tripoli-conflit-milices>

8. En su artículo, explica todo el problema que gira en torno al conflicto entre Sudan y Chad con respecto al petróleo. Recuperado de: <https://www.workers.org/mo/2006/darfur-0511/>

explican que las poblaciones huyan del país y sean, tras las personas de nacionalidad siria, los más damnificados del Mediterráneo, con unas 34.000 solicitudes de asilo en Europa según la Frontex en 2017.

El otro foco de inestabilidad política que también fomenta la emigración es el Sahel. En efecto, el terrorismo que azota el Norte de Mali, Chad, Níger y Burkina Faso está creando una nueva oleada de desplazamientos y una nueva emigración que ya había sido provocada por una situación económica desastrosa en una zona seca inhóspita (empeorado por el cambio climático), donde agonizan tanto la ganadería como la agricultura. La inseguridad, los conflictos armados y, como consecuencia, la hambruna y el paro, causan el exilio de una población en busca de horizontes más esperanzadores.

Ahora bien, muchos de estos conflictos tienen una relación directa con los intereses que nacen del exterior. En efecto, la codicia de las potencias extranjeras, a través de las multinacionales, alimentada por caudillos políticos nacionales, es uno de los factores de inestabilidad y de desestabilización del continente. En casi todas las zonas de conflicto, hay recursos que si fueran justamente explotados podrían sacar a la población de la situación de miseria. Pero como hemos comentado con anterioridad, en África los recursos están teñidos de sangre. En donde hay diamante y petróleo no habrá paz⁹, y la relación entre guerra y emigración es como un volcán en erupción que arroja su lava caliente hacia otros horizontes. El escritor Mamadou Dia explica el fenómeno en estos términos:

Las políticas injustas y la corrupción han prendido una guerra civil difícil de apagar. Sus llamas echan a pueblos enteros en las rutas de la desolación. Los países con recursos petrolíferos como Libia, que era un lugar de emigración para muchos jóvenes africanos, ya no tienen paz. El Congo y el Ruanda están destrozados por sus minas de coltán, diamante y otras muchas riquezas que bastarían para sostener el continente. Sus niños viven la maldición

9. Esta idea ha impregnado tanto el imaginario colectivo africano que ahora nadie quiere ver el color de oro negro (petróleo). En Senegal, con el descubrimiento de yacimientos petrolíferos a lo largo de las costas y de gas en la frontera con Mauritania ya se ha empezado a causar una psicosis entre la población.

de estos recursos que causan explotación. Sus huellas de dolor y sufrimiento están pegadas en cada aparato que hoy nos facilita la comunicación, y la vida en general (RDC produce el 80% del coltán y más de 30% del diamante mundial). (2015: 72)

Tampoco hay que olvidar la complicidad de los dirigentes africanos con todo este sistema de injusticias y opresiones. Hoy, más que nunca, se hace patente la existencia de una gran ruptura de confianza entre la juventud y las élites gobernantes al margen de la supuesta situación económica de dichos países. Muchas veces considerados como títeres de Occidente, los líderes africanos se muestran incapaces de unirse para defender los intereses del continente. Tampoco consiguen responder favorablemente a la demanda social, lo que contribuye al desamparo de los jóvenes quienes, con o sin razón, piensan que con solo emigrar uno podrá alcanzar el sueño de una vida más digna y decente. Por ejemplo, hoy en Guinea Ecuatorial, a pesar de su estabilidad económica, la emigración sigue siendo un fenómeno relevante, con unos 221 .000 emigrantes según la ONU en 2017, de los que el 15% vive en España. El sistema de gobierno, considerado como dictatorial según muchos migrantes, provoca la salida de numerosos jóvenes (sobre todo artistas, intelectuales, activistas, etc.).

Con estos argumentos pensamos que la pobreza es la madre de las causas de la emigración de los jóvenes. Los diplomados sin trabajo, los jóvenes obreros (mecánicos, carpinteros, sastres, etc.), los «comerciantes ambulantes», los pescadores, los agricultores, los alumnos y estudiantes (en menor grado), frente a la precariedad de la vida, orientan su mirada hacia el vecino continente donde, según el imaginario colectivo, se cumplen los sueños de un futuro mejor. Pero quien habla de pobreza, debe alzar la voz y señalar la relevancia de las políticas injustas, de explotación extranjera y de corrupción. Para nosotros, estas son las raíces del fenómeno migratorio, sin que con ello queramos afirmar que la emigración es un mal, a pesar de la lastimosa y vergonzosa situación que viven los jóvenes africanos en las zonas fronterizas o en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE). Pero como la puerta de los visados parece estar hecha de hierro y la vía aérea vetada para ellos, la emigración «clandestina» aparece como verdadera alternativa para salir de unas fronteras que, a modo

de jaula, encierran al joven africano e impiden su realización personal. Es lo que denuncia el escritor Mamadou Dia cuando afirma:

Me parece injusto que unos tengan derecho a viajar donde quieran y otros no. Un europeo, sin importar su situación económica o estatus social, simplemente por tener la piel blanca, puede viajar a donde quiera y permanecer el tiempo que quiera. No entiendo por qué un africano, sea cual sea su condición, no puede viajar hacia donde quiera (2012: 42).

4. LAS CAUSAS SOCIO-CULTURALES DE LA EMIGRACIÓN AFRICANA

Varias son las causas sociales y culturales que participan de la decisión de jóvenes africanos a querer salir del continente, entre ellas la construcción del «mito del emigrante». En efecto, se ha construido, en torno al emigrante (a pesar de las dificultades económicas actuales de Europa), todo un «mito» que hace de él un símbolo de éxito social. Apodado «Modou Modou» en Senegal y «Semester» en Gambia, el emigrante es el que construye las más bonitas casas del barrio, el que conduce los cochazos por la ciudad, el que trae gran cantidad de dinero y lo distribuye como la generosa lluvia tras el verano, es el que lleva los vestidos más *chic*, o el pretendiente favorito para las mujeres. En una ciudad de Senegal de tradición emigrante, al pretendiente (de una mujer) se le suele preguntar «si viaja», o sea, si es emigrante. Este prestigio social en torno a la figura del emigrante hace que en cada joven se fecunde la idea de probar fortuna en Europa. De manera regular o irregular, cada joven sueña con alcanzar El Dorado europeo en algún momento de su vida.

Otro elemento cultural que afecta al joven africano es la responsabilidad social de sacar adelante la situación precaria de su familia (padres, hermanos, tíos y otros familiares) desde el punto de vista económico. Este peso social conduce a cada joven a buscar, por todos los medios, satisfacer esta tarea. Ahora bien, el que no tiene trabajo, el que no tiene ni un céntimo, al que no le alcanza para llegar a fin de semana, se convierte en un reflejo humano del fracaso social, que lo es tanto para él como para su familia y, para el propio joven, supone

un peso psicológico enorme. Por eso, cuando se abrieron las rutas del Océano hacia las Islas Canarias y las del Mediterráneo hacia las costas italianas, se produjeron estas «avalanchas» de jóvenes africanos. Incluso para alguno que no se atreva a enfrentarse a este camino, esto significa una vergüenza familia. De esta manera lo confiesa el escritor Mamadou Dia, cuando decidió embarcar hacia Canarias en 2006:

Al final, el virus tan intenso de ir a España me atacó dejándome sin elección y, sin pensarlo demasiado, tomé la decisión de marcharme. Tal vez la única razón era que si me quedaba sería una vergüenza de mi familia, pues todos los jóvenes se jugaban la vida a cambio de sacar adelante a sus familias (2012: 30).

En esta misma línea, parece muy interesante lo que señala el ministro guineano (Guinea Conakry) de Juventud y Empleo, Mouctar Diallo, pues asegura que son muchos los padres que empujan a sus hijos a emigrar movilizándolo mucho dinero para ello. Con esto se observa otro nuevo ejemplo en el que queda constancia de que emigrar no es solo una decisión individual, como en este caso, sino un proyecto familiar y hasta una inversión, ya que el emigrante que consigue tener fortuna y vuelve a su país, será una fuente de bonanza económica para la familia y también de orgullo social.

Entrar en Europa significa, para los jóvenes, el final del calvario africano. Significa cumplir un sueño y poder realizar los proyectos de vida que se habían diseñado con anterioridad. Mamadou Dia cuenta la travesía en el océano y así describe los proyectos que cuentan los jóvenes que están en la patera en mitad del mar:

estuvimos hablando de todo. Compartimos nuestros futuros proyectos, como el de ganar dinero, construir una casa para mamá y llevarla a la meca. Nos imaginábamos la vida que nos esperaba en España: tener un trabajo, conseguir una casa y enviar dinero a nuestras familias (2012: 41).

No es extraño que se siga potenciando este mito del «emigrante». Hoy está probado que los emigrantes contribuyen de manera muy relevante en la marcha económica de sus países. En un artículo del periódico *Jeune Afrique* del 22 de junio de 2017, Justine Rodier,

citando el informe del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, señala que los emigrantes africanos han enviado 60 mil millones dólares en 2016 (65 mil millones según el Banco Africano de Desarrollo). El periodo francés *Le Figaro* sitúa a Nigeria y Egipto entre los grandes receptores con respectivamente 21 mil y 18 mil millones de dólares en 2014. Siempre para el periódico francés, para países como Gambia y Liberia, estos envíos suponen respectivamente el 20% y el 18% del PIB. Según el ministro senegalés de Economía, Amadou Ba, la diáspora senegalesa ha enviado 1103 mil millones de francos CFA (unos 1,7 mil millones de euros) en 2016, equivaliendo al 10% del PIB nacional. Estas cifras muestran que la emigración es una fuente de desarrollo comunitario e individual. El emigrante sale de su país en busca de un potencial que le permita resolver la situación precaria en la que viven los suyos y al mismo tiempo participa en el desarrollo económico de su país. Pero las ganas de emigrar también vienen potenciadas por la pequeña pantalla.

El poder de la televisión (y actualmente el de todos los soportes visuales) es y sigue siendo un factor determinante en el sueño de los jóvenes de emigrar. La Europa maravillosa que trasluce a través de las pantallas seduce a más de uno y permite a muchos de ellos creer que El Edén del que se habla sí que es real, se ve a través de imágenes claras que miramos todos los días mediante las películas y los programas. Es la Europa de los rascacielos, de los grandes estadios cuyas estructuras y céspedes nos hipnotizan en los partidos, es la Europa de los espacios verdes, de los objetos de lujo y de los comercios, es la Europa limpia y ordenada, pero sobre todo es la Europa donde incluso durmiendo uno puede enriquecerse. Son tal vez estas consideraciones las que llevan al escritor senegalés Boubacar Boris Diop (2007) a constatar que la casi totalidad de los migrantes huyen de casa espantados por la miseria y que la tierra prometida, entrevistada cada noche en la televisión, les ha hecho sentir siempre la mediocridad de su vida cotidiana. De allí, según él, el anhelo por un horizonte lejano, acrecentado por aquellos que una vez allá pretenden mostrar a sus conciudadanos que donde se encuentra, todo es maravillo. Se oculta la cara más negativa de la migración.

Así, el televisor es la vitrina de la utopía de Occidente y el reflejo de El Edén, donde no se ven más que imágenes de una Europa mágica.

De allí nos enseña muchas veces falsas realidades. Estas confesiones del novelista y activista Mamadou Dia, cogiendo el caso de España a donde ha llegado en patera, son una perfecta ilustración de eso. En un relato «Carta a mi hermano Assane» empieza afirmando que «España no tiene nada que ver con El Dorado que soñábamos desde Senegal». Y tras mostrar que la vida precaria también existe en Europa con gente sin hogar durmiendo en coches abandonados, en puentes y cuevas, gente buscándose la vida en la basura, concluye que: «lo que pasa es que las imágenes de los pobres de Europa no nos llegan a África; la televisión nos engaña enseñando sólo la parte bonita» (2012: 94-95).

De esta manera, las bellas imágenes de Europa transmitidas por la televisión y conjugadas con las de algunos de los hermanos que vienen de El Edén tan soñado, dan fe de la existencia y de la realidad de El Dorado. Hoy, aun los jóvenes que tienen algún trabajo decente, están listos para abandonarlo y aventurarse en ir a Europa. Para muchos, la estancia en países europeos supone una desilusión ya que terminan desempeñando oficios que no se esperaban¹⁰, y es que, en efecto, el perfil del emigrante no es solo el del parado o del trabajador sin muchos recursos quien, por no poder pasar por la vía regular de los visados, prefiere desafiar mares y desiertos. También comerciantes, funcionarios, estudiantes, etc., fascinados por las mismas imágenes, deciden emigrar para mejorar su situación. Si hemos insistido más sobre la emigración «irregular» es porque ella es la que mete el dedo en la llaga social, la que verdaderamente muestra el profundo malestar de las sociedades africanas.

Queremos precisar que no consideramos la emigración como una plaga, sino como una reacción humana normal del ser humano que siempre intenta salir de zonas más inhóspitas para refugiarse en horizontes más deseables. El problema es que desde Europa y desde las autoridades africanas, se tiende a criminalizar este fenómeno,

10. Es lo que dice Mamadou Dia en su «Carta» a su hermano: «Te puedo confesar que muchos paisanos se decepcionaron de la realidad que les ha reservado esta tierra, que casi nos cuesta la vida. Nosotros aceptamos cualquier tipo de trabajo porque no hay elección, muchos diplomados recogiendo frutas o poniendo ladrillos. Médicos recogiendo basura, educadores vigilando discotecas o clubes nocturnos (2012: 95).

considerándolo incluso como fuente de delincuencia y de terrorismo. Ahora bien, lo que sí que lamentamos es la forma en la que la mayoría de los jóvenes la hacen. Dejarse el pellejo en el mar o el desierto, para llegar a un lugar donde no está garantizado el éxito, nos parece inaceptable no solo en el plano individual, sino también en el plano colectivo. Muchas familias están desgarradas hoy porque han perdido a un hijo, un sobrino e incluso un marido, ya que de los que emigran algunos ya tienen familia.

Esto también refleja un fracaso de nuestros políticos. Si denunciamos el asedio económico del otro, debemos también denunciar la complicidad de nuestros líderes corruptos que cooperan con el complot del crimen económico silencioso que está sucediendo en el continente. Somos también acreedoras del desastre que vivimos. Culpamos al otro, pero en parte le damos el cuchillo con el que él nos va a degollar. Los contratos vergonzosos a través de los que dilapidamos nuestros recursos impiden que las delicadas economías africanas divisen la luz del túnel de la pobreza. Hoy la solución es conocida por todos: controlar los recursos y transformarlas en los propios países africanos; autofinanciar la economía y formar a la juventud. Ningún país se ha desarrollado despilfarrando sus recursos y menos contando con las ayudas del FMI o del Banco Mundial. A nivel social, la imitación y el modelo de la vida fácil se han convertido en una de las grandes enfermedades de una juventud africana sin referencias. Imitar ciegamente el canon europeo o querer vivir decentemente sin muchos esfuerzos es tomar el mal camino del desarrollo.

En mi opinión, arriesgar la vida a través de los mares y desiertos por un futuro incierto (no todos los inmigrantes consiguen alcanzar su sueño) no es la solución a los problemas que el continente africano está viviendo. Para el filósofo camerunés Achille Mbembe, los africanos deben purgarse del deseo europeo. El africano debe creer que quedarse en África y luchar desde aquí, también supone un acierto. Seguimos pensando que la miseria y la explotación, que generan este tipo de migraciones, podrían acabar con buenas políticas económicas llevadas a cabo por políticos comprometidos con su pueblo y una juventud consciente de que su futuro depende de ellos mismos.

5. CONCLUSIÓN

La emigración, tanto en su forma regular o «clandestina», es un fenómeno ligado a la existencia misma del ser humano, pero hoy se ha convertido en un verdadero rompecabezas tanto para el llamado Norte como el Sur y, sobre todo, entre África y Europa. Los flujos migratorios hacia Occidente, que parecen reeditar la trágica diáspora del continente negro en los siglos XVI, XVII y XVIII, vienen motivados por un empobrecimiento de los países africanos que desemboca en una salida masiva de sus hijos hacia los que, mediante instituciones financieras, políticas económicas y multinacionales, expolian sin piedad, con la complicidad de los propios dirigentes, las riquezas del continente. A eso se suma la imagen casi venerada del inmigrante que viene de Europa, la responsabilidad social del joven de sacar adelante a la familia y las imágenes ilusas del televisor que impregnan el imaginario colectivo social y obligan a los jóvenes a juzgárselo todo a una carta: llegar a El Edén para alcanzar su éxito social. Ahora bien, las pérdidas humanas registradas en esas olas migratorias hacen de África el continente más azotado por el fenómeno. Sin embargo, un despertar colectivo y el coraje político (en lugar de una eterna victimización) podrían hoy convertir el continente en el pulmón económico del mundo y, el fenómeno migratorio (sobre todo el más trágico), en un viejo recuerdo como lo fue la emigración masiva europea hacia América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Dia, Mamadou (2012). *3052* (5.^a ed.). Madrid: Hahatay.
- Dia, Mamadou (2015). *A las 15:00*. Madrid: Hahatay.
- Diop, Boubacar Boris (2007). *África más allá del espejo*. París: Philippe Rey.
- Dunckel, G. (2006). *El petróleo es lo que está detrás de la lucha en Darfur*. Recuperado de: <https://www.workers.org/mo/2006/darfur-0511/>.
- Meneses, Rosa (26 de mayo de 2017). Terrorismo, refugiados y cambio climático centran la agenda de la cumbre del G7 en Sicilia. *El Mundo*. Recuperado de: <https://www.elmundo.es/internacional/2017/05/26/592716a7268e3e39608b45c9.html>
- Millet, Damien (2008). *La finance contre les peuples africains. L'Afrique trahie*. Recuperado de http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=3458
- Ndiaye, Lamine (2008). L'émigration «clandestine» au Sénégal. *Ethiopiennes*, 80. Recuperado de <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1596> (consulta: el 05/04/2019).
- Ndoye, El Hadji Amadou (2014). *África. Más allá del tópic*. Tenerife (Islas Canarias): Baile del sol.
- OIM. *Informe sobre migraciones en el mundo en 2018*. Recuperado de https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_sp.pdf
- OIM GUINEE. Guinée. Evaluations des mouvements migratoires. Recuperado de <https://guinea.iom.int/sites/default/files/Programmes/OIM%20Guin%C3%A9e%20-%20%C3%89valuation%20sur%20les%20mouvements%20migratoires.pdf>
- Rodier, Justine (22 de junio de 2017). La diaspora africaine envoie 36% d'argent en plus vers le continent qu'il y a dix ans. *Jeune Afrique*. Recuperado de: <https://www.jeuneafrique.com/450215/societe/diaspora-dix-ans-largent-envoye-vers-lafrique-diaspora-a-progresse-de-36/>
- Traoré, Mahmoud y Le Dantec, Bruno (2017). *Partir et raconter*. París: Editions Lignes.

CRONOLOGÍA DE LO INVISIBLE:
LA POBLACIÓN AFRO-ANDALUZA
Recuperando presencias pasadas, visibilizando
presentes y reivindicando historias futuras

SUSANA MORENO-MAESTRO

1. INTRODUCCIÓN

EL título del proyecto que da sentido y cuerpo a este libro «Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia» nos sitúa fuera del discurso y la práctica hegemónica que prevalece en la *Academia* en el Estado español y, también, en Andalucía.

Hablar hoy de las migraciones africanas en España y en Andalucía es abordar el tema de la diversidad cultural, una diversidad a la que, de manera evidente, contribuyen los actuales movimientos migratorios, pero que es necesario decir que no es nueva, aunque desde determinados sectores políticos y sociales se fomente una imagen de nuestra sociedad como culturalmente homogénea en la situación previa a la actual llegada de inmigrantes. Esta posición parte de un doble reduccionismo. Por un lado, un reduccionismo etnicista que encuentra en las culturas étnicas la única fuente de diferenciación cultural: categorías como la clase social, el género, las identidades socio-profesionales o la edad no se contemplarían como factores que generen diversidad cultural. Y, por otro lado, un reduccionismo que entiende la diversidad étnica como una diversidad procedente únicamente de *lxs otrxs externxs*, sin contemplar la presencia de los *otrxs étnicxs internxs*, caso del pueblo gitano andaluz o de la propia población negra durante siglos en Andalucía.

Qué duda cabe que, en la actualidad, la población migrante está siendo ampliamente estudiada desde la antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales; sin embargo, es reseñable que las poblaciones procedentes del continente africano al Sur del Sáhara continúan es-

tando infrarrepresentadas en los análisis históricos y socioculturales debido al sesgo etnocéntrico que, ocultando cualquier referencia al África Negra, todavía hoy condiciona nuestros intereses científicos. Por eso, nuestro análisis parte de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina «sociología de las ausencias». Efectivamente, «lo que no existe, en verdad, es activamente producido como no existente» (2005: 160). Por supuesto, hemos de buscar responsabilidades en las ciencias sociales desarrolladas en los centros hegemónicos de producción del conocimiento, donde se fabrican estas ausencias y se establecen categorías para fijar la norma, definiendo como «otrxs» todo lo que no responda a ella, desacreditando así cosmovisiones y formas de organización social que respondan a otras lógicas culturales. En el caso que nos ocupa, dedicaremos nuestro análisis a las formas en que se produce esta no existencia de los negros y negras en Andalucía, tanto a lo largo de la historia como en la actualidad. ¿El objetivo? Transformar esas ausencias en presencias, «incluir realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes» (De Sousa, 2005: 166).

Desde estas premisas, analizaremos cómo la casi total ausencia de cualquier tipo de referencia a la población negra en la Historia de Andalucía, lo que sin duda guarda una estrecha relación con este sesgo en los intereses científicos de investigadores e investigadoras sociales en la actualidad, tiene consecuencias fundamentales en nuestra percepción de las migraciones de hoy en día y en las posibilidades que las personas y los pueblos de origen africano tienen de ser definidas como parte integrante de un «nosotrxs andaluz diverso» o, por el contrario, como eternos «otrxs» situados fuera de los límites del grupo.

Nos unimos, por tanto, con nuestros análisis, a la lucha política contrahegemónica para evidenciar el silenciamiento y el ocultamiento de toda una parte de nuestra historia y de los efectos que esto tiene sobre nuestro presente, principalmente en los nuevos silenciamientos y descréditos que pretenden ocultar realidades de nuestros días, una de cuyas consecuencias será, nuevamente, la invisibilización de la población negra en la historia futura de Andalucía.

A lo largo del texto, nos preguntaremos por las razones de este silenciamiento, aun estando de sobra documentada la presencia de la población negro-africana en Andalucía entre los siglos XIV y XIX.

Y nos preguntaremos, también, por los mecanismos que diseñan la memoria actual del pueblo andaluz, es decir, por esta producción de ausencias, convencidas de que dicha memoria determina las relaciones interétnicas actuales con la población negroafricana en Andalucía. En este sentido, analizaremos cuestiones tan fundamentales como los imaginarios coloniales sobre África, la ideología del nacionalismo español o la concepción actual sobre la diversidad cultural en Andalucía para identificar las posibilidades reales de la población negro-africana de visibilizarse en nuestro presente, de ser considerada hoy parte integrante del pueblo andaluz en su diversidad y de tener, en consecuencia, posibilidades de formar parte de la historia de Andalucía del mañana¹.

2. LA PERVIVENCIA DEL IMAGINARIO COLONIAL SOBRE ÁFRICA

Qué duda cabe que a día de hoy continúa el prejuicio occidental de considerar a los pueblos africanos como carentes de historia y de cualquier elemento civilizador que les haga merecedores de formar parte de la Historia de la Humanidad. Ferrán Iniesta y Mbuyi Kabunda, entre otros, dan buena muestra de la continuidad de este prejuicio y se ocupan de desmontarlo científicamente en diversas publicaciones (Iniesta, 1998, 2008, 2012; Kabunda, 2009, 2013, entre otros). Los discursos legitimadores de estas ideas han ido respondiendo a intereses políticos y económicos externos al propio continente, primero como justificadores de la esclavitud, después, como legitimadores de la colonización y, actualmente, como justificadores de la neocolonización, una continuidad histórica entendida y justificada, en gran medida, en términos evolutivos y desarrollistas.

El senegalés Cheikh Anta Diop cuestionó esta idea de la incapacidad congénita de las personas negras, fundamentalmente a partir

1. Aclaramos, por tanto, que lo que vamos a plantear en estas páginas no es un recorrido histórico de la población negra en Andalucía durante todos esos siglos, puesto que a ello ya se han dedicado algunos autores y autoras que mencionaremos más adelante y, además, la presente publicación cuenta también con capítulos dedicados a ello.

de la demostración de la africanidad de Kémit, el antiguo Egipto. Este investigador controvertido, como lo muestra Albert Roca en el prólogo a la edición en castellano de su obra *Naciones negras y cultura* (2012), consciente de la imposibilidad de un desarrollo cultural sin conciencia histórica, reivindicó la historia de África y su contribución a la historia de la Humanidad². Su concepto de renacimiento africano, acuñado en 1948, es clave en su obra y en la influencia que esta tuvo para el panafricanismo y la lucha por las independencias africanas. Las dos condiciones que Diop ve como indispensables para la existencia de este renacimiento son la restauración de la conciencia histórica y el restablecimiento de cierta continuidad (Diop, 1948). Es decir, de sus planteamientos se desprende la conclusión de que no puede haber identidad cultural sin identidad histórica. Efectivamente, la identidad de un pueblo se fija a lo largo de su proceso histórico, pues es la historia la que va modelando los rasgos específicos de una cultura: sus maneras concretas de interpretar el mundo y de vivir en él, unos valores con los que interpretar la vida (y la muerte), un modo particular de expresar los sentimientos, etc. Considerar que África fue tábula rasa antes de la llegada de los europeos solo obedece a la ideología racista que impera en buena parte de los lugares de producción del conocimiento del denominado Norte. Es en este contexto donde la defensa de la Cultura como herramienta para la descolonización es fundamental. Concebida así, la Cultura puede significar emancipación, libertad y descolonización (Montoya Rojas, 2011).

No obstante, para que la Cultura posea tal carácter libertador es condición indispensable la transmisión de la memoria, pues sin memoria no puede existir conciencia de pueblo. En este sentido, la

2. Las conclusiones de Cheikh Anta Diop chocaron con las del mundo académico dominante de la institución universitaria francesa, teniendo que renunciar a una primera defensa de su tesis. Este hecho le llevó a publicar los resultados en forma de libro en 1954 con el título *Nations nègres et culture*, una de las obras que dotaría de fundamento científico al panafricanismo. No sería hasta 1974 cuando, en un encuentro organizado por la UNESCO, la tesis fundamental de Diop prevaleciera con claridad: «se ha reconocido claramente que, en lo referente al idioma y en el plano cultural en general, el Egipto faraónico pertenece al universo negro-africano» (Cheikh M'Backé Diop en Diop, 2009: 113).

restauración de la conciencia histórica de la que hablara Anta Diop para el renacimiento africano, ¿no es también indispensable para el renacimiento de gran parte de las culturas del mundo que han ocultado —que han producido como inexistentes, siguiendo los planteamientos de Boaventura de Sousa plasmados en la introducción— la participación y contribución de las poblaciones africanas en la historia de sus pueblos?

Si lo entendemos así, hacer frente a todos estos *relatos de las ausencias* supondría apostar por la *Sociología de las Emergencias*, consistente en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas (...)» (De Sousa Santos, 2005: 167). Nos preguntaremos a continuación, si el contexto actual andaluz puede hacer esto posible.

Para el caso andaluz, esta negación de la presencia negra en Andalucía viene dada tanto desde la ideología del nacionalismo del Estado español como desde las instituciones educativas andaluzas, transmisoras en gran parte de esa misma ideología. Para retomar la historia propia de Andalucía habría, por tanto, que descolonizar los imaginarios. Sin duda, la tarea no es fácil, pero es un hecho que dentro de este contexto de negación e invisibilización de las aportaciones culturales de gran parte de los pueblos consecuencia del pensamiento abismal occidental que los coloca «al otro lado de la línea» (De Sousa Santos, 2009), empiezan a reconocerse algunas contribuciones africanas a las sociedades de las que han formado parte en Asia, Europa o América Latina, donde ya se han hecho varias compilaciones bibliográficas en torno a esta temática (Buffa y Becerra, 2008; Restrepo y Rojas, 2008; Walsh, 2005). Pero, ¿significa esto que existe una voluntad de reescribir las historias? ¿Que habrá posibilidad de coexistencia de historias plurales? El problema es que algunos relatos cuentan con más altavoces y medios para imponerse.

3. IDENTIDAD Y MEMORIA. LA HISTORIA BORRADA DEL PUEBLO ANDALUZ

La memoria compartida se reactiva, reelabora y resignifica en distintos momentos y contextos. Si analizamos la *memoria oficial* del pueblo andaluz, sus protagonistas e hitos señalados para definir

su proceso histórico, observamos que la población negra está prácticamente ausente. Se ha construido toda una narrativa que excluye a esta población de la Historia de Andalucía.

Como afirma Isidoro Moreno (1999), aunque a día de hoy hayan sido reconocidas la cultura castellano-cristiana, andalusí-musulmana y judía en la conformación de la identidad andaluza, los negros y negras de Andalucía siguen sin formar parte de la memoria colectiva del pueblo andaluz. Su presencia desde el siglo XIV y haber representado más del 10% de la población en algunas ciudades andaluzas durante la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del XVII parece no ser suficiente para considerarlos parte de la historia de Andalucía. ¿Cómo se explica esta escandalosa ausencia? Bajo nuestro punto de vista, hay cuatro razones fundamentales, todas ellas conectadas entre sí.

3.1. La asunción de la ideología del nacionalismo español

Los discursos oficiales del Estado encubren y construyen una única realidad, negadora de la diversidad, creando todo un imaginario que se impone mediante el sistema jurídico y educativo a quienes lo integran. En Andalucía, se ha asumido el discurso español y su narrativa oficial que invisibiliza la presencia de negros y negras en la propia historia.

El Estado español se define como nacional (un estado = una nación) justificando así su propia existencia, construyendo *su* historia mediante la selección (invención, tergiversación) de hechos, acontecimientos y actores definidos como válidos para construir esa historia, desechando las aportaciones de pueblos categorizados como «otros»; en el caso de los pueblos negros, se les construye como «otros» inferiores y hasta carentes de humanidad. Es decir, la producción de su no existencia se ha basado en la lógica de la clasificación social en términos de *raza* (De Sousa Santos, 2005: 161), por lo que «su inferioridad» sería insuperable en tanto que natural. Es así como los pueblos negros son borrados, como tantos otros, de la Historia de la Humanidad y de las diferentes historias de los estados-nación actuales.

Carlos Taibo (2014) ilustra este proceso de creación para el caso del Estado español, un proceso en el que todos los elementos de la

historia pasada se habrían manifestado, y se ordenarían, conforme a un destino final que no es otro que la nación española y su redonda condición presente. De ahí emergería la pretensión de disponer de un Estado-nación cabal y plenamente apoyado por la población, que habría quedado configurado en tiempos inmemoriales y no presentaría otras fisuras que las que provocarían, con su insania, los nacionalismos de la periferia. Y de ahí surgiría también la obligación de acatar como propia la historia de nuestros antepasados, algo que hoy se traduce en curiosas aserciones lingüísticas que nos invitan a colegir que fuimos nosotros quienes ganamos la batalla de Lepanto o quienes perdimos las colonias americanas. En el ejercicio de determinación del carácter nacional, el carácter nacional español se solapa con el castellano (Taibo, 2014: 40-42), lo que explica, entre otras cosas, la construcción del relato extranjerizante de Al-Ándalus (Rodríguez, 2019).

Por ello, a día de hoy, es mayoritario el discurso que presenta la diversidad cultural como la procedente, exclusivamente, de los actuales movimientos migratorios, invisibilizando la diversidad definitoria de su sociedad a lo largo de la historia.

En Andalucía, mediante el sistema oficial de enseñanza, se consigue ver el mundo según la visión del grupo dominante (castellano). Existe una selección de material y una interpretación particular de este que fija una visión concreta de los pueblos y de la relación histórica establecida entre ellos, lo que marca, sin duda, la percepción que cada persona tenga de sí misma, de su cultura y de los otros pueblos. De este modo, como ya hemos señalado en otra publicación (Moreno y Alejo, 2018), el sistema de enseñanza fija una historia oficial en la que unos pueblos están representados y otros no, y en la que una cosmovisión particular se sitúa en el centro del currículum académico presentándose como verdad incuestionable.

El concepto de cultura, en este contexto equivalente al saber escolarizado, nada tendría que ver con ese carácter libertador y emancipatorio reivindicado por Cheikh Anta Diop y por Rodrigo Montoya que señalábamos anteriormente; al contrario, se trataría de una acepción de cultura servil al poder y justificadora del orden de desigualdad imperante (Montoya Rojas, 2011).

3.2. *La vergüenza de la esclavitud*

La historiografía oficial, tanto la española como la andaluza (por los motivos ya expuestos), borra el pasado negro para borrar su pasado esclavista.

Efectivamente, si se admite la presencia de negros y negras en la historia de Andalucía, se debe reconocer la presencia de personas esclavas y, por tanto, también de esclavistas, lo que significa contar con un episodio histórico vergonzoso. Sin embargo, como es sabido, la esclavitud fue una de las bases económicas y sociales de Andalucía y del conjunto de la península durante siglos. España, al igual que Portugal, abasteció de esclavos al resto de Europa y se enriqueció con su mercadeo en América Latina. Nobleza, clero, mercaderes y artesanos poseían esclavos y esclavas.

Aunque se continúa debatiendo sobre el problema de la cuantificación de la población esclava en Andalucía, Pérez García y Fernández Chávez (2015) se hacen eco de la proliferación de estudios locales que dan muestra de la importancia del fenómeno. Nos limitamos aquí a exponer los estudios recogidos en esta obra que prestan atención a aspectos tales como el origen y grupo étnico de los esclavos, sus precios, la distribución numérica en función del sexo, el estado de salud, las marcas y las tachas o la consecución de la libertad. Las obras recogidas por estos autores son, para Sevilla (Franco, 1979; Fernández y Pérez, 2010)³, para Granada (Martín Casares, 2000), para Málaga (González Arévalo, 2006), para Córdoba (Aranda Doncel, 1981), para el sur de la provincia de Huelva (Izquierdo Labrado, 2004), para la ciudad de Cádiz (Morgado, 2013), o para Jerez de la Frontera (Mingorance y Abril, 2013).

3.3. *La creencia en la incapacidad congénita de las personas negras*

En Andalucía, en sintonía con el resto del Estado español y del denominado *Occidente*, pervive un discurso hegemónico que continúa

3. Es importante incluir obras posteriores como las de Jesús Cosano: *Los invisibles, hechos y cosas de los negros en Sevilla* (2018) y *Las negras de la Inmaculada* (2019).

interpretando a África como continente salvaje y a sus pueblos como incapaces de aportar nada a la Humanidad. Dentro de este marco, difícilmente existirá algún pueblo que tenga interés en asumir las aportaciones de los pueblos africanos a su cultura y a su historia.

Reconocer las aportaciones de negros y negras a la cultura andaluza sería poner en cuestión este prejuicio tan asentado, pues significaría que las culturas denominadas *occidentales* son también resultado de elementos culturales africanos. Sin duda, este reconocimiento debería hacer tambalear la propia historia de *Occidente* como agente civilizador y desarrollador del mundo hasta la actualidad, pues el propio *Occidente* también sería resultado de aportaciones negras, entre otras. En este sentido, admitir la presencia de elementos culturales de pueblos negros en la cultura andaluza (y en otras culturas europeas, asiáticas y americanas) podría tener como consecuencia, no solo la relectura de la historia de Andalucía, sino la quiebra de la oposición *Civilización* (europea) / *Salvajismo* (africano), y es aquí donde se genera el principal problema para el sistema neoliberal-patriarcal-colonial actual. La quiebra de esta oposición pondría en cuestión las relaciones de poder actuales, pues se trata de la base justificadora, por una parte, de la injerencia histórica de Occidente en los países del continente africano (mediante la esclavitud, el colonialismo, los Planes de Ajuste Estructural, la Ayuda Oficial al Desarrollo, o la introducción de empresas al continente) y, por otra, del tratamiento discriminatorio, racista y excluyente de los pueblos africanos en las sociedades europeas a través de su construcción como *otros*.

Sin duda, el reconocimiento del pasado negro del pueblo andaluz a través del reconocimiento de sus aportaciones a un patrimonio hoy valorado internacionalmente —nos podemos referir a dos de sus patrimonios más reconocidos a nivel internacional como son la Semana Santa⁴ y el Flamenco, que desde el año 2010 entró a engrosar

4. Isidoro Moreno (1999) indica cómo a finales del siglo XVI y principios del XVII, hermandades de negros procesionaron por numerosas ciudades andaluzas, caso de Sevilla, Cádiz, Jerez, Puerto de Santa María, Huelva o Jaén. Para el caso de Sevilla, ver Moreno, Isidoro (1997). *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en seiscientos años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

la lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, supondría un paso para empezar a construir otras narrativas en las que basar el *renacimiento histórico* tanto de los pueblos africanos en su conjunto como de un pueblo andaluz diverso. Serviría para mostrar que la historia de Andalucía es también la historia de los pueblos negros y que la identidad andaluza está determinada por su presencia.

3.4. *Diversidad cultural entendida como distancia entre estadios de evolución*

O *racismo cultural* (Balibar y Wallerstein, 1991, Fanon 1965, Wieviorka, 1992), expresado en la infravaloración y menosprecio de prácticas culturales de otros pueblos, definidas como atrasadas, salvajes o subdesarrolladas. Como afirma Cruz Salazar, aunque en el terreno cultural, el racismo hegemoniza «aspectos» y no «fenotipos», este va de lo cultural a lo biológico como círculo perverso e infinito (Cruz Salazar, 2011: 142), sobre todo porque los elementos culturales se naturalizan, concibiéndose la cultura en términos esencialistas.

Si la diversidad cultural es interpretada como distancia entre estadios de evolución —aunque raramente se manifieste así— la «otredad» será siempre tomada como realidad a superar. Sin embargo, como afirmara Cheikh Anta Diop (1954), la diferencia no es distancia entre dos estadios de evolución, sino originalidad irreductible, de ahí la necesidad de la descolonización ideológica.

Además, desde este racismo cultural, la identidad se plantea necesariamente monocultural; sin embargo, tener una identidad como pueblo no es incompatible con el reconocimiento de la diversidad cultural interna. El propio Preámbulo del Estatuto de Autonomía de Andalucía (2006) afirma lo siguiente:

Andalucía, a lo largo de su historia, ha forjado una robusta y sólida identidad que le confiere un carácter singular como pueblo, asentado desde épocas milenarias en un ámbito geográfico diferenciado, espacio de encuentro y de diálogo entre civilizaciones diversas. Andalucía ha compilado un rico acervo cultural por la confluencia de una multiplicidad de pueblos y de civilizaciones,

dando sobrado ejemplo de mestizaje humano a través de los siglos. La interculturalidad de prácticas, hábitos y modos de vida se ha expresado a lo largo del tiempo sobre una unidad de fondo que acrisola una pluralidad histórica, y se manifiesta en un patrimonio cultural tangible e intangible, dinámico y cambiante, popular y culto, único entre las culturas del mundo.

El caso del pueblo andaluz, por su recorrido histórico de encuentros culturales, es ejemplo paradigmático de cultura diversa con identidad diferenciada respecto a otros pueblos.

En este sentido, reactivar la historia de Andalucía, con las contribuciones castellano-cristiana, andalusí-musulmana, judía, pero también con la gitana y la de los pueblos negros, podría ser herramienta contra cualquier discurso y actitud racista y xenófoba. Porque el andaluz es el negro, es la musulmana, es el judío, es la castellana, la cristiana, la gitana...

4. MIGRACIONES AFRICANAS Y PRESENCIA NEGRA EN LA ANDALUCÍA DE HOY

Como resultado de los movimientos migratorios contemporáneos, la población negra procedente del continente africano también hoy forma parte de la sociedad andaluza, visibilizándose su presencia de manera más evidente a partir de la década de los 90 del siglo pasado.

Contrariamente a ese otro prejuicio occidental que presenta una imagen de los africanos y africanas como personas pasivas que se limitan a sufrir la realidad que construyen otros —en el caso migratorio, mediante leyes, movilizaciones o actos cotidianos— las personas y los colectivos africanos son agentes activos en el devenir de las sociedades en que se encuentran. En Andalucía ponen en juego toda una serie de elementos culturales y dinámicas sociales que hoy forman parte de la realidad andaluza: formas organizativas propias, modelos de familia, redes formales e informales, creencias, fiestas y rituales...⁵. Sin embargo, podemos hacernos la siguiente pregunta:

5. Para ver de qué forma, pues no contamos aquí con espacio suficiente para el análisis, ir a Moreno-Maestro, Susana (2015).

¿estas prácticas, creencias y formas de organización son reconocidas hoy como parte de la realidad sociocultural andaluza? Para tratar de responder debemos hacernos otra pregunta previa: ¿se reconoce a las poblaciones que las practican? Es decir, a día de hoy, ¿son consideradas las diásporas africanas parte de la población andaluza? La pregunta es indispensable por cuanto de la respuesta dependerá que entren, o no, los actuales negros y negras andaluces a formar parte de la futura Historia de Andalucía.

Si lo planteamos a nivel jurídico, las políticas de inmigración españolas y europeas, que determinan la realidad andaluza, instauran divisiones legales y sociales, segmentando a la sociedad en *nacionales*, *ciudadanxs comunitarixs*, *inmigrantes con permisos de residencia* e *inmigrantes irregulares*, considerados potencialmente delincuentes aun sabiendo que es la legislación la que impide el acceso legal al territorio español y la que dificulta la integración de quienes han accedido. Las personas en situación irregular son convertidas en «no sujetos», son creadas legalmente como «invisibles», construidas como inexistentes, negándoseles así toda participación en el espacio público, quedando recluidas al ámbito de lo privado las identidades, las emociones y las creencias de aquellas personas definidas como «otras» (Suárez, 2005: 35). Existe, por tanto, una discriminación institucionalizada que, mediante un cuerpo legal y otras medidas públicas, excluye intencionadamente a personas y colectivos del disfrute de derechos que otras se ven reconocidos (Helly, 2004).

En este sentido, si africanos y africanas son construidos en el mejor de los casos como «otrxs», cuando no como inexistentes jurídicamente, y si se les define como amenaza —una amenaza basada en ser «diferentes»— para justificar la vulneración de sus derechos, difícilmente podrán ser consideradxs parte de un «nosotrxs» colectivo y diverso; si fuera así, ¿cómo se justificaría tal discriminación?

Y más allá de los derechos individuales, debemos preguntarnos, también, si existe en Andalucía un reconocimiento de la diferencia cultural de los distintos grupos étnicos que la integran. Ya en nuestros análisis de los Planes Integrales de Integración de Inmigrantes del gobierno andaluz (Moreno-Maestro, 2010), concluimos que se plantea la igualdad social solo en términos individuales, sin proponer el reconocimiento y menos aún el fomento de la diversidad cultural

fuera de los elementos más superficiales y folclóricos de los distintos colectivos —músicas, bailes, vestidos, gastronomía—, haciendo invisibles los aspectos centrales de cada cultura: su organización familiar y social, creencias, rituales, valores sociales, etc. Así, aquellos elementos culturales se descontextualizan y quedan reducidos a exotismos dispuestos para ser consumidos por el sector hegemónico de la sociedad, sin producirse la incorporación de otros códigos y prácticas culturales en las instituciones públicas. Las culturas de estos pueblos se convierten así en una mercancía más dentro del proyecto de culturas «cosmopolitas» occidentales, llegando a suceder que, a la vez que se muestran *danzas étnicas* en fiestas multiculturales financiadas por instituciones públicas, se encierra en CIEs (Centros de Internamiento de Extranjeros) a la población dueña de este patrimonio sin haber cometido delito alguno. De nuevo, nos hallamos ante una realidad vergonzante que, difícilmente, será recogida en la historia oficial futura, tal y como sucediera con la esclavitud.

En la actualidad, lo público permanece para el «nosotrxs» dominante, quedando excluidas —salvo ocasionales excepciones— las identidades y creencias de quienes son construidxs como «externxs», como «otrxs». Y, sin embargo, aunque esta sea la norma, los africanos y africanas sí consiguen participar en lo público, y lo hacen, justamente, a partir de sus identidades. Por ello, consideramos que el concepto de identidad no es esencialista, sino estratégico y posicional (Hall, 2003). Como hemos mostrado en diversas publicaciones (Moreno-Maestro, 2006, 2013, 2015), en el caso del colectivo senegalés en Andalucía, las necesidades y demandas se han canalizado mediante una forma organizada y colectiva de acción que, preservando el espacio propio, ha aumentado su participación en la sociedad andaluza, ya sea a través de redes de venta, asociaciones de inmigrantes, tontines, dahiras o todo un sistema de redes, tanto formales como informales, que van creando y recreando.

Sin embargo, la mayoría de las veces, estas estrategias colectivas son presentadas por parte de los grupos dominantes de la sociedad en que se encuentran, en nuestro caso la andaluza, como patologías o atrasos, lo que responde al racismo cultural del que hemos hablado anteriormente. De esta forma, los discursos políticos y mediáticos, y en buena medida también los académicos, representan a la población

negra aferrada a tradiciones ancestrales que impiden su «desarrollo» en los países de origen —lo que justifica, además, la injerencia en el continente africano— y su «integración» allá donde emigran. Por ello, los elementos centrales de sus culturas, sus maneras de relacionarse, de modificar ciertas pautas y ser modificados en su relación con el resto de la población, probablemente serán de nuevo invisibilizados para la historia de Andalucía. Las culturas se invisibilizan —a pesar de formar parte de la realidad sociocultural andaluza de hoy las fiestas y rituales, formas organizativas, modelos de familia, creencias, etc. de colectivos negro-africanos— y solo quedan recogidas, a nivel estadístico, las personas, catalogadas como *extranjeras* en los padrones de habitantes anuales del Instituto Nacional de Estadística; en definitiva, continúan siendo «otrxs» individuales, sin consideración alguna de sus culturas, aunque, como decimos, sean una realidad evidente del presente de Andalucía.

En consecuencia y como conclusión de todo lo anterior, si, por una parte, la mayor parte de las personas africanas no gozan de igualdad de derechos en Andalucía, si, además, el gobierno andaluz tiene una política asimilacionista respecto a la diversidad cultural, y si los elementos y códigos culturales de la población africana son interpretados como patologías o atrasos, difícilmente serán tenidos en cuenta a la hora de seguir haciendo la Historia de Andalucía.

5. SOBRE PASADOS, PRESENTES Y FUTUROS

La construcción del pasado y la percepción del presente condicionan la imaginación del futuro y las posibilidades de cambio.

Sobre la construcción del pasado, hemos ido viendo cómo reactivar la memoria de Andalucía exige re-elaborarla, y hacerlo a partir de desechar el discurso colonial que construye, por un lado, a Andalucía a partir del discurso oficial del nacionalismo español y, por otro, al continente africano en términos de horror y muerte y a sus pueblos como actores pasivos del devenir de la historia. La relectura del pasado andaluz, denunciando el ocultamiento y la falsificación de realidades históricas como la que invisibiliza su memoria negra, es también necesaria para que aceptemos la diversidad cultural de hoy en

día. Pero, ¿qué se está haciendo en este sentido? ¿Se visibilizan otros relatos además del hegemónico?

Observamos cómo, a pesar de algunos avances que se puedan estar dando en cuanto al reconocimiento de aportaciones negras a la cultura de otros pueblos, al menos en Andalucía esto queda eclipsado por las imágenes sobre los pueblos negros que se transmiten a diario en libros de texto, medios de comunicación y discursos de ONG. Los libros de texto difunden una imagen concreta sobre África y los pueblos africanos definida no tanto por las presencias —con información casi exclusivamente de carácter paisajístico y geográfico, o con algún pasaje sociopolítico o histórico donde su historia se cruce con la de los europeos⁶— sino por las ausencias. Igualmente, las empresas informativas, controladas por grupos financieros, tienen la convicción de que lo que sucede en África o a lxs africanxs no interesa y, por tanto, no vende. Como dijera Ignacio Ramonet en su texto «el periodismo del nuevo siglo»: «la información no tiene valor en sí misma por lo que se refiere a la verdad. La información es una mercancía y, en tanto que tal, está sometida a las leyes del mercado, de la oferta y la demanda, y no a otras leyes como criterios cívicos y éticos». Las ONG, por su parte, asumen una especie de representación cualificada de la realidad, cuando lo que transmiten, mayoritariamente, es el discurso humanitario de la «misión laica» de Occidente para con los africanos: difusión de la ciencia, la civilización, la democracia, el desarrollo sostenible, los derechos de las mujeres...

Podemos preguntarnos por el papel que está jugando en este contexto la Universidad, si difunde el discurso colonial o si, por el contrario, propicia el reconocimiento de la diversidad cultural. Sobre esta cuestión, en las universidades andaluzas, en sintonía con las del resto de Europa, existe una sola producción de conocimiento que, o bien oculta realidades sociales y culturales que se salen del modelo

6. En el proyecto «Imagina África» de la Plataforma 2015 y más, analizaron manuales escolares de primaria y secundaria, de ediciones entre 2008 y 2011, publicados por 8 editoriales diferentes de las asignaturas «Educación para la ciudadanía», «Conocimiento del medio Natural, Social y Cultural» y «Ciencias Sociales. Geografía e Historia» y comprobaron que, efectivamente, África y los pueblos africanos aparecían así representados.

hegemónico (capitalista), o bien las interpreta desde categorías occidentales, desvirtuándolas y construyéndolas como elementos y contextos a superar. En este sentido, interpretaciones no economicistas de las realidades sociales africanas no tienen cabida a día de hoy en las universidades andaluzas más allá de asignaturas específicas o programas concretos. El Espacio Europeo de Educación Superior impone unos valores culturales específicos —productividad, competitividad e individualismo— (Narotzki, 2011), por ello, cuando se habla de sociedades que no se rigen por estos valores se las define de manera etnocéntrica como subdesarrolladas. Se excluyen así, todos los conocimientos generados por sociedades definidas desde Occidente como inferiores, bárbaras y atrasadas. En este sentido, podemos afirmar que el pensamiento moderno occidental ha validado únicamente los conocimientos producidos solo a un lado de la línea abismal, el resto de conocimientos quedan excluidos. Es decir, las tres cuartas partes del mundo quedan fuera de los ámbitos de producción del saber porque lo que no es escrito desde el centro del conocimiento occidental se entiende que no existe. Estamos ante un proceso evidente de epistemicidio.

Así, la ciencia, que debiera tener un resultado político de transformación, hoy evidentemente en Andalucía no lo tiene. Si nos vamos a la cuestión de *quiénes tienen el poder de definir al «otro» y con qué fin*, observamos que este poder de definir se encuentra, al menos en parte, en lo que se ha venido denominando «la Academia» que, no olvidemos, se pone al servicio de los intereses del sacro social dominante según el periodo histórico del que hablemos: de instituciones religiosas con pretensión globalizadora, de estados colonizadores, de empresas multinacionales. Los saberes generados en los márgenes del sistema se excluyen intencionadamente de estos centros de poder, bien sea ignorándolos, lo que provoca su aparente *inexistencia* o bien sea tergiversándolos desde enfoques eurocéntricos. Es desde la crítica a esta tergiversación desde la que Serge Latouche (2007) habla del *fracaso de la occidentalización de África*, cuando el discurso dominante lo que pregona es el *fracaso de África*, lo que son cosas bien distintas. Tal y como afirmara el recientemente fallecido Samir Amin, es necesario acabar con el monopolio occidental de fijar los criterios con los que interpretar el mundo (Amin, 1988), porque diferentes

comunidades producen diferentes visiones del mundo que no tienen por qué coincidir con la ciencia moderna occidental.

Hoy es un hecho que valores, expresiones y comportamientos de la cultura andaluza también son vistos y definidos desde la lógica economicista dominante como «atrasos», pero lo definido como atraso no es sino otra forma de sentir y vivir la vida, una forma que no responde a los valores dominantes de la lógica del Mercado: individualismo, competitividad, productividad. En este sentido, Andalucía, como las culturas africanas, es *Sur*, y quizás vaya siendo hora de empezar a pensar que solo desde las *epistemologías del sur* Andalucía será capaz de reactivar su memoria negra y construir su presente y su historia futura desde la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir (1998). *La desconexión, hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA.
- Aranda Doncel, Juan (1981). La esclavitud en Lucena durante el último tercio del siglo XVI. En AA.VV. *Lucena: apuntes para su historia* (pp. 31-59). Lucena: Ayuntamiento de Lucena.
- Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel (1991). *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA.
- Buffa, Diego y Becerra, María José (eds.) (2008). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cosano, Jesús (2018). *Los invisibles, hechos y cosas de los negros en Sevilla*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- (2019). *Las negras de la Inmaculada*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Cruz Salazar, Tania (2011). Racismo cultural y representaciones de inmigrantes centroamericanas en Chiapas. *Migraciones Internacionales*, 6(2), 133-157.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO - Muela del Diablo Editores - Comunas - CIDES - UMSA.
- Diop, Boubacar Boris (2009). *África más allá del espejo*. Barcelona: Oozebap.

- Diop, Cheikh Anta (1948). Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine? *Le muse vivant*, n.º 36-37, 57-65.
- (2012/1954). *Naciones negras y cultura*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Fanon, Frantz (1965). Racismo y cultura. En Frantz Fanon (ed.), *Por la revolución africana* (pp. 38-52). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Chaves, Manuel Francisco y Pérez García, Rafael M. (2010). Las redes de la trata negrera. Mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c. 1560-1580). En Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco (eds.), *La esclavitud negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII* (pp. 5-34). Granada: Editorial Comares.
- Franco Silva, Alfonso (1979). *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- González Arévalo, Raúl (2006). *La esclavitud en Málaga a fines de la Edad Media*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Hall, Stuart (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad?. En Stuart Hall y Paul de Gay *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Helly, Denise (2004). Le traitement de l'Islam au Canada. Tendances actuelles. *Revue Européen des Migrations Internationales*, 20, 47-73.
- Iniesta, Ferrán (1998). *El Planeta Negro: aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid: La Catarata.
- (2008). *Kuma: historia del África Negra*. Barcelona: Bellaterra.
- (2012). *Thot: pensamiento y poder en el Egipto faraónico*. Madrid: La Catarata.
- Izquierdo Labrado, Julio (2004). *La esclavitud en la Baja Andalucía*. 2.º vol. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.
- Kabunda Badi, Mbuyi (2009). *Mitos y realidades de África Subsahariana*. Madrid: La Catarata.
- (2013). *Las relaciones interafricanas o la apuesta por los saberes y prácticas domésticos*. Madrid: La Catarata.
- Latouche, Serge (2007). *La otra África. Autogestión y apaño frente al mercado global*. Barcelona: Oozebap.
- Martín Casares, Aurelia (2000). *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, Diputación Provincial de Granada.
- Mingorance, José Antonio y Abril, José María (2013). *La esclavitud en la Baja Edad Media. Jerez de la Frontera. 1392-1550*. Cádiz: Ediciones Presea.
- Montoya Rojas, Rodrigo (2011). Cuando la cultura se convierte en política. *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 41-62.

- Moreno-Maestro, Susana (2006). *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Dirección General de Políticas Migratorias, Junta de Andalucía.
- (2010). Políticas de integración y derechos culturales: los planes de inmigración de la Junta de Andalucía. *Alteridades*, 40, 35-48.
- (2013). «Cofradías sufíes senegalesas en contextos migratorios. Espacios religiosos transnacionales para la reproducción de identidades». *Studia Africana*, 22, 25-36.
- (2015). «Inmigrantes del África Negra. Sujetos políticos en contextos de violencia institucional». En Blanca Rodríguez Ruiz (ed.), *Los derechos de participación de la población inmigrante asentada en Andalucía. Un análisis del marco jurídico y de la realidad social* (pp. 229-249). Granada: Editorial Comares.
- Moreno-Maestro, Susana y Alejo Jara, María Andrea (2018). Lengua e identidad: aproximación a la educación plurilingüe en los casos de Mozambique y Tanzania. En Alessandro Suzzi Valli (ed.), *La comunicazione sociale in Africa: Un'ermeneutica attuale delle lingue e dei linguaggi*. Roma: Aracne.
- Moreno Navarro, Isidoro (1997). *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en seiscientos años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla y Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- (1999). De Bozales a Negritos: los Negros Sevillanos y su Cofradía del Siglo xv al xix. *Palabras de la Ceiba*, 3, 67-95.
- Morgado García, Arturo (2013). *Una metrópoli esclavista. El Cádiz de la modernidad*. Granada: Universidad de Granada.
- Narotzky, Susana (2011). Las antropologías hegemónicas y las antropologías del Sur: el caso de España. *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, 11, 241-258.
- Pérez García, Rafael M. y Fernández Cháves, Manuel Francisco (2015). La cuantificación de la población esclava en la Andalucía moderna. Una revisión metodológica. *Varia Historia*, 31(57), 711-740.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2008). *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez, Antonio Manuel (2019). *Las mentiras de la sangre*. Recuperado de: <https://portaldeandalucia.org/opinion/las-mentiras-de-la-sangre/>
- Suárez Navas, Liliana (2005). Ciudadanía y migración: ¿un oxímoron?. *Ciudadanía*, 4, 29-49.
- Taibo, Carlos (2014). *Sobre el nacionalismo español*. Madrid: La Catarata.

- Walsh, Catherine (coord.) (2005). *Pueblos de descendencia africana en Colombia y Ecuador: compilación bibliográfica*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

LA HISTORICIDAD DE LAS COMUNIDADES AFRICANAS Y AFRICANO-DESCENDIENTES DENOMINADAS NEGRAS EN ESPAÑA¹

ANTUMI TOASIJÉ

1. INTRODUCCIÓN: EL BORRADO DE LA CUALIDAD HISTÓRICA AFRICANA

La pretendida a-historicidad de las sociedades africanas ha sido un mito persistente y operativo en ciencias sociales. Surgido como consecuencia de la animalización de la persona denominada negra, las derivadas de este axioma implican un conjunto de mitologías interrelacionadas como la idea del África ágrafa y la idea de inamovilidad de las sociedades africanas. Esta construida a-historicidad de África presente desde finales de la centuria 117 de la Era de la Historia, EH², implica una lectura de África como entidad social orgánica muy cercana a la naturaleza bruta, con procesos cercanos a lo instintivo y alejados de la idea de desarrollo y de avance social, consecuente con el crecimiento y expansión del racismo, ahora bien, no con su nacimiento. En sus orígenes el racismo plantea un estigma, una mancha o un pecado heredable por generaciones sin límite en un grupo humano determinado. En la península ibérica, a partir de esta percepción de

1. Texto basado en la conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de Ghana, Accra en el VI ICALLAS GHANA (*International Conference on Afro-Hispanic, Luso-Brazilian, and Latin American Studies*, 7 al 10 de agosto de 2018)

2. Siglo XVIII de la Era Común. Como método cronológico no eurocéntrico utilizo la Era Holocénica que denomino Era de la Historia; EH, propugnada por Césare Emiliani. La Era de la Historia tiene su en el 10.001 antes de la era Normativa o Era Común. Entendemos que el eurocentrismo se manifiesta de forma muy notoria en el uso de un sistema de conteo basado en una fecha hipotética, con un sistema de notación que carece del número cero y que utiliza una notación romana incompatible con los sistemas más comunes de conteo del tiempo. Véase: Emiliani, Cesare (1993). Calendar reform. *Nature*. 366 (6457), 716.

heredabilidad del mal, el Mito de la maldición de Cam justificará un trato diferenciado de la persona africana. Sin embargo, en el estadio inicial del racismo, la centuria 116 EH (s. XVI), el foco se sitúa sobre la cualidad moral del grupo a excluir, desempoderar y manipular y no sobre sus capacidades intelectuales o sobre la pretendida inferioridad o pseudo animalidad de las sociedades africanas. Lo que se dará en la Iberia del 11400-11600 EH (1400-1600) es la creación del aparato de las llamadas «malas razas», inicialmente judíos y amazighs, a los que vendrán a sumarse con posterioridad las personas denominadas negras y mestizas, llamadas «mulatas» que originarán las políticas de «limpieza de sangre» que, a partir de la expulsión de judíos y amazighs («moriscos») consolidarán una pirámide social basada en la ascendencia, que si es germánica es considerada «pura» mientras que si es africana o asiática es considerada «impura».

La aparición del término mulato-mulata en la centuria 116 EH (s. XVI), cuando el elemento hispano-amazigh («morisco») ya ha sido expulsado, asimilado y dominado, sentencia con su metáfora del asno (africano) y la yegua (europea), la salvajización del otrora civilizado y temido «moro» africano. Será a partir de entonces que la idea de razón se abrirá paso en Europa: Gran Bretaña y Francia mientras que España seguirá aferrada a la referencia espiritual católica como modelo de perfección. Así, la Ilustración inaugurará ya en el 11700 EH (1700) la idea de las edades de las sociedades, en las que, a semejanza de las edades del hombre, unas naciones estarán en plena madurez mientras que otras se encuentran en una infancia perpetua de la que no pueden salir, se sospecha crecientemente, por cualidades intrínsecas de sus moradores (Toasijé, 2010). La idea de desarrollo se encuentra en consonancia con el dominio europeo y leucodermo sobre pueblos melanodermos. Es un tiempo en el que en el imaginario europeo denominado blanco la persona denominada negra, negra mestiza o con designaciones similares ya ha sido asimilada a la idea de «esclavo», «esclava», en una sinonimia simbólica que perdurará hasta entrada la centuria 119 EH (s. XX), muy a diferencia de lo ocurrido en la Edad Media en que el europeo se encuentra atezado por el poder de un Islam, africano y asiático, avanzado en las ciencias, artes, urbanismo y todos los refinamientos civilizatorios.

Las independencias blancas, criollas de Abya Yala³ («el supercontinente americano») son la ocasión para que las potencias trasladen el foco de tensión imperialista de Europa a África, con el subterfugio de una persecución de la esclavitud y la «necesidad» de «civilización», léase textualmente cristianización, del continente africano, como es sabido se inicia la toma del territorio continental particularmente a partir de la conferencia de Berlín 11884-11885 EH (1884-1885). Esta empresa masiva, llevada a cabo, generalmente con reducidos contingentes militares necesita y pretende la participación africana en su propia dominación y para ello es precisa la recopilación de un conocimiento sobre las sociedades africanas. Tres centurias de construcción de un modelo de persona africana inciden en las pseudociencias de finales del 11800 EH (1800), particularmente la Antropología se centrará en el estudio de las estructuras sociales y familiares africanas que supone inalteradas a lo largo del tiempo.

Ahora bien, el contacto con la realidad interna africana, muy intenso a principios del 11900 EH (1900), implicó, por la fuerza de la evidencia, la necesidad de conceder que habían existido cambios y evoluciones en el pasado africano, y puesto que esto contradecía el esquema previo roussoniano del «buen salvaje» o del «salvaje infantil», ideas nacidas en la España de los inicios de la Modernidad de hecho⁴, estos cambios y evoluciones serán atribuidos generalmente a

3. Abya Yala se está difundiendo como una alternativa nacida de una cultura propia del continente al eurocéntrico nombre de «América». Existe un abundante literatura científica y producción propia de los movimientos sociales que se sienten próximos a las culturas originarias del continente que utilizan las palabras Abya Yala como alternativa a América. El término en la lengua Kuna designaba la tierra, conocida por los Kuna (actual Panamá, Norte de Colombia y zonas limítrofes) y no todo el continente que no era conocido como tal por ninguna de las culturas de Abya Yala, de modo que en su acepción presente es un neologismo. Utilizaremos Abya Yala cuando estemos refiriendo al continente o alguna de sus regiones salvo cuando ello dificulte la comprensión del texto o cuando estemos citando una perspectiva eurocéntrica o a un autor o libro que utiliza el término América. Como gentilicio hemos hallado difundido el uso de «abyayalense». Salvo palabras compuestas que puedan generar confusión utilizaremos estas denominaciones. Sobre estas cuestiones véanse los diversos trabajos de: Arysteides Ikuaiikliña Turpana, Fernando Urbina Rangel o Josef Estermann, entre otros.

4. Se afirma que Bartolomé de las Casas anticipa esta idea.

factores externos, principalmente influencias árabes y nortefías (teoría del hamitismo). Esto situaba la inventiva africana en un esquema pseudo-ario. Así pues, cuando se entiende que es necesario señalar la existencia de determinados elementos de producción evolucionados, como la agricultura, o de adelantos tecnológicos, como la metalurgia, al ser atribuidos a invasores civilizatorios estos apenas alteran la idea construida del «África milenaria», y de la persona denominada negra incapaz de generar adelantos sociales y tecnológicos. Este esquema de pensamiento se mantiene, salvo excepciones, durante la colonización, al objeto de lograr un mejor aprovechamiento de África por parte de una Europa en el culmen de su expansión universal. Será pues conveniente seguir replicando el modelo del norte «blanco» y civilizador que, en un contexto de dominio colonial, servirá al propósito de socavar la potencialmente peligrosa para los intereses coloniales iniciativa africana. África, sus habitantes y sus diásporas melanodermas se convierten así en elementos suspendidos en el espacio-tiempo del marco referencial europeo leucodermo, meros espectadores del tren de la historia del que se pretende, ni conducimos ni contribuimos a su marcha.

2. EL BLANQUEAMIENTO DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

Dentro del anterior cuadro histórico, estamos interesados en entender cómo la pretendida a-historicidad de África, la animalización de la persona denominada negra, construida por Europa al objeto de justificar, tanto la esclavización de sus habitantes, como posteriormente la colonización y explotación de su territorio, influye en la construcción de la identidad y el relato histórico de España. A este objeto nos interesa arrojar luz sobre la imagen que del sujeto histórico africano-español, denominado negro se hace la historiografía española. La imagen creada de la persona descrita como negra, negra mestiza («mulata») y designaciones similares en España en cada período histórico es cambiante, dependiendo del contexto histórico-cultural. Las lecturas medievales de la negritud y la africanidad son muy diferentes de las lecturas de época moderna y estas varían a su vez respecto a las de época contemporánea en que el discurso iden-

titario está ya consolidado sobre los cimientos de un pasado ficticio leucocéntrico y desafricanizado, dentro de la línea de la creación de un imaginario colectivo cercano a una Europa percibida como modelo ideal de sociedad.

Es importante señalar, como ya hemos hecho en trabajos precedentes, que la península ibérica es junto con la península itálica el territorio europeo con mayor influencia histórica africana (Toasijé, 2009). Dicha influencia hunde sus raíces en milenios de encuentros y desencuentros entre pueblos procedentes del centro de Europa y pueblos procedentes del norte de África. Desde las culturas prehistóricas, las de la Edad del Hierro y las de la Edad Antigua, hasta una Edad Media eminentemente africana y una modernidad con una fuerte presencia de personas esclavizadas denominadas negras. Estos son los principales motivos por los que el relato del pasado africano de España, y la narrativa sobre la persona denominada negra son significativamente diferentes en la península ibérica que en Alemania, Francia o Gran Bretaña por poner tres ejemplos. En dichos ámbitos la europeidad de las naciones y de sus gentes no está en discusión, en España sí, de hecho, estudios recientes ponen en conexión la idea de Leyenda Negra de España con el rechazo europeo a la negritud y africanidad española (Fuchs, 2011).

Es por ello por lo que España, a partir de la Modernidad, se da a la tarea de europeizar los reinos hispánicos, expulsando a los significativamente numerosos grupos con referencias religiosas y culturales exogenizables (Judíos) o con conexiones históricas con África (Amazighs, llamados «moros» y «moriscos») y Asia (Árabes) de su suelo. Esta tarea imposible por su enorme magnitud generará por su reiteración en el tiempo la consolidación de una sinonimia entre catolicismo y leucodermia que será aducida y defendida por los poderes (Iglesia, monarquía y nobleza) a lo largo de los siglos a través de las políticas denominadas de «limpieza de sangre» que no serán solamente una barrera para el ascenso social de las personas de credos diferentes al católico sino un intento de freno al mestizaje que se había venido dando en la península ibérica por milenios.

Entendemos por tanto como error poner el acento en la creación de las castas en Abya Yala, como germen del racismo. El racismo ideológico estructurado en torno a la idea del pecado se gestó a finales de



Imagen 1. Diversidad amazigh actual expuesta por amazigh_nation.
 Fuente: The Imazighem [Imagen de Instagram: amazigh_nation].

la Edad Media e inicios de la moderna en la península ibérica. Tiene como antecedentes las teorías de ambientalismo racial de algunos autores arabizados como Mas'udi, el historiador y cadí de Toledo Sa'id al-Ándalusí o Ibn Khaldoun, ámbito en el que además del determinismo ambiental la teoría de la maldición de Cam aparece varios siglos antes de hacerlo en el mundo cristiano. Ahora bien, es con las victorias sobre el elemento denominado «moro» con frecuencia negro y la expulsión de los llamados «moriscos», hispano-amazighs de ascendencia mestiza norteafricana y denominada negra, que el



Imagen 2. Retablo de Sant Jordi o del Centenar de la Ploma, atribuido a Andreu Marçal de Sax. En torno a 11410-11420 EH (1410-1420).

Fuente: Victoria and Albert Museum, Londres.

racismo encuentra su justificación en el apoyo de un santo, Santiago Matamoros, que en las representaciones pictóricas aparece como blanco y rubio montado sobre un caballo también blanco golpeando con su espada a los «moros negros», como en el retablo de Marçal de Sax. Queda claro para el artista que dios está con «los blancos».

Esta asociación de lo blanco y lo divino no es novedosa, pero a diferencia de los siglos anteriores se convierte en la principal visión del «nosotros» los cristianos españoles supuestos descendientes de los godos germánicos y «ellos» los invasores africanos, obviando conscientemente que los godos habían sido asimismo un elemento venido de fuera.

Tras la expulsión de los hispano-amazigh, hecho que implicó centenares de miles de vidas pero que aun así no logró como se deseaba un verdadero blanqueamiento de la península, se inaugura la política del blanqueamiento del pasado africano de España y de todas las referencias históricas consideradas negras y, en gran medida positivas del pasado. Este borrado es significativo en la bibliografía de las centurias 116, 117 y 118 EH, tradiciones como la de la virgen María negra son tempranamente desacreditadas en obras como «El donado hablador» (citado en Carrasco, 1984: 221/1624), la historia de los héroes míticos africanos y negros presente en las *Crónicas* como la de Florián de Ocampo (1553), es severamente desacreditada por autores como los hermanos Mohedano (1768) que arrojan epítetos plenamente racistas sobre la mera idea de una presencia negra en España más allá de la de las esclavizadas y los esclavizados.

En el arte pictórico, auto blanqueamientos como el del pintor llamado «morisco» Juan (de) Pareja y la posición subalterna de la persona negra ya son anticipados asimismo por la mencionada obra de Jerónimo de Alcalá Yáñez (1624: 291), donde en un diálogo entre su protagonista y un pintor se dice:

Enojado yo (Alonso) con él (el pintor), le dije: «Mire vuesa merced que está engañado; que la Madre de Dios, señora nuestra, no fue morena, sino blanca, y el rostro que vendrá a sacar de su mano no sólo no será moreno, sino negro y muy atezado».

A lo que sigue una disertación sobre la imposibilidad de negritud de la virgen María que antecede a obras en las que se discute sobre



Imagen 3 y 4. El auto-blanqueamiento de Juan Pareja. A izquierda: Retrato de Juan «de Pareja» por Velázquez. A derecha detalle de La vocación de San Mateo, de Juan «de Pareja» 1661, mostrando al propio autor.

Fuente: Imagen 3. Museo Metropolitano de Nueva York, 1650, óleo sobre lienzo (81.3 x 69.9 cm). Imagen 4. http://images.metmuseum.org/CRDImages/ep/original/co.ep.1971.86_16.1.jpg. Accedido el 10 de diciembre de 2016.



Imagen 5. La vocación de San Mateo, de Juan «de Pareja» 1661.
Fuente: Museo del Prado, Madrid, óleo sobre lienzo (225 x 325 cm.)

las negritudes de María Magdalena (Malón de Chaide, 1603: 304) o el propio Jesucristo (Granada, 1705: 274). El nudo gordiano de la historia de España es que sin África y sin las personas denominadas negras no puede ser explicada, de modo que si se quiere considerar al español y a la española como personas denominadas negras es preciso blanquear el pasado, convertir a los amazigh-hispánicos que eran mayoritariamente de origen norteafricano mestizo en Árabes «blancos», destruir la mitología antigua que atribuye a norteafricanos la civilización de la península ibérica, lo cual se verifica en la centuria 118 EH (siglo XIX) con el blanqueamiento de personajes como los protagonistas de la Guerra de las Alpujarras y, ya en la centuria 119 EH (siglo XX), transformar la influencia africana y negra en la prehistoria ibérica en una singularidad no negra mediante subterfugios designativos como «tipologías arcaicas», a la hora de analizar los restos paleolíticos, neolíticos y del calcolítico.

La victoria franquista y el ascenso de un conjunto de prehistoriadores filo germánicos y filo-nazis entre los cuales el más prominente, del período inicial, sería Julio Martínez Santa-Olalla, incide de nuevo en el blanqueamiento del pasado peninsular (Ruiz Sánchez y Bellón, 2006). En una primera etapa en la que el régimen franquista no teme ser asociado con la Alemania nazi, Santa-Olalla llegará a ser Comisario General de Excavaciones (11931 EH) (1931), catedrático de Historia Primitiva del Hombre en la Universidad de Madrid (de 11939 a 11954 EH) (de 1939 a 1954), director vitalicio del Instituto Arqueológico Municipal de Madrid (11953 EH) (1953). Esta nueva hornada de prehistoriadores son los que, a partir de los años cuarenta de la pasada centuria, en contraposición con el paradigma africano del poblamiento de la península ibérica de principios del 11900 EH (1900) encabezado por Adolf Shulten y el prehistoriador catalán Pere Bosch i Gimpera, forzado al exilio en México a partir de 11941 EH (1941), se darán a la tarea de celtizar a los íberos, borrar la africanidad de la prehistoria ibérica y, cuando esta no puede ser enteramente borrada, blanquear a los habitantes prehistóricos del norte de África.



Imagen 6. Julio Martínez Santa-Olalla, Heinrich Himmler y séquito nazi.
Fuente: Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares, Comunidad de Madrid.

3. BIOGRAFÍAS AFRICANO-ESPAÑOLAS

El relato historiográfico-biográfico al objeto de rescatar de la invisibilidad y la minusvaloración a la persona denominada negra tiene una larga tradición en el movimiento abolicionista y han sido instrumentales en el empoderamiento narrativo africano. En 11848 EH (1848) Wilson Armistead un activista británico residente en la localidad de Leeds, publica en Manchester: *A tribute for the Negro being a vindication of the moral, intellectual and religious capabilities of the coloured portion of mankind with particular references to the African race, illustrated by numerous biographical sketches, facts, anecdotes* (1848), en castellano «Un tributo para el negro siendo una vindicación [reivindicación] de las capacidades morales, intelectuales y religiosas de la porción de color de la humanidad con referencia específica a la raza africana, ilustrada por numerosos bosquejos biográficos, hechos, anécdotas, etc., y muchos retratos y grabados superiores...», a este trabajo le siguió en 11853 EH (1853), la obra colaborativa *God's image in Ebony: being a series of biograph-sketches, facts, anecdotes, etc. Demonstrative of the mental powers and intellectual capacities of the Negro race ...* (Adams y Armistead, 1854), «Imagen de Dios en ébano: siendo una serie de biografías, hechos, anécdotas, etc., demostrativas del poder mental y las capacidades intelectuales de la raza negra...». En el ámbito francófono conviene recordar la obra del antropólogo y político haitiano Anténor Firmin: *De l'Égalité des Races Humaines* (Sobre la igualdad de las razas humanas) que también contiene biografías. Estas obras se inspiraron en gran medida en la famosa publicación del abate Henri Grégoire *De la littérature des nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature* de 11808 EH (1808) (Henri Gregoire 11808 EH), *De la literatura de los negros, o investigaciones sobre sus facultades intelectuales, sus cualidades morales y su literatura* (Curtin, 1964: 386)

En España este tipo de compilaciones son tempranas, quizás la primera sea la de Alonso de Sandoval (1647) *De instauranda aethiopia salute* que incluye varias biografías, la mayoría dentro de la órbita de la hagiografía católica. La obra de De Sandoval no es tanto un intento de defender las capacidades intelectuales de la persona negra sino su capacidad moral a través del abrazo del cristianismo.

Anterior a esta (11608 EH) (1608) es la breve referencia de Francisco Bermúdez de Pedraza (1608) que menciona a «tres famosos negros» que ha tenido la ciudad de Granada; el catedrático Juan Latino, el fraile Cristóbal de Meneses y la bordadora Catalina de Soto. Fuera de esto, si no es referido a la esclavitud, poco se dirá en las siguientes centurias, hasta el advenimiento de nuevos estudios en la actualidad: que incluyen las referencias bien estudiadas por Baltasar Fra Molinero (1995) en la literatura del siglo de Oro, trabajos sobre la ideación y representación denominada negra en el arte español (Fraccia, 2009) y aún más recientemente estudios sobre musicología y la influencia de la población afroespañola en el flamenco (Navarro, 1998; Ause-rón, 2015; Martín, 2017). Aun así, el grueso de los trabajos sobre la presencia denominada negra en la España peninsular gira en torno al hecho luctuoso de la esclavitud. Ciertamente es que este hecho sociológico, económico y criminal, tiene una importancia, sobre todo en la Edad Moderna, que lo hace merecedor de ese interés y cierto es que es aún necesario seguir ahondando en el conocimiento de esa sociedad africana y española invisibilizadas, desempoderada y fundamental para la construcción política, económica y cultural de España. Ahora bien, consideramos no menos cierto que la concentración de los escasos estudios existentes sobre presencia denominada negra, en torno al esclavismo como sistema social estructural e ideológico, no permite tener un cuadro amplio y realista sobre los diferentes roles, posiciones y contribuciones de las personas denominadas negras, de origen africano, a la historia de España.

En nuestro estudio conducente a la tesis doctoral: *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España frente a la desafricanización en la construcción del pasado*⁵ abordamos el estudio de 38 biografías de personas denominadas negras que vivieron o que fueron vectores de transformación social e histórica en España. Algunos de estos actores de la historia de España son ya ampliamente conocidos como: Juan Latino, Juan de Pareja o Chikaba, otras son personas blanqueadas por

5. Defendida en febrero de 2019 en la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, Madrid, pendiente de publicación.

la historiografía como los líderes de la rebelión de Las Alpujarras Aben Humeja, y de otras se ignora el hecho de que fueron descritas como negras. Debemos decir, que en prácticamente todos y cada uno de los casos les hemos incluido porque hemos hallado referencias explícitas a su negritud, no en base a inferencias indirectas. De esta variedad de vidas se desprende un mosaico de situaciones sensiblemente más amplio que el análisis centrado en la esclavitud nos puede dar. Por constricciones de espacio mencionaremos muy someramente algunas de estas biografías.

En España vivieron personas denominadas negras, negras mestizas o designaciones similares en posiciones de poder, muy especialmente en el período islámico como el califa Al-Mundir, segundo Emir Omeya de al-Ándalus (nacido en Córdoba en el 10842 EH (842) fallecido en Bobastro, Málaga en el año 10888 EH (888)). Hijo del emir Muhammad primero, su madre, Atl es una mujer amazigh «negra» procedente de África. Según los cronistas árabes Abd Allah, su hermano, hijo de otra mujer esclavizada, en este caso vasca y «blanca», le envenenó para hacerse con el poder. También mujeres guerreras como Nugeymath Turquí generala «negra» probablemente de origen sudanés al mando de trescientas mujeres guerreras negras, que formó parte de los contingentes al-murābiṭūn que asediaron Valencia tras la muerte de Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid en 1099 EH (1099). Aparece en la Crónica «Estoria de España» (o Primera Crónica General) escrita por voluntad de Alfonso décimo el Sabio entre 11270 y 11274 EH (entre 1270 y 1274):

...et traye consigo (el desconocido rey Búcar) una mora negra que traye trezientas moras negras consigo, et todas eran trasquiladas, sinon sennas vedijas que trayen encima de las cabeças; et esto era en razon de como que vinien en romeria et como a perdon; et todas muy bien armadas de lorigones et de arcos toquis. El el rey Bucar mando fincar las tiendas derredor de Valencia; el dize Abenalfarax, el que esta estoria traslaudo en aravigo, que fueron bien XV mill tiendas. Et el rey Bucar mando aquella mora negra que posasse mas çerca de la villa con todas su compannas; et ella fue la primera que los cristianos mataron en la hacienda... (Citado en Menéndez Pidal, 1906/955: 636-638).

También personas de ciencia como Ibn al-Yásamín, poeta y matemático que ejercía la docencia mediante poemas que explicaban complejos problemas y sus soluciones:

Le hice el regalo de un quinto de mi vida,
 y un séptimo y un noveno, pero él lo rechazó
 Y él dijo: «no es suficiente», yo dije: «tengo más»,
 y le di dos tercios de la séptima parte de lo que había sido ya dado,
 y conservé, para mí, veinte años más de vida.
 Sin embargo, es muy poco para un joven debilitado.
 Sea x la edad del autor del poema, de modo que:
 $(1/5+1/7+1/9)x + 2/3(1/7)(1/5+1/7+1/9)x + 20 = x$.
 $143/315x + 2/3(1/7) 143/315x + 20 = x$.
 $3289x + 132300 = 6615x$. Entonces $x = 39 + 11293/1663$.

De madre negra llamada Yasamín [Jazmín] y de padre amazigh, es descrito como negro por todos sus biógrafos, Mahdi Abdeljaouad nos dice por ejemplo que «era negro como su madre» (Mahdi, 2004: 1-24). Probablemente también fuese sevillano de nacimiento ya que algunos autores le denominan al-Sibiliyi.

Juan de Valladolid fue, por nombramiento de los Reyes Católicos en 1475 EH (1475)⁶, juez y representante ante las autoridades de la comunidad negra en Sevilla dónde se afirmaba que un octavo de la población era «negra» probablemente la población designada como negra más numerosa de toda la Europa de su tiempo. Los poderes del cargo de Juan de Valladolid incluían celebrar los matrimonios y presidir las fiestas, entre ellas las procesiones de las hermandades religiosas en torno a las cuales se organizaba la comunidad africana de Sevilla y que serán uno de los principales focos de emerger del flamenco.

De este período de transición es conocida la biografía del latinista Juan Latino, catedrático de la Universidad de Granada y que representa un momento de transición en el que todavía es posible en España reclamar una honrosa, para los parámetros del momento, identidad

6. El documento original se encuentra en el Archivo General de Simancas: «Nombramiento a Juan de Valladolid, negro, portero de cámara, de mayoral y juez de los negros de Sevilla y su arrabal». Archivo General de Simancas. Signatura: RGS, LEG, 147511, 725.

negra cristiana («etíope»). Cuestión que se volverá casi imposible tras la expulsión de los hispano-amazigh llamados «moriscos». Juan Latino es probablemente el afroespañol más estudiado y conocido (Martín Casares, 2016; Wright, 2016). Biografiado ya en su tiempo, protagonista de comedias teatrales del Siglo de Oro (Jiménez de Enciso, 1652), autor de diversas obras en verso⁷.

Eleno de Céspedes, nacida Elena en Alhama Granada en torno a 1546 EH (1546), fue la primera mujer cirujana acreditada de la historia, para lograrlo tuvo que hacerse pasar por hombre. Hay varios estudios sobre la vida de Céspedes, entre los primeros están los de: Marie-Catherine Barbazza (1984), el de: Israel Burshatin (1999). El catedrático Historia del Cine de la Universidad de Zaragoza Agustín Sánchez Vidal escribió en 2010 la novela *La Esclava de nadie* inspirada en la vida de Céspedes. Ha sido motivo de controversia si Elena o Eleno de Céspedes fue biológicamente una mujer o una persona intersexual. Su proceso por similar ser un hombre y casarse con una mujer se saldó con azotes y su esclavización en un hospital.

Procedentes de Nápoles y vinculados a Carlos tercero, por posibles lazos de parentesco, los hermanos José Carlos de Borbón (pintor de cámara del rey y escenógrafo de palacio) y Antonio Carlos de Borbón (arquitecto real de Carlos tercero) descritos ambos como negros,

7. Se conservan de Juan Latino, además de poemas sueltos, las siguientes obras:

— *Epigramas, Ad Catholicum, pariter et invictissimum Philippum Dei gratia Hispaniarum Regem, de foelicissima serenissimi Ferdinandi Principis natiuitate, epigrammatum liber.* - *Deque sanctissimi Pii Quinti Romanae Ecclesiae Pontificis summi, rebus, per Magistrum Ioannem Latinum, Garnatae ex officina Hugonis de Mena prostant in aedibus Ioannis Diaz, Granada (1573).*

— *«De translatione corporum regalium» Ad Catholicum Philippum Hispaniarum Regem, de Augusta, memorabili, simul et catholica regalium corporum ex varijs tumulis in unum regale templum translatione ... per Magistrum Ioannem Latinum, Ed. Juan Vázquez del Mármol, Madrid (1576).*

— *Ad excellentissimum, et invictissimum, D.D. Gonsalvum Fernandez a Corduba, Suessae Ducem, Catholicae maiestatis Philippi a consilijs, et status Regni, de translatione regalium corporum per eundem catholicum Philippum...*, Pliego, Granada 1585. Referenciado en Alcina Rovira, Juan y Alcina, Juan Francisco: Repertorio de la poesía latina del Renacimiento en España, volumen 8, Universidad de Salamanca (1995).

se desempeñaron en el Madrid de la centuria 117 EH (siglo XVIII), tuvieron alta formación y cobraron notables sueldos.

Antonio María Machuca es una figura clave de la lucha por los derechos de las personas denominadas negras en España. Dedicó su vida y su fortuna a combatir el racismo económico e institucional. Había nacido en algún lugar del Golfo de Guinea, en torno al año 1725 EH (1725). Llegó secuestrado a Sevilla, siendo allí bautizado en 1733 EH (1733), con ocho años de edad. Vivió esclavizado en dicha ciudad por veinte años, hasta que obtuvo la libertad, posiblemente pagándola él mismo, y emigró a Cádiz para establecerse libremente. Fue profesor de música y administrador de la Cofradía de los Negros de Cádiz. En representación de los «etíopes de Cádiz»⁸ Don Antonio María Machuca ganó un pleito ante el Consejo Real, para que las personas negras pudieran ejercer cualquier oficio. A destacar que la centuria 117 EH (siglo XVIII), verá el fenómeno de la interfusión entre las comunidades gitana y denominada negra española.

En la centuria 118 EH (siglo XIX) tenemos figuras del canto como María Loreto que fue influyente en la renovación del flamenco y que tuvo una destacada presencia en escenarios nacionales e internacionales, o artistas como el pintor Gabriel Osmundo, residente en Valladolid y ganador de varios premios nacionales de pintura. Ambos nacidos en Cuba. Es esta la centuria del fin de la esclavitud legalizada y de grandes cambios en la posición colonial de España, a lo largo de la misma, personas procedentes del Caribe (Cuba y Puerto Rico), de Marruecos y de los territorios ocupados por España en el Golfo de Guinea, se asientan en España y ejercen gran variedad de oficios, principalmente de asistencia en los domicilios de la burguesía («servicio doméstico»).

La centuria 119 EH (siglo XX), verá la presencia en la contienda de la Guerra Civil, un golpe de Estado, de hecho, la participación denominada negra en ambos bandos, en el republicano destaca el de las personas denominadas negras de origen cubano, mucho más numerosas que las más conocidas de la Brigada estadounidense Lincoln. La

8. Como venimos viendo el gentilicio etíope se utilizará para enfatizar un origen africano cristiano.



MARÍA MARTÍNEZ (LA «MALIBRÁN» NEGRA).

Véase el artículo de D. Felipe Pérez en la pág. 206.

Imagen 7: Retrato de María Loreto Martínez.
Fuente: Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de España

presencia negra en los ejércitos españoles es antigua, ya en las huestes cristianas medievales son mencionados, y tuvieron una destacada importancia como tropas coloniales en Abya Yala particularmente en Santo Domingo y en los territorios ocupados de Marruecos y Guinea.

Para cerrar esta breve incursión en biografías africano-españolas, es de interés recordar que no todas pueden ser asociadas a la idea de España como nación sino a las diversas identidades nacionales dentro del Estado Español. Guillém d'Efak, precursor de la canción catalana de protesta, poeta y escritor laureado que vivió entre Mallorca y Barcelona, es uno de los autores y artistas de mayor relevancia en el ámbito de la lengua catalana. Guillem Fullana i Hada d'Efak, nació en Asobla, en la actualmente denominada Guinea Ecuatorial, en la región de Río Muni, el 23 de marzo de 1930 EH (1930) de donde fue secuestrado por su padre un guardia civil oriundo de Mallorca. Guillem d'Efak fue autor de decenas de libros de poesía, obras teatrales y cantautor con varios discos. Consciente de sus dos orígenes siempre se refirió a sí mismo como negro, hijo de una princesa africana, y mallorquín reconociendo y explicitando ambas identidades. Esa fusión la encontramos en su obra. Musicalmente, por ejemplo, se movió entre el Jazz, el Soul y la música tradicional mallorquina.

4. CONCLUSIÓN: LA HISTORICIDAD AFRICANA DENOMINADA NEGRA EN ESPAÑA

Es necesario un replanteamiento de la mirada sobre la persona africana y africano descendiente denominada negra, negra mestiza y designaciones similares en España. Es posible que ese replanteamiento sea encabezado en un futuro cercano por personas de ascendencia africana que somos las que podemos entender de un modo experiencial la invisibilización, despersonalización, animalización y desempoderamiento de nuestra comunidad histórica. El interés por la esclavitud presenta facetas de empoderamiento colectivo que se vehiculan en torno a decolonialidad y los movimientos por las reparaciones, pero también tiene el peligro de la historia única, concepto que ha popularizado la escritora Chimamanda Ngozi Adichie (2018). En el caso de España el peligro de la historia única es contribuir a

la victimización de la persona denominada negra y con ello a su a-historicidad construida.

No es que entendamos que las personas en situación de esclavización no sean actoras activas de transformación social, ello entraría en una contradicción con nuestro propósito visibilizador. La revolución haitiana, por mencionar un hecho liderado por personas esclavizadas, nos parece con toda seguridad el acontecimiento de mayor trascendencia en la conformación del mundo contemporáneo, al sentenciar la milenaria esclavitud legalizada. Ahora bien, queremos poner el acento sobre esta mirada que de reivindicativa puede convertirse fácilmente en paternalista, desposeyendo a la persona denominada negra de las capacidades tanto destructivas como creadoras que caracterizan a toda la humanidad y sin las cuales el ser humano no sería lo que es, un vector de su propia historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdeljaouad, Mahdi (2004). The eight hundred anniversary of the death of Ibn al-Yasamin. En AA.VV., *Actes du 8e Huitième Colloque Maghrébin sur l'histoire des mathématiques arabes*. Túnez: l'Association Tunisienne des Sciences Mathématiques.
- Adams, H. G., F. W. Chesson, y Armistead, Wilson (1854). *God's image in ebony: being a series of biograph-sketches, facts, anecdotes, etc. Demonstrative of the mental powers and intellectual capacities of the negro race*. London: Partridge and Oakey.
- Adichie, Chimamanda Ngozi (2018). *El peligro de la historia única*. España: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Armistead, Wilson (1848). *A tribute for the negro being a vindication of the moral, intellectual and religious capabilities of the coloured portion of mankind with particular references to the african race, illustrated by numerous biographical sketches, facts, anecdotes, etc.* Manchester: William Irwin.
- Auserón, Santiago (2015). *El ritmo perdido: sobre el influjo negro en la canción española*. Barcelona: Península.
- Barbaza, Marie-Catherine (1984). *Un caso de subversión social: el proceso de Elena de Céspedes (1587-1589)*. Toulouse: Université de Toulouse II-Le Mirail Institut d'Etudes Hispaniques.

- Bermúdez de Pedraza, Francisco (1608). *Antigüedad y excelencias de Granada*. Madrid: por Luis Sánchez.
- Burshatin, Israel (1999). *Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in Sixteen-Century Spain*. En Josiah Blackmore, y Gregory S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberia: sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham & London: Duke University Press.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad (1984). Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca. *En la España Medieval*, 4, 183-224.
- Curtin, Philip D. (1964). *The image of Africa: British ideas and action, 1780-1850*. Vol. 2. Madison y London: University of Wisconsin Press.
- De Sandoval, Alonso (1956). *De instauranda aethiopia salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Fracchia, Carmen (2009). La problematización del blanqueamiento visual del cuerpo africano en la España imperial y en Nueva España. *Revista chilena de antropología visual*, 14.
- Fra-Molinero, Baltasar (1995). *La imagen de los negros en el teatro español del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Fuchs, Barbara (2011). *Una nación exótica: maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*. Madrid: Polifemo.
- Granada, Luis de (1705). *Libro de la oración y meditación*. Barcelona: En la Imprenta de Ioseph Texidò.
- Jaldún, Ibn (s.f./1359). *Les prolégomènes. Première partie*. Chicoutimi: Pierre Palpant et Université du Québec.
- Jiménez de Enciso, Diego (1652). *Comedia famosa de Juan Latino*. Madrid: Imprenta Real a costa de Antonio Ribero.
- Malón de Chaide, Pedro (1603). *Libro de la conversión de la Magdalena: en que se ponen los tres estados que tuvo de pecadora, y de penitente, y de gracia...* Alcalá de Henares: Iusto Sanchez Crespo y Lorenzo Blanco.
- Martín Casares, Aurelia (2016). *Juan Latino, talento y destino: un afroespañol en tiempos de Carlos V y Felipe II*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Martín Corrales, Eloy (2017). Los sonos negros del Flamenco: sus orígenes africanos. *Palabras de la Ceiba*. Disponible desde: <http://www.palabrasdelaceiba.es/los-sones-negros-del-flamenco-sus-origenes-africanos/>.
- Menéndez Pidal, Ramón (1906). *Primera Crónica General: Estoria de España que mandó componer Alfonso El Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Biblioteca Digital de Castilla y León.

- Navarro García, José Luis (1998). *Semillas de ébano: el elemento negro y afroamericano en el baile flamenco*. Sevilla: Portada.
- Ocampo, Florián de (1553). *Crónica general de España*. Medina del Campo: por Guillermo de Millis.
- Olmo Gutiérrez, José María del (2009). *Historia del racismo en España*. Córdoba: Almuzara.
- Rodríguez Mohedano, Rafael y Rodríguez Mohedano, Pedro (1768). *Historia literaria de España: desde su primera población hasta nuestros días ... Para desengaño é instrucción de la juventud española*. Madrid: Impr. de Cámara de S.M.
- Ruiz Rodríguez, Arturo, Sánchez, Alberto y Bellón, Juan Pedro (2006). Aventuras y desventuras de los íberos durante el franquismo. En Arturo Ruiz Rodríguez, Alberto Sánchez y Juan Pedro Bellón (eds.), *Los archivos de la arqueología ibérica: una arqueología para dos Españas* (pp. 67-85). Jaén: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén.
- Sánchez Vidal, Agustín. (2010). *Esclava de nadie*. Pozuelo de Alarcón: Espasa.
- Sandoval, Alonso de (1956/1647). *Tractatus de instauranda aethiopum salute. Historia de Aethiopia*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Toasijé, Antumi (2009). The Africanity of Spain: Identity and problematization. *Journal of Black Studies*, 39(3), 348-355.
- Toasijé, Antumi (2010). Desarrollismos, despistes y auto-realización africana en torno a Amartya Sen y A. M. Molyneaux. *Revista española del tercer sector*, 16, 121-133.
- Wright, Elizabeth R. (2016). *The epic of Juan Latino: dilemmas of race and religion in renaissance Spain*. Toronto: University of Toronto Press.

ACTIVISMO AFRICANO Y AFRODESCENDIENTE EN ESPAÑA¹

ANTUMI TOASIJÉ

EN testamento fechado en Cádiz el 26 de julio de 11662 EH (1662)² Dominga de Moyra Vasallez relata cómo compró la libertad de su esposo que se encontraba cautivo en el norte de África y cómo éste, a su vez, utilizó 500 pesos que había ganado en «Indias» en liberar a dos mujeres llamadas Damiana y Lucrecia. Dominga de Moyra, había «obtenido legalmente»³ su libertad en 11651 EH (1651) pagando a su secuestrador, un contable, el precio estipulado.

En una redacción testamentaria posterior hace Dominga una relación de personas (presumiblemente blancas) que le deben dinero, son cerca de una docena, incluido el escribano de la ciudad y un juez de «Indias», y ordena que le paguen a su fallecimiento. Dominga no tiene ascendientes ni descendientes, lo cual no obsta para que, en ese texto y en un codicilo posterior, exponga una lista, de beneficiarias y beneficiarios del testamento, la mayoría denominados como *morenos*⁴

1. Artículo originalmente publicado en la revista online NEGRXS, Número 2, 2018: <https://www.negrxs.com/numero-2/2018/2/18/activismo-africano-y-afrodescendiente-en-espaa>

2. Utilizo un sistema de notación calendar no eurocéntrico, la Era de la Historia o Era Holocénica, para la conversión de las fechas (las que son de d.C.) sólo es necesario quitar la primera cifra de la izquierda. Los numerales romanos (siglos) también desaparecen; se utilizan las centurias cuya numeración corresponde a la del año respectivo de la Era de la Historia.

3. Entrecomillo la palabra puesto que la libertad es sólo legal, desde el punto de vista de la filosofía natural es innata, ni se puede dar ni se puede quitar.

4. Eufemismo para «negro».

o como *esclavas* y *esclavos*⁵ (salvo dos personas ciegas de quienes no se dan más detalles), especificando en algunos casos que las entregas serán para pagar su libertad.

Dominga, que se dedica a la limpieza de casas y que no puede firmar el testamento porque no sabe escribir, ha tomado buena nota de lo que le deben y a quienes quiere beneficiar, en un acto de justicia redistributiva, radicalmente independiente, que podemos definir como activismo antiesclavista financiero de base popular.

La historia del *Antiguo Régimen* está plagada de historias similares en las que existe cooperación colectiva en el pago de manumisiones. También hay pleitos por torturas o por incumplimiento de compromisos de manumisión; y, en algunos casos, ganaban las y los afros. Estas acciones cotidianas, junto a las frecuentes fugas, sin olvidar la alta mortandad y el desplazamiento del foco esclavista a Abya Yala⁶, serán algunas de las causas por las cuales el número de esclavizadas y esclavizados en la península ibérica decaerá drásticamente de no menos de 800.000 en la centuria 115 EH (siglo XVI) a cerca de 100.000 a principios de la centuria 118 EH (siglo XIX).

En lo tocante a la abolición de la esclavitud en Abya Yala, la historiografía oficial pone la nota en las acciones de entidades no africanas como la *Sociedad Abolicionista* española creada en 11864 EH (1864) o las de políticos como Isidoro de Antillón o Emilio Castelar. Ciertamente hicieron esfuerzos por acabar con la lacra esclavista en el plano jurídico y político, pero no puede obviarse que el grueso de la lucha corresponde a las resistencias africanas. El sistema había estado siendo debilitado mediante acciones constantes y contundentes de auto liberación llevadas a cabo desde el primer día de «esclavización» por las y los secuestrados. En lo que respecta a la península ibérica, los poderes, la gran nobleza y la monarquía, siempre sortearon el asunto; no era para menos ya que eran los principales beneficiarios del sistema masivo de secuestros.

5. Se trata de una cita textual, no es una aprobación de los términos «esclavo», «esclava».

6. Utilizo el nombre no eurocéntrico del continente conocido como «América», que es el reivindicado por las y los autores de la nueva historiografía Abyayalense.

Pero una vez formalmente libres, había otras barreras que sortear para las hermanas y hermanos. Un caso que sacudiría los fundamentos jurídicos de la ciudad de Cádiz sería el del «liberto» Antonio María Machuca. Nacido en Guinea, secuestrado a los ocho años de edad, había sido llevado a Sevilla y esclavizado. Había obtenido su libertad y se había establecido en Cádiz en 11750 EH (1750). En 11767 EH (1767), en representación de los «Etiopes de Cádiz» elevó a la monarquía una petición para que pudiesen ejercer todos los oficios artesanos, ya que algunos les habían sido vedados por la sociedad «blanca»⁷, ganó el pleito.

En 11770 EH (1770) Antonio María, solicitaba al rey Carlos tercero, ser admitido como corredor en la lonja de Cádiz, el mercado más importante y prestigioso de la ciudad. Antonio María, era un hombre con contactos, versado en negocios y católico devoto llegando a dirigir *la Cofradía de los Negros de Cádiz*. Los corredores eran intermediarios entre compradores y vendedores, asesorando a ambas partes y cobrando una comisión, corretaje, que podía convertirles en personas adineradas. Eran nombrados oficialmente por los ayuntamientos para ejercer una función pública y oficial. Ser católico y tener conocimiento del oficio, eran requisitos previos.

Tras las preceptivas deliberaciones, el consejo de la ciudad de Cádiz dictaminó que las disposiciones reales de 11767 EH (1767) no se aplicaban por no ser el de corredor un oficio artesano sino noble y que, debido a ello, no bastaba con ser «un santo» en lo que respecta católica conducta y ser conocedor del oficio, sino que era necesario ser de sangre «limpia», es decir no contaminada de lo que se consideraban «malas razas» lo cual incluía a la denominada como negra. Antonio María Machuca sobrevivió a la muerte consecutiva de sus cuatro esposas, y sólo pudo dejar de herencia a su único hijo superviviente, de los siete que había tenido, las grandes deudas que había contraído para defender la igualdad laboral de los afros en España.

Son el de Dominga y el de Antonio María sólo dos ejemplos de los miles que podrían extraerse de resistencia a la opresión. Oposición

7. No creemos que todas y todos los españoles que creen ser blancos lo sean realmente, al menos no desde el punto de vista más extendido sobre lo que es ser «blanco».

particularmente feroz desde que, en torno a mediados de la centuria 116 EH (siglo XVII), se instaura la creencia en la «inferioridad» de la persona negra y, por tanto, se generan todo tipo de trabas y barreras, jurídicas, sociales, culturales y políticas para un efectivo desempoderamiento. Sirvan los anteriores ejemplos para recordar que el activismo afro actual en España es una continuación de una larga batalla que corre a la par con los tiempos. En cada etapa enfrentamos un desafío y cada nuevo tiempo ha demandado nuevas estrategias.

A partir de la democracia, activistas y entidades crecientemente combativas surgidas de la iniciativa de la comunidad africana y afrodescendiente se organizan en torno a asociaciones, cada vez más alejadas de la tradicional vinculación con la Iglesia católica.



Imagen 1. Miembros del Frente Anti-Macías F.A.M.

Fuente: Informe FAM-Guinea Ecuatorial. Una Dictadura Silenciada (Barcelona - Frente Anti-Macías F.A.M. y Lliga dels Drets dels Pobles, 1978).

El apoyo tácito del gobierno español a la dictadura de Macías tras la independencia de Guinea Ecuatorial en 11968 EH (1968), suscita la creación de entidades combativas como el *Movimiento de Libertad y Futuro de Guinea Ecuatorial* (MOLIFUGE), fundado en 11974

EH con Francisco Jones Ivina y Miguel Eson Eman a la cabeza, la *Alianza Nacional para la Restauración Democrática* (ANRD), el *Frente de Liberación de Guinea Ecuatorial* (FRELIGE), la *Unión Republicana de Guinea Ecuatorial* (URGE), etc. La situación de apátridas en la que se hallarán gran número de guineanas y guineanos residentes en España motiva asimismo acciones de protesta. En esta labor destaca, a finales de los setenta (centuria 119 EH), el Frente Anti-Macías, liderado por el artista y después integrante del gobierno de Teodoro Obiang, Leando Mbomío que si bien se concentra en la lucha contra la dictadura denuncia también la situación de las y los exiliados en España y la inacción del gobierno español por no enemistarse con el mandatario guineano. La trayectoria de las y los integrantes de estas organizaciones ha sido desigual, si bien algunos siguen siendo en la actualidad opositores a la dictadura de Teodoro Obiang.

Poco después surgen entidades de raíz guineoecuatorial, que concentran su actividad en la protección y celebración de la cultura africana, aunque no desdeñan al mismo tiempo participar en acciones reivindicativas. Maleva con Marcelino Bondjale como promotor, suscitara en los ochenta apoyos entre la diáspora africana en España contra el *apartheid* en Sudáfrica. La Asociación Cultural Bubi será un soporte para las reivindicaciones autonomistas del pueblo *voove*⁸, la editora y escritora Remei Sipi Mayo junto con las activistas culturales Elena Boriko, Asunción Molo, Placida Maho e Irene Jamba darán impulso en 11980 EH (1980), a una de las primeras iniciativas mujeristas africanas en España, la asociación Riebapua. Posteriormente Remei Sipi continuará el proyecto cultural feminista africano con la Asociación de Mujeres E'Waiso Ipola. La vinculación inicial de estas entidades es restringida a alguno de los grupos culturales originarios de Guinea Ecuatorial, aunque crecientemente irán abriendo su abanico de actuaciones a colaboraciones interafricanas; sus medios de expresión son fundamentalmente revistas y boletines impresos.

Los ochenta son tiempos de cambios, el fin de la transición desde la dictadura franquista lleva a la sociedad española a sacudirse los viejos paradigmas; quiere ser europea (lo que, en el imaginario

8. *Pueblo «bubi»*.

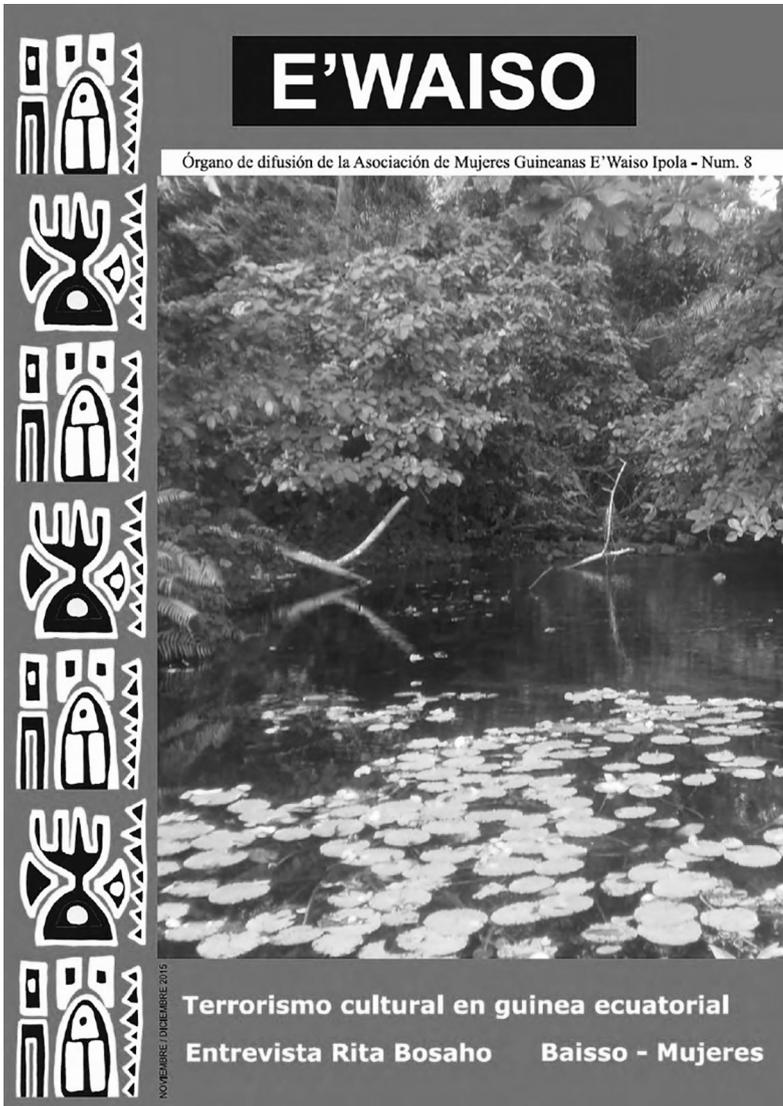


Imagen 2. Boletín de la Asociación E'Waiso Ipola correspondiente a 12016 EH (2016.)

dominante, equivale a moderna y democrática) y dejar de oír aquello de que «África empieza en los Pirineos» y que las y los españoles pertenecen a una «raza mestiza». La permanencia en la OTAN mediante referéndum y la entrada en la Comunidad Económica Europea, el 1 de enero de 1986 EH (1986), más tarde Unión Europea, suponen dos confirmaciones del masivo deseo, prooccidental y europeísta de ese momento. En este marco ideológico y político, España asumirá fielmente el encargo de «controlar» la frontera sur de Europa. Se intensifican las acciones de control migratorio, perfilamiento racial policial y opresión institucional y aumentan las restricciones migratorias legislativas. A la par, crecen los grupos neonazis, que se sienten legitimados por el discurso ultra europeísta. Asimismo, el crecimiento económico de los ochenta invierte el tradicional balance migratorio negativo de España.

Paradójicamente el país necesitaba, sin duda, mano de obra, pero la percepción de «lo africano», «lo negro» era crecientemente negativa, de un modo que afectó severamente a los trabajadores y trabajadoras africanas y afrolatinoamericanas. El Maresme en Catalunya y cada vez más, los invernaderos de Almería reúnen a un importante número de trabajadores agrícolas de Gambia, Senegal y Guinea Bissau principalmente. A finales de los ochenta su número no era inferior a los 10.000. La defensa de sus intereses impulsará la creación en 1987 EH (1987) de organizaciones como la Asociación Africana de Almería, precursora de otras posteriores que combaten la desigualdad laboral racista, así como las reticencias a la regularización. A partir de finales de la década de los ochenta los medios de comunicación empezaron a mostrar la migración disidente⁹ por vía marítima como un peligroso cataclismo; términos como «avalancha» empezaron a ser utilizados para transmitir una imagen apocalíptica de un proceso que alimentaba los peores fantasmas del imaginario nacional.

Otro grupo de caboverdianas y caboverdianos trabaja en las minas en León. El trabajo de servicio en las casas concentra una importante población feminizada afro sobre todo de República Dominicana y

9. Utilizamos el término disidencia en lugar de los relativos a «clandestinidad» o «irregularidad», ya que nos parece oportuno posicionarnos éticamente en estas materias.

Guinea Ecuatorial; las condiciones laborales, de vivienda y derechos de estancia de todas ellas y ellos serán deplorables. Como alternativa a todo lo anterior aumenta la venta ambulante, en ocasiones disidente. Obviamente, este panorama laboral no obsta para que, como en todo momento histórico, haya personas afro en diferentes posiciones; empresarias y empresarios, profesionales liberales, docentes, deportistas, artistas... pero con frecuencia forman un grupo aislado y desconectado de los intereses y aspiraciones de la mayoría conformada por trabajadoras y trabajadores explotados laboralmente.

Esa mayoría de trabajadoras y trabajadores nacidos en África o en Abya Yala se agrupan en torno a asociaciones de carácter cultural y festivo, frecuentemente centradas en un grupo nacional o cultural específico. También tendrán importancia creciente las iglesias evangélicas y las mezquitas. Estas estructuras y organizaciones seguirán siendo, hasta la actualidad las que tengan un mayor número de integrantes y las que con su labor de apoyo laboral, apoyo a la «regularización» o incluso a gestiones como las repatriaciones de fallecidos, hagan una labor más continuada y de impacto cotidiano.

A finales de los ochenta e inicio de los noventa se fragua la conciencia africana de una joven generación nacida en España o llegada al país a corta edad, cada vez más influida por cultura africano-estadounidense a través del universo del Hip hop y otros estilos musicales, la NBA y la cinematografía afro de los EE.UU. Guinea Ecuatorial, Colombia, Senegal, Gambia, Cuba y República Dominicana, son los principales países de origen de sus padres y madres con los que no comparten sus experiencias migratorias. Este grupo de jóvenes vive frecuentes enfrentamientos con grupos de ideologías racistas. Esa presencia de elementos violentos neonazis motivará la creación de entidades de autodefensa en torno al ideario del Partido Panteras Negras en EE.UU., con antecedentes como el de las acciones lideradas por Jimmy Basilio Mbetingamba, en este grupo destacará Abuy Nfubea en torno al Frente Organizado de Juventud Africana, y con posterioridad el artista Yast Sólo ideólogo del panterismo cultural afroespañol.

El año 11992 EH (1992) es crucial por la conjunción de una serie de hechos luctuosos y acontecimientos culturales. Es el año de las olimpiadas en Barcelona, momento en el que Alphonse Arcelín,

un médico haitiano residente en Cambrils y concejal miembro del *Partit dels Socialistes de Catalunya* PSC, denuncia la exhibición en un museo de un hombre Kung san disecado, conocido como el «negro de Banyoles». La lucha internacional de Arcelín contribuyó a desmantelar la propaganda de la convivencia de culturas que como segundo gran evento del año veía en la Exposición Universal de Sevilla, una oportunidad relanzar el imaginario trasnochado de la «misión civilizadora española». El año 11992 EH (1992), todavía guardaba otras tristes sorpresas; en la noche del 13 de noviembre, en la discoteca *Four Roses* de Aravaca se produjo el asesinato de Lucrecia Pérez, el primer caso de racismo *negrofóbico* con resultado de muerte reconocido. Su autor, un guardia civil acompañado de tres menores de edad. A este le seguirán otros crímenes como el asesinato de Augusto Ndombele Domingos en 12002 EH (2002).

Otro hecho de 11992 EH (1992) que tuvo menos repercusión en ese momento pero que a la larga supondría un grave retroceso en igualdad de derechos para la población afro de España sería la identificación en la estación de tren de Valladolid por parte de la policía nacional el 6 de diciembre, día de la Constitución, de Rosalind Williams Lecraft, ciudadana estadounidense y española. Ante el cuestionamiento de la acción policial por parte de la víctima de perfilamiento racista la policía reconoció que se le estaba exigiendo la documentación por ser negra. Ello llevó a la afectada a un largo pleito que pasó por el Tribunal Constitucional en 12001 EH (2001), argumentando dicho tribunal que el hecho de que Rosalind Williams fuese negra la hacía susceptible de ser extranjera (sic). Finalmente, en 12009 EH (2009), la ONU condenaría a España por el caso.

Los sucesos de la localidad almeriense de El Ejido en febrero de 12000 EH (2000) marcarán un antes y un después en la conciencia de la lucha antirracista, al observar a gran parte de un pueblo movilizado en ira colectiva contra los trabajadores principalmente norteafricanos. El hecho es que los ataques racistas organizados o en turba, tienen una larga tradición en España generalmente se habían concentrado sobre la población romaní (gitana) a la que se le restringía el acceso a la educación y a la que se les echaba de sus asentamientos, a menudo a pedradas, o quemándolos. La población de origen norteafricano los había sufrido también en el pasado al ser vistos como competidores

laborales o enemigos del catolicismo, de modo que no eran nada nuevo ni necesariamente vinculado a las migraciones sino a las percepciones históricas sobre la alteridad y la africanidad. En el caso de la población denominada negra estos ataques serán más selectivos, ya que se encontrará más dispersa en el territorio nacional. Las vergonzantes escenas de El Ejido impidieron por un tiempo asegurar que en «España no había racismo» y permitieron argumentar adecuadamente la necesidad de políticas de prevención, esto permitió que se reforzasen entidades como Movimiento Contra la Intolerancia y otras de base no afro que prometían y en determinados casos conseguía atajar el problema, al menos jurídicamente.

Desde finales de enero a mediados de febrero de 2001 EH (2001), la situación jurídica y laboral, por la ausencia de políticas migratorias humanizadas, motiva el emerger del movimiento de los «sin papeles» que protagoniza acciones masivas como manifestaciones y el encierro de setecientos disidentes migratorios en la catedral de Barcelona.



Imagen 3: Marcha por las Reparaciones de 12006 EH (2006) organizada por Federación Panafricanista. Fuente: Archivo del autor.

La evolución de un clima de negrofobia en España llevará al nacimiento de un Panafricanismo, con connotaciones de nacionalismo negro. Los objetivos de ese panafricanismo se centraban en España, mucho más que en la liberación o la unidad africana. Fruto de un proceso de maduración de distintos activistas surgió la Federación Panafricanista de Comunidades Negras de España, bajo el liderazgo de Abuy Nfubea que lidera los Congresos Panafricanistas y gran número de acciones políticas y culturales, su medio de difusión será la revista *Culturas Africanas*. Paralelamente en la Universidad de las Islas Baleares se estaba gestando un movimiento académico africano-centrado en torno a la Asociación de Estudios Africanos y Panafricanismo y su revista *Nsibidi*, germen del Centro Panafricano y Centro de Estudios Panafricanos que preside actualmente. Ambos movimientos convergen en el Segundo Congreso Panafricanista celebrado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Escuelas Pías (Lavapiés) en diciembre de 2005 EH (2005). En 2007 EH (2007) ambas entidades decidieron tomar caminos separados, colaborando puntualmente en acciones como la Marcha por las Reparaciones de 2006 EH (2006), y la presentación en 2009 EH (2009) en el Congreso de los Diputados de la primera proposición no de Ley sobre memoria de la esclavitud, reconocimiento y apoyo a la comunidad negra, africana y de afrodescendientes en España, que en el marco del ascenso de Barack Obama como primer presidente afroestadounidense, marcó un antes y un después en el reconocimiento institucional de la existencia de una comunidad negra africano-española y su notorio arraigo histórico en España.

Con el cambio de centuria, el marco referencial de la llamada «diferencia» se situaba en dos categorías «inmigrantes» y «nacionales», dejando de lado toda una compleja mirada de situaciones intermedias o alejadas de este contexto descriptivo. Asimismo, la población denominada negra nacida en el Estado Español había crecido en número. Era por ello deseo de cierto número de activistas y entidades luchar por la valorización negra y africana, desligada del «migracionismo» es decir, la tendencia reduccionista de someter todos los problemas identitarios a la cuestión de las fronteras. Junto con la irrupción del partido político Podemos, aparece por tanto una corriente de pensamiento ligada a la decolonialidad que propone la desconstrucción

intelectual y social del racismo como lucha contra la opresión. Este postulado está alejado de los paradigmas del Panafricanismo y del nacionalismo negro que se centran en la conquista del poder político para la liberación social, y tampoco comparten las visiones de reconstrucción de la historia y del conocimiento de la Afrocentricidad y mucho menos las visiones de reconstrucción cultural africana del afrocentrismo. Estos grupos se expresan en torno a asociaciones estudiantiles como Kwanzaa e iniciativas como Afroconciencia o el Black Barcelona Festival, apelan a la racialización como aparato ideológico de sometimiento y están más centradas que los de generaciones anteriores en las cuestiones de género y opción sexual. Han surgido, asimismo, otros activismos intelectuales centrados en la reflexión en torno a la imagen y la representación de la persona denominada negra en los medios de comunicación que tienen como protagonistas al fotógrafo Rubén H. Bermúdez, la periodista Lucía Mbomío, o la agrupación de profesionales de la imagen *The Black View*.

Junto a la existencia de organizaciones en clave asociativa y la aparición de nuevos factores políticos, como la presencia de la primera diputada africano-española de la historia democrática, Rita Bosaho, vivimos el emerger de la presencia Afro en medios de comunicación. Internet en general y los blogs en particular, se han convertido en vehículos de información, expresión y organización de actividades de subversión social y cultural y de autoafirmación, multidimensional, lo cual incluye la estética, el empoderamiento femenino y el establecimiento de redes con grupos. Destacan en este contexto los blogs Afrofémimas.com, Negraflor.com, Radioafricamagazine.com que junto al blog panafricanista Africanidad.com y nuevas iniciativas como la Revista Negrxs, generan un vórtice de atracción que ha trascendido a los medios generalistas de comunicación, que encuentran un interés creciente en los asuntos relacionados con la afrodescendencia en España.

Lamentablemente, observo que algunas de estas iniciativas todavía no están suficientemente conectadas con las reivindicaciones de la mayoría de trabajadores y trabajadoras con experiencias migratorias que llevan a cabo iniciativas como la del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes creando su propia marca en un acto de empoderamiento económico revolucionario. Revolucionario por-

que si la revolución no es por libertad, tierra o alimento no es por nada. Si bien es cierto que los puntos de conexión existen como las diversas manifestaciones en protesta por el cierre de los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), o por las violentas muertes¹⁰ del Tarajal y las recientes manifestaciones contra la esclavización en Libia, se detecta un progresivo alejamiento de los intereses de las personas nacidas en África y las nacidas en la diáspora. Considero por ello una importante asignatura pendiente la creación de una gran federación africana y afrodescendiente que catalice las diferentes iniciativas y contribuya a reducir la dispersión de fuerzas.

Aun congratulándome de esta eclosión de lo afro, no dejaré de señalar el peligro de la transformación de una lucha centenaria por la visibilización, el respeto y la equidad en un objeto de museo o en una moda pasajera presidida por una estética vacía de contenido político y cultural de mayor calado. Ese peligro ciertamente siempre ha existido, se manifestó muy palmariamente, por ejemplo, con la transformación en los noventa del Rap político en Rap gansteril y después en rap edulcorado, algo a lo que por fortuna algunos artistas como Frank T. o el Chojín han sabido escapar.

El número de activistas y de iniciativas africanas y afrodescendientes en España es muy superior, sin duda, al que aquí he apuntado a modo de introducción. Las numerosas omisiones sólo pueden ser imputables a las restricciones de espacio¹¹.

Lo narrado hasta ahora, ha hecho principalmente referencia a aquellos movimientos que representan en cierto modo una vanguardia por cuanto han tenido acceso a herramientas institucionales o ideológicas que les han hecho más visibles. Sin embargo, no debemos perder de vista que el verdadero activismo es el de las trabajadoras y trabajadores que día a día hacen lo posible por no retroceder en derechos, que presentan una batalla muchas veces queda, y desconocida

10. Por imperativo legal decimos «muertes».

11. Para una ampliación, recomiendo mi artículo: «Memoria y reconocimiento de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España: el papel de La vanguardia Panafricanista,» (2010) disponible en Internet, además del capítulo de Abuy Nfubea: «Orígenes remotos de FOJA-Movimiento Panteras Negras del Estado español» (2011), ambos referenciados en la bibliografía.

por la regularización de personas cercanas, contra las expulsiones en el mar de procedimientos administrativos destinados a dificultar la presencia y el empoderamiento africano en España. Son las Dominga de Moyra y Basaltez de ayer, de hoy y de mañana que paso a paso, con activismo financiero, social, de redes de apoyo mutuo, construyen la red que permite que se visibilicen otras acciones.

Como epílogo, quiero señalar que considero importante que entendamos estas trayectorias vitales e iniciativas en un hilo histórico que nos trae del pasado al presente, los hechos sociales de las comunidades afro, dentro del activismo o fuera del mismo, no son realidades puntuales, nuestra historicidad es un aprendizaje que no podemos ni debemos desdeñar. Con frecuencia esbozo una sonrisa cuando una hermana o un hermano afirman ser los primeros en algo. Ello no significa que se deba minusvalorar esa contribución, pero es imprescindible que sepamos lo que hicieron nuestros mayores y nuestros antepasados. Si tuviésemos un mayor conocimiento de todo ello, no me cabe duda de que la eficiencia de nuestra lucha sería mucho mayor y, sobre todo, no me cabe duda de que la mejor de las formas que puede adoptar el amor, que es el respeto, se acrecentaría. Por lo tanto; respeto.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1978). *Informe FAM: Guinea Ecuatorial una dictadura silenciada*. Barcelona: Frente Anti-Macías F.A.M. y Lliga dels Drets dels Pobles.
- Fraguas, Rafael (29 de julio de 1979). Seis mil guineanos viven marginados en España. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1978/07/29/ultima/270511201_850215.html
- Gallego, José Andrés (2005). *La esclavitud en la América española*. Madrid: Ediciones Encuentro S.A. y Fundación Ignacio Larramendi.
- Nfubea, Abuy (2011). Orígenes remotos de FOJA - Movimiento Panteras negras del Estado español: una experiencia ignorada de la 2.^a y 3.^a generación. En Francisco Javier García Castaño y Nina Kressova (coord.), *Actas del I Congreso Internacional sobre las Migraciones en Andalucía*. Ogíjares (Granada): Instituto de Migraciones.
- Stella, Alessandro (2011). *Ser esclavo y negro en Andalucía occidental (siglos XVII y XVIII) Documentos de archivo*. (Fundación Ignacio Larramendi).

En José Andrés-Gallego (dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*. Madrid: Fundación MAPFRE.

Toasijé, Antumi (2010). Memoria y reconocimiento de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España: el papel de la vanguardia panafricanista. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 28.

«ASSANE ESTAMOS CONTIGO HASTA EL FINAL, HASTA
QUE SE NOS CAIGA LA BOCA DE TANTO GRITAR»

Assane Dieng y la lucha compartida contra la primera
Ley de Extranjería en España (1988-1989)

JOSÉ MANUEL MAROTO BLANCO
ROSALÍA LÓPEZ FERNÁNDEZ
KOUASSI NOGUES KOUASSI
GIANLUCA GAIAS

EL viernes 9 de diciembre de 1988 una Comisión Técnica de Extranjerías se reunió en el Gobierno Civil de Granada y decidió que Assane Dieng, un joven senegalés que llevaba ya tres años residiendo en España trabajando como jornalero, debía regresar a su país. Desde aquel día, Assane y sus compañeros de Zafarraya y de Salar, ambos pueblos de la provincia de Granada, se movilizaron en favor de la permanencia en España de este vecino que, tras más de dos años trabajando en la venta ambulante en País Vasco, Cataluña y Andalucía, había logrado una situación algo más estable. Después de haber pasado noches y noches durmiendo en la intemperie, ahora se enfrentaba a un contexto más favorable, dentro de la temporalidad y la precariedad que ofrece el trabajo en el campo.

Tras numerosas acciones colectivas como huelgas de hambre o manifestaciones en Granada capital, así como ofrecimientos de casamiento por parte de mujeres españolas, su caso trascendió a los medios de comunicación locales, regionales y nacionales. Periódicos como *El País* o *Diario 16*, e incluso cadenas de televisión como Televisión Española y la neonata Canal Sur de Andalucía, que le otorgó un espacio en el primer noticiario de su historia, se hicieron eco de una lucha compartida entre Assane e importantes sectores sociales contra las injusticias que planteaba la entrada en vigor de la primera Ley de Extranjería de 1986 en España, que consolidaba, en muchos casos, situaciones de marginalidad.

A día de hoy, y tras muchas batallas y problemas en el camino, Assane sigue residiendo en Zafarraya, junto a su mujer y sus hijos. Sus vivencias nos hablan, sobre todo, de una estructura de poder

racista que se mantiene vigente. Conocer su caso nos permite ver con más profundidad histórica unos fenómenos —el del racismo y las migraciones—, que no son nuevos y tienen una evolución que no podría explicarse sin entender la nueva posición de España en el sistema-mundo. Este caso, que evidencia un racismo estructural y particularmente institucional, puso de manifiesto la hipocresía de parte de la sociedad española, recientemente incorporada al espacio político europeo, a la vez que se convirtió en un hecho que intentó romper con la normalización del racismo que se estaba imponiendo.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA PRIMERA LEY DE EXTRANJERÍA (1986)

Tras la finalización de la II Guerra Mundial, en Europa se vivió una etapa denominada de «puertas abiertas» a la inmigración que tuvo por finalidad captar mano de obra para la tan necesitada reconstrucción del continente. La escasez de mano de obra en Europa occidental tras el fin de la Segunda Guerra Mundial provocó que, en países como Francia, la República Federal de Alemania, Suiza, Bélgica o Austria, fuera solventada con la admisión de hasta 15 millones de trabajadores procedentes del sur de Europa y el norte de África, principalmente italianos, portugueses, españoles, turcos, argelinos y marroquíes, asegurando así su desarrollo económico. Sin embargo, a partir de 1973, a causa de la crisis del petróleo y la consiguiente debilidad de los Estados de Bienestar, se inició otra fase en la que, países que en años anteriores habían recibido numerosa mano de obra como Francia o Alemania, comenzaron a poner trabas a la llegada de trabajadores, dando origen a lo que se denominó como la etapa de «puertas cerradas» a la migración (1973-1990) (Zapata, 1990: 177).

La entrada de España en la Comunidad Económica Europea (CEE) estuvo condicionada por este contexto de «puertas cerradas», por lo que la aprobación de la primera Ley de Extranjería (1985) —que no se hizo efectiva hasta el 1 de enero de 1986¹—, tuvo como obje-

1. Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España, vigente hasta el 1 de febrero de 2000.

tivo «dar seguridad a los estados europeos de que España no sería un coladero de inmigrantes» (Aja y Arango, 2006: 22), teniendo muy presente que el Acuerdo de Schengen, iba a eliminar las fronteras interiores entre los países que inicialmente firmaron el acuerdo. Es por ello que «desde la segunda mitad de los 80 a la primera década de los 90, el control y el reforzamiento de fronteras (fueron) casi los únicos objetivos de esta incipiente política de inmigración» (Fernández de Valderrama, 2002: 228). Máxime, cuando España se convertiría en la frontera política entre Europa y África, siendo sobre las poblaciones del continente africano sobre las que recayó «toda una ingeniería de control» con visados en el país de origen —en un contexto en el que apenas existían los vínculos internacionales necesarios para que los empresarios entraran en contacto con los trabajadores extranjeros— (Solanes, 2010: 2), permisos de residencia, procedimientos de expulsión o inexistencia de la posibilidad del reagrupamiento familiar, etc. (Barbero, 2014: 115-150).

Y pese a que no fue hasta el año 2.000 cuando se incorporó la inmigración al listado de principales problemas, situándose entre los cinco primeros, junto al paro, el terrorismo, la vivienda o la inseguridad (según datos del CIS citado en Barbero, 2014), ya en la segunda mitad de los años 80 se inicia un periodo de inquietud en algunos sectores sociales por el aumento y asentamiento de migrantes en situación de irregularidad en zonas, fundamentalmente, de Madrid y Cataluña (González, 2000: 47-57). En estos momentos, España dejó de imaginar al «extranjero» como el turista europeo o el refugiado político latinoamericano y al «inmigrante» como a aquel peninsular que abandonaba las regiones más pobres para trabajar en País Vasco, Cataluña o Madrid (Barbero, 2014: 131). Este fenómeno no podría entenderse sin tener en cuenta que, en esta segunda mitad de los años 80, tuvo lugar un aumento significativo de la llegada de migrantes procedentes de países del África Subsahariana, que de suponer el 2,8% del total (210.350 personas) en 1983 pasó al 18% del total de extranjeros en situación legal (430.422 personas) en 1993 (Cachón, 1994: 107).

2. MARCO INSTITUCIONAL DE RACISMO

La propia Constitución Española, a través de su artículo 35², señala que son los españoles los que tienen el deber y el derecho al trabajo y, si bien esto no implica la prohibición a trabajar en el país para los extranjeros, sí que deja constancia de que «sus relaciones con el mercado están condicionadas por una ley que les discrimina universalmente frente a los nacionales» (Zapata, 2000: 173). El artículo 14, también refleja cómo «opera el principio universal de la exclusión», dejando patente que existen unos derechos y libertades que se asocian sólo a los españoles, legitimando la desigualdad de trato entre españoles y extranjeros, pues estos últimos cuentan con normativas específicas. A ello hay que sumarle las dificultades para contar con permisos de residencia permanentes. Los criterios establecidos, salvo a los ecuatoguineanos, plantean un sinfín de dificultades al resto de subsaharianos, que en líneas generales debían o bien demostrar tener independencia económica, o bien tener vínculo de parentesco con personas de nacionalidad y afinidad histórica, geográfica y cultural con el país. En esta última, se discriminaba positivamente a iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos, gibraltareños y sefardíes. En caso de no cumplir estas condiciones por parte de los migrantes, solo se podía pedir la residencia no permanente, en donde el mercado actúa como el criterio fundamental, recurriendo a lógicas utilitaristas de la migración siendo la legislación, en este caso, un mecanismo de alterización (Zapata, 2000: 172-177).

Durante este periodo se dieron una serie de cambios estructurales en España, como una reordenación profunda de la estructura del mercado de trabajo que se caracterizó por el aumento del peso del sector servicios y el descenso continuado de la población agrícola española, que pasó del 22% en 1979 a solo el 9% en 1993. El aumento de la temporalidad del trabajo, afectó principalmente a las nuevas personas

2. Artículo 35 de la Constitución Española: «Todos los españoles tienen el deber de trabajar y el derecho al trabajo, a la libre elección de profesión u oficio, a la promoción a través del trabajo y a una remuneración suficiente para satisfacer sus necesidades y las de su familia, sin que en ningún caso pueda hacerse discriminación por razón de sexo».

que entraban en el mercado laboral como los jóvenes y, especialmente, a las mujeres y los inmigrantes. En estos momentos en los que España pasa a ser un país con un saldo migratorio positivo, los inmigrantes van a ocupar una posición condicionada por los factores institucionales (los que están fuera de ese «campo de posibilidades» que ofrece el ámbito legal quedarán relegados a la actividad laboral dentro de la economía sumergida) y en donde primará el principio de prioridad de la situación nacional de empleo. Este «marco institucional de la discriminación» determinará la existencia de inmigrantes con situación estable, precarios (incluso teniendo una situación jurídico-administrativa regular) e indocumentados: sin residencia o permiso de trabajo que alternarán periodos de paro y empleo en donde se someten a condiciones de sobreexplotación (Cachón, 1995: 110-120).

Entre los trabajos en donde se dan situaciones de explotación laboral, podemos destacar aquellos ligados a la agricultura, sobre todo tras un periodo (desde los años 60 en adelante) en el que se empiezan a introducir innovaciones en el campo español que ven su reflejo en la composición de la mano de obra. Se formará paulatinamente un nuevo grupo o segmento de trabajadores agrícolas, con una diferencia salarial y jurídica con respecto a los trabajadores nacionales, y que acabarán configurándose como un «nuevo proletariado rural» por encontrarse en situación irregular, diferenciados étnicamente en un país que ahora ya sí que forma parte de Europa y ser más barata que la mano de obra nacional (Giménez, 1992: 134-139).

Esto supuso un nuevo recurso laboral para abaratar costes en las explotaciones agrícolas, sobre todo en las explotaciones familiares intensivas y más aún cuando los trabajadores españoles prefieren la estabilidad a la temporalidad que ofrece el trabajo en el campo y los empleadores no quieren pagar más sueldo a los nacionales (Giménez, 1992: 134-139). Y aunque también hay un rechazo de los trabajadores africanos por el trabajo agrícola, debido al origen urbano de muchos de ellos, a la precariedad laboral, a las constantes discriminaciones a las que son sometidos, a los bajos salarios y a la acentuada temporalidad, serán aceptadas «porque no hay otro trabajo», además de suponer una puerta que permite, en algunos casos, el acceso a otros sectores laborales (González, 2000: 56).

Será precisamente en 1989, el año en el que Carlos Giménez (1992) clasificará ya la existencia de tres tipos de zonas, según su relación con la migración. La primera de ellas será la de las áreas consolidadas, con una población migrante desde al menos 10 años y en donde existe asociacionismo entre ellos e incluso hay caso de reagrupamiento familiar. En segundo lugar, los enclaves en formación, en donde existe ya un asentamiento aún incipiente de migrantes, con una antigüedad de cuatro o cinco años y que se ejemplificaría, por ejemplo, en la zona de Zafarraya-Salar (en la que hay una agricultura intensiva de regadío) (Capote, 2011) y la de Motril-Salobreña en la provincia de Granada. Ambos son lugares en donde «el empleo de trabajadores extranjeros se produce en las pequeñas explotaciones familiares y no en grandes propiedades» (Giménez, 1992: 128-133). El tercer tipo será el de las áreas de frontera. La zona de Zafarraya-Salar tendrá una importancia capital en esta historia.

3. LA HISTORIA DE VIDA DE ASSANE

El 9 de diciembre de 1988 se anunciaba en los principales periódicos granadinos una manifestación que tendría lugar ese mismo día frente a las puertas del Gobierno Civil en Granada. Su objetivo era el de pedir que no se le aplicara la Ley de Extranjería a un joven senegalés de tan sólo 19 años, lo que le supondría tener que abandonar España al no tener regularizada su situación. Ya el día anterior, más de cien vecinos de la localidad de Salar, se manifestaron con el mismo propósito ante las puertas del ayuntamiento del pueblo (*Ideal*, 9 de diciembre de 1988), con una llamada a la movilización con el propósito de dar a conocer el caso entre la población local, acabando con un claro alegato: «¡¡Assane, estamos contigo!!» (APAD³).

Después de 3 años en España en donde se había dedicado a la venta ambulante y había vivido en una situación precaria en distintos puntos de la península, el joven Assane había estado desde junio a septiembre de 1988 trabajando en un vivero y cargando lechugas en

3. Archivo Personal de Assane Dieng (APAD).

el vecino pueblo de Zafarraya, explotando tierras arrendadas en común con un grupo de compañeros con los que vivía en un cortijo de Salar, y con la obligación moral de enviar remesas a su familia, que en 1987 ascendieron a la cantidad de 250.000 pesetas (Granada 2000a, 8 de diciembre de 1988). Su historia de lucha contra la primera Ley de Extranjería de 1986 había empezado ya tiempo atrás, pero ahora esta se haría pública y tendría un impacto sin precedentes en España.



Imagen 1: Manifestación en favor de la permanencia de Assane Dieng y de los derechos de los inmigrantes. Fuente: Archivo personal de Assane Dieng.

Al día siguiente, el periódico *IDEAL* se hizo eco de dicha situación llevando una pequeña entrada en portada sobre el caso. A través de la pluma del periodista Juan Enrique Gómez, se puso de manifiesto cómo la situación de este joven senegalés provocó que se iniciara un debate público en torno a la reciente Ley de Extranjería que llevaba tres años en vigor, a las condiciones de marginalidad y opresión a las que se estaban siendo sometidos muchos inmigrantes en España y a su indefensión ante la ley. Y, si esto fuera poco, se señalaron una

serie de medidas administrativas que se estaban llevando a cabo e iban enfocadas a perseguir a personas de procedencia africanas a través de controles como los llevados a cabo en la Carrera de la Virgen, situada en el centro de la ciudad de Granada, contra la venta ambulante, y en la comarca de Las Alpujarras, donde supuestamente se escondían de la persecución policial. Los expedientes de expulsión y el impedimento de la vuelta a España en un plazo de aproximadamente dos años por parte de los servicios de extranjería del Gobierno Civil tendrían su razón de ser en «evitar así situaciones laborales injustas, competencias desleales y situaciones de marginación» (Gómez, 1988: 5).

La Comisión Provincial de Extranjería, creada por el Gobierno Civil de Granada finalmente consideraría «que no existía una denuncia legal contra Assane, por lo que no procedía la apertura de un expediente de expulsión» y dejaría al descubierto la paradoja de que mientras que «los senegaleses no plantean por lo general ningún tipo de problemas ni laborales ni sociales [...] las irregularidades se producen más bien entre ciudadanos españoles que los utilizan y explotan aprovechándose de sus circunstancias personales» (Granada 2000, 10 de diciembre de 1988). No será hasta el 31 de enero de 1989, casi dos meses después, cuando se cite a Assane Dieng en la Dirección General de Policía, el 8 de febrero de 1989 a las 12:00 de la mañana (APADb).

A partir de esta fecha, se intensificarán las acciones de concienciación y protesta contra una decisión que muchos vecinos de Salar considerarán injusta. Entre el 2 y el 3 de febrero se celebraron unas jornadas bajo el título *Emigración y Racismo* que tuvieron lugar en el Hogar del Pensionista y fueron impartidas por Rafael Sánchez, un emigrante sevillano que estuvo 14 años en Alemania y por Gloria Fernández, abogada que llevó el caso de Assane y miembro de Granada Acoge (APADc). El 6 de febrero se pedirá nuevamente una extensión del visado a las autoridades para que Assane, al menos, pudiera trabajar en el campo hasta octubre. Para ello, desde diversos colectivos locales se destacó su trayectoria laboral, marcada por la precariedad (venta ambulante, campaña de la verdura) y por el hecho de que «actualmente trabaja en la construcción de un salón cultural, asiste al Centro de Educación de Adultos y comparte la casa con personas del pueblo», lo que, a ojos de los vecinos que están con él en su lucha

personal, demuestra que es querido por todos. Su causa se convertiría en una cuestión de justicia, por lo que se pediría la movilización de nuevo en el ayuntamiento de Salar (APADd).

Las muestras de apoyo y solidaridad se multiplicaron. Alumnas del colegio público de Salar elaboraron un precioso poema en el que se conjuga una denuncia ante las injusticias que a ojos de las estudiantes está sucediendo con el chico senegalés por los límites a la libertad humana que impone la aún reciente Ley de Extranjería y del compromiso de las estudiantes en la lucha del joven africano.

Parece mentira lo que está pasando en Salar
que un pobre africano,
no puede vivir con LIBERTAD.
Assane estamos contigo hasta el final,
hasta que se nos caiga la boca
de tanto gritar. (APADe).

Las muestras de apoyo no sólo procedieron de Salar o de Zafarraya. El asunto, que ya tuvo una importante repercusión en los periódicos locales, regionales y nacionales recibió el apoyo de otros colectivos y personas ajenas a la situación de ambos pueblos y que no conocían en persona a Assane. Nuevamente, el día 6 de febrero, en las vísperas de la citación en la Dirección General de Policía en Granada, un grupo de alumnos del Instituto de Formación Profesional de Santa Fe escribirá un texto de opinión en el que criticarán la visión excluyente de unas autoridades políticas para que se integren otros pueblos en nuestras comunidades (*Ideal*, 6 de febrero de 1989). Desde esta misma localidad se iniciará una marcha de protesta dos días después con la participación de UGT, CCOO, CNT, LCR, MCA⁴, Asamblea Por la Paz y el Desarme, Asamblea Contra la Represión, Comunidades Cristianas Populares o Granada Acoge (*Ideal*, 6 de febrero de 1989),

4. Unión General de Trabajadores (UGT), Comisiones Obreras (CCOO), Confederación Nacional del Trabajo (CNT), Liga Comunista Revolucionaria (LCR) y Metal, Construcciones y Afines (MCA).

El 7 de febrero *Diario 16*, que siguió de manera más directa el curso de los acontecimientos, destacará la huelga de hambre que iniciaron unos vecinos tanto de Salar como de Zafarraya y que tuvo lugar en la casa consistorial. Un acto en favor de un joven senegalés que formaba parte de un colectivo de proyección cultural en el pueblo y que, como aseguró al periódico un vecino, «siempre estaba dispuesto para el trabajo. Simpático y agradable, enseguida le consideramos uno más. Colaboraba en las tareas del pueblo y siempre echaba una mano a quien lo necesitaba» (*Diario 16*, 7 de febrero de 1989). Aquella manifestación se planteó como una reivindicación de todo el colectivo migrante ante una ley que consideraban injusta y en la que las pancartas exhibidas, repetirían una constante en este movimiento de protesta: ligar la experiencia migratoria de Salar y del resto del país, con las nuevas migraciones —con lemas como «Emigrantes antes, ahora opresores»— para potenciar la empatía y la solidaridad con los migrantes (Arias, 1989a).

El alcalde del Ayuntamiento de Zafarraya, don José Martín Chica, expedirá una nota oficial el 7 de febrero de 1989 en la que afirmará «que según informes recibidos al respecto por los Agentes de mi Autoridad, resulta que durante la estancia en esta localidad en el pasado año 1988, de Assane Dieng, de nacionalidad senegalesa, resulta que dicha persona, tuvo un comportamiento normal, sin que se tengan noticias algunas en sentí[do] contrario» (APADf). Al día siguiente, en un pleno no extraordinario por la noche, el Ayuntamiento de Salar lo nombrará hijo adoptivo convirtiéndose el pueblo granadino «presumiblemente en la primera localidad del mundo que nombra hijo adoptivo a un ciudadano de otro país por motivos humanitarios» (*Granada 2000*, 9 de febrero de 1989). El alcalde, de Izquierda Unida, Francisco Pinilla lo justificará aludiendo a la tradición migratoria de los vecinos de Salar, a la marginación a la que debía enfrentarse Assane y a una Ley de Extranjería, injusta, que le resta derechos (*Granada 2000*, 9 de febrero de 1989).

El tema pronto estuvo muy politizado. Ya en el pleno municipal de Salar, Izquierda Unida que contaba con cinco concejales (frente a cuatro del PSOE y dos independientes de derechas) tuvo que enfrentarse a estas dos fuerzas políticas en su intento de nombrarlo hijo adoptivo. El PSOE y la derecha, ante eso, propusieron financiar el

vuelo de regreso a Senegal. Eduardo Arrebola aseguraría a *Diario 16* que «nuestros niños no olvidarán nunca que en su pueblo se quiso expulsar a un negro por una ley puta» (*Diario 16*, 12 de febrero de 1989). El antiguo alcalde del Salar y concejal del PSOE, dirá que todo lo sucedido en torno al joven senegalés y el impacto mediático no es sino un «montaje», que no ha existido tal «jaleo» en el pueblo y asegurará que cuando Cáritas ofreció un precontrato a Assane en diciembre, éste lo rechazó «porque detrás de todo esto hay una manipulación política» (*Granada 2000*, 12 de febrero de 1989). Llegará a afirmar que a Assane «le montan en el coche y le llevan de aquí para allá sin que la mayoría de las veces el joven sepa para que le llevan» (APADg). Desde las filas socialistas también se criticó que se le hiciera hijo adoptivo «por entender que para que se otorgue ese nombramiento ha de ser en función de los méritos de una persona para con el pueblo y el reconocimiento de una trayectoria vital en favor de una causa del municipio, circunstancias que no concurren en la figura del joven Assane» (*Ideal*, 11 de febrero de 1989).

Ahora será el periódico *El País*, de alcance nacional e internacional, el que publicará una noticia titulada «El amigo Assane» y firmada por Alejandro V. García. En ella se destacará la huelga de hambre emprendida y los intentos del ayuntamiento de hacerle hijo adoptivo. Sin embargo, recogerá el testimonio de un vecino que señalaba que «hay que reconocer que en el pueblo hay cierto miedo a que Salar se convierta en un sitio de venida de negros. Es un temor bastante comprensible, pero Assane es una persona comunicativa y es fácil tomarle cariño. Además, nosotros no vamos a acoger a todos los descarriados, para eso está Cáritas» (García, 1989), evidenciando que el apoyo a Assane no fue unánime en el pueblo. Así mismo, se destacó que sus compañeros opinaron que, si bien el 9 de diciembre de 1988 se le acababa el permiso, el Gobierno Civil de Granada «fue generoso al no haberle expulsado hace dos meses, [...] en cambio ha sido hipócrita porque no ha dado solución al caso, ya que temen que se convierta en un peligroso antecedente» (García, 1989).

Las muestras de apoyo no cesaron, y es que a Assane no le faltaron «novias». Una de las formas en las que se expresó la solidaridad con él fue a través del ofrecimiento a casarse con alguna de las proponentes para obtener de esta manera la nacionalidad española (*Ideal*, 11 de

febrero de 1989). Actualmente, Assane reconoce que hay alguna persona que aún mantiene su propuesta de casamiento, pero él siempre se negó porque para casarse, hay que hacerlo por amor y no por interés, demostrando su entereza y su sentido de dignidad. Este poema de María, integrante del grupo de teatro de Salar, refleja la naturalidad con la que el ser humano migra, la capacidad que tenemos de arraigar en otros lugares y la crítica a la discriminación por el hecho de tener un color de piel distinto al de los «nativos»:

Como pequeña partícula que trae el viento,
dejó en esta tierra una semilla de flor,
cargada de encanto, sentimiento, sencillez de corazón.
Una flor africana que como el viento errante
por nuestra geografía siguió su camino
y decidió ser plantada en el campo de Andalucía,
entre el almendro y el olivo.
Chocó su presencia en esta tierra,
la sabia de sus hojas era roja,
pero, ¡hay, sus pétalos!, la flor era negra.
Pero qué importa el color de sus flores,
si en el campo todas son hermosas,
¿Es que acaso dice la primavera:
quiero blancas, rojas...?
¿Es que nadie mira hacia arriba
en una noche plagada de estrellas?
¿Es acaso la noche, amarilla, blanca, verde?
¡No!, La noche es negra.
¿Quizá el corazón no es el mismo en un alma
blanca, que en un alma negra?
Jesucristo, Alá, Buda, Yavé, ¡Dios! ¿Qué piensas?
¿Es que no puede haber amor en la Tierra
entre todos los hijos, sean del color que sean? (APADh).

A raíz del debate que surgió en torno a la Ley de Extranjería, Javier Arias recogerá un testimonio en el que se considera a Assane Dieng una cabeza de turco de la nueva legislación: pues «esta ley, señalaron, está hecha con un objetivo político definido, ya que su

finalidad no es prohibir la entrada de extranjeros en España, sino impedir que éstos, una vez que están aquí y realizan un trabajo, adquieran derechos equiparables a los de los españoles» (Arias, 7 de febrero de 1989). Él mismo, dos días después firmó otro artículo en la sección «Nuevos Granadinos» (Arias, 9 de febrero de 1989), en la que se destaca la trayectoria de vida de Assane y un supuesto menor racismo en Andalucía que en el resto de España que explicaría el apoyo social que estaba recibiendo (Granada 2000, 9 de febrero de 1989).

Pese a todo, finalmente no prosperó el intento de ampliar el plazo de estancia hasta octubre, que fue una de las reivindicaciones de Assane y sus compañeros. Esto le impedía realizar sus planes, que consistían en volver a Senegal una vez hubiera ahorrado dinero después de la campaña de la hortaliza. A Assane se le dio un plazo de 40 días para salir de España, a pesar de los intentos de mediación el día anterior entre los compañeros y la abogada de Assane, y el delegado de Gobernación, Juan Santaella (*Diario 16*, 9 de febrero de 1989). Una nota del Gobierno Civil, no obstante, señalará que «queremos poner de manifiesto que el Gobierno Civil facilitará a Assane Dieng, con la agilidad necesaria y siempre dentro de la más estricta legalidad la tramitación necesaria de su permiso de residencia una vez que el joven legalice su situación administrativa y regrese a España con un nuevo visado», alegando que su decisión se debe a la «inexistencia de una base jurídica que permita la tolerancia de la repetida situación ilegal de Assane Dieng» (Gobierno Civil de Granada, citado en Granada 2000, 8 de febrero de 1989: 4). Aceptar la decisión suponía evitar que la formulación del expediente de expulsión dejara sin posibilidad de volver a España a Assane en los siguientes tres años.

Aquel mismo 9 de febrero, durante el cuarto día de la huelga de hambre y aún con el riesgo de ser deportado en 40 días, Assane Dieng y su compañero Eduardo Arrebola visitaron al periodista y presentador del programa «La tarde» de Televisión Española, Andrés Aberasturi. El periodista madrileño realizó una entrevista de 13 minutos de duración a Eduardo y a un Assane que portaba en la cabeza una gorra con la efigie del también joven Nelson Mandela, que en aquel entonces permanecería «solo» un año más en la cárcel —llevaba ya 26 años— erigiéndose como el máximo opositor del apartheid y la segregación racial. Eduardo recordará cómo conoció a Assane:

Assane pasaba por Zafarraya como vendedor ambulante. Yo trabajaba en un vivero, en un semillero y Assane junto con otro compañero de Marruecos. Yo lo veía que dormían debajo de un castaño, ponían su coche ahí al *lao* y ellos, en el mismo estandarte que utilizaban para vender, pues ponían luego el plástico encima, metían la mercancía debajo y se metían ellos allí debajo también de una persiana. Y un día se acercó allí al semillero donde trabajábamos una serie de jóvenes. Nos pidió agua y le dijimos que el agua no se pedía, que el agua se cogía ¿no? Y que si podíamos compartir algo más. Y solicitó entrar en el trabajo y así empezamos a conocernos (RTVE, 9 de febrero de 1989).

Durante la entrevista, Eduardo Arrebola hará hincapié en el objetivo de esta reivindicación encarnada en la figura de Assane, y es que el colectivo comenzó la huelga de hambre «no para llamar la atención sino para que se hiciera justicia con Assane. [...] Es hacer justicia con *to los pobreticos* que hay por ahí *tiraicos*» (RTVE, 9 de febrero de 1989) y señalando la hipocresía de todo un sistema institucionalizado en el que, pese a los informes de la policía sobre la situación de sobreexplotación de los migrantes africanos, «los perseguidos como estamos viendo son los *probreticos*, los *marginaos*, los ilegales. Y no los que se están aprovechándose de esta nueva situación de esclavitud» (RTVE, 9 de febrero de 1989). La entrevista acabará haciendo un llamado a la responsabilidad de la sociedad con las injusticias que se producen y los efectos perniciosos que pueden tener sobre otras personas:

Eduardo Arrebola: No es cuestión de suerte. Es cuestión de solidaridad. Y de hecho se está despertando. Nosotros estamos recibiendo muestras de apoyo de todos sitios y queremos que sean extensibles a todos. Mira, no sé parece que tenemos poco tiempo. Este papel o este *cartoncico*, nosotros junto a otro *puñao* más de ellos lo hemos *utilizao* ayer en una marcha que hicimos ayer desde Santa Fe hasta Granada. Precisamente para protestar por la *injusteza* de esto. Precisamente cuando fuimos a entregar la documentación de Assane. Cuando ahí dice que:

Aberasturi: cada vez que perdemos una causa justa, retrasamos la historia y alguien sufre (RTVE, 9 de febrero de 1989).



Imagen 2: Assane Dieng en el programa «La tarde» de TVE (9 de febrero de 1989).
Fuente: Radiotelevisión Española (RTVE).



Imagen 3: Assane Dieng con su compañero Eduardo Arrebola y el periodista Andrés Aberasturi en el programa «La tarde» de TVE (9 de febrero de 1989).
Fuente: Radiotelevisión Española (RTVE).

Tras finalizar la entrevista, Assane y Eduardo se dirigieron al Defensor del Pueblo, que no dudó en expresar, tras la reunión, su total apoyo y anunció que «intercedería por él ante las autoridades españolas» (Arias, 11 de febrero de 1989: 5), lo que fue otro factor más para que tanto el Gobierno Civil de Granada como el Instituto Nacional de Empleo (INEM) le dieran la tranquilidad de que se le expediría un nuevo visado y volvería a España sin problemas con un precontrato (Arias, 11 de febrero de 1989: 5). Esto provocó que se abandonara la huelga de hambre el 10 de febrero, aún con más garantías cuando el alcalde de Padul, Diego García Villena, de Izquierda Unida, ofreciera un precontrato para el joven senegalés (Granada 2000, 12 de febrero de 1989). Ahora el problema era encontrar el dinero para el viaje de vuelta al país africano. No obstante, aquel mismo día, la policía afirmará que «en fechas próximas se va a requerir la documentación a los africanos que se dedican a la venta ambulante en Granada, cuyo número supera los 300» (*El País*, 9 de febrero de 1989).

Cuando la opinión pública se hizo eco de la afirmación de Eduardo Arrebola, por la cual Assane Dieng fue «molestado» por la Guardia Civil a causa de su participación en los preparativos de la huelga general del 14 de diciembre de 1988 (*Diario 16*, 11 de febrero de 1989), el periodista Miguel Urbano publicó en *Diario 16* un excelente artículo en el que señalaba, por un lado, que «parece ser que, por participar en el 14-D, se le vieron los dos colores —el de la ideología y el pellejo—» (Urbano, 1989: 8), pero por otro, también apuntaba al grado de hipocresía que existía en la sociedad española del momento y a la jerarquía que se establecía entre colectivos marginados. Así, el periodista se pregunta si hay gitanos que se les nombra hijos predilectos por el mero hecho de serlos o por la cantidad de personas negras que sudan más que los blancos y reciben menor salario y no son objeto de tales reivindicaciones. «Nos va lo pintoresco. Entre miles de blancos, es bochornoso pintar un solo angelito negro» (Urbano, 1989: 8). Tan sólo 4 días antes, Alejandro V. García se preguntaba en *Granada 2000* (10 de febrero de 1989) «¿Cuántos senegaleses vivirán una historia parecida al hijo predilecto de Salar e incluso más hiriente, más menesterosa, más amarga?». Frente a la posición de la izquierda en el pueblo, que lo ve como un caso que puede servir para mejorar la situación de otros africanos, otras personas ajenas al

pueblo, como la de estos periodistas, plantean la hipocresía de salvar solo a un negro y no a todos.

Una semana después, el asunto del dinero para poder volver a Senegal se pudo solucionar. A través del periódico *El País*, el director de la revista radicada en Londres, «Los Aventureros», Enrique Meneses, se enteró del caso de Assane Dieng y decidió costear el viaje a través de la agencia de viajes con la que trabajaba esta revista mensual, que se dedicaba, precisamente, a escribir reportajes por toda la geografía mundial. Los trámites se realizaron a través de Annick Duval, directora de la edición española (Granada 2000, 19 de febrero de 1989). La situación de Assane era ahora mucho mejor, pues podría volver a Senegal —lo haría junto a una reportera de la revista y dos policías nacionales en calidad de voluntarios— y regresar a España para trabajar en la campaña del campo.

Sin embargo, pese a este «éxito» parcial, y al hecho de que periódicos nacionales hablaran de milagro, «porque milagro es arrancar de la autoridad el compromiso público de concederle al joven senegalés el permiso de residencia si previamente vuelve a su país y regresa de nuevo a España» (*El País*, 21 de febrero de 1989), empezó a ganar protagonismo la relación entre el caso de Assane y una percepción en los medios del aumento del racismo. En *El País*, se hablará de «La lección de Salar», destacando que un pueblo de sólo 3.000 habitantes ha marcado el camino a seguir defendiendo el derecho a vivir entre ellos de un joven senegalés, en una futura Europa que se preparaba para borrar sus fronteras interiores a través del espacio Schengen en 1993 y que necesitará afrontar el problema demográfico y un futuro de diversidad étnica y religiosa (*El País*, 21 de febrero de 1989). Otros, desde posiciones antirracistas y nacionalistas españolas llegarán a afirmar que el caso de Salar será un ejemplo, en un país en donde supuestamente el racismo es excepcional, de que «el español de todas sus regiones es hospitalario por la sangre y por su lenguaje práctico de raza noble y hospitalaria» (Artero, 1989).

Una de las visiones hegemónicas desde posiciones «progresistas» que aparecieron en los medios de comunicación fue la de, sin negar el racismo, explicar el rechazo a los extranjeros (provenientes de los países empobrecidos, ya que no se plantean estos problemas con personas de países occidentales), a través de un discurso de clases.

El periodista Antonio Espantaleón (1989: 3), refiriéndose al caso de Assane dirá que «el verdadero sentido del rechazo humano, tiene que ver con la situación económica y la clase social a la que pertenece el sujeto no admitido» y que «el misterio que aclara el rechazo a los ciudadanos de otros países africanos, gitanos, etc., es inversamente proporcional al volumen de dinero o cultura que guardan en sus bolsillos [...] «son marginados, más por pobres e incultos que por su propio color» (Espantaleón, 1989: 3). En *Diario 16* se publicó un texto titulado «¿Racismo o lucha de clases?» (Belmonte, 1989: 9) en el que apoyándose en casos como el de las prohibiciones de entrar en discotecas a personas negras o la petición de expulsión de gitanos en los pueblos jienenses de Úbeda o Martos, dirá que «urge aclarar que, más que racismo, estos brotes son pura lucha de clases. Porque, antes que gitanos o negros, fíjense ustedes en que las víctimas son siempre pobres. No falla».

El caso de Assane también servirá de referencia para destacar las grandes diferencias que existen entre el discurso y la praxis de los políticos. El *Granada 2000* señalará cómo a un parlamentario socialista por Granada se le llenará la boca de críticas al apartheid en Sudáfrica, por ser racista y atentar contra los derechos humanos y las libertades, «el discursillo quedó a las mil maravillas, y más dicho en Zimbabwe delante del presidente del país y con todos los representantes parlamentarios europeos» (Granada 2000, 25 de febrero de 1989: 6). Sin embargo, fue su partido político, el PSOE, el que se negó a hacerlo hijo adoptivo de manera simbólica en el pueblo:

Mucho se teme esta sección que, de haber gobernado el Ayuntamiento de Salar por el grupo socialista, poco se habría sabido de Assane y nunca habría ocupado algo más de una línea su historia. Pero eso sí, en Zimbabwe, los primeros, los más acogedores, los más solidarios, los mayores defensores de la convivencia entre blancos y negros. (Granada 2000, 25 de febrero de 1989: 6)

No faltaron posiciones mucho más críticas. El 25 de febrero de aquel año, María Rodríguez (Miembro de la Asamblea por la Paz y el Desarme de Granada) y M.^a del Carmen Fernández (de la Asociación Granada Acoge) firmaron una publicación en *Diálogo* en el

que expusieron de una manera más clara la ligazón que existe entre racismo y emigración y en una ya importante historia de migraciones africanas en España que abarca desde vendedores ambulantes de Senegal, gambianos que realizan tareas agrícolas en el Maresme catalán o empleadas del hogar de origen caboverdiano y ecuatoguineano. Señalaron, sin ambages, cómo el racismo acaba siendo una ideología que justifica una explotación real, y en el caso de la gente emigrada, cómo este fenómeno se está viendo a lo largo y ancho de Europa. Igualmente pusieron en valor la lucha de Assane porque «ha roto el hielo y ha despertado la solidaridad entre el pueblo» (Rodríguez y Fernández, 1989) haciendo extensible la lucha a toda la comunidad africana. Y es que ya existía una serie de acontecimientos racistas en España. Sirva como ejemplo el caso ocurrido en mayo de 1988 en Santa Coloma de Farners, en la que los vecinos de la Asociación de Padres de un colegio se negaron a que los hijos de los trabajadores negroafricanos pudieran realizar la matrícula en su colegio (Giménez, 1992: 143). El Informe Ford (Ministerio de Asuntos Sociales, 1991: 70-71), elaborado por la Comisión de Investigación del Racismo en Europa publicado en 1991, sin embargo, seguirá negando el racismo institucional pese a que señala que el Defensor del Pueblo confirmó en su informe anual de 1989 que la policía era acusada de romper los permisos de residencia de extranjeros. El racismo, seguirá siendo un asunto ligado a la extrema derecha de acuerdo a este documento.

Retomando el camino emprendido por Assane, su llegada a Senegal tampoco estuvo exenta de problemas, ya que a solo media hora de que saliera el vuelo, la policía le advirtió de que no podría salir sin un visado de salida, hecho que provocó que Annick Duval retuviera la salida del vuelo «mientras las carreras se sucedían de un lado a otro del aeropuerto» (Los Aventureros, 1989: 16). Su viaje al país africano y el caso en sí también captó el interés de una cadena que nacería el 27 de febrero de 1989 y que emitiría su primera programación completa al día siguiente, durante el Día de Andalucía, aunque sin que pudiera verse en todo el territorio andaluz (*Diario 16*, 28 de febrero de 1989). El primer noticiario de Canal Sur, «Teledía», presentado por Paco Lobatón y Rosa Pilar Abelló, comenzó celebrando el noveno aniversario del referéndum en Andalucía por la autonomía de Andalucía a través del artículo 151 de la Constitución y, tras una noticia



Imagen 4 y 5: Assane Dieng en el aeropuerto Madrid Barajas antes de volar a Dakar, Senegal. Fuente: Revista «Los Aventureros» (1989, p. 16).

que mostraba las celebraciones del Día de Andalucía por parte de emigrados andaluces a Cataluña, Lobatón presentó el caso de Assane:

Han visto y oído a algunos de los hijos predilectos de Andalucía y ahora podrán ver la figura de alguien a quien algunos andaluces han decidido adoptar también entre sus filas al calor de su acogida. Esta madrugada ha llegado a Dakar el senegalés de 19 años Assane Dieng. En los últimos meses, recordarán, Assane se ha convertido, sin duda, en el africano más popular de Andalucía y de toda España.

Periodista: Salar, un pueblo que sabe mucho de migración ha vivido con Assane una historia de solidaridad que le va a permitir volver dentro de un mes (Canal Sur, 1989).



Imagen 5 y 6: Assane Dieng trabajando en Salar.

Fuente: Informativos «Teledía», Canal Sur Televisión (28 febrero 1989).

4. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Este pequeño capítulo de la historia de Assane nos sitúa ante distintas realidades que tienen como eje conductor el racismo y los procesos de discriminación e inferiorización que sufren, en primera persona, los inmigrantes de origen africano. En este contexto hemos podido ver cómo estaban teniendo lugar una serie de cambios estructurales tales como la reorganización del trabajo, pues será a partir de esta época cuando los trabajadores migrantes empiecen a formar el *grosso* de «la nueva mano de obra agrícola». Este ejemplo nos sitúa ante un racismo de clase que llevará a justificar que, debido al origen inmigrante de determinados trabajadores, estos deban ocupar aquellos puestos de trabajo menos dignos o que más dureza presentan, ya que han venido a sustituir, de forma «natural», a los nacionales en los escalones socioeconómicos más precarios. De igual forma, la constitución de las fronteras españolas como puerta de entrada a la futura Unión Europea y el desarrollo de la Ley de Extranjería, favorecieron un racismo institucional (Wieviorka, 2009) que marcó la historia de Assane debido a que los marcos legislativos y las instituciones se presentan como un medio para definir, tanto la situación administrativa como las autorizaciones laborales, constituyendo en sí mismas un mecanismo de orden y control que, en múltiples ocasiones, restringe las posibilidades de acceso al mercado laboral de las personas de nacionalidad extranjera (principalmente para aquellos trabajadores de procedencia extracomunitaria). Tal y como señala Mercedes Jabardo (1995: 87), con la propia Ley de Extranjería se crearon personas en situación de irregularidad administrativa quedando, a su vez, las autorizaciones de residencia que se conceden juntamente con la de trabajo, condicionadas al alta de los trabajadores en la Seguridad Social⁵. Como hemos visto en la historia de Assane, la aplicación de la Ley nos sitúa ante un fenómeno abstracto, en apariencia libre de actores y de prejuicios que en última instancia viene a inferiorizar y a

5. Artículo 36. Autorización de residencia y trabajo, de la LO 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

excluir a las personas más vulnerables de la sociedad. Por su condición de personas racializadas estarían exentas de determinados privilegios sufriendo las opresiones y discriminaciones de un sistema que les pone barreras para desarrollar sus proyectos vitales.

A pesar de todos los sinsabores e injusticias vividas, Assane encontró en la sociedad civil numerosas muestras de apoyo que lograron captar la atención de diversos medios de comunicación a nivel provincial, regional y nacional. La respuesta social y mediática al caso de Assane también nos invita a reflexionar sobre la normalización de esta serie de estrategias de subalternización de las personas de origen inmigrado, que en su cotidianeidad deben hacer frente a un racismo que se presenta a través de múltiples marcadores como pueden ser el color de la piel, la lengua, la cultura, la religión, la cualificación académica y/o laboral, etc., y que son expresadas mediante ideas, discursos, creencias, prácticas o actitudes. Este racismo tiene un correlato tanto en la vida profesional como personal de quienes lo sufren, pues en una gran mayoría de casos, estos proyectos se ven truncados por una serie de barreras sociales, políticas, económicas, culturales e institucionales que se levantan ante las personas racializadas.

Y a pesar de todos los acontecimientos y dificultades por los que tuvo que atravesar Assane, también contó con numerosos apoyos sociales. Las manifestaciones, las huelgas de hambre, el ofrecimiento de casamiento, las entrevistas en cadenas de televisión nacionales y autonómicas, las donaciones, los voluntarios que lo acompañaron a Dakar tal y como exigía la Ley o las decisiones políticas de numerosos alcaldes de municipios de la provincia de Granada, dieron clara muestra de ello. Sin embargo, los problemas para Assane no se acabaron en 1989. La década de los 90 será testigo de un aumento de las actitudes racistas más explícitas que se traducirán, en el caso de Assane, en amenazas de muerte por parte de grupos de extrema derecha y en enfrentamientos por la vía judicial. A día de hoy, Assane Dieng vive en Zafarraya con su familia y sigue luchando por ellos, por toda la comunidad migrante y por su pueblo. Su trayectoria en el mundo asociativo es amplia, iniciándose ya en los 80, y continua vigente a través de asociaciones como *Dara Koki*, que trabaja en su región natal, Louga, Senegal, o *Llano Acoge*, que actúa en la zona de Zafarraya.

BIBLIOGRAFÍA

- Aja Fernández, Eliseo y Arango Vila-Belda, Joaquín (2006). *Veinte años de inmigración en España: Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Barbero, Iker (2014). Historia contemporánea de la alteridad en el Derecho de Extranjería. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 164, 115-150.
- Blanco Fernández de Valderrama, Cristina (2002). La gestión de los flujos migratorios. Algunas cuestiones previas en torno al caso español. *Mediterráneo económico*, 1, 225-246.
- Cachón Rodríguez, Lorenzo (1994). Marco institucional de la discriminación y tipos de inmigrantes en el mercado de trabajo en España. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 69(95), 105-124.
- Capote Lama, Alberto (2011). Inmigración marroquí en Andalucía: dinámicas de la movilidad espacial y condiciones de inserción en distintos contextos locales. Estudio socio-geográfico en cinco municipios de las provincias de Córdoba y Granada. *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, 48(1), 281-291.
- Giménez Romero, Carlos (1992). Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones. *Estudios Regionales*, 31, 127-147.
- González Pérez, Vicente (2000). La inmigración irregular de africanos en España, balances y perspectivas. *Investigaciones Geográficas*, 23, 47-57. Recuperado de: <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/38711/Gozalvez%20Perez-Inmigracion%20irregular.pdf>
- Jabardo Velasco, Mercedes (1995). Etnicidad y mercado de trabajo: Inmigración Africana en la agricultura. *Perspectiva Social*, 36, 81-95.
- Ministerio de Asuntos Sociales (1991). *Informe Ford sobre el racismo en Europa. Informe elaborado en nombre de la Comisión de investigación del racismo y la xenofobia, sobre las conclusiones de la Comisión de Investigación*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales
- Ruiz de Huidobro, José María (1998). Notas sobre el proceso de reforma legislativa en materia de extranjería e inmigración. *Migraciones*, 4, 275-297.
- Solanes, Ángeles (2010). Un balance tras 25 años de leyes de extranjería en España: 1985-2010. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 90, 77-101.
- Wieviorka, Michel (2009). *Del racismo científico al nuevo racismo*. Gedisa: Barcelona.
- Zapata Barrero, Ricard (2000). Justicia para inmigrantes: mercado y política de extranjería. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 90(00), 159-181.

Fondos documentales de archivo

Archivo Personal de Assane Dieng (APSD)

APAD. Información sobre la situación de Assane, diciembre de 1988.

APADb. Carta de Dirección General de la Policía (31 de enero de 1989).

APADc. Jornadas sobre Emigración y Racismo en el Salar los días 2 y 3 de febrero de 1989. Papel informativo del evento

APADd. Soluciones justas para Assane. Situación de Assane. Papel de prensa fechado a mano (6 de febrero de 1989).

APADe. Poema titulado Libertad para Assane. Está dedicada para Assane por parte de un grupo de alumnas del colegio público del Salar.

APADf. Nota del Ayuntamiento de Zafarraya, Granada (7 de febrero de 1989).

APADg. El portavoz del PSOE de Salar asegura que Assane está manipulado. 12 febrero 1989.

APADh. Poema «A una flor». La autoría es de una alumna del grupo de teatro llamada María.

Documentos de prensa y televisión

Arias, Jesús (7 de febrero de 1989). Vecinos de Salar se manifiestan en protesta por el expediente de expulsión contra un ciudadano senegalés. *Granada 2000*, p. 8.

Arias, Jesús (9 de febrero de 1989). Nuevos Granadinos: La canción del emigrante: Assane Dieng. *Granada 2000*, s.p.

Arias, Jesús (11 de febrero de 1989). El Defensor del Pueblo mediará en el caso del senegalés de Salar, Assane Dieng, *Granada 2000*, p. 5.

Artero Rodríguez, Juan (21 de febrero de 1989). Opinión. ¿Sucedió en Granada!, de Juan de Palau de Plegamans (Barcelona). *Ideal*, p. 2.

Belmonte (23 de febrero de 1989). ¿Racismo o lucha de clases? *Diario 16*, p. 9.

Canal Sur Televisión (Productor). (28 de febrero de 1989). Informativos «Teledía». Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=BQTh8hqMMbg>

Diario 16 (28 de febrero de 1989) El Canal Sur. *Diario 16*, s.p.

Diario 16 (12 de febrero de 1989). Assane, el senegalés que movió a una comarca, *Diario 16*, p. 12.

Diario 16 (11 de febrero de 1989). La Guardia Civil exigió el permiso de residencia al senegalés de Salar a raíz de apoyar el 14-D. *Diario 16*, p. 12.

- Diario 16 (9 de febrero de 1989). El joven senegalés residente en Salar deberá salir de España en 40 días. *Diario 16*, p. 13.
- Diario 16 (7 de febrero de 1989). Encierro en apoyo del joven senegalés amenazado con su expulsión de España, *Diario 16*, p. 12.
- El País. (21 de febrero de 1989). La lección de Salar. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1989/02/21/opinion/604018805_850215.html
- El País (9 de febrero de 1989). El senegalés Assane deberá abandonar España en los próximos 40 días. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1989/02/09/espana/602982006_850215.html
- Espantaleón, Antonio (23 de febrero de 1989). Diálogo. Causas simples y profundas del racismo, *Ideal*, p. 3.
- García, Alejandro V. (8 de febrero de 1989). El amigo Assane. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1989/02/08/espana/602895606_850215.html
- Gómez, Juan Enrique (10 de diciembre de 1988). El Gobierno Civil decretó la expulsión de 37 extranjeros «ilegales» en los primeros seis meses del año. *Ideal*, p. 5.
- Granada 2000 (19 de febrero de 1989). Una revista radicada en Londres, dispuesta a pagar a Assane Dieng el viaje a Senegal. *Granada 2000*, s.p.
- Granada 2000. (12 de febrero de 1989). Compañeros de Assane abandonan la huelga de hambre tras la propuesta del Gobierno Civil, *Granada 2000*, p. 4.
- Granada 2000 (10 de febrero de 1989). Los lares urbanos: Extranjeros, *Granada 2000*, s.p.
- Granada 2000 (8 de febrero de 1989). «Valoro más la amistad de los blancos porque tenemos distinto color, dice el joven senegalés. *Granada 2000*, s.p.
- Granada 2000 (10 de diciembre de 1988). Un grupo de trabajadores del campo se manifiesta en apoyo de un inmigrante senegalés. *Granada 2000*, p. 8.
- Granada 2000 (8 de diciembre de 1988). Nota oficial. El Gobierno Civil reitera que Assane Dieng se encuentra en situación ilegal en España. *Granada 2000*, p. 4.
- Ideal (11 de febrero de 1989). Varias jóvenes ofrecen el matrimonio a Assane para que no sea expulsado de España. *Ideal*, s.p.
- Ideal (6 de febrero de 1989). Opinión, Un senegalés en Salar escrita por Grupo de alumnos del Instituto de Formación Profesional de Santa Fe. (Granada), *Ideal*, s.p.

- Ideal (9 de diciembre de 1988). Concentración de cien vecinos de Salar para impedir la expulsión de un joven senegalés. *Ideal*, s.p.
- Los Aventureros (marzo/abril de 1989). La aventura de Assane, 24, *Los Aventureros. Otra forma de viajar*, p. 16.
- Rodríguez, María y Fernández, M.^a del Carmen (25 de febrero de 1989). Diálogo. Racismo y emigración, *Ideal*, p. 3.
- Urbano, Miguel (14 de febrero de 1989). Fuera de Quicio. Angelitos negros. *Diario 16*, p. 8.
- RTVE (Productor). (9 de febrero de 1989). Por la tarde. 37'30" – 50'35". Recuperado de: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-tarde/tarde-9-2-1989/5215543/>

MÁS DE TRES DÉCADAS DE LA LEY DE EXTRANJERÍA

Los manteros como principales víctimas

MOMADOU DIAGNE LO

1. INTRODUCCIÓN: BREVE RECORRIDO DEL ACTIVISMO MIGRANTE EN ESPAÑA

La resistencia de personas migrantes o de origen inmigrante contra las leyes discriminatorias es una de las luchas más importantes de las personas procedente del Sur Global¹ en España en las últimas décadas. Sin embargo, hace relativamente poco tiempo, España era uno de los mayores emisores de emigrantes en el mundo. La entrada de España en la Comunidad Económica Europea (CEE), actual Unión Europea (UE), en 1985 conllevó una mayor restricción de las leyes en materia de inmigración dictada desde Europa. Entonces, España se convertía en uno de los guardianes de las fronteras externas de la Unión. Así, el 1 de julio del mismo año, el gobierno socialista de Felipe González aprobó una de las primeras leyes, la Ley Orgánica 7/1985, sobre Derechos y Libertades de los extranjeros en España que fue fuertemente criticada por el tratamiento policial del fenómeno migratorio, su regulación restrictiva en materia de derechos de los extranjeros y la deficiente técnica legal que presentaba (Vilar, 2007).

A partir de la década de los noventa, tras la crítica y lucha de las organizaciones del ámbito y de los propios migrantes, surgió un movimiento denominado Federación de Colectivos de Inmigrantes en Cataluña (FCIC), como referente en cuanto a organización política, que al mismo tiempo supuso un espacio heterogéneo de encuentro y reconocimiento entre colectivos, asociaciones y personas migrantes. Entre sus principales reivindicaciones estaba las exigencias de

1. Usamos el término Sur Global para referirnos a los países no occidentales.

regularización administrativa de personas migrantes de nacionalidad extranjera, que desde 1996 hasta 2001 se materializó en la plataforma «Papeles para Todos», llegando a tener una gran relevancia a nivel estatal (Toasijé, 2007). Se desencadenaron acciones de colectivos migrantes (Suarez-Navas, Macia y Moreno, 2007), tras la muerte de doce trabajadores ecuatorianos arrollados en un paso a nivel sin barreras en Lorca, por un tren de cercanías en la línea de Murcia-Aguilas. A raíz de aquella tragedia diferentes marchas, manifestaciones o concentraciones se extendieron en distintos rincones del Estado español que terminaron con encierros, huelgas de hambres en zonas de mayor concentración de la población migrante, tales como Murcia, Almería o Huelva, y en las grandes ciudades como Barcelona o Madrid.

El gobierno del PP de José María Aznar, que contaba con mayoría absoluta en el año 2000, introdujo unas contrarreformas que situaba de nuevo el ordenamiento jurídico en materia de extranjería a niveles de la Ley Orgánica de 1985. Aquellas reformas regresivas contaron con una incipiente resistencia de colectivos migrantes. Tras la degradación de sus derechos, los migrantes indocumentados encadenaron una heroica lucha de resistencia por su existencia, que algunos autores denominaban «la lucha de los sin papeles» (Suárez-Navas, Maciá y Moreno, 2007).

La promulgación de la Ley de Extranjería acelerada por el proceso de implantación de las normativas europeas para la entrada de España en la CEE, contribuyó a la creación de la figura del mantero «ilegal». La mayoría de los vendedores ambulantes «top manta» procedían de Senegal, inmigrantes que empezaban instalándose a partir de los años setenta, aunque se concentraban más en las zonas agrícolas de Andalucía o Cataluña.

El «fenómeno de los cayucos» que consistió en importantes entradas de pateras en las costas canarias procedentes de África Occidental, siendo más del 80% de los migrantes originarios de Senegal (Jabardo, 2011), contribuía a la multiplicación de la actividad de la venta ambulante como medio de subsistencia frente a la precariedad laboral y las escasas alternativas para sobrevivir.

El ejercicio de la venta ambulante que está incluida dentro del sector informal que predomina en los países del Sur Global se

convierte en uno de los refugios de los inmigrantes en situación de irregularidad administrativa. En las grandes urbes españolas, los colectivos de inmigrantes indocumentados comenzaron a organizarse en torno a movimientos asociativos y redes de apoyo, juntos a otras organizaciones que defienden los derechos de los «sin papeles».

En los últimos años emergieron colectivos formados o que actúan específicamente en el ámbito de la venta ambulante como el *Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona*² o el *Sindicatos de Manteros y Lateros de Madrid*³, que estudiaremos con más detalles en las páginas siguientes. Además de los colectivos migrantes indocumentados o en la vulnerabilidad administrativa y de las tradicionales organizaciones de apoyo a los migrantes, formadas en su mayoría por personas blancas, emergen otros colectivos denominados racializados⁴ o negros. Muchos activistas y colectivos que luchan por la valorización negra y africana se han desligado del «migracionismo» que suele reducir los problemas identitarios tan solo en cuestión de flujos migratorios, silenciando la presencia de personas negras nacidas o criadas en España (Toasijé, 2018).

Sin embargo, últimamente se está produciendo un importante punto de confluencia entre los diferentes grupos para denunciar el racismo institucional y estructural en el Estado español. Las detenciones por perfil étnico, la violencia policial o los CIE (Centros de Internamiento para Extranjeros) son unos de los ejes de convergencia del tejido asociativo de los migrantes o personas de origen inmigrante en España.

1.1. Conversatorio con Malick Gueye, portavoz del Sindicato de manteros y lateros de Madrid

Este texto es fruto del conversatorio llevado a cabo con Malick Gueye, uno de los portavoces del Sindicato de manteros y lateros de

2. Véase la página del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona: <http://manteros.org>

3. Véase la página del Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid: <http://manterosylaterosmadrid.org/>

4. Colectivos originarios de territorio no occidentales, en su mayoría influidos por el pensamiento decolonial.

Madrid. Este encuentro tuvo lugar a principios del mes abril del año 2019 en el barrio madrileño de Lavapiés.

El objetivo de este encuentro era el de reflejar la dinámica que siguen los colectivos migrantes auto-organizados en el sector del trabajo informalizado, compuesto por los manteros (vendedores de ropa, calzado, accesorios, etc.) y lateros (vendedores de latas de bebidas) en el espacio público. Se trata de una actividad de subsistencia que «transgrede» los parámetros del empleo formalizado, ya que genera un gran impacto económico, social y político y supone una forma de resistencia para dichas personas que se replica en múltiples ciudades de la geografía española.

2. MALICK GUEYE ACTIVISTA POR LOS DERECHOS HUMANOS DE PIKINE A LAVAPIÉS

Malick Gueye es un ciudadano senegalés que lleva viviendo en España más de catorce años. Malick se considera activista por la defensa de los derechos humanos. Tiene una larga trayectoria que viene de su *Pikine* natal, un barrio popular situado a las afueras de Dakar marcado por la pobreza y la exclusión, pero a la vez, lugar de referencia en cuanto a expresiones artísticas urbanas como el hip-hip o la lucha senegalesa. Es allí donde la *Generación Bul faalés*, compuesta por su mayoría por jóvenes excluidos por las políticas públicas del Estado senegalés. El movimiento hip-hop senegalés estuvo muy conectado con las reivindicaciones sociales iniciales del movimiento hip-hop internacional. Aquel movimiento artístico callejero tenía el arte urbano, como principal medio de expresión política para manifestar su malestar y denuncia el orden social vigente. El movimiento dejó una huella imborrable en el movimiento asociativo juvenil senegalés de los años noventa y su influencia sigue presente. El ejemplo más

5. *Bul Faale* (no te importa, no te ocupes) fue un movimiento que surgió en los años noventa en las grandes urbes senegaleses compuesto principalmente por jóvenes contestatarios con orden establecido.

latente, es el movimiento social-ciudadano, *Y'en a marre*⁶ que se inspira claramente en los jóvenes de Pikine.

La larga experiencia de lucha por los derechos fundamentales de los más vulnerables no se eclipsará con su llegada a España. Su nuevo estatuto de «sin papeles, una persona sin derechos» motivará su lucha para las personas migrantes en España, siendo uno de sus mayores representantes. La primera asociación en la que militó, nada más llegar, fue la Asociación de los *Sin-Papeles* de Madrid (ASPM) en 2006. Malick Gueye, el portavoz de los manteros de Madrid comenta que, en aquellos años, la mayoría de los integrantes de la asociación eran personas blancas, pero que poco a poco se iban integrando personas migrantes.

El principal objetivo de la ASPM era luchar contra las *redadas racistas*⁷, en las que principalmente se pretendía detener a personas por su apariencia física. Otro de los objetivos de la ASPM era la lucha por la despenalización de la venta ambulante, ya que el Código Penal español preveía una pena de entre seis y doce años de cárcel para las personas que vendían por la calle. Por otro lado, había otros objetivos tales como la lucha contra los CIEs que se convertirían en los verdaderos paraderos de las personas indocumentadas. Aquellos años coincidieron con una importante llegada de personas migrantes originarias del África occidental en pateras a las costas españolas.

Según nuestro entrevistado, el Movimiento 15-M del mayo del 2011, hizo que la ASPM se debilitara, ya que buena parte de sus miembros se involucraron más en las demandas de los *indignados*, demandas de derechos sociales y crítica al *status quo* de la política excluyente del Estado. Así, las preocupaciones de las personas sin papeles y las luchas de los manteros se quedaban desconectadas de las de sus aliados autóctonos con el nacimiento del 15M.

6. El movimiento *Y'en a marre* (Estamos hartos, en francés) es un movimiento ciudadano nacido en 2011, contribuyó a la segunda alternancia democrática del país.

7. Detenciones y controles masivos llevados a cabo por las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado basados en la apariencia física.

Fue en este contexto, en 2015, cuando nació *el Sindicato de los Manteros y Lateros* de Madrid, cuyo antecedente inmediato fue la ASPM, al constatar que las agresiones y persecuciones a los vendedores ambulantes se intensificaron. La nueva estructura es el resultado de la colaboración entre lateros (vendedores de latas compuesto principalmente por bangladesís) y manteros (en su mayoría senegaleses).

3. EL SINDICATO O LA AUTO-ORGANIZACIÓN DE LOS VENDEDORES AMBULANTES PARA RESISTIR LAS PERSECUCIONES POLICIALES

El Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid (SMLM) es una plataforma abierta, de encuentro y apoyo mutuo formado por personas de diversas nacionalidades, que persigue unos objetivos comunes desarrollados a través de proyectos y actividades propias y de manera colectiva, en coordinación con otras plataformas en lucha contra las políticas de extranjería⁸. El Sindicato nace para ser una herramienta de empoderamiento y de autoorganización para una mejor defensa de los derechos humanos de los vendedores ambulantes. Los protagonistas centrales del colectivo, los manteros y lateros, se caracterizan por su vulnerabilidad frente a la puesta en cuestión de sus derechos fundamentales y por estar marcados por el racismo, la persecución policial y la demonización mediática.

El SMLM no se trata de una organización formalmente estructurada, tampoco es un sindicato tradicional, sino más bien, constituye una agrupación de manteros y lateros que ejercen o han ejercido la venta ambulante en las calles de Madrid como principal medio de subsistencia. Los manteros y lateros decidieron unirse en una misma plataforma, ya que compartían la persecución y violencia policial en la calle, con el fin de denunciar el racismo institucional.

Por eso, solo cuentan con portavoces que ejercen de intermediarios entre el Sindicato y el exterior. El ejercicio de la portavocía está abierto a cualquier miembro, aunque se recomienda cumplir

8. Las políticas de extranjería se refieren al conjunto del ordenamiento jurídico español que regula el estatuto de los extranjeros en España

algunos requisitos tales como un buen manejo del castellano para mantener una fluida comunicación con actores externos y un compromiso firme con la defensa de los intereses colectivos. La principal responsabilidad de la portavocía es transmitir fielmente las decisiones o acciones tomadas de manera asamblearia en los encuentros del Sindicato. Debido a las barreras lingüísticas y el peligro que supone exponerse a la persecución policial, ser portavoz significa aceptar una gran responsabilidad que puede conllevar un serio riesgo. El Sindicato cuenta también con colaboradores españoles y de otras nacionalidades, sensibles a la situación de vulnerabilidad y precariedad de los manteros que deciden poner sus competencias y recursos al servicio de los vendedores ambulantes. El colectivo se reúne semanalmente por el barrio de *Lavapiés* para discutir las estrategias de lucha, sus preocupaciones más inmediatas y tomar las decisiones convenientes de manera conjunta.

Malick nos cuenta que los principales puntos que se abordan es la visibilización del colectivo, la denuncia de la persecución policial y desmentir algunas acusaciones falsas de algunos medios de comunicación. Dentro de sus actividades, desarrollan numerosos talleres formativos relativos a los derechos de la población migrante en general, y de los manteros en particular, con el fin de informarles sobre sus derechos fundamentales. Paralelamente, también se ofrecen algunas herramientas de empleabilidad mediante iniciativas de economía social y de intercambios a través de actividades culturales⁹ tales como *la Manta no es mi sueño o la Poesía es mi manta*.

Al mismo tiempo, un servicio de asesoramiento jurídico con la participación de organizaciones del ámbito responde a las demandas de los integrantes del Colectivo y de las personas en situación irregular. El Sindicato propone como objetivo último combatir el racismo en todas sus expresiones —estructural o institucional— y la xenofobia que se ejerce a través de una represión institucionalizada desde las esferas más altas del aparato estatal español. Además de ello, abogan por una sociedad inclusiva que permita la convivencia de todos los seres hu-

9. Obras teatrales impulsadas por la ASPM y el Sindicato de los manteros y lateros de Madrid con la colaboración del grupo y la Inestable kourel africana con el fin de visibilizar a través del teatro los problemas que los manteros están afrontando.

manos, independientemente de su origen racial o confesión religiosa: una sociedad que no excluya a nadie en su derecho de tener derechos.

4. LOS MANTEROS FRENTE A LOS OBSTÁCULOS JURÍDICOS DE LAS POLÍTICAS DE EXTRANJERÍA

Los vendedores ambulantes se enfrentan con importantes obstáculos jurídicos que dificultan su supervivencia. El ordenamiento jurídico español considera la venta ambulante como delito contra la propiedad intelectual, que contempla penas que rondan de los seis meses a los dos años de cárcel¹⁰.

En el año 2010, tras a una gran movilización y presión de colectivos de manteros, de otras organizaciones migrantes y simpatizantes, la venta ambulante o «top manta», si bien no se llegó a despenalizar, sí se introdujeron una serie de modificaciones de gran relevancia para los vendedores. En determinadas situaciones, como el caso del top manta, la pena pasaba de años de cárcel a multas y trabajos en beneficio de la comunidad. Aquel pequeño cambio fue muy significativo para aquellos que en algún momento pretendían regularizar su situación administrativa por razones de arraigo. Además del requisito de una permanencia continuada en España durante un periodo mínimo de tres años, la *Ley de Extranjería* exige un certificado en el que no consten antecedentes penales para poder optar a una autorización temporal de residencia.

Sin embargo, en 2015 con la aprobación de la Ley de Seguridad Ciudadana, comúnmente conocida como Ley Mordaza, siendo el partido de gobierno el Partido Popular (PP), los manteros que ejercen de la venta ambulante son nuevamente considerados como delincuentes que podrán enfrentarse a penas de cárcel y contar con antecedentes penales que imposibiliten su regularización por arraigo social o laboral. Además de la sanción penal, cabe destacar la existencia de otros mecanismos sancionadores a través del derecho administrativo que castiga con multas a la venta ambulante no autorizada en las principales ciudades españolas.

10. Véase los artículos 270 y 271 del Código Penal.

El cruce entre la Ley de Extranjería, el Código Penal, la Ley de Seguridad Ciudadana y las Ordenanzas municipales, atrapa al colectivo migrante en un laberinto de criminalizaciones cuya salida es muy difícil por no decir imposible. Sin embargo, estas leyes manifiestan una contradicción e incoherencia entre sí, ya que, por un lado, obligan al inmigrante en situación irregular a permanecer en la clandestinidad durante al menos tres años viéndose forzado a subsistir y, por otro lado, le exigen que no realice actividades «ilegales». Frente a esta situación de precariedad y de persecución, el Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid no se ha quedado con los brazos cruzados. En los últimos años se han llevado a cabo numerosas actividades de protesta y de denuncia contra la sistemática criminalización de los migrantes y contra un racismo institucional en el que participan entes estatales y municipales.

En diciembre de 2018, el SMLM desplegó más de dos mil posters de gran tamaño en paredes en las diferentes calles de Madrid con el siguiente mensaje «el racismo institucional condena a la explotación, exclusión, invisibilidad, criminalización» en una campaña de visibilización del colectivo. Distintas peticiones de la despenalización del «top manta» se han dirigido a diferentes instituciones políticas tales como el Parlamento europeo¹¹, el Congreso de los Diputados¹². Hasta ahora, dichas instituciones no presentan respuestas en la línea de la despenalización, a pesar del posicionamiento a favor de algunas formaciones políticas como *Unidas Podemos* que, a nivel estatal, presentó un Proyecto de Ley en abril de 2018¹³. Hay que señalar que la posición de Unidas Podemos está fuertemente influenciada por la presión social de los colectivos migrantes acompañada por un

11. En enero de 2018, el Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid junto a otras organizaciones que defienden los derechos de los migrantes acudieron al Parlamento europeo para denunciar la situación que muchos migrantes irregulares de España, Francia e Italia están enfrentado.

12. En marzo de 2017, numerosas organizaciones de personas que se dedican a la manta procedentes de diferentes lugares del Estado español se reunieron en Madrid para exigir la despenalización del «Top manta» frente al Congreso de los Diputados.

13. Véase la Proposición de Ley, 122/000212 «Sobrevivir no es delito» del 6 de abril 2018 sobre la despenalización de la venta ambulante.

gran trabajo de la exdiputada de la misma formación, Rita Bosaho, primera diputada afroespañola de la democracia. Sin embargo, la actitud de los «gobiernos del cambio» frente a la venta ambulante resulta ambivalente en las ciudades donde han gobernado como es el caso de Madrid o Barcelona donde los manteros denuncian que las persecuciones se han multiplicados con la llegada de dichas formaciones «progresistas».

Además del aumento de las persecuciones policiales, el Sindicato acusa al Ayuntamiento de Madrid de promover campañas publicitarias racistas en contra de los manteros como aquella realizada en diciembre de 2017 por el Área de Equidad, Derechos Sociales y Empleo del Ayuntamiento con la colaboración de asociaciones empresariales y de consumidores. Dicha campaña con el lema «Si compras falsificaciones, la aventura siempre acaba mal», recibió duras críticas por diferentes organizaciones sociales. Finalmente, el Ayuntamiento retiró los paneles publicitarios. En uno de los carteles aparecía un pulpo negro atrapando un bolso. En otro había un monstruo marino observando a una zapatilla. El Sindicato denunció la campaña como criminalizadora por presentar a personas condenadas a la manta como monstruosas y peligrosas, sin analizar el trasfondo de las razones que empujan a los migrantes a la venta ambulante.

Otro punto de discordia que muestra el antagonismo entre el Ayuntamiento y el Sindicato fue el caso de la muerte de Mame Mbaye Ndiaye¹⁴. Su muerte tras la persecución de la policía municipal causó una gran indignación popular que acabó en multitud de manifestaciones y disturbios en el barrio de Lavapiés. Mame Mbaye, ciudadano senegalés, llegó en patera a Canarias hace catorce años. Tras varios intentos de regularizar su situación administrativa se topó con numerosas barreras judiciales. Por esa razón, el Sindicato considera su muerte como un caso más de racismo institucional que ejerce la Ley de Extranjería sobre los migrantes «sin papeles». Aunque el Ayuntamiento de Madrid se defiende desligando su muerte de la acción policial, lo cierto es que el paro cardíaco que acabó con su vida

14. Mame Mbaye Ndiaye fue un vendedor ambulante, miembro del Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid que murió en Lavapiés en marzo de 2018 tras la persecución de la Policía Municipal desde Sol donde vendía.



Imágenes de la campaña del Ayuntamiento de Madrid contra las falsificaciones.
Fuente: Ayuntamiento de Madrid.

no se puede desligar de su exclusión del sistema sanitario. Su caso es un claro ejemplo que explica cómo las leyes encierran a personas en situación de irregularidad en un círculo vicioso del cual es prácticamente imposible salir. Para los manteros la venta ambulante se convierte en una de las pocas alternativas a las que pueden dedicarse.

5. MALICK, PORTAVOZ DEL SINDICATO: «EL RACISMO INSTITUCIONAL DISCRIMINA Y CONDENA A LOS MANTEROS A LA CLANDESTINIDAD»

En nuestra conversación con Malick abarcamos diferentes temas relacionados con el Sindicato de los Manteros y Lateros de Madrid. Como portavoz nos explicará la estructura organizativa y funcional del Sindicato. Abordaremos también la muerte de Mame Mbaye y su relación con el racismo institucional. Por último, se tratará la utilidad del Sindicato para los manteros como espacio de cuidado y de apoyo mutuo y los desafíos que tienen que afrontar.

Momadou Diagne Lo: ¿Cómo está estructurado el Sindicato?

Malick Gueye: El Sindicato no es una organización formal, es un colectivo de personas que eran manteros junto con otros que siguen vendiendo en la calle. La idea es luchar contra el racismo. Cada semana nos reunimos para hablar de estrategias de luchas y de las preocupaciones más inmediatas y tomar decisiones convenientes. Uno de los principales puntos que abordamos es el de la visibilización del colectivo y el intento de denunciar las injusticias. No hay que olvidar que estamos ante un colectivo muy invisibilizado y expuesto al hostigamiento de los medios de comunicación. Tenemos que dar una respuesta desde dentro llevada a cabo por los propios actores. Muchos medios de información usan la vieja táctica de «repetir muchas veces una mentira para al final convertirla en verdad». Nuestro rol también es el de desmontar las acusaciones falsas sobre nosotros.

MDL: Entonces, ¿no hay una estructura jerarquizada?

MG: No, no es una organización jerárquica. En nuestras reuniones semanales tomamos las decisiones idóneas de manera asamblearia. Aunque contamos con portavoces que son quienes mejor manejan el castellano y están dispuestos a dar la cara. La portavocía es una tarea difícil de asumir porque supone exponerte y, por ende, un mayor riesgo de persecución por parte de la policía. Por eso los portavoces más visibles somos los que ya no somos manteros, pero sabemos las dificultades que los compañeros están enfrentando por haber sido manteros. Damos la cara y denunciemos la persecución que sufre el colectivo.

MDL: ¿Cómo se ha gestado la alianza con los lateros?

MG: La alianza viene de la ASPM; había una importante comunidad bangladesí y la mayoría eran vendedores de latas en la calle que también sufrían las persecuciones policiales. Como nos enfrentábamos a los mismos problemas, decidimos unir fuerzas para denunciar, entre otras cuestiones, las agresiones policiales provocadas por el racismo institucional.

MDL: ¿Cómo se puede explicar que la mayoría de los manteros son originarios de Senegal?

MG: Los primeros manteros que llegaron a España, procedente del África negra procedían de Senegal en los años ochenta. En el concepto de la cultura senegalesa, que una persona que no tiene trabajo vaya a comprar productos para revender está normalizado. A un senegalés no le da vergüenza vender en la calle para satisfacer sus necesidades básicas. Los primeros manteros que llegaron en España no podían trabajar y, gracias a las redes comunitarias de apoyo, emprendieron la venta ambulante como una actividad de subsistencia. Para un senegalés, lo vergonzoso es no tener trabajo y estar con los brazos cruzados o emprender actividades ilícitas o delictivas.

MDL: La muerte de Mame Mbaye contribuyó a dar una mayor visibilización del colectivo. ¿Cómo se vivió aquella tragedia dentro del Sindicato?

MG: La muerte de Mame Mbaye fue el episodio más duro que el colectivo ha vivido desde su existencia. Mame Mbaye era una persona muy cercana y activa. Era el que cocinaba, el que pintaba las pancartas, el primero que estaba presente cuando necesitábamos gente. Cuando una persona así de cercana muere por infarto tras una persecución policial, no puede ser más que doloroso. Aunque creemos que no es un caso aislado porque llevamos mucho tiempo denunciando que dichas persecuciones pueden matarte. Cuando una persona lleva más de trece años en España sin poder conseguir los papeles y sufre acoso y agresiones policiales, sin poder acceder a los servicios básicos como la sanidad porque las leyes te excluyen del sistema de salud, te puedes morir. Hay muchos casos similares al de Mame Mbaye, pero podría ser el de cualquier otro mantero.

MDL: Soléis decir que Mame Mbaye es una víctima más del racismo institucional. ¿Nos puedes explicar qué es el racismo institucional?

MG: El racismo institucional es un racismo que te discrimina, te condena a la clandestinidad y que te puede matar también. Cuando

llegas a un país y te dicen que tú no tienes derecho a integrarse, a estudiar, a formarte o a trabajar, ya te están condenando a la clandestinidad. Vivir en la clandestinidad significa estar expuesto a persecuciones y agresiones. Te quitan todos tus derechos básicos. El racismo institucional te dice que eres una persona de otro nivel y que no tienes los mismos derechos que los demás. Cuando decimos que la Ley de Extranjería mata a la gente es por todo eso. Una persona que sufre el estrés todos los días por no tener papeles, por vender en las calles y en persecución permanente, púes claro, te puedes morir. En resumen, el racismo institucional te ningunea y no te da derechos a nada.

MDL: Cuando murió Mame Mbaye, declaraste que fue asesinado por el racismo institucional y ahora usted tiene un caso judicial abierto. ¿Qué afirmó?

MG: Yo transmití fielmente el punto de vista del colectivo que lleva muchos años denunciando agresiones policiales a los manteros provocadas por el racismo institucional. Si llevas viviendo en el territorio español más de catorce años sin poder tener los papeles, sufriendo persecución policial hasta morir por infarto, en casos así, no puedo hacer más que señalar que el racismo institucional es el principal culpable. El racismo institucional es un entramado que encadena muchos actores. La policía es uno de sus brazos ejecutores del sistema, pero no es la única culpable, están también las leyes que permiten dichas persecuciones. No es la primera vez que el Sindicato denuncia estas prácticas, de hecho, llevamos muchos años luchando contra el racismo institucional. El caso de Mame Mbaye permitió mediatizar más la problemática.

MDL: Entonces, ¿fue la policía quien te denunció?

MG: Sí, la policía me denunció; es una forma de callarnos. Era una estrategia para meternos miedo. Molesta mucho que una persona negra, víctima del racismo institucional y conocedor de los obstáculos que los manteros están sometidos, denuncien la persecución policial. Quizás, si fuera una persona blanca la que denunciara el racismo institucional no molestaría tanto. Eso también tiene que ver con el racismo institucional y simbólico.

MDL: ¿Qué herramientas tiene el colectivo para sortear las barreras administrativas e institucionales para la regularización de los indocumentados?

MG: Nuestra mejor arma es la presión social. Por un lado, tiene que haber cada vez más presión social para visibilizar los principales problemas que sufre el colectivo, tales como las agresiones e injusticias. Por otro lado, existe una campaña de hipermediatización racista por parte de algunos medios de comunicación que tienden a dar una imagen negativa de los manteros. Los medios refuerzan estereotipos como que son negros explotados por la mafia y, además, son violentos. Por todo eso, el Sindicato tiene por delante un gran trabajo como, por ejemplo, desmontar todas esas falsedades que se cuentan en contra de los manteros. Estamos conscientes que se trata de una tarea muy compleja dentro de una sociedad racista. Donde la xenofobia es un caldo de cultivo para políticos sin ideas. En este sentido, la derecha hace campañas criminalizando el colectivo en los medios de comunicación hegemónicos. Sabemos que se trata de una tarea muy compleja pero no nos queda más remedio que seguir con la presión social y visibilizar más el Sindicato.

MDL: A nivel jurídico, ¿qué acompañamientos ofrecen a los integrantes del Sindicato?

MG: Con la colaboración de nuestros abogados intentamos buscar herramientas para regularizar a las personas que no tienen papeles. La obtención del permiso de residencia cambia la vida a mucha gente, aunque consideramos que es muy importante el activismo en las calles. Igualmente, es importante tener derecho a trabajar o realizar proyectos, y para eso, es fundamental tener permiso de residencia. Llevamos a cabo también actividades de intercambios culturales y gastronómicos, con el fin de tener una mayor red de apoyos, más allá del círculo de la manta. Esos eventos, además de permitir interactuar con diferentes perfiles, nos ayudan a obtener más recursos para el funcionamiento de la organización. El Sindicato es un espacio seguro de escucha y de asesoramiento que ha permitido la regularización de muchos manteros en los últimos años gracias a nuestras redes.

MDL: ¿Quiénes son vuestras alianzas?

MG: Hace unos años, los principales actores visibles de la lucha contra el racismo eran personas blancas, pero ahora la situación está cambiando e intentamos dar más protagonismo y visibilidad a personas que sufren directamente el racismo. Así que, en los últimos años, además de algunos de nuestros aliados tradicionales colaboramos con colectivos racializados. Debido a la vulnerabilidad del Sindicato, siempre necesitamos tender puentes a organizaciones que empatizan y luchan con nosotros en temas como el derecho a la vivienda, al empleo, etc.

MDL: ¿Cuáles son los proyectos más importantes que se enfrenta el Sindicato?

MG: El proyecto más importante que tiene delante el colectivo es la despenalización de la manta, porque hoy en día, vender en la calle está codificado como delito en el Código Penal español. Tenemos que hacer más presión social tanto a los políticos como al resto de la sociedad para que se despenalice la manta y dejen de encarcelar a manteros por el hecho de ser pobres y vendedores ambulantes. Además, estamos intentando buscar proyectos alternativos con el fin de ser más autónomos e independientes, y así, poder ganarnos la vida dignamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Jabardo Velasco, Mercedes (2011). Las lógicas de la inmigración senegalesa en España. *Revista de derecho migratorio y extranjería*, 28, 87-100.
- Suárez-Navaz, Liliana, Maciá Pareja, Raquel y Moreno García, Ángela (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía: Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Toasijé, Antumi (2010). La memoria y el reconocimiento de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España: El papel de la vanguardia panafricanista. *Nómadas. Critical journal of social and juridical sciences*, 28(4), 277-316.

- Toasijé, Antumi (2018). Activismo africano y afrodescendientes en España. *Negrxs*, 2. Recuperado de: <https://www.negrxs.com/numero-2/2018/2/18/activismo-africano-y-afrodescendiente-en-espaa>
- Vilar García, María José (2007). Derecho de extranjería: un análisis legal y jurisprudencial del régimen jurídico del extranjero en España (jurisprudencia y formularios) / M.^a Ángeles Sánchez Jiménez (coord.) Reseña bibliográfica. *Anales de Historia Contemporánea*, 23, 692-693.

LAS NIÑAS MIGRANTES NIGERIANAS

Una materia prima para las redes de explotación sexual

HABIBA HADJAB BOUDIAF

ESTE capítulo tiene como pretensión recordar algo que la conciencia humana parece negarse a reconocer, a saber, que la explotación sexual en el mundo y sus ramificaciones son un hecho omnipresente, pese a la existencia de tratados internacionales que protegen a las víctimas. Marco Greco (2011: 72) asevera que incluso en los años de la abolición de la esclavitud, a finales del siglo XVIII, la trata de personas proporcionaba grandes rendimientos económicos. En la actualidad, las normativas vigentes contra la trata de seres humanos no parecen ser capaces de erradicar estas prácticas. Como subrayan, Torrado y González (2009: 38-39), tanto el tratamiento legal del problema en el actual Derecho Penal español como las medidas adoptadas para enfrentarlo desde una perspectiva política y social son insuficientes. Es más, a pesar de los avances jurídicos, es un fenómeno que se ha agudizado en los últimos años. En este capítulo, en primer lugar, se hará una breve exploración jurídica y, en segundo lugar, se expondrá la situación actual global del mercado internacional de la trata de seres humanos con fines de explotación sexual, introduciendo la tecnología como herramienta al servicio de las redes delictivas. A continuación, se dará paso al objeto central de este capítulo: entender los mecanismos de las redes delictivas nigerianas mediante sus creencias locales, sus razones familiares y sus vicisitudes. Tras esta exploración, se pondrá de manifiesto la acogida en centros de protección andaluces de estas niñas nigerianas después de haber sobrevivido a la travesía.

1. UN SIGLO DE TRATADOS INTERNACIONALES PARA «ERRADICAR» LA TRATA DE SERES HUMANOS

La historia nos obliga de nuevo a reflexionar sobre la condición humana. Como es sabido, este impulso partió de grupos reducidos de teólogos y polemistas cuáqueros que fundaron la «Sociedad Religiosa de los Amigos»¹ constituyéndose en un movimiento trasatlántico. Así, debemos recordar que Saartjie Baartman² fue el primer caso estudiado para crear las nuevas leyes constitucionales después de la abolición y, una víctima de las exhibiciones bochornosas de los «indígenas», enjaulados en los parques zoológicos humanos situados en los «elegantes» jardines de los imperios coloniales ingleses, franceses y alemanes. Eran víctimas de la explotación laboral y sexual institucional de antaño, bajo la mirada cómplice de los visitantes y de la ciudadanía en general que se deleitaban ante lo «exótico».

1. Se trata de una comunidad religiosa disidente creada en Inglaterra por Georges Fox (1624-1691). El término *quakers* significa «temblor» en inglés. Refleja el fuerte sentimiento cristiano de los miembros que deben demostrar su fervor «temblando en el nombre del Señor».

2. Fue una mujer africana que nació en 1789 en la región cercana al Río Gamtoos, al este del Cabo. Durante su adolescencia, ella y su familia emigraron a Cape Flats, cerca de Ciudad del Cabo, donde terminó siendo esclava de unos granjeros. La anatomía de Saartjie era bastante particular ya que pertenecía a las etnias de los Khoisans quienes se caracterizan por almacenar la grasa corporal excedente en los glúteos, en lugar del abdomen y los muslos. En 1810 fue vendida a William Dunlop, médico británico que se interesó en sus rasgos anatómicos y que la persuadió para ir con él en barco hacia Inglaterra, donde le dijo que ganaría mucho dinero siendo objeto de investigación médica y antropológica. Sarah tenía 21 años cuando salió de Ciudad del Cabo hacia Londres. En Inglaterra, Sara estuvo bajo el minucioso estudio de renombrados científicos y anatomistas de la época, pero luego, cuando éstos ya no demostraron interés, Dunlop se dio cuenta que solamente lograría éxito económico —y recuperar su inversión— exhibiéndola en público a las masas. Su nombre artístico sería el de «la Venus Hotentote» un término peyorativo que fue usado por los holandeses para referirse despectivamente a los miembros de tribus nómadas y bosquimanos. Murió abandonada, enferma y alcohólica, a la temprana edad de 25 años el 29 de diciembre de 1815, cinco años después de haber salido de su país. En 1994, el entonces presidente de Sudáfrica, Nelson Mandela, realizó una petición formal a François Mitterrand para que sus restos sean devueltos a casa. Después de muchos problemas legales y debates en la Asamblea Nacional, Francia accedió al pedido el 6 de marzo de 2002.

En 1904, el primer acuerdo internacional que se centraba únicamente en la protección de las víctimas de «trata de blanca» resultó ser ineficaz dado que el concepto de trata era asociado al desplazamiento de mujeres esclavizadas, pero ligado a la prostitución transnacional. Más tarde, durante la Conferencia de París celebrada del 18 de abril al 4 de mayo de 1910, se aprobó un Convenio internacional para la supresión del tráfico de «trata de blancas». Asimismo, después de haberse establecido las primeras líneas de actuación y, para dar la mayor eficacia posible a la represión de este delito, se ha incluido el comercio de mujeres como un nuevo indicador de trata, por tanto, se recoge el castigo al proxenetismo. Años después, el 30 de septiembre de 1921, justo después de la primera Guerra Mundial, se aprobó en Ginebra, otra Convención internacional que sancionaba a las personas que explotaban a niños, niñas y mujeres migrantes. En 1933, se decide ampliar dicha Convención introduciendo la obligación a los Estados firmantes de los anteriores tratados, de sancionar a las personas que explotaban a las mujeres independientemente de su consentimiento. A posteriori, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su Resolución 317, de 2 de diciembre de 1949, unificó las cuatro convenciones en una sola que fue ratificada por 72 estados y que establece lo siguiente: «la prostitución y el mal que la acompaña, la trata de seres humanos, son incompatibles con la dignidad y el valor de la persona humana». Por lo tanto, esta lacra es considerada como un atentado a la dignidad humana y, además, se elimina el término «trata de blancas» dado que los mercaderes internacionales de trata de personas no entienden de nacionalidades. Finalmente, el 15 de noviembre de 2000, se aprobó el último protocolo de referencia para «prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de la Naciones Unidas con la delincuencia organizada transnacional»³. En él, se describen exhaustivamente las acciones, fines y medios de la trata de seres humanos. No obstante, a pesar de los avances jurídicos y un enfoque de derechos humanos aún incipiente, esa forma de esclavitud

3. Conocido como el Protocolo de Palermo. Resolución 55/25 de la Asamblea General, de 15 de noviembre de 2000.

contemporánea, es una realidad histórica que persiste en nuestras sociedades. Aún peor es uno de los mayores negocios lucrativos.

2. LA TRATA DE SERES HUMANOS: TERCER PUESTO EN EL RANKING MUNDIAL DE LOS NEGOCIOS ILÍCITOS

Este proceso esclavizador no entiende de nacionalidades, sino de personas vulnerables mercantilizadas en el marco del actual proceso de globalización. Torrado y González (2009: 51) reflejan la versatilidad de estas redes que entran en un proceso de mutación/adaptación en función de la demanda:

Una de las mayores dificultades para dimensionar el problema del tráfico de niños y niñas es el de la diversificación de la demanda y la oferta, es decir, el uso de la mercancía —es decir, los propios menores—. Las mafias han pasado a adquirir un nivel de versatilidad tan amplio de la mercancía que manejan, que los niños y niñas están siendo objeto de prácticas muy diferentes como, por ejemplo, la explotación laboral, deportiva, sexual, familiar, las adopciones irregulares y el tráfico de órganos.

En 2016, los datos ofrecidos por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) son aterradoros: 40 millones de personas son víctimas de la esclavitud moderna entre las cuales, el 71% son mujeres y niñas. La Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (en adelante UNODC), en un estudio reciente y más exhaustivo, se indica que la trata de seres humanos es uno de los negocios ilícitos más lucrativos en el mundo. En efecto, es el tercer negocio en el ranking mundial contra el crimen organizado, estando debajo del narcotráfico y el tráfico de armas. Según los datos de esta organización, las redes mafiosas de redes de trata de seres humanos obtienen unos beneficios de tres mil millones de dólares al año, siendo este un negocio considerable que se abastece de la población mundial más marginalizada. Así, los países más ricos atraen a víctimas de diferentes orígenes, incluso de otros continentes, mientras que en países menos prósperos se observan principalmente corrientes de trata nacionales o subregionales. Por ende, se confirma que existe una correlación

entre la riqueza (PIB) del país de destino y la proporción de las víctimas de la trata trasladadas allí desde otras regiones. Desde 2018, las principales rutas migratorias mediterráneas se dirigen hacia España, por lo tanto, Andalucía es la primera puerta de entrada a Europa. Estas llegadas esconden nuevos rostros infantiles, sobre todo de niñas sin referentes familiares, que están generando una alarma tanto en el sistema de control policial como en los servicios de protección de menores andaluces ya que en su mayoría tienen el perfil de menores víctimas de trata de seres humanos con fines de explotación sexual.

2.1. Una feminización de la migración infantil en Andalucía

Es sabido que en Andalucía el colectivo más numeroso de menores migrantes sin referentes familiares es de nacionalidad marroquí, sin embargo, en los últimos años se observa un aumento en la llegada de personas de nacionalidad nigeriana. Durante el periodo 2008-2014, ha habido un total de 182 personas menores nigerianas acogidas en los centros de protección andaluces, representando esta la quinta nacionalidad (Hadjab Boudiaf, 2017). La migración procedente de Nigeria se caracteriza por ser una migración feminizada (el 51% son niñas), siendo este un rasgo específico y distintivo de este país (Hadjab Boudiaf, 2017). Proceden principalmente de dos localidades del sur de Nigeria, Benín City (Estado de Edo) y Lagos, ciudades conocidas por ser el epicentro de la explotación sexual.

Aunque desde el punto de vista cuantitativo, las chicas de origen nigeriano no conforman el grupo más numeroso de menores migrantes con los que interviene el sistema andaluz de protección, sí que constituye un colectivo de especial interés para los servicios de acogida en tanto que sus trayectorias migratorias, sorprendentemente similares (todas las chicas atendidas han sufrido algún tipo de violencia sexual durante su viaje y han tratado de ser explotadas por redes de prostitución), presentan unas características que han requerido la transformación de los modos tradicionales de intervención, así como el concurso y el trabajo conjunto de profesionales de diversas instituciones y especialidades.

Según Escoffier (citada en Kastner, 2010: 19), en España, alrededor del 45% de las personas procedentes de África Occidental son

nigerianas de las cuales un 30% son mujeres, siendo la gran mayoría explotadas sexualmente, y entre ellas, las menores de edad. Si bien la producción científica sigue siendo incipiente debido principalmente a la dificultad de cuantificar exhaustivamente este fenómeno, autores como Granato *et al.* (2011) y Ación González (2015) han intentado visibilizar a las mujeres y niñas nigerianas, víctimas de explotación sexual en España.

La tendencia actual se basa en un incremento progresivo de llegadas de mujeres y niñas para suministrar los prostíbulos y las calles de las sociedades occidentales. España es el primer país de la Unión Europea en consumo de prostitución, con un 39% de hombres que han demandado estos servicios en 2016. Cabe subrayar que el mundo digital ha influido mucho en el incremento de estos flujos, dado que brinda oportunidades a los tratantes del mercado de la explotación sexual de buscar/contratar a sus víctimas/productos sin desplazarse apenas.

2.2. *La tecnología al servicio de las redes de explotación sexual*

La Organización Internacional de Trabajo (OIT) (2014), indica que 24,9 millones de personas son víctimas de técnicas modernas de esclavitud y que los beneficios que aporta la explotación sexual ascienden a 99 billones de euros, triplicando lo que las organizaciones criminales ganan con la explotación laboral. En este contexto, los testimonios y las investigaciones revelan una clara tendencia en el aumento del uso de las nuevas tecnologías relacionado con los delitos de trata de seres humanos y con un sistema económico de pago digitalizado más sofisticado.

El informe de UNICEF titulado *El estado mundial de la infancia 2017*, que sirvió para analizar el mundo digital en el que se mueven menores de edad, concluyó que las redes digitales como la *Web oscura* y las criptomonedas⁴, «han amplificado los peligros tradicionales

4. Son monedas virtuales que pueden ser intercambiadas y operadas como cualquier otra divisa tradicional, pero están fuera del control de los gobiernos e instituciones financieras. Hoy en día, existen numerosas criptodivisas disponibles,

(como por ejemplo la intimidación) y creado nuevas formas de abuso y explotación infantil (incluidos los mensajes sexuales o “sexting”) y la transmisión en vivo de abuso sexual» (UNICEF, 2017: 20).

A pesar de que las redes de explotación sexual nigerianas se basan en la coacción mediante rituales del *jujú*⁵, éstos han sabido adaptarse a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para sacar mayor rendimiento y beneficios. Pese a la prohibición desde 2017 de utilizar Bitcoin, Nigeria cuenta con numerosas oficinas bancarias virtuales, *Western Unión* y *Moneygram* para el envío de los capitales generados, en gran medida, por el mercado del sexo. Hoy en día, en Edo State, principal estado que suministra «materia prima infantil» para la explotación sexual, numerosos locales de prestamistas tienen abiertas sus puertas y las redes sociales locales publican/difunden videos mostrando a chicas migradas en Europa, que han logrado mejorar sus expectativas y las de sus familias.

3. NIGERIA: EJE INTERNACIONAL DE LA ESCLAVITUD CON FINES DE EXPLOTACIÓN SEXUAL

Este escenario nigeriano es propicio para el desarrollo de redes delictivas de explotación sexual, que en la actualidad promueven el mayor flujo de inmigrantes a las costas italianas. La OIM señala que, en 2013, llegaron a Italia 433 mujeres nigerianas, en 2014, aproximadamente 5.000, con un incremento de niñas adolescentes y, en 2016, un total de 37.500 personas, la mayoría procedente de Edo State,

las que tienen mayor capitalización de mercado incluyen, por ahora, *Bitcoin*, *Ethereum*, *Litecoin* y *Ripple*.

5. El *jujú* es un objeto cualquiera venerado por superstición en África occidental y usado para encantamientos a través de amuletos como medio de protección o fetiche (en el caso de las niñas nigerianas, se les extraen vello púbico, trocito de uñas, pelo y se le hacen una foto). Se solicita el poder mágico o sobrenatural de protección o evitación a través de un objeto dentro del sistema de ritos conectados con ellos. Las redes mafiosas utilizan el *jujú* como un dispositivo coercitivo contractual mediante un ritual formal obligando a las niñas a pagar su deuda desde el prisma de la lealtad o también pueden negociar la deuda con el riesgo de que el *jujú* se manifieste.

situado en la parte meridional este de Nigeria y tradicionalmente centro de esclavos. El número de refugiados y migrantes que cruzó el mar Mediterráneo disminuyó en 2018 y al mismo tiempo, convirtió España en la principal entrada por mar a Europa.

El informe mundial sobre la trata de seres humanos de la UNO-DC elaborado en 2014, indica que las redes de explotación sexual nigerianas son las más persistentes e incluso las que más están creciendo. Según este informe, las mujeres y niñas nigerianas representan más de 10% de las víctimas de trata censadas en Europa occidental y central, y una de las cinco nacionalidades más comunes. Un estudio de Eurostat, la Oficina Europea de Estadística, revela que las organizaciones criminales han encontrado un verdadero mercado en Europa, principalmente, en Reino Unido, Francia, Holanda, Italia España, Suecia, Noruega, Austria, Finlandia y Alemania. El crimen organizado nigeriano ha logrado esta expansión apoyándose en el uso de las nuevas tecnologías y en el empleo de estrategias culturales y religiosas de sumisión de las personas traficadas. La agencia Euro-pol subraya que las tramas nigerianas actúan como células, es decir, como organizaciones criminales que actúan de forma independiente, lo que les permite ser más eficientes y contar con unas redes sociales más amplias, a menudo, encabezadas por proxenetas o «*madames*».

3.1. Nigeria, en el marco geoestratégico africano

Nigeria, con más de 180 millones de habitantes, 250 comunidades étnicas y 450 lenguas, es el primer productor de petróleo de África, lo cual le sitúa como primera potencia económica y demográfica en este continente. Desgraciadamente, este coloso africano esconde otra materia prima muy rentable para su economía: las mujeres y, en especial, las niñas.

Tras su independencia en 1960, Nigeria fue «balcanizada» (otra forma de poder) y gobernada por el ejército militar que apostó por el federalismo del país para controlar mejor todas las comunidades étnicas y mantenerlas en un despotismo sin precedente, acompañado de genocidios como la masacre de un millón de personas en Biafra en 1967 y de 250.000 en Ogoni entre 1993-1995. En realidad, fue el

Reino Unido quien, según Badie (1992, citado en López Castellano *et al.*, 2012: 88), instauró un «estado trasplantado» permitiéndole controlar a este país africano dentro de la Commonwealth.

Así, esta República compuesta por treinta y seis estados y de un territorio federal, Abujia, es la sexta productora de petróleo del mundo, lo que la hace apetecible para las grandes potencias occidentales. Sin embargo, la inestabilidad política, la pobreza y la corrupción endémica de los países de la región, obligan a muchas personas oriundas de la misma a abandonar sus lugares de origen para dirigirse principalmente a Europa en busca de una vida mejor.

Como subrayara Eduardo Galeano (1971), en un lenguaje más poético, la «pobreza del hombre es el resultado de la riqueza de la tierra». Las autoridades locales inmersas en la corrupción mantienen a la población en la pobreza y deja deteriorarse las infraestructuras (escuelas, hospitales, carreteras, etc.) e incluso desvertebra la sociedad tradicional imponiendo nuevas formas de organización social. Aun así, las creencias religiosas locales están muy enraizadas en la cotidianidad de la población nigeriana, y el cristianismo agudizó su dimensión religiosa hasta convertirla en la más devota del mundo⁶. Es más, es el sedimento de las redes de explotación sexual nigerianas que se lucran a través de la religión vudú.

3.2. El Vudú, el ingrediente principal de estas redes de explotación sexuales

Las redes de explotación sexual nigeriana han encontrado un verdadero filón en la religión vudú para crear un negocio transnacional, utilizando a niñas procedentes de familias hundidas en la pobreza y originarias principalmente del Estado de Edo, situado en la parte meridional este de Nigeria y tradicionalmente centro de trata de esclavos. Benin City, capital del estado de Edo e importante centro cultural para las religiones tradicionales del oeste africano, también es el lugar

6. Según la revista Forbes, Nigeria no sólo es el lugar de residencia de los cinco pastores más ricos del mundo, sino que allí es donde se encuentran algunas de las iglesias más grandes del planeta.

donde se alojan los templos de *Ayelala*, dedicados a los juramentos del objeto *jujú* que son utilizados por las redes de trata para afianzar, mediante promesa, la indisoluble relación entre la persona tratada y su captor. En cierto sentido, estos templos funcionan como una especie de agencias de seguros que, a su vez, obligan a las «usuarias» a cumplir con el «pago» establecido por sus explotadores. Los sacerdotes de estos santuarios actúan como agentes comerciales ejerciendo la patria potestad sobre lo sagrado, el arma más temible para las mujeres sometidas por estas organizaciones criminales. Según el informe de la EASO —*European Asylum Support Office*— de 2015, durante el periodo de 2011 a 2013 el 75% de las mujeres nigerianas prostituidas en Francia habían sido sometidas al ritual *jujú* en un templo *Ayelala*.

Más que una religión, el vudú se asemeja a prácticas sociales que determinan la cohesión social dentro de una comunidad. El incumplimiento de una promesa implica la expulsión de la comunidad, la caída en desgracia e incluso la muerte. En la lengua *fon*, vudú significa ser invisible, misterioso, capaz de intervenir en todos los acontecimientos de la comunidad. Kligueh (2002) en el contexto *ewé* comenta que «es el mundo de los invisibles».

El dios supremo *Mawu* es, en realidad, una divinidad femenina⁷ en la filosofía vudú, que introduce el alma en el cuerpo fabricado por los dioses menores (Orishas). Simboliza la creación merecedora del respecto absoluto, temor y adoración. En este sentido, en la tradición *urbobo*⁸, se cuenta que, al contraer matrimonio, solo se le envía el cuerpo físico al marido porque el *ehri* (el cuerpo espiritual) permanece en la casa de los padres de la novia hasta que esta fallezca. A su muerte, el marido devuelve el cuerpo a la familia para que lo entierre con su *erhi*. Esto explica la importancia que le otorgan las niñas al cuidado de la salud de su alma y el esfuerzo que éstas realizan para

7. Otras fuentes indican que esta diosa suprema no tiene forma y que, por lo tanto, no se le asocia a objetos o representación humana. Sin embargo, autores como el sociólogo beninés Honorat Aguessy indican que la diosa Mawu, está asociada a otra divinidad llamada Lissa: Mawu es femenino y, por lo tanto, se le asocia a la fertilidad y Lissa es masculino, con lo cual, representa la fuerza y el fuego.

8. Es un grupo étnico ubicado en Delta State, en el sur de Nigeria.

que el cuerpo espiritual llegue en buen estado a la reunión con sus antepasados. En este marco es comprensible que las niñas perciban la locura como un estado adverso que puede impedir su salvación y el reencuentro con sus seres queridos difuntos. A veces, el temor a la locura es muy superior al miedo a la explotación.

Por otra parte, la Iglesia mantuvo su presencia después del colonialismo apoyando los movimientos evangelistas. En 1953, la encíclica *Evangelii Praecones* (citado por Lemarchand, 2000: 13) afirmaba que los pueblos colonizados estaban llamados a dirigir su iglesia y, por lo tanto, su destino. Esta dualidad entre religiones crea un conflicto interno entre el temor de traicionar al dios monoteísta y el sistema de creencias tradicionales subyacentes basado en la veneración de temibles y poderosas deidades.

La promesa realizada durante la ceremonia del *jujú* debe cumplirse pagando la deuda contraída ya que, en caso contrario, tendría consecuencias graves para la persona objeto del ritual y su familia. De este modo, surgen estas prácticas en la que la fe está condicionada por un contrato «mercantil» entre las chicas y los explotadores dónde la única salida es el pago de dicha deuda que oscila entre 10 y 40.000€ o prostituirse.

3.3. *La familia en el «méli mélo» de las redes delictivas*

En África, la familia se entiende como «el conjunto de personas que tienen el mismo linaje o sea la misma sangre que los antepasados que siguen presentes en el mundo de los vivos» (Djida, 1991). Como es sabido, la estructura de clanes juega un papel importante en las relaciones sociales y en la organización del grupo gobernado por un jefe que, en tanto máxima autoridad, marca las pautas religiosas. Esta realidad está muy extendida en África donde el concepto de familia se basa en la cohesión de los principios ancestrales que aún resisten a la presión de la Modernidad. En opinión de Tsangu (1994, citada en Bwalwel Omi, 2004), «la familia es un fiel espejo de las relaciones humanas en un grupo social determinado asimismo se podría tratar de la interdependencia comunitaria que no siempre responde a las necesidades de la comunidad». Por tanto, esta interconexión entre

miembros de las familias patrilineales (o en algunos casos matrilineales) constituida en estructura de clanes, o que siguen perpetuando los valores sociales de la misma, adquiere un sentimiento de afectividad arraigado en el deseo de conservar la unidad de la comunidad.

Mantener la supervivencia de la unidad familiar es tarea de todos sus miembros, mientras que negarse a asistir a la familia se considera una trasgresión del buen funcionamiento de la misma. Estas actitudes antisociales son recusadas formalmente en una comunidad que educa a los niños en la solidaridad y en la participación en la cadena de la subsistencia familiar. Además, salir de cualquier forma de sumisión es visto como una ofensa a toda la comunidad.

De otro lado, la comunidad, desde una perspectiva africana, se entiende como «una relación orgánica entre quienes reconocen la obligación de ser responsables ante las necesidades de otro. Es mediante la participación que la persona da sentido a la vida» Mikhze (2004a; 2004b, citado en Khuzwayo, Meintjes, y Merk, 2013: 6-7). La visión comunitaria del ser como parte de los sistemas de significados africanos enfatiza en la interconexión entre cada individuo como parte de una unidad cósmica. Esta concepción se refleja en el proverbio zulú *Umuntu ngumuntu ngabantu*⁹ traducido por la expresión «yo soy porque nosotros somos».

Hoy en día, la estructura de clan se integra difícilmente en una sociedad en la que la «Modernidad» deja poco espacio a la tradición. A todo ello y, como subraya Aris Escarcena, hay que añadir las «acciones voraces del capitalismo financiero que ha puesto el foco en el acaparamiento de tierras, su explotación industrializada y su comercialización a través de los más diversos medios» (2012: 246).

Dada la precaria situación económica del país, las redes de trata reclutan a mujeres y niñas, condenándolas a ser trasladadas hasta Europa en condiciones infrahumanas. Así pues, son «niña mercancía» que las familias suministran como materia prima de esas «empresas.

9. Nace de la filosofía sudafricana *Ubuntu*, un término que proviene de las lenguas *zulú* y *xhosa* que significa «humanidad hacia otros». Es una visión unificadora del ser humano que define a la persona a partir de sus relaciones con los demás.

3.4. *Vicisitudes del trayecto en el reino de Hadés*¹⁰

La situación de las mujeres en el mundo, se caracteriza por el sometimiento al yugo patriarcal como atestiguan las principales víctimas de trata de seres humanos. Awusabo-Asare, Anarfki y Agyeman (1993, citados en Adomako Ampofo *et al.* (2012) han prestado especial atención a los derechos sexuales de las mujeres y a su negación a mantener relaciones con sus parejas. El estudio muestra que, en general, las mujeres son incapaces de negarse a realizar actos sexuales con sus parejas porque no pueden controlar su propia sexualidad siendo de dominio masculino. Pasa lo mismo durante el trayecto hasta Europa; casi todas las mujeres y niñas que consiguieron llegar, han sido violadas y maltratadas dado que negarse a mantener relaciones sexuales conlleva castigos físicos.

La opresión no genera un espacio de solidaridad entre hombres y mujeres y esa ausencia se pone de manifiesto en la ocupación de los espacios durante el trayecto (mujeres encerradas en habitaciones, prohibición de salir sin autorización, etc.). Como sostiene Hooks (2004: 49), los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Por lo tanto, el androcentrismo se expresa en el machismo de los hombres y en particular en su virilidad; es una mezcla de agresión dañina, depredadora y dominación sexual. y los campamentos situados en las fronteras, donde se esconden las personas migrantes, se asemejan al báratro donde se magnifica la misoginia mezclada con los superpoderes de los opresores. La mayoría de las mujeres y niñas que han vivido estas situaciones extremas durante el trayecto describen la acritud y el desprecio que las rodeaban. Algunas llegaron a verbalizar que detestaban su feminidad porque consideraba que le perjudicaba. Esta postura recuerda, en cierto modo, a la activista Everjoice J. Win, procedente de Zimbabue (citada por Aguirre y Zarco, 2011: 115), quién, tras ser intervenida de una histerectomía (extirpación del útero) escribió «querido útero, descansa en paz. Podría decir que te echaré

10. Alude al antiguo inframundo griego.

de menos, pero, en realidad, no lo haré. (...). Más que nada ahora soy libre. El resto de mi cuerpo pertenece solo a mí (...).».

Los derechos humanos se vuelven humo si no se sientan las bases para la humanización de las mujeres partiendo de los conceptos de equidad e igualdad. Para conseguirlo, la sororidad, esa solidaridad que se da entre las mujeres por encima de sus diferencias, debe producir una alianza para cambiar la correlación de poderes en el mundo (Lagarde, 1998). Quizás así se podrá disuadir a las mujeres que ejercen de *madames* a unirse para erradicar la explotación sexual. No es tarea fácil puesto que se trata de un negocio que deja pingües beneficios a los explotadores. La solidaridad no cotiza en bolsa.

En definitiva, son héroes todos los familiares condenados a vivir en la incertidumbre o a enterarse por un rumor de que sus hijos/hijas han muerto. Por lo tanto, es evidente que la llegada a Europa es, en cierto modo, una primera liberación no exenta de riesgos, todo dependerá de la acogida de estas niñas tras ingresar en un centro de protección de menores.

4. DE LA ESTANCIA EN CENTRO DE PROTECCIÓN DE MENORES EN ANDALUCÍA

El «privilegio» de ser acogidas en centros de menores rompe con la dualidad sujeto/objeto en la que se encontraban las niñas. Al ser menores de edad, éstas son sujetas a protección del Estado y deben recibir el mismo trato que los nacionales. Para dar cobertura a un paradigma social actual pluriétnico, la interculturalidad debe ser el motor de cualquier proyecto de intervención, además, desde el prisma legal, la ley del menor 26/2015 de 28 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia que reforma la Ley Orgánica 1/1996, de 15 de enero, de Protección Jurídica del Menor, de cambios parciales del Código Civil y de la Ley de Enjuiciamiento Civil, en distintos textos y de forma parcial, establece en su artículo 10.3:

Los poderes públicos, en el diseño y elaboración de las políticas públicas, tendrán como objetivo lograr la plena integración

de los menores extranjeros en la sociedad española, mientras permanezcan en el territorio del Estado español, en los términos establecidos en la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

No obstante, queda al descubierto el etnocentrismo subyacente en los planes de intervención de ciertos centros de protección de menores, expresión de una concepción eurocéntrica del imperialismo. Existen y prevalecen posturas dicotómicas de dominantes/dominados, siendo África percibida como un continente agonizante aún más, es visto como un «país de negros». En tanto son negros, los africanos son considerados como un solo ente cultural, es decir, África es una tribu de negros, víctima y casi responsable de su pobreza.

Encontrarse en este contexto, implica en general un conocimiento de la sociedad de acogida sin embargo no es el caso de estas niñas que están aquí casualmente y sobre todo engañadas, esperando recibir las pautas de su *madame*. Entre la euforia de estar viva y la angustia que le produce el *jujú*, se aferran a negar su propia identidad por temor a ser expulsadas. El hecho de que su llegada se inscribe en asuntos de trata, hace que nos cuestionamos si sus problemas son suyos o nuestros, buscando explicaciones y respuestas en su realidad sociocultural.

En la compleja pero necesaria tarea para identificar las especificidades de las niñas en su proceso de adaptación en su centro de acogida, nos encontramos con la dificultad de «desactivar la programación mental» en la que están sometidas a través de un contrato moral con sus explotadores. Paradójicamente, adoptan de forma voluntaria la adquisición de la cultura receptora sin menoscabo despreciar a la suya: su rápida aculturación resulta ser una vía para acelerar su integración a través de los estudios.

Los problemas radican cuando su añoranza a la familia y la insumisión al *jujú*, les producen un sentimiento de ahogo. Por tal razón, algunas abandonan el sistema de protección de menores y otras se aferran a estudiar y a formarse dentro del mismo a pesar de las instrucciones de las *madames*, pero estas chicas no descartan pagar la deuda cuando cumplen la mayoría de edad. La resistencia a las redes de explotación sexual no implica que no se respete el contrato

moral puesto que el fin es recuperar el objeto del *jujú* que las unen a las *madames*.

El hermetismo que les caracteriza no ayuda a identificar sus necesidades, presentando altibajos constantes. Grinberg (1996), manifiesta que «la migración es una experiencia potencialmente traumática caracterizada por una serie de acontecimientos traumáticos parciales y configura, a la vez, una situación de crisis». Precisamente la experiencia migratoria de estas niñas constituye situaciones inexorables de crisis que pueden producir histeria y puntalmente estados de locura producidos por la falta de objeto del *jujú*. Asimismo, están expuestas a trastornos psíquicos si el mundo interno de su sistema de creencias engulle al nuevo mundo exterior en el que viven. A menudo, las niñas se resignan a su condición de explotadas cayendo en el síndrome de Estocolmo¹¹ como única vía de redención. Por lo cual, es evidente que, en este caso, no es la situación migratoria que produce situaciones de crisis sino un amuleto hechizado que tiene retenido el alma.

Queda demostrado que todo dependerá de la personalidad de las niñas y de sus circunstancias traumáticas para que su adaptación no gire en torno a una constelación de factores determinantes en su proceso de integración. Reconocerse víctima es en definitiva quebrantar el orden social, las tradiciones y sobre todo traicionar a los antepasados. Por tal razón, hay que plantear un modelo de intervención que integra un sistema de significados africanos y un pensamiento sistémico que podría cobrar varias formas y lenguajes contribuyendo así, en la liberación de las niñas de los estigmas de la explotación de seres humanos.

5. CONCLUSIONES

Nigeria, es uno de los Estados signatarios de la Convención de los Derechos del Niño de 1989 y miembro de la Commonwealth, como tal debe respetar su Declaración de Principios firmado en Singapur

11. El Síndrome de Estocolmo es un estado psicológico en el que la víctima de secuestro, o persona detenida contra su propia voluntad, desarrolla una relación de complicidad con su secuestrador.

en 1971 y ratificado en la Declaración de Harare de 1991. Además, este país firmó y ratificó, en 1989, la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), no obstante, aún no se ha implementado ni integrado en su legislación, por lo que mantiene impunes a quienes violan los derechos de la mujer. A pesar de que Nigeria haya votado en 2003 la ley *Trafficking in Persons Prohibition Law Enforcement and Administration Act* y creado en 2005 la agencia nacional contra la trata de los seres humanos, este país sigue siendo el epicentro de la esclavitud sexual y laboral. Además, con el incremento de la oferta de niñas como nueva materia prima, el mercado se ha adaptado a las tecnologías de la información y de la comunicación capaz de burlar cualquier sistema de control fiscal y policial. En este mercado, casi todos los movimientos financieros se realizan al margen del sistema bancario formal. De hecho, la corrupción endémica imperante en Nigeria hace que la informalidad alcance a todas las actividades económicas.

Asimismo, Nigeria es solo un ejemplo de la perversidad capitalista. La gente no huye, en realidad, es expulsada de su hábitat en busca de una vida mejor, por lo tanto, adopta una estrategia de supervivencia colectiva. Cada miembro de una familia forma parte de una unidad cósmica puesto que la visión comunitaria del ser, forma parte de los sistemas de significados africanos (el «yo» colectivo). Asimismo, queda demostrado que la migración de las niñas nigerianas (y de la migración infantil en general) es una consecuencia del sistema devastador del capitalismo que se disfraza con los atuendos coloniales e imperialistas. Las personas menores, consideradas como seres dependientes, deciden, les obligan, les engañan a coger los caminos carcomidos del exilio dejando huellas indelebles durante los trayectos.

En definitiva, la trata de seres humanos no deja de ser la esencia de la esclavitud. Durante la Convención de Ginebra de 25 de septiembre de 1926, se definió la esclavitud como el estado o la condición de un individuo sobre el cual se ejerce los atributos de la propiedad y, la trata incluye la captación, la adquisición de una persona con la intención de someterla a la esclavitud. Así, la esclavitud es un término adolecido marcado por los estragos del pasado en la que refleja la bajeza de la condición humana en explotar/cosificar a los propios seres humanos. Comparto la reflexión de Jean Ziegler cuando dice

que «el neoliberalismo es como el sida, destruye el sistema inmunitario de sus víctimas».

Así, Europa se despierta cada mañana con materia prima recién llegada a la pubertad y que alimentan las perversiones de depredadores sexuales en potencia. ¿Y si fuera nuestra hija?

BIBLIOGRAFÍA

- Acien González Estefanía (2015). Trabajadores sexuales nigerianas en el Poniente almeriense. *Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social de la Universidad de Almería*.
- Adomako Ampofo Akosua, Beoku-Betts, Josephine, Ngaruiya Njambi, Wairimu y Osirim, Mary (2012). Los estudios de género en África. Introducción y bibliografía. *Africaneando. Revista de Actualidad y Experiencias*, 9, 34-68.
- Aguirre-Calleja, Ana Cristina y Zarco Hernández, Fernando (2011). Reseña del libro African sexualities. A reader editado por Sylvia Tamale. *Africaneando. Revista de Actualidad y Experiencias*, 8, 112-118.
- Aris Escarcena, Juan Pablo (2012). La soberanía alimentaria, crisis y lógica neoliberal en África. En Beatriz Suárez Relinque y Susana Moreno Maestro (eds.), *Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar* (pp. 243-259). Sevilla: Fundación Habitáfrica.
- Bwalwel Omi, Jean Pierre (2004). Famille et option négro-africaine de société. Recuperado de: <http://www.ayaas.net/contribution/bwalwel.php>.
- Djida, Joseph (1991). *La catéchèse morale de l'épiscopat camerounais dans les lettres pastorales des années 1960 à nos jours. Dissertatio ad doctoratum in teologia morali consequendum*. Tome I, Roma, Academia Alfonsiana, 30-34.
- EASO (2015). *Rapport d'information sur les pays d'origine. Nigeria, traite des femmes à des fins sexuelles*. European Asylum Support Office. Recuperado de: <https://www.easo.europa.eu/sites/default/files/public/BZ0415678FRN1.pdf>
- Galeano, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.
- Grinberg, Léon (1996). *Migración y exilio, Estudio psicoanalítico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hadjab Boudiaf, Habiba (2017). *Las nuevas generaciones de personas menores migrantes*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.

- Hooks, Bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-51). Madrid: Traficantes de sueños.
- Kastner, Kristin (2010). Movin relationships: family ties of Nigerian migrants on their way to Europe. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 3 (1), 17-34.
- Khuzwayo Juba, Meintjes, Berenice y Merk, Usche (2013). Integración del sistema de significado africano y el pensamiento sistémico. El acercamiento de Sinani al trabajo con comunidades en conflicto. *Africaneando. Revista de Actualidad y Experiencias*, 11, 5-30.
- Kligueh, Basile Goudabla (2002). Le voduo à travers son encyclopédie, la géomancie Afa. París: Anibwe.
- Lagarde, Marcela (1998). *Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas*. En: Greta Papadimitriou Cámara (coord.). *Educación para la paz y los derechos humanos. Distintas miradas* (pp. 71-106). México: Asociación Mexicana para las Naciones Unidas.
- Lemarchand, Philippe. (2000). *Atlas de África, el continente africano*. Madrid: Acento.
- López Castellano, Feranando, Lizárraga Mollinedo, Carmen, y Manzanera Ruiz, Roser (2012). Desarrollo y desinstitucionalización del estado en África: hacia una relación de poder. En B. Suárez Relinque y S. Moreno Maestro (eds.), *Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar* (pp. 85-91). Fundación Habitáfrica.
- Marco Greco, Antonio (2011). Vida y muerte de Saartjie Baartman (la Venus Hotentote), nacida en 1789 y enterrada en 2002. *Africaneando. Revista de Actualidad y Experiencias*, 8, 64-88.
- OIM (2009). *Migration in Nigeria, 2009*. Geneva, International Organization for Migration.
- Torrado Martín-Palomino, Esther, y González Ramos, Ana (2009). Una aproximación al tráfico y contrabando de personas: el caso diferencial de menores, niñas y niños en España. *Revista Atlántida*, 1, 37-63.
- UNICEF (2017). *El estado mundial de la infancia*. USA, UNICEF.
- UNODC (2014). *Informe mundial sobre la trata de personas. Resumen ejecutivo*. Recuperado de: https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/GLOTIP14_ExSum_spanish.pdf.
- Ziegler, Jean (2002). *Los nuevos amos del mundo*. París: Fayard.

«ESTAMOS EN ESE PUNTO EN EL QUE NO VALE
CON NO SER RACISTAS»

Conversaciones con Moha Gerehou

MOHA GEREHOU
JOSÉ MANUEL MAROTO BLANCO

El racismo no permite ningún margen de error y hacerle frente exige, como mínimo, constancia, precisión y mucha valentía. De esto sabe bastante Moha Gerehou, periodista, activista y ex presidente de SOS Racismo España. Su vida es un ejemplo de lucha contra esta lacra, a la que de forma incansable ha dedicado la mayor parte de su tiempo y esfuerzo en contestar y contrariar. Su actividad no sólo se ha dirigido contra los que enarbolan un racismo a veces sutil y corrosivo y otras tantas más explícito y destructivo, sino ante todo un sistema de opresión que trata sistemáticamente de deshumanizar a la mayoría de las personas que hoy habitan en el mundo.

Nacido en Huesca en 1992 y de padres de origen gambiano, su historia familiar es como la de otros muchos migrantes que, a través de redes familiares —en este caso su tío paterno— vieron facilitada la llegada de sus progenitores: en primer lugar su padre, al año siguiente su madre y nueve meses más tarde fue Moha quien vino al mundo. Creció en Huesca y tuvo una vida, según sus propias palabras, «normal», aunque un tanto marcada por la situación de precariedad familiar. A los dieciocho años emprendió su marcha a Madrid para estudiar periodismo en la Universidad Complutense y fue allí, a raíz de una parada racista que le hicieron en la Universidad, cuando se empezó a interesar cada vez más por los procesos de discriminación de las personas racializadas y a escribir artículos de alto contenido social y crítico.

El año 2013 será una fecha muy importante para él, pues participó en un estudio llevado a cabo por Open Society y las Universidades de Valencia y Oxford, ligado a los intereses sociales sobre identifica-

ción y racismo por perfil étnico en España¹. Este estudio se centró en personas racializadas nacidas en España, por lo que él mismo se convirtió en «evidencia», dando buena cuenta de que ese racismo que se investigaba en el estudio existía y estaba muy presente. Más allá de su experiencia personal, Moha no «tenía mucha idea» de a qué se estaba enfrentando, pero decidió seguir este camino y las ganas de continuar haciendo activismo le hicieron llegar a SOS Racismo a finales de 2013. Tres años después, fue nombrado presidente de la organización en Madrid hasta 2018 y a principios de 2019 asumió la presidencia de SOS Racismo a nivel estatal, aunque dimitió por distintas discrepancias pocos meses después de ser nombrado. Durante este tiempo, su labor de difusión y denuncia ha sido incansable a través de conferencias, artículos, vídeos, en distintos medios de comunicación, en las redes sociales o a través de la participación en encuentros nacionales e internacionales. Fue tras este periodo en SOS Racismo cuando Moha se planteó reorientar su activismo hacia ámbitos más culturales, aunque no menos políticos, como el de la escritura.

El texto que a continuación se presenta supone un ejemplo de cómo, una vez más, Moha hace de su voz, palabra: una palabra constante, precisa y valiente que es cauce de denuncia de la compleja discriminación que sufren las personas racializadas. Poder contar con este trabajo, fruto de una entrevista realizada en Granada y coincidiendo con su desplazamiento a la ciudad nazarí en uno de sus múltiples compromisos sociales contra el racismo², nos puede ayudar a comprender más profundamente este fenómeno. En ella, una persona racializada y que combate todo este sistema de opresiones, tanto desde puestos de responsabilidad como desde su cotidianeidad, nos

1. Entre los resultados de dicha investigación, sirva de ejemplo los publicados en: García Añón, José; Bradford, Ben, García Sáez, José Antonio, Gascón Cuenca, Andrés y Llorente Ferreres, Antoni (2013). *Identificación policial por perfil étnico en España. Informe sobre experiencias y actitudes en relación con las actuaciones policiales*. Valencia: Tirant lo Blanch. https://www.uv.es/garciaj/pub/2013_perfil_etnico.pdf

2. El 5 de abril tuvo lugar la 2.ª Conferencia dedicada a «La diversidad cultural en España y una nueva generación de españoles», organizada por el Consortium for Advanced Studies Abroad (CASA) y en la que Moha Gerehou presentó «Qué es y cómo acabamos con el racismo en España» en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada.

mostrará una visión que nace de la propia experiencia sobre racismo en España. Esto es fundamental para poder combatir con éxito, el que quizá sea el mayor problema al que como sociedad debemos enfrentarnos y del que todos y todas somos, de una manera consciente o inconsciente, cómplices.

José Manuel Maroto Blanco (JMMB): En la actualidad no existe un gran consenso sobre qué es el racismo. Digamos que es uno de los conceptos que más se utilizan, es un término que está muy presente en la sociedad y en los medios de comunicación se menciona con frecuencia. Por esta razón creemos que es fundamental comenzar la entrevista preguntándote, ¿qué es realmente el racismo para ti?

Moha Gerehou (MG): A este respecto podemos señalar que sobre racismo ha habido varias concepciones que han ido de la mano en el contexto de España. Por un lado, el racismo se ha tratado como una cuestión muy puntual, en donde se ha relacionado con ciertas actitudes de personas que pudieran ser racistas, de gente que pudiera realizar en un momento dado un comentario o un gesto racista, pero como algo marginal. El racismo, por tanto, se consideró que no estaba presente en la sociedad. De hecho, para muchas personas es algo muy pequeño, muy minoritario. Por otro lado, también se ha identificado con casos muy graves como pueden ser los relacionados con Adolf Hitler, el apartheid, la esclavitud en los Estados Unidos o las agresiones nazis a negros. Es decir, se plantea como aquello que es muy visible, muy violento, relacionado con muertes, pero no se concibe más allá de eso. ¿Qué pasa? Hablar de racismo como un sistema de poder en el que las personas blancas son las que tienen ese poder y las personas racializadas son las que están subordinadas, son las que están debajo, es sorprendente. De repente, se coloca el racismo como un sistema y no como una actitud individual. Coloca al racismo como algo que va mucho más allá de las agresiones violentas y que acontece en todos los niveles de la sociedad. Estamos intentando que la gente entienda que el racismo es una cuestión estructural, que es un sistema de poder en el cual las personas blancas son las que están en la cúspide y de las que emana ese poder, y en el que las personas racializadas somos las que salimos perdiendo. Se ha creado esa concepción errónea, ese

significado por el cual la forma en la que se muestra el racismo tiene que estar dentro de unos determinados márgenes, por lo que romper esos márgenes para situar el racismo como una cuestión estructural es complicado. Esto mismo está ocurriendo con el machismo, que cuesta comprenderlo en su dimensión estructural. Mucha gente lo entiende simplemente como «¡locos estos que matan a sus mujeres!» o «¡los locos estos que violan!», cuando es mucho más complejo. Es así como hay que entender el racismo, como un sistema de poder.

JMMB: El siglo pasado nos deja grandes ejemplos de lo arraigada que está en España, tanto en la sociedad como en las instancias de poder, la idea de que este país no es racista. ¿Podríamos decir entonces que España es un país racista? ¿En qué espacios se manifiesta si es así? Y, ¿cuál crees que ha sido la evolución en los últimos años? ¿Ha evolucionado positivamente en los últimos años desde, por ejemplo, la muerte de Lucrecia Pérez?

MG: Desde mi punto de vista, hay que hablar de racismo como algo histórico y empezar a comprenderlo desde la historia de España, nuestra historia. De esta forma podríamos entender la influencia que tiene España en cómo se conforma el sistema actual, sobre todo, con la colonización. Entender también el proceso de la población gitana en España, con tantos siglos, y cómo la población gitana está realmente marginada, excluida, estigmatizada. Se podría entender que la población no blanca en España lleva siglos, aunque es cierto que en los últimos años ha habido un proceso inmigratorio bastante fuerte, pero lleva siglos. Gente negra ha habido en España siempre y gente árabe musulmana por la proximidad a África. Entonces, primero hay que entender la historia, y segundo, por ejemplo, el caso de Lucrecia Pérez fue muy significativo, pero realmente, ¿quién decide que su caso sea el primero en España? Se justificó que era el primer caso considerado como asesinato racista. No hace falta ni considerarse antirracista para saber que no es el primer asesinato racista, que no fue en 1992 cuando ocurrió el primer asesinato racista. Y es normal, nadie va a reconocer que es racista, estamos muy habituados a que no sea racista, a pesar de lo que nos muestran otras experiencias. Mi padre, por ejemplo, llegó a España antes de 1992 y ha sufrido racismo. No

es un fenómeno que empezara allí, o que fuera algo puntual, sino que ha estado siempre presente. Es lógico que la población de España se identifique como no racista o España como un país no racista porque quienes han respondido a esa pregunta han sido personas blancas. En el momento en el que somos las personas racializadas, las migrantes, las que respondemos a esa pregunta, vamos a decir que sí, que España es un país racista. Yo respondería que sí desde que tengo 5 o 6 años, desde que soy consciente de que soy negro, desde que soy consciente de que por ser negro los chavales en el colegio me están llamando «conguito» o «negrito». Desde ese momento ya puedo contestar con mi experiencia propia, sin que nadie me lo diga. España sí es un país racista. Entonces, ¿cómo hacer que esa idea, que esa voz, que esas cosas que estamos diciendo las personas racializadas, tengan la comprensión, la empatía y, sobre todo, el deseo de cambiarlo por parte de la mayoría social, por parte de la gente blanca, que es al final la mayoría social? En ese punto es donde estamos ahora.

JMMB: En una entrevista en el periódico de Aragón comentaste que los actuales dirigentes, «cuentan con mayor legitimidad para hacer no sólo discursos sino también legislaciones racistas»³, haciendo referencia a partidos como VOX. Me gustaría preguntarte ¿es que la izquierda española no es racista? ¿Hasta qué punto la izquierda en Europa está dando la espalda a estas reivindicaciones antirracistas?

MG: Ahora mismo nos encontramos en una situación bastante mala. Leyes racistas han existido desde hace bastante tiempo, como la Ley de Extranjería. Independientemente de que gobernara PP o PSOE, que son los que han estado hasta ahora al frente, han existido siempre. Por lo tanto, ahí tenemos una prueba de que es indiferente que gobierne la izquierda o la derecha. El racismo se mantiene y como algo estructural. El contexto en el que nos encontramos es que hay

3. Entrevista realizada por Mario Gracia y publicada el 9 de enero de 2019 en el Periódico de Aragón. Disponible en: https://www.elperiodicodearagon.com/noticias/espacio3/moha-gerehou-el-racismo-da-votos-estan-yendo-ellos-sin-piedad_1334828.html

partidos que abiertamente hacen uso de ese racismo para ganar votos, para apelar a una parte de la población, para ganarse a esa parte de la población y para promover políticas que van a afectar a una mayoría, sean blancos o no. Normalmente esas políticas afectan a una población no blanca. Por otro lado, tenemos a la izquierda que se proclama antirracista pero no lo demuestra con hechos. Se quedan en un antirracismo moral: no yo soy racista, vamos a sacar «no sé qué» por el día del antirracismo, vamos a sacar un tuit, vamos a hacer una manifestación y el resto de los 364 días se olvida la cuestión del racismo. Normalmente mucha gente migrante racializada termina participando en espacios de lucha en la izquierda y allí hemos sufrido racismo porque el ser de izquierdas no te quita lo racista. Es algo que hay que trabajárselo igualmente. Ahora estamos en un panorama en el que, por un lado, tenemos una derecha cada vez más abiertamente racista y ganando votos con políticas racistas y, por otro lado, una izquierda que no tiene propuestas contra el racismo, no tiene propuestas para la población migrante. Es un «postureo», un discurso que no viene acompañado de acción, no viene acompañado de políticas. Recuerdo cuando después de los resultados de las elecciones andaluzas, Pablo Iglesias dijo: «alerta antifascista, hago un llamamiento a» y empezó a decir «a las mujeres, a los estudiantes, a los pensionistas, a los tal», señalando muchos colectivos y no dijo a los migrantes, no apeló a la población migrante, cuando la campaña de Andalucía, entre otras cosas, se desarrolló, no solo en clave nacionalista catalana, sino también en clave migratoria; el debate migratorio fue muy fuerte, los ataques a la migración fueron muy fuertes y, ¿cómo puede ser que después tú salgas como de izquierdas, como persona que sin ninguna duda se va a proclamar antirracista y ni siquiera en ese discurso de alerta apelas a la población migrante, cuando la población migrante es quien va a ser de la que más va a sufrir que haya partidos abiertamente racistas en la instituciones legislando leyes abiertamente racistas? ¿Cómo puedes hacer eso? Esta es la radiografía de la izquierda que necesita muchísima revisión y que entiendo que ellos lo pongan como proclama, pero estamos cansados de las proclamas, estamos cansados de escuchar a la gente decir yo no soy racista; si no las transforman en acciones y no las transformas en políticas, si realmente tu política no se dirige a nosotros, no nos habla, no te puedes considerar antirracista.

JMMB: Viendo el panorama ¿consideras que la historia de la población afro y los afrodescendientes fuera de África es una historia de fracasos? O ¿cómo la definirías en el caso concreto de España?

MG: Creo que para nada se puede considerar como una historia de fracasos teniendo en cuenta que el pasado, presente y futuro de la población africana afrodescendiente de la diáspora está muy marcada por el imperialismo, por el colonialismo. No es una historia de un fracaso, sino que es la historia de una vergüenza. Es la historia, en ocasiones, de genocidios o de esclavitud. La historia de cómo una parte de la población somete a la otra en nombre del capitalismo, en nombre de la Iglesia, en nombre de muchas de cosas. Pero al final, la población africana ha sido históricamente inferiorizada. Entonces, no se puede culpar a la población africana afrodescendiente de las desgracias. Tengo muy claro quiénes son los culpables, ahora bien, creo que, en esa lucha por cambiar, por transformar nuestro presente, nuestro futuro y también un poco desde nuestro pasado, hay que ser muy consciente de a quién tenemos que apuntar, ya que no todo el mundo hace eso. Debemos tener claro quién es nuestra población y para qué estamos ante una lucha contra un sistema, que no es una lucha contra cuatro líderes, que se requiere de muchísima gente, de muchísimo esfuerzo y de dar directamente la vuelta a la forma en la que vivimos en la actualidad.

JMMB: ¿Y qué ejemplos de lucha destacarías de la resistencia antirracista liderada por africanos y afrodescendientes aquí en España?

MG: Yo no iría muy lejos. Creo que ahora mismo estamos viviendo un momento histórico en el que se está posicionando la población migrante y racializada, primero como sujetos políticos, como personas que tenemos pleno derecho, que tenemos una voz, que tenemos unas ideas, una forma de pensar, una forma de hacer, a la par que se está construyendo, regenerando y reformando este país. Nosotros, como personas que formamos parte de este país, ya sean de origen migrante o no, tenemos que participar en esos cambios. Un ejemplo muy claro se ve con la cuestión catalana. Desde mi punto de vista, veo que hay una parte nacionalista española y otra nacionalista

catalana que piden la independencia. No hay una discusión sobre si en el Estado español existe una Ley de Extranjería. Por ejemplo, ¿qué pasaría en una hipotética república en Cataluña? ¿Existiría también una Ley de Extranjería? ¿Está esa lucha interpelando a la población migrante y racializada? No lo digo como un reproche, sino teniendo en cuenta el panorama que tenemos ahora. Por ejemplo, hace poco se ha estado debatiendo en el Congreso la reforma del alquiler en lo referente a la regulación de los precios, a limitar los alquileres turísticos, etcétera. En ningún momento de esa discusión ha estado sobre la mesa el hecho de que la población migrante racializada prácticamente nos quedamos en la entrevista, cuando ven que somos negros: «¡Oh!, lo siento, está alquilada». Cuando ven que es una persona migrante dicen: «solo españoles» o cuando ven que es una mujer con velo. Seguro que eso estaba fuera de la discusión. Desde mi punto de vista está muy bien que se trabaje una reforma del alquiler pues es necesario que se regulen los precios, pero yo tengo un problema y es que no puedo ni siquiera optar prácticamente a la parte del precio si antes no he llegado a pasar una entrevista y ya ni me puedo plantear si voy a pagar más o menos. Pienso que hay mucho que trabajar y con todas las injusticias que ha soportado la población afro hay poco que reprocharle y sí podemos decir que a quien hay que señalar, y es a Occidente y a la población blanca.

JMMB: ¿Es a la población blanca o es al sistema? Estableciendo un paralelismo con el machismo, ¿son los hombres o es el patriarcado?

MG: Claro, es el sistema que interpela, o sea, es el sistema blanco occidentalizado que impera, que supera a los individuos, pero en el cual los individuos toman una posición al final. Esto se trata de que tú, dentro de tu condición, tomes una responsabilidad. Pues uno, desde la condición de hombre —en el caso del machismo—, «¿qué responsabilidad tienes?» «¿Cómo ejerces tu papel de hombre?» Ahí es donde tenemos una responsabilidad cada uno. Puedo no tomarla y decir «no voy a cuestionar, voy a seguir para beneficiarme del sistema, el sistema es así». O tomar la responsabilidad y decir: «voy a trabajar para dar una vuelta, asumiendo mi condición y la responsabilidad que implica». Al final es una cuestión de sistema, obviamente, pero

luego también cada uno dentro de ese sistema juega un papel y tiene una responsabilidad y hacer oídos sordos es una forma de ejercer esa responsabilidad decantándose hacia un lado. La cuestión está en que esa responsabilidad se ejerza para cambiar el sistema y que no exista ese privilegio.

JMMB: Cambiando de tema, se habla mucho del tratamiento que se da en la prensa a África, a la población afro y a los afroespañoles. Muchas veces, de hecho, la crítica se focaliza en el lenguaje y no tanto en las políticas o en cuestiones estructurales. ¿Crees que, mejorando la imagen que se proyecta de ambas nociones, de África, del africano o del afrodescendiente, se van a solucionar los problemas de este racismo estructural?

MG: No, desde luego que no. Pero será un paso. Ahora mismo, desde los medios de comunicación África no genera un gran interés. Hay profesionales que van a África y realizan un gran reportaje con fotos increíbles y textos buenísimos, pero una vez publicados no los lee mucha gente. Entonces hay que preguntarse, ¿por qué África no interesa? Un motivo puede ser la deshumanización. Con el ciclón Idai en Mozambique hemos vistos que han muerto muchas personas, pero en Europa no ha habido apenas repercusión ni condolencias, ni se apagó la Torre Eiffel por solidaridad, nada. Sin embargo, con el atentado que hubo en Bélgica fue algo terrible para Europa. Hay una deshumanización de África de toda la población africana, afrodescendiente, negra. No existe empatía, por lo tanto, no existe interés. Si hay gente que no me interesa con la que no me siento identificada, que no considero que sean de los míos ¿para qué voy a...?

Cuando el atentado de Nueva Zelanda de marzo de 2019 en el que Brenton Tarrant asesinó a 50 personas, hubo una portada del *Mirror* en la que salía una foto del autor del asesinato cuando era niño, un chaval rubito que inspiraba ternura. Y, sin embargo, el titular era algo así como: «Un hombre que creció influenciado por la extrema derecha, comete un atentado»⁴. Y en pequeño el número de gente

4. La noticia a la que hace referencia Moha Gerehou es: «Boy who grew into evil far-right mass killer as 49 murdered at prayers» del 15 de marzo de 2019

que había matado. Pero claro, al ver esa portada te preguntas: «¿cómo ha podido hacer esto un chico tan guapo?, seguro que ha habido ahí alguna cosa». Empatizas: «seguro que hay alguna justificación». ¿Por qué? Porque desde ese medio de comunicación a esa persona se lo consideraba uno de los suyos. Pero si ese atentado lo hubiera cometido una persona marroquí y hubiera asesinado a gente occidental no se empatizaría de la misma manera. No estoy diciendo que se empatice con el terrorista, ni mucho menos. Pero sí que existe esa diferencia. En ese caso como «era de los nuestros y probablemente ha tenido un problema», se trata como una excepcionalidad. Sin embargo, cuando ese mismo atentado lo comete una persona marroquí pensamos que todos los musulmanes son terroristas. Respecto a África ocurre de manera similar y eso influye. Es verdad que hay una parte de lenguaje, pero solo es una parte. Faltan políticas que realmente transformen esa visión de África, pero ya no solo de los medios de comunicación, sino de toda la sociedad. Los medios de comunicación juegan un papel esencial, pero el cambio tiene que ir de la mano de un cambio social en la mirada. Y ahí es cuando se contarán historias, pero sobre todo deben ser las historias que los propios africanos quieran contar. Normalmente se cuenta la historia «sobre los africanos», pero no se conoce a los autores, a gente que se esté contando así misma. Porque cuando uno se cuenta así mismo se va a contar bien o de una forma real. Esto es lo que está faltando, que no se promueven las voces africanas de la diáspora para contar nuestras propias historias. En definitiva, todo esto va de historias y no de estereotipos, sino de historias reales, sin filtros.

JMMB: Te hacía esta pregunta porque no son pocos los que, desde posturas antirracistas, tienen la impresión de que las voces críticas no alcanzan la totalidad de los problemas estructurales. Por ejemplo, ¿dónde queda la crítica dentro del movimiento antirracista a nuestro propio modo de vida o de consumo? Es decir, al final el móvil del que te estoy grabando, la ropa que tenemos, en definitiva,

nuestro «bienestar» también está de una manera u otra legitimando unas políticas que acaban afectando al 90% de las personas racializadas en este mundo.

MG: No hay duda de que en el sistema en el que vivimos estamos en constante contradicción, y es casi inevitable. Sobre todo, cuando sostienes unos ideales que van en contra de ese sistema. A lo mejor no es inevitable, pero sí que requeriría un esfuerzo brutal muchas veces fuera del alcance de muchas personas para poder salir de esa contradicción. Pero a nivel individual, ¿qué ocurre? Que estos cambios son a nivel estructural y a nivel de mucho más arriba. A una persona migrante, por ejemplo senegalesa que, por culpa de extranjería no puede tener papeles y no puede trabajar, se tiene que dedicar a la manta. Seguramente que va a tener unos ingresos al mes de 300€, de los cuales manda 100 a su familia. Desde luego que yo no voy a decir, en nombre de otras injusticias que afectan a personas del Sur global, «no te compres esa camiseta de 3€ del Primark y cómprate esta de 25€ que ha sido fabricada en otras condiciones». Porque al final nos terminamos culpabilizando a nosotros mismos y no señalando a donde hay que señalar. El culpable de esa contradicción no es esa persona, el culpable de esa contradicción son esas empresas que se deslocalizan y que van a ciertos lugares y es ahí donde hay que pedir esas responsabilidades. Comprendo a mucha gente y a otros que también tendrán que hacer autocrítica, pero no podemos poner en el foco solamente en esa autocrítica, y no en esos elementos del sistema, pilares que provocan y que no dejan muchas salidas, a todas a todas esas contradicciones que nos rodean.

JMMB: Hay una pregunta que me ronda por la cabeza mucho y es si el día de mañana el sistema capitalista puede acabar comprando, como ha comprado muchos otros movimientos de emancipación, el antirracismo. Seguramente lo acabará comprando y habrá que luchar contra eso. Es posible que aumente la brecha entre los intereses de, por ejemplo, los afrodescendientes o la población negra de Europa o de los países ricos en comparación con las personas africanas que viven en regímenes dictatoriales, semidemocráticos o democráticos pero que están amparados por los gobiernos que nosotros, de una

manera u otra, acabamos legitimando con nuestro voto. Me intento plantear esto con perspectiva de futuro. Es decir, podrá llegar a pasar eso y lo veo mucho con el movimiento feminista —ya que estamos utilizando muchos paralelismos con el machismo—, que al final acaba habiendo un feminismo tan Occidental que se cree universal y olvida a otras personas, a otros tipos de feminismos, otras historias ¿no? ¿Crees que podrá pasar o crees que el Capitalismo va a intentar hacer eso con el movimiento antirracista

MG: Pienso que sin duda va a pasar, si no está pasando ya. Tal vez, como el movimiento antirracista aquí en España no tiene esa fuerza y esa transversalidad que podría tener el feminismo, pues igual no lo veo, pero no tengo ninguna duda de que va a pasar porque el sistema en el que vivimos es el que es y es muy fuerte. Estamos hablando de una lucha contra un sistema de poder y ahí se pierden batallas, por supuesto. Entonces, asumiendo que eso es algo que va a pasar, es como intentar, en este crecimiento que estamos teniendo, tener unas ideas y unos compromisos muy fuertes. Tenemos que evitar que el sistema capitalista se apodere de todo el movimiento. A mi modo de ver, va a ser inevitable que haya partes, gente, organizaciones, que acaben viéndose absorbidas por el sistema, pero creo que lo importante es que todo lo que vayamos construyendo sea bien sólido, con las ideas muy claras para que en el día en el que el poder trate de rompernos o de dividirnos, estemos lo suficiente cohesionados y fuertes para evitarlo. Lo más inteligente es asumir que va a ocurrir si no está ocurriendo ya.

JMMB: Conociendo las historias de muchos amigos y sus familias, que han estado trabajando en España sin contrato, que han pasado por centros de internamientos de extranjeros, que han trabajado por cuatro duros porque están obligados a mandar remesas a sus familias o que son explotados la mayoría de las veces por más de un patrón y, siendo el Estado conocedor de esta realidad, ¿podemos afirmar que el colonialismo se desarrolla hoy día dentro de nuestras fronteras, dentro de la metrópolis?

MG: Hay muchas fronteras internas de las cuales también es importante hablar. En ocasiones se habla de la frontera sur, Ceuta,

Melilla, etc. y ponemos muy poco el foco en las fronteras internas que están en nuestras calles o nuestros barrios. Existen otro tipo de fronteras que realmente nos demuestran que el colonialismo sigue aquí. Un ejemplo muy claro es el de determinados barrios, determinadas zonas, en las que la población migrante y racializada está en un lado y la población blanca está en otro. Colegios que están casi uno al lado del otro, uno público y otro privado. El público tiene 80% de alumnos de origen migrante y gitanos y el otro, que está a 100 metros, tiene un 90% de población blanca española. Y te preguntas, «un momento, ¿qué está ocurriendo aquí?» En esta realidad están operando lógicas coloniales. Lógicas que hablan de la segregación como en Sudáfrica, donde lo hemos visto de forma más reciente. Es verdad que el sistema tiene la capacidad de regenerarse, de readaptarse, pero hoy en día no sería de recibo decir: «este colegio es solo para inmigrantes y gitanos y este para españoles blancos de bien». El sistema no permitiría algo tan explícito. Pero, a través de otros mecanismos, se ve que esto está ocurriendo.

Hay un documental, «Enmienda XIII», basado en el libro de *El color de la justicia* de Michelle Alexander que demuestra cómo todo el sistema Jim Crow llega hasta el sistema de prisiones actual en los Estados Unidos y cómo ese sistema ha ido evolucionando hasta seguir manteniendo a la población negra marginada, explotada, sin muchos derechos. Y aquí en España lo podemos ver igual. El caso de las jornaleras marroquíes en Huelva es el más evidente, en el cual, llega la temporada de la fresa y el sistema permite que estas mujeres entren a territorio español con unos contratos, con unas condiciones de trabajo y pésimas de horarios, de sueldos, de condiciones, sufriendo abusos sexuales. Todo eso el Estado lo permite para mantener un orden colonial. Un orden en el cual se mantiene la forma de vida y el estilo de vida del Occidente blanco y, por otro lado, se sigue manteniendo a la población migrante racializada en posiciones en las que somos dominados, explotados y excluidos. En el caso de las jornaleras, son personas de «usar y tirar». Los trabajos pesados mucha gente aquí no los quiere y se los dan a las personas migrantes pagándoles muchísimo menos de lo que tendrían que pagar a los trabajadores de aquí. Y nadie pone el grito en el cielo cuando el año pasado salió el caso de las jornaleras marroquíes. Uno de los comentarios que yo veía

constantemente era: «¡Pero si esto lleva pasando mucho tiempo!» Y: «¿por qué no se ha denunciado?» Todo el mundo lo sabía y nadie dijo nada. «¿Por qué?» Hay que señalar todo esto.

JMMB: ¿En este caso habría que señalar que un feminismo blanco también se aprovecha de su privilegio racial?

MG: Yo creo que no, no se puede culpar del feminismo blanco al caso de las jornaleras.

JMMB: Sí, pero a lo que me refiero es a la reacción social. Evidentemente la culpa del que viola es del violador

MG: Obviamente está claro que una de las culpables es la poca reacción del feminismo blanco que mira solo con una mirada de género y no aplica una mirada interseccional que tenga en cuenta la raza. Por otro lado, desde todos esos movimientos laborales no hubo ninguna movilización de parte de los sindicatos, aunque se estaban vulnerando los derechos de trabajadoras. «¿Por qué?» Porque no se consideraban de las suyas. Por supuesto que, por parte de todo el entramado de empresas, es algo que está muy normalizado, y así una serie de situaciones a las que no se puede culpar solo a una parte, pero sí que responden a cómo está configurada la sociedad y a la mirada que se tiene. E incluso los movimientos que están avanzando, como puede ser el feminismo, se nota que les falta esa perspectiva de «raza», esa perspectiva migrante. Y por eso es tan importante cuando construimos esos movimientos sociales intentar trabajar en sintonía con otros y que cada vez que avanza el movimiento feminista fuera de la mano del movimiento antirracista, el movimiento LGTBI, etc. Todos los movimientos tendríamos que ir de la mano para que nuestros avances, por un lado, sean los de todos y, por otro lado, para no seguir perpetuando opresiones que vienen de unos sistemas fuertemente consolidados.

JMMB: Y hablando de mujeres, ¿qué papel tienen las mujeres y las cuestiones de género en el movimiento antirracista? ¿Cuál ha sido la evolución?

MG: Desde mi perspectiva, creo que, por un lado, hay que asumir que el movimiento antirracista como en otros movimientos, también el machismo está bien presente. Desde las cosas más pequeñas como puede ser el hecho de que muchas veces a los hombres se nos oiga más a la hora de hablar de distintas cuestiones o que se nos otorgue una mayor validez, incluso cuando hablamos de cuestiones como el abuso o el acoso sexual. Todo eso también se vive en el movimiento antirracista y es algo que hay que trabajar, porque al final somos gente negra afrodescendiente, pero también somos hombres y, por lo tanto, también tenemos que asumir nuestra responsabilidad como tales. Tenemos que ser conscientes de cómo eso puede afectar a nuestras compañeras. Realmente no vamos a alcanzar nuestra liberación, nuestra emancipación dejando atrás o degradando al 50% de nuestra población, de esa población migrante racializada. En el movimiento antirracista el término interseccional es más real, viene encarnado por las mujeres negras, por las feministas negras que lo viven. La frase de Sojourner Truth que decía: «¿acaso no soy una mujer?» es como llamada de atención. Estamos ante una mujer negra que cuando se trató la posibilidad del voto femenino y se les negó a las mujeres negras, dijo «¡oye! ¿Acaso no soy una mujer?». Estamos luchando por el voto de la mujer y, sin embargo, por el de las mujeres negras no. La primera de estas señales encarna la no interseccionalidad. Aunque queda muchísimo por trabajar en cuanto el tema del machismo, al igual que en toda la sociedad, también sí que creo que, de aplicarse una mirada más amplia, más interseccional, el movimiento antirracista podría ir por delante.

JMMB: ¿Qué papel crees que ha jugado la prensa, los medios de comunicación en general en acontecimientos como el del «motín» de Aluche en octubre de 2016?

MG: Desde luego que fue un papel pésimo y además ese caso lo viví bastante de cerca como presidente de SOS Racismo Madrid y periodista de eldiario.es. Empezando por cómo se calificó, cuando has comentado lo de «motín», es un término difícil. Porque siempre tiene una connotación un poco negativa. Cuando se ponía mucho el foco en que se amotinaron, en cómo se revelaron, en cómo que fueron al

tejado, se puede estar más o menos de acuerdo con esos métodos, pero estamos hablando de gente privada de libertad, que no ha cometido ningún delito, sino faltas administrativas. Se está hablando de gente de la que se está dirimiendo su deportación. Se está hablando de gente a la que se les ha vulnerado, en esos centros, todos sus derechos habidos y por haber. Se está hablando de gente que ha tenido una vida en malas condiciones, en principio por la Ley de Extranjería y también por otros motivos. Todo eso, en la gran mayoría de medios de comunicación, se obvia y solo se pone el foco en que esa gente que sale de allí y empieza a gritar. Cuando eso obedece a una historia, a una historia vergonzosa, a una historia racista. Pero, al final, lo que nos llega sobre los medios, en este caso o en otros, es el CIE que se solo interesa para contar cuando se fugan o cuando algunos internos salen a la terraza a pedir libertad. Solo interesa para eso, no interesa para denunciar las múltiples violaciones de derechos, los múltiples abusos o la tremenda injusticia que es que exista este Centro de Internamiento de Extranjeros. Entonces los medios de comunicación juegan un papel bastante importante, porque al final, se genera una visión parcial de la realidad. Si no cuentas toda la realidad, si solo terminas contando una parte, esta se presenta como el todo y no es así. Desde los medios de comunicación hay que asumir la responsabilidad de contar los temas que afectan a la población migrante racializada con una mirada limpia y con una perspectiva mucho más amplia que permita empatizar con las historias que se cuentan sobre nosotros.

JMMB: Decía Aimé Césaire que el colonialismo no solo perjudica a los oprimidos, sino que también embrutece y deshumaniza a los que oprimen. ¿Qué le dirías a los españoles con la piel clara o que argumentos darías para que los españoles con piel clara, los que tenemos privilegios raciales, apoyaran la lucha antirracista? Y, por otro lado, antes se decía que África empezaba en los Pirineos. Eso es algo que yo incluso de pequeño lo he llegado a escuchar, aunque ya bastante menos. ¿Es hoy España una nación blanca? Lo digo en todos los sentidos, desde el sentido del blanco que puede decir esto es una nación blanca, como la del migrante o el afroespañol que puede ponerlo en cuestión.

MG: España no es, demográficamente, una población o una nación blanca. En cuanto al poder y a la estructura sí es una nación blanca en el sentido de que no existe ni una mota de diversidad en cualquier ámbito de poder. Por ejemplo, no existe, a día de hoy, en el periodismo personas afrodescendientes, negras, visibles. Estaremos cinco como mucho y así en otros ámbitos. Sin embargo, la realidad de las calles es bien distinta. La realidad de los colegios es brutal. Los colegios son un ejemplo bastante claro de una diversidad que te asombra. Sin embargo, te asomas ahora mismo a una universidad y dices: «¿Qué está fallando ahí?» Entonces si me preguntas: ¿demográficamente España es una nación blanca? No, no lo es y nunca lo ha sido. «¿España es nación blanca si entendemos la acción como estructura de poder?» Entonces sí. Todo el poder legislativo, ejecutivo, judicial demuestran que sí es una nación blanca.

JMMB: ¿Y qué sientes cuando lees o ves que en el franquismo había más representación negra en las Cortes que a día de hoy cuando hay una población afro mucho más importante, incluso hay personas racializadas que forman parte de partidos políticos de derecha? ¿Qué se siente desde el movimiento?

MG: En el caso de este señor, el negro de VOX, es muy llamativo. No estoy hablando de por qué está al que llaman «el negro de VOX», que es el dirigente de VOX en Barcelona y tiene un cargo dentro del partido. También podemos hablar de Bertrand N'dongo que es un simpatizante que no tiene ningún cargo y que en los últimos meses ha tenido una visibilidad en tertulias de televisión que ninguna otra persona negra en España ha gozado para poder defender su discurso político. Vemos que estos partidos, estos regímenes utilizan esa perspectiva, pero en su beneficio. En este caso, en el caso de VOX, para poder decir: «nosotros no somos un partido racista» y blanquear su discurso: «Mira, tenemos en Cataluña un dirigente negro». Siempre que he visto mencionado a Ignacio Garriga ha sido como «el negro de VOX», o a veces alguien lo nombra para decir: «No, nosotros no somos racistas, tenemos a este tío de aquí». La población negra tiene un papel muy difícil. Para mí se me hace muy difícil saber, pero eso también responde a cómo la población blanca nos quiere ver cuando

hablamos y cuestionamos el sistema de poder. Cuando cuestionamos e interpelamos directamente a la gente blanca, española, de occidente, es incómodo y no tenemos ese espacio. Sin embargo, cuando es para decir: «¡Qué bien está España! ¡Qué maravillosa es España! ¡España es lo mejor!». Da igual, no hace falta, no te hace falta ni ser alguien con un discurso muy elaborado o algún tipo de intelectual.

JMMB: Me recuerda mucho a cuando hay una foto en EEUU del ejército y ponen siempre un mosaico de colores detrás del presidente de turno...

MG: Claro, entonces «¿cuándo se ha visto que un simpatizante de un partido de repente esté ahí debatiendo en una mesa?», pero eso obedece a cómo desde los medios o desde la política nos quieren ver. Se prefiere que se vea a este negro que no va a cuestionar el sistema de opresión racial, que va a decir que todo muy bien, que no hay racismo, que España es un país maravilloso y no va a tener esa visión crítica en ningún momento. Esa visión crítica está penalizada y eso es lo que estamos viviendo.

JMMB: Retomando la idea de Aimé Césaire, ¿qué le dirías a las personas blancas españolas? ¿Qué le dirías para que se animen a luchar a vuestro lado?

MG: Estamos en ese punto en el que no vale con no ser racistas. Cuando la gente dice: «yo no soy racista», me parece muy bien, pero no es lo que necesitamos. Necesitamos a gente antirracista, a gente que activamente luche contra el racismo, que es bien distinto. Que cuando haya una situación racista en la calle que tú estés presenciando como persona blanca, no te quedes ahí pensando: «no soy yo el que le está pegando» y te quedes indiferente y no hagas nada. Hay que tomar un papel activo de denuncia o de enfrentamiento. Además, estamos en un contexto político en el que cabe posicionarse y en el que cabe más que nunca marcar unos límites claros porque realmente se están cuestionando cosas muy básicas. Siento muchísima rabia, por ejemplo, con el tema del aborto. Se trata de un debate que incluso dentro de la derecha está y de nuevo vuelve a resurgir otra vez. Enton-

ces, por un lado, tenemos que construir un antirracismo que ponga a las personas migrantes y racializadas en el centro, pero que implique la lucha de toda la sociedad sobre todo para mantener los derechos que ya tenemos. Estamos en un momento que incluso los derechos ya ganados, que se han conseguido tras décadas de lucha, se están cuestionando y aquí interpelo al feminismo, al antirracismo, al movimiento LGTB, etc. Tenemos que hacer un frente fuerte de acción, no solo de palabra, para mantener esos derechos, pero sobre todo, para conquistar nuevos. Quedan muchos derechos por conquistar para la población migrante, para las mujeres, para la población LGTB y para todos los colectivos históricamente discriminados. Entonces, no vale con no ser racista, sino que hay que ser antirracista, con palabras, con hechos, con acciones y con políticas.

JMMB: ¿Pero qué ventajas tendría para una persona blanca renunciar a esos privilegios raciales?, por ejemplo, si esto fuera un anuncio de televisión, ¿cómo podrías hacer que un blanco comprara el antirracismo, no ya como una teoría sino como una *praxis*, una práctica de vida? Es como lo que hablamos del machismo, es complicado renunciar a privilegios de género. Es complicado, que un hombre con 50 años que no se haya hecho ni un huevo frito, se ponga a cocinar, que se ponga, en fin, a hacer al menos la mitad de las tareas del hogar, de un trabajo que no está remunerado. Muchas veces veo que mucha gente no entiende la profundidad del racismo, lo más visible, el insulto o la violencia física es lo único que ve del racismo. Es más, no se entiende ni lo que es el feminismo a día de hoy. Entonces ¿qué crees que puede concienciarles a aquellos que se mantienen indiferentes de que la lucha antirracista es buena para ellos?

MG: Pienso que hay que plantearlo desde una perspectiva desde la que hagamos muchísima pedagogía y sensibilización, contando historias cotidianas. Las del vecino al que le compras el pan, de forma que exista una empatía hacia todas esas historias y, sobre todo, entender que se trata de construir un mundo, una realidad, en la que realmente quepamos todos. Si realmente uno quiere un mundo en el que todos podamos tener derechos, no significa que tú renuncies a tus derechos, sino que estés dispuesto a renunciar a tus privilegios.

Entonces, realmente, si queremos construir un mundo en el que quepamos todos, tenemos que estar dispuestos a sacrificar mucho. Unos ya hemos estado sacrificándonos físicamente, mentalmente, emocionalmente, pero también, desde el otro lado, hay que cuestionarse y trabajar y pensar que, si queremos un mundo abierto, plural, en el que todo el mundo se sienta cómodo y que terminemos las injusticias, pasa también por una cuestión individual. Si queremos que nuestro vecindario, nuestra comunidad, nuestro colegio sean espacios donde todo el mundo quepa y se sienta cómodo implica mucho esfuerzo personal, pero también colectivo.

TENGO LA CAMA HECHA Y ESTOY SOLA EN ELLA

TRIFONIA MELIBEA OBONO

SON las diez de la mañana, estamos en Malabo, Guinea Ecuatorial. Te invitamos a bailar al tambor de la sopa de picante *pepe-sup* y las cervezas de Vietnam. ¡Ojo!, siete litros de bebida fermentada acá se estiman a un euro y medio.

El plato de comida se costea a precio de un billete de avión Malabo-Madrid en temporada alta.

Al menos la mitad de las farolas de la ciudad de Malabo se han fundido, Dios se encargaría del mantenimiento, la previsión del día de la inauguración en nombre de su excelencia. La oscuridad, mi enemigo de infancia, tiene el rostro del generalísimo. ¡Cuánto miedo! Las madrugadas regalan mucha luz al amanecer y las noches regresan la memoria al pasado, cuando el petróleo, enterrado por los antepasados, todavía llamaba extraño a los generales en jefe cubiertos de pecado por las sotanas.

Llueve. El cuerpo lo sabe. Hablo de mi cuerpo, del tuyo no porque *no sabes con quiénes tratas*.

Las gotas de agua hostigan el tejado del hogar, y mis ojos lucen el agua de los mares de la Isla de Annobón. En la vida había sentido tanta soledad. Tengo la cama echa. Estoy sola en ella. No quiero dormir. Malabo, el territorio malversado, está dormido y Guinea Ecuatorial, dicen los ancestros en la *funeraria* Centro Cultural Ecuatoguineano de Malabo, empieza en la ciudad Bata.

Las sábanas de la cama, mía, no tuya, se cosieron en Malabo, la almohada en Malabo, los tambores del silencio en Malabo, y el eco de la muerte en Malabo.

¡Atención! La Radio Nacional de Guinea Ecuatorial, creación de los blancos en la época de arrogancia permitida por el Patronato de

Indígenas, dictamina como el ruido de los *coches patrulla* del general de los ejércitos. Las noticias taladran los oídos de la gente no normalizada como el anuncio de las defunciones en mi pueblo: «Maricones, de regreso a los agujeros. Lesbianas, de regreso a los agujeros».

Es época de lluvia. Malabo representa la contradicción climatológica. Hace calor. Hace frío. Hace calor y camino en la acera. Llueve y circulo en medio de la carretera. Estoy seca por dentro, por fuera, y en la entrepierna de una mujer invitada a abrirse de piernas muy de vez en cuando, desde que nació. No lo sabes tú porque el dictamen se publicó en medio de una noche de brujería. Cosas de mamá. Cosas de papá. Cosas de la abuela de dientes caídos por la vejez y la comida azucarada.

Mi cuerpo suda como África, el continente sin tierra, de las hierbas y sin pueblo, nacido en una época equivocada.

Nací como África, en una época equivocada, sin elección, sin piernas para caminar de por vida, con la voz de mujer devorada por la falocracia. Si es que soy mujer negra, mujer bollera, mujer y minoría blanca... todo en un país oficialmente negro, oficialmente blanco, oficialmente racista hacia la raza negra y blanca. La Avenida de la Independencia lo sabe y a carcajadas, correa el Himno Nacional de Guinea Ecuatorial con ropa de los domingos y misa de asistencia obligatoria. Lleva las faldas superando las rodillas y me dice, oye, esta es la única manera de adentrarte en una institución pública de acá. En serio, hablamos hace días. En los ministerios, el cartel de «aténgase a las consecuencias si viene vestida de manera indecente», recuerda épocas de adversidades para la disidencia sexual, la muerte de García Lorca por maricón en manos de los generalísimos.

África crece con la soledad de una estudiante de la Universidad de Guinea Ecuatorial. Yo soy africana. Papá me lo dijo. Mamá me lo dijo. No, papá, no. No, mamá, no.

No siento a África en mi vida, si fuera así, la lluvia caería sobre el cuerpo negro que me llama *bastarda*, apátrida y bruja, como el sonido del tambor de la muerte. Mi cuerpo se mojaría. No lo consigo y de repente, un vehículo de lujo, fabricado para los americanos y la superioridad imperial, circula a una velocidad prodigioso y en una zona residencial de carreteras agujereadas. Se lanza un golpe de agua y

mi cuerpo, otra vez, no se moja. Necesito agua. Necesito vida. Quiero la cama sin hacer, sin embargo, la tengo hecha y estoy sola en ella.

La cama está hecha. Estoy sola en ella y sonrío como el amanecer de la ciudad de Malabo, por fin llega la luz con el equilibrio esperado. Observo a la derecha, a la izquierda, en el centro, y nadie tiene prisa por alcanzar el mobiliario chino de las oficinas.

Suena el teléfono móvil. ¡A sus órdenes!, contesta mi boca de guineoecuatorial. No lo sabes tú pero acá, la pistola en mano, otorga privilegios, camina igual que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas por el mundo.

Me quiero morir. La voz de una disidente sexual contradice la ovación del Consejo de Seguridad y del público que discute en alguna oficina franquista. «Tienes aquí una denuncia, señora... ¿Cómo se llama usted?»

No quiero decir el nombre. Una llamada. Una denuncia. La rutina. Estoy cansada. «Se tiene que presentar ahora mismo en las altas instancias de la policía, y si no, aténgase a las consecuencias». Quiero preguntar las razones de la denuncia pero se marcha la voz de un señor más enfadado que mi padre en la niñez, cuando un palo azotador me llamaba mamá sin excluir alguna parte sensible de mi cuerpo como la cabeza, la columna vertebral, el rostro.

Mi cabeza, el lugar de residencia permanente del palo azotador de papá.

Guinea Ecuatorial, un país decente, de pureza en el pasado, pobrecito, transitó su ciclo de la decencia y pulcritud hacia la barbarie. El pasado, recuerdan los vigilantes de la moral nacional jugando a las cervezas en los bares y las oficinas, fue un momento de machos inequívocos vestidos de pantalones varoniles y barba de centímetros calculados, más las mujeres, menos mal, de faldas y vestidos de la Sección Femenina de la Guinea Española, luego de la Guinea Ecuatorial, hasta la Guinea de hoy sin apellidos. ¡Lástima!, expresó un señor de estos que lucen estrellas en los hombros, dinero en los bancos, y descendencia homosexual encarcelada en alguna habitación de cabras y ovejas visibilizada en la periferia. No sabes tú la cantidad de privilegios que otorga acá la pistola, y la curandería, y la sotana, y la vagina de

una mujer sin cerebro estimulado por el enemigo público número uno de mi país por asignación equívoca: el *feminismo*.

Los llantos de la moral decente y casta, originarios de la época colonial, pre-colonial y *mundana*, proceden de las oficinas, de las defunciones, de las reuniones de brujería y de las almas depuradas por un pasado franquista que tan difícil resulta encerrar en algún armario. ¡Tantos armarios en un país pequeño!

Las calles de la Guinea Ecuatorial del siglo XXI representan la mugre, la vergüenza, la ausencia de la Guardia Civil vestida de piel blanca. Gritan de enfado los abuelos, los pocos supervivientes franquistas en cuestiones de edad que rechazan la identidad guineana abiertamente sin miedo a la pistola que se duerme conmigo a pesar de las advertencias de *arriba*: cuidado, esta bollera tiene la cama hecha, se la hemos hecho.

Los señores españoles de piel negra. ¡Mi madre! Hace mucho que se declararon españoles para no olvidar la época dorada en sus mentes con un pie en el ataúd. Reclaman los errores políticos, yo no. Le reclamé a mamá que fui un error al nacer *bastarda*.

Fue erróneo creer en la idea romántica de construir carreteras de infarto y cortoplacistas, pensando que todo terminaría en la mar. No. Yo creo que sí pero debo callarme. La voz legítima está hecha no para las disidentes sexuales, canta en coro el grupo de hombres que tutela la nación a golpe de la gerontocracia.

Será verdad que el petróleo representa la maldición, muchísima verdad, con todas las letras, y que en los pueblos guineoecuatorianos, las iglesias son edificios decentes y los medicamentos se venden en las carretillas.

También simboliza la verdad que retener a los blancos acá explotando el petróleo suponía plantar en la patria las raíces de las redes sociales. Y sí. Cada patriota, *golpe de libertad* en la boca y dientes caídos con ayuda de la cerveza *Saigón*, aprendió que los vicios de los blancos, estos señores de vientres grandes y pieles envejecidas, que de avión en avión aterrizan a Guinea Ecuatorial desde los años ochenta sin invitación de lxs pobres, también podían alegrarle la vida a la negritud, al grupo de personas de inferioridad interiorizada que vive en medio de la roña con un teléfono móvil de última generación en

las manos, información japonesa en los oídos, cocaína de la buena en la nariz, relojes de la marca *Dior* en las muñecas, y orgias sin género ni sexo en los palacios de la Presidencia de la República.

Y los maricones aprendieron a circular en las carreteras asfaltadas, el símbolo del éxito gubernamental y de los herederos de un franquismo públicamente repudiado pero de obediencia escrupulosa todos los días de la vida hasta que la muerte separe a mis señores de las bragas de las niñas, del poder, y del juego del azar. Yo no sabía que Guinea Ecuatorial se podía apostar en el bingo. Un blanco, de estos que lo saben todo sobre Guinea Ecuatorial sin explicación razonable, lo digo jurando no regresar vivo a su país.

Ayer, un día normal y guineano. Las idas y venidas de la patria seguían el curso de la historia. Vivo en un país sin secretos. Todo el mundo conoce incluso el día que caga el general de los ejércitos agua con miel y sin mediación de la televisión y la radio, medios de comunicación invisibles si no es época de los cambios de Gobierno, los momentos más felices de mi vida. Al menos me permiten reír. Una disidente sexual no tiene acá muchas ocasiones para reírse. Adoro el debate sobre la enorme cantidad de cargos en mi patria diminuta y de labor administrativa viajada a la mar, más los maricones legislando en contra de su sexualidad para seguir vistiéndose de la impunidad que garantiza la pertenencia a la élite política.

Ayer, un día normal. Metí cocaína de la buena en la nariz. Con el petróleo llegado a Guinea, la maldición lo acompañó, hasta los maricones aprendieron a salir a la calle. Y sus excelencias lo saben. Están enfadados: *«Sabíamos que estaban allí... en... ¿dónde estaban?... sí, en los agujeros. Y esta blanquita, de trasero enorme, cabello de estropajo y lengua perspicaz, una puta de las putas grandísimas que no se acuesta con personas de bien, los sacó de los agujeros en los que sabíamos que se escondían, y donde les metimos desde que la historia del mundo negro comenzó. ¿Quién se folla a esta niña? ¿Quién la parió? ¿Quién se la puede follarse y callar la boca de blanca que tiene? En estos momentos, como una broma, se atreven los maricones a aparecer en espacios institucionales y a hablar. ¿A hablar de qué? ¡Ojalá estuviera Franco en Vida! Y menos mal que estamos nosotros vivos...»*

Entonces sí se sabía de la homosexualidad negra, reclama la historia no escrita con la pluma de los blancos. Es la primera vez que las personas negras reconocen a las personas que avergüenzan sus calles y su identidad y en medio de una crisis política. Y no te creas que de manera oficial, no, *rumores de palacio*.

Será verdad que la existencia de lxs homosexuales de piel negra no es culpa de los blancos como todo lo que no funciona acá, es decir, todo el «estado». ¿Sí? ¿No?

En los Ministerios de la patria profunda los rumores corren como el viento. Una reunión de los miembros de la élite caciquista ha sentenciado el regreso de los maricones y de las lesbianas al lugar del que nunca debieron salir para avergonzar a todo un país decente: Guinea Ecuatorial.

Yo aprendí en la catequesis que la decencia significaba vestir la falda hasta las rodillas y callarse porque las mujeres decentes, vivían así, entregadas en alma y en libertad de expresión a Dios. Le pregunté a mi madre las razones por las que debía callarme siempre y la respuesta, errónea, cambió mi vida: del silencio al cotorreo, a la rebeldía, a la provocación, al aprendizaje de la desobediencia y el cuestionamiento.

Madre acostumbraba a decir en la infancia que me pareciera a una mujer virgen que tuvo un hijo. En la infancia, época de juego, convivencia y risa con la muerte del patriarcado a las mujeres, tragué la respuesta a todas mis dudas: los caminos de Dios son inescrutables. Luego me cagué en Dios y lo metí en mi cama. Total, que disfruté de orgasmos con él por ser igual que yo, una persona de corazón asimilado y mente bíblica. Llegó el divorcio muy pronto.

La solución es firme en Guinea Ecuatorial: deben regresar lxs invertidxs a las habitaciones de las viviendas disfrutando del aire natural solamente en las noches, como ha sido siempre porque *aquí en Guinea Ecuatorial hacemos las cosas así. Que vuelvan a los bosques, a la mar, a la miseria, a la invisibilidad.*

Ayer los gallos cantaron el mensaje. Malabo lanzó el discurso con el *Kalashnicov* en las manos de los generales. El Vaticano, que acá difiere mucho del allá presionado por los blancos maricones, bendijo el mensaje. La brujería acordó con Malabo que el país recuperaría la paz. Qué otra cosa puede salir mal...

Hoy la invisible soy yo. Es normal. Estamos en Malabo, Guinea Ecuatorial, aquí se caen sucesos mejores que en las películas de *Hollywood*. Lluve, cómo no, es la época del barro. Una disidente sexual en tierras guineoecuatorias siempre se moja de la lluvia: de la lluvia de insultos, de la lluvia sin familia, de la lluvia de la muerte prematura, de la lluvia de la cama hecha para estar sola en ella.

Una denuncia pesa sobre mí. Una hora tardo en llegar. No es una Comisaría de Policía sino el Ministerio de la Reconciliación. «Es ella, la jefa de las brujas», se rumorea mientras camino cansada, sostenida por el Dios de las bolleras: África. Siento hambre y mi cara dice «me quiero morir, qué puñetas hago con la vida que África me regaló».

Ninguna mirada del entorno se fija en el cuerpo negro que madre trajo a la vida en un día de diluvio. Y hasta hace poco, no sabía que el *bollerismo* se contagiaba también con la mirada.

Una mujer católicamente vestida grita el mensaje entre dientes: ¡no me mire!

África reclama que no le haga caso a nadie. África es bastarda, como yo. Tiene la piel negra, como yo. Tiene una vagina, como yo. Hace el amor sin género ni sexo, como yo. Los dioses, las tierras y los árboles del continente caminan a mi favor, como mi madre. «Es ella, sí, se la puede ver, se la puede conocer». Los comentarios siguen mis pasos. Son las voces de hombres, de mujeres, de menores, de mi tierra profunda, conservadora de las reliquias del franquismo más absurdo y la África originaria erróneamente definida por estos señores que dicen gobernar en nombre del panafricanismo y reciben galardones en nombre del bienestar africano.

No quiero entrar... otra vez en un juicio. Otra vez aquí. Estoy cansada de las comisarias, de los disturbios contra la paz oficial instaurada por su excelencia.

Los llantos de un bebé llegan a mi mente, a los oídos de una mujer acostumbrada al jolgorio político. Ah, tengo un hijo de tres meses. No es verdad. No. Llegó al Ministerio una señora que amantaba a un bebé. Recibe una mirada de aprobación. «Las lesbianas no quieren parir. Su vida es el exterminio de la especie», corre otra voz, la de un señor que en su vida, aseguraba, había oído hablar de la homosexualidad, y eso que tiene sesenta años. Repite que vio alguna

cosa en la época colonial, cuando los blancos españoles se adueñaron de las tierras firmes de la patria y las cosas sucedieron entre ellos. *Los varones negros se limitaron a observar*. Está enfadado. Me observa a punto de pegar golpes. Yo lo veo todo de reojo.

Observo a todo el mundo y a nadie. El lesbianismo se contagia igualmente en la caminata, se dice acá, y en el acompañamiento, en la residencia, en el compartir una cerveza. Los comentarios acompañan cada paso más difícil que doy para acudir a la orden de llamada.

El ascensor de fabricación china me espera. Lo veo, a cero metros, pero caminar hasta allá es un milagro. Una nota tropieza con la mirada acentuada de una mujer acostumbrada a vivirlo todo. Un susto de repente golpea mi corazón.

En el control de seguridad situado en la entrada al Ministerio tropiezo con la mirada de un señor que prometió matar a las tres mujeres, yo, entre las indicadas, por haber convertido a su esposa en lesbiana.

¡Qué noche!, la del secuestro a su exmujer. Sí, fuimos nosotras, las encargadas de convertir en *invertida*, rumores del barrio, a la esposa de aquel señor, pobre hombre. El vecindario organizó un velatorio en honor a su hombría salpicada por la picardía femenina exportada por el feminismo occidental, guineano no porque acá, no hacemos cosas de los blancos, quejas de la patria vestida de blanco. La letra pequeña no se la leyó el pobre hombre. Era de noche, a las doce, más o menos, una hora antes, quizás. Las tres puertas de acceso a la vivienda de matrimonio estaban coronadas por tres mujeres acostumbradas a las peleas. Cualquier ruido que se oyera dentro del hogar alarmaría nuestra curiosidad. Una compañera del grupo de brujas decidió salir de un matrimonio endosado por su padre porque vamos, había perdido la vergüenza y empezó en el pasado a andar con mujeres a la vista de todo el mundo, siendo *miembra* de una familia de mujeres decentes, de descendencia interminable y obediencia acentuada a la tradición.

El pobre varón separado me observó. El rencor andaba en su mirada. ¡Qué noche! Salimos vivas del barrio secuestrando a aquella chica de brujería lésbica. Seis meses tardamos en superar el miedo. El marido nos buscaba en las ciudades de Malabo, Bata, Mbini, Ebibeyín. La familia de la bruja convocó un sinnúmero de reuniones para una chica que con el matrimonio dejó de estudiar, y es que, acentuaron

su padre y su marido, había que cortar su acceso al conocimiento para que no leyerá en algún libro escrito por los blancos, que la normalidad de su disidencia sexual estaba institucionalizada en alguna parte del mundo.

Mi bolso transitó la máquina de seguridad. Me hice la idea de que el pobre hombre abandonado por una bruja, no me lo devolvería. Sí. Lo devolvió con un mensaje, la palma de su mano derecha cruzando el cuello. En Guinea Ecuatorial significa «te voy a matar».

Mi madre, cuando yo era pequeña, explicaba que las personas, en su mayoría, se morían antes del tiempo. Y así caminamos las lesbianas sin armarios en las calles de la patria profunda: con el fallecimiento acariciando nuestros cuerpos negros.

El ascensor chino, por fin lo pude tocar, acariciar, besar. Mi refugio de aquella mañana. En frente de mí estaba el Ministro de Asuntos Igualitarios, un hombre de ropa planchada en el *pressing* y mirada de prepotencia, herencia al franquismo negro y de la forma de gobernar antes de que lxs blancxs llegaran a las tierras guineanas. Lanzó una pierna al ascensor y todas las miradas se cayeron sobre mí. «¡Atrás!», recordaron sus guardaespaldas. Violé la ley de facto *porque aquí hacemos las cosas así*.

Con el dedo índice lanzado con crudeza, uno de los guardias de custodia de su excelencia me dejó leer un cartel: «Prohibido tomar el ascensor mientras lo hacen los miembros del Gobierno de la República de Guinea Ecuatorial». Yo qué sabía. Los miembros del Gobierno no llevan etiquetas, símbolos de grandeza, alguna señal de escalera de marcha al cielo, el sacrificio humano que les cargó hasta su generalísimo.

Una sensación de escalofrío aborda mi cuerpo. Las risas de la gente de alrededor recordaron el espacio de una mujer acá, ninguno.

Por unos segundos leí un cartel impreso en un follo y en color, rezaba colgado en el interior del ascensor chino el uso, el contacto de llamada en caso de avería, la lengua que hablar en momentos de incendio: el chino. El personal administrativo se reía de mí, yo le lloraba a mi país, cuya sexta lengua, de facto, es el chino, después del fang, el castellano, el francés, el inglés, el portugués, y no el *ambo*,

todo en este orden. Mi madre sabe las razones, porque *aquí hacemos las cosas así*.

Media hora después la mente recuerda que estoy en Malabo, Guinea Ecuatorial. El miedo retumba en mi corazón, en mi estómago, en los *coches patrulla* que siempre tienen prisa. Son las noches de Malabo. A partir de las once y media todas las entidades se deben cerrar. Las leyes, no lo sé, dictaminarían que sí pero acá, nadie las toma en cuenta, los militares sí, no duermen por esta razón. Tocan las puertas de los bares, el único espacio de ocio permitido, para que todo el mundo se marche a dormir. La calle es mía, de los militares, de... ya no sabría decir el nombre del dueño.

El dueño de mi vida en la mañana: una sala grande del Ministerio de la Reconciliación. Varios hombres y mujeres enchaquetadxs dicen a la vez que esperaban a *una persona menos guapa, nada formal, sin estudios superiores y lo más especial, con una vagina y cuerpo de varón, vamos... lo que es una lesbiana en este país que lo exporta todo del extranjero, hasta de Camerún, sin reflexión previa*.

Mi corazón se lanza a un ataque. Los nervios me consumen y no tengo nada que decir. Y continúan: *la culpa de todo la tiene el presidente de la República. Permitted que jugaran al futbol oficialmente estas... ¿mujeres?, ¿hombres? ¿Con los cuerpos que tienen no sabría identificarlas! Y aquí está el resultado. Todas libres en las calles de un país decente como el nuestro. Este país estaba ordenado en la colonia*.

Hace mucho que en Guinea Ecuatorial aprobé la asignatura de hablar poco y no de repente. Me sorprendía regularmente la cantidad de regalos que la gente podía guardar sobre fenómenos desconocidos. Es hora de presentarme.

El documento de identidad personal que acompaña mi cuerpo negro está sobre la mesa y el interrogatorio gira alrededor de un sinfín de preguntas: si de verdad soy lesbiana. «Una lesbiana no es así de...» Levanto la mirada con enfado y tartamudea la señora que tomó la palabra sin permiso de la mesa inquisitoria que se sentó delante de mí.

La señora, luce un cargo de estos que solamente en Guinea Ecuatorial tienen sentido: Secretaria General de Misiones y Representante de los Oriundos en la zona geopolítica B. Quiere saber si mi padre

sabe lo desgraciada que soy. No contesto. «Parir una hija monísima para eso, con lo que duele empujar a un bebé». No contesto. Y sigo sin saber por qué me han llamado con tanta urgencia. Hacía mucho que no hacía el amor con mi chico y en medio de un abrazo que desembocaba con seguridad en algo más relajante y útil, me convocaron.

Una hora después la reunión no termina. Mi boca está sellada. «Niña, habla». No tengo nada que decir. Ya es costumbre que me busquen cuando una familia descubre que su hija ama a otras mujeres. Sí, me encuentran en cualquier momento. Soy localizable. Mi teléfono móvil se ha institucionalizado y en mi país, Guinea Ecuatorial, el eterno bastardo, cuando Malabo te hace la cama, te quedas sola en ella. Hasta Malabo tiene la cama hecha en los palacios de Occidente desde que nació de manera equivocada.

«Habla, niña», se repite una y otra vez. Delante de mí una madre está enfadada. Llora. Grita. Amenaza. Grita de dolor en un suelo recién fregado. Explica que la *lesbiana y blanquita* con pelo de estropajo, le devuelva a su hija porque nació normal y se transformó en la brujería por culpa mía, tanto es así que los yernos, garantes del pan familiar a corto y a largo plazo, se han marchado.

Su hija, normal, nació y vivió hasta los veinticinco años con la entepierna de pensión vitalicia para la amplia familia africana reproducida por su madre, «hasta que se amigó con esta». Esta, la señalada, no sabía quién era.

«*Blanquita*, devuélveme a mi hija». La blanquita soy yo. Sigo con la boca sellada. Ahora, grita una voz sobre mí, la voz de África encarcelada en su propia prisión.

La África inexperta, que olvida su lado humano.

La África sin libros, con libros, de sangrado permanente en el corazón de su gente con el cerebro amueblado.

No valen las grandes frases de los blancos en las instituciones guineoecuatorianas: los derechos humanos. Aquí se llaman *cosas que los blancos nos quieren imponer. No han descansado de colonizarnos con ideas estúpidas. Democracia, de que qué de que chiáng*».

La constitución aquí, olvidada. Y sin razonamiento, sin la ley en mano, los prejuicios ganan la partida. Estamos en una sala extensa,

con más de la mitad de sus excelencias e ilustres *de cuerpo presente* (como se dice en mi patria) observando la cara de una negra alejada de la África dibujada en sus mentes.

No se han leído la constitución, rectifico. Lo dicen con orgullo. Con lo bonito que suena el artículo trece y todos los incisos con respecto a los derechos fundamentales, contesta mi boca sellada que en seguida recibe un insulto: mala educación, una niña que no le contesta a las personas mayores.

Me habían convocado como ciudadana. No sabía que correspondiera responder en medio de normas tradicionales. Lo más básico funciona en estos momentos: la tradición, la familia, los lazos de guerra juntados en el pasado contra no se sabe quién.

Ha llegado la hora de la verdad, la devolución de la crianza de una hija, me la regalan. Las expectativas sexuales sembradas en su cuerpo de mujer negra están rotas. Las miradas de un grupo de individuos que saben todo lo que deberían saber, caen en mi cara, a la que bautizan sinvergüenza. Y es que una lesbiana no tiene derecho a existir, es una bruja que de noche fabrica un pene y de día convive con la vagina para preservar su vida. Y una mocosa, resaltó la familia denunciante, «ha cometido un delito: transformar a mi hija de heterosexual a lesbiana».

El silencio se extiende en la sala. Las miradas se clavan en mi cuerpo como las agujas de coser en mi época de internado. Nunca había odiado tanto una labor: la costura, una cosa muy monótona que recordaba a la África que llevo dentro y que me transformó al nacer en una mujer incapaz de obedecer sin formular preguntas.

Las autoridades me observan, se callan, y a la vez una mirada intimidatoria cae en la frente que padre, en mi infancia, clavó varios golpes. Reclaman que diga algo.

No sabía que decir. La rutina de todos los días a cualquiera le cansa. Yo no tengo poder, soy una niña, responde una de las excelencias de cuello apretado por una corbata negra.

En Guinea Ecuatorial la edad representa lo minúsculo porque la tradición manda en las mentes y en aquella época, antes de que los blancos visitaran Guinea Ecuatorial para recordar, a juicio de mi padre, que lxs negrxs representaban todo lo canalla, se dictaminó que la razón nunca se subleva a los años.

Una niña, una mujer, ¡una mujer en Guinea Ecuatorial!, vaya tela. Mi corazón giró dos vueltas. La palabra de una mujer en frente de aquellos señores de chaquetas planchadas, quién la tomaría en cuenta. La experiencia me demostró que nadie. Una mujer lesbiana, ¡qué horror! La situación iba a peor por momentos.

Delante de los mandatarios ya no era una mujer. Desconocían la manera de etiquetarme porque una lesbiana en mi patria profunda no es una mujer, es una especie creada por el diablo. Nada de señora, como se acostumbra a llamar por aquí a las mujeres para que se sientan personas, es decir, casada con algún hombre oficialmente heterosexual.

Nada de señorita, qué va. Hubiera sido un atentado moral contra mi honor de mujer de todo el mundo, una «sin hombre», varón que custodiara mi entropierna. Y el nombre que constaba en el documento de identidad personal, tampoco, porque *resulta que su familia, decidió bautizarla sin permiso divino, a los dos meses, y sin esperar que manifestara el amor hacia el género normalizado por el Vaticano, con el fin de ser legítimamente admitida en la congregación católica.* Un ilustre habló enfadado.

Sus excelencias e ilustres se declararon católicos, casados todos canónicamente, casados en poligamia de facto, bendecidos por los obispos guineanos, y negaron en coro, que me identificara con el nombre endosado por el sacerdote en la pila bautismal.

Uno de los enchaquetados, declaró mi expulsión de la fe cristiano-católica por traer de España, en una maleta, un sin fin de virus que a juicio de las informaciones, ando inyectando a niñas ajenas para convertirlas en lesbianas. «Y luego follárselas, a todas. Las lesbianas son... son... animales sexuales»

Me acordé del día de la vergüenza. El día que una manada de bolleras llevamos un caso de brujería lésbica a la Comisaría de Policía de Ela Nguema. No, miento. *Aquí funcionan así las cosas porque las hacemos no como los blancos, así de bien.* Todo comenzó en un prostíbulo malabeño que se llama «La Casa de la Brujería», *Ndá é nbguó.* En el día, en la noche, en las madrugadas, está llena de varones de todas las clases sociales. Las mujeres, la mayoría, menores, acceden desde la puerta, desnudas o disfrazadas con el atuendo demandado

por la clientela, junto a las exigencias sexuales más descabelladas de sus excelencias, cuyos bolsillos derraman los ingresos del petróleo.

A ellos, nuestros caciques, se les espera porque saben pagar, pueden pagar, deben pagar. Las niñas esperan los ingresos del petróleo con la bondad de *arriba*. Al minuto siguiente, en los medios de comunicación públicos, declararían vestidos de chaquetas compradas en Occidente, que el Gobierno debería prohibir la prostitución, una lacra instalada en el país y nada que ver con África, importada por los blancos y las camerunesas, a la nación decente, Guinea Ecuatorial. En serio, si el término «decencia» se colocara en el mercado a un precio irrisorio, hacía mucho que no lo compraba, porque la conozco, lo decía así mi amiga Nguan Eseng antes de morir por maricón.

La Casa de la Brujería es el centro del folclore sexual malabeño. ¿Quién no lo sabe? ¿Quién no conoce a la *Madame* y a los magnates de la prostitución infantil femenina? ¿Quién desconoce el contacto de la *Madame*? ¿Qué hombre de bolsillo extravagante, perteneciente a la falocracia, no ha visitado las bragas de la *Madame*, luego de las niñas guineanas habitadas en los interiores de la residencia de la brujería?

La casa de las vivencias de la sexualidad humana que no se consienten en las camas maritales, allá se regalan. Es brujería, es desconocimiento, es el *bollerismo* más absorbente.

Dos de la tarde, suena mi teléfono. «Estamos en la Comisaría, ven». Así se convoca a la gente homosexual guineana. Las urgencias constituyen la norma porque todo puede salir mal en cualquier momento. Y si te encuentras a mil kilómetros, evidentemente te vienes, la residencia más cercana de nuestras vidas es el calabozo, del que se sale con al menos cincuenta porrazos en el culo y un dinero pagado para el bolsillo del policía de turno.

Y allí estaban todxs sentadas, más de diez disidentes sexuales, con las manos sujetadas en el mentón y esperando a declarar, motivo, se produjo una pelea en la Casa de la Brujería entre prostitutas. La historia real, leída en las miradas de las compañeras de calabozo, informó que la cuarta esposa del comandante, homosexual, le siguió los pasos a su amante mujer, hasta que la encontró en la Casa de la Brujería, festejando una orgia con hombres del poder y mujeres del

poder: los buenos pagadores. Algún hombre del poder reconoció a la esposa del comandante.

Se armó una pelea que llegó a los oídos del alto mando. El resultado, una orden de detención a todas las lesbianas conocidas en la ciudad con amenaza de cárcel, para que confirmaran los rumores sobre la orientación sexo-afectiva de su esposa, a la que reconoció haber curado de los malos espíritus lésbicos en las iglesias católicas y pentecostales de todo el país pagando una millonada.

Silencio. Nadie reconoció haberla visto en algún lugar de la ciudad. Ya nadie la conocía. El pacto del silencio tenía un coste: salir vivas de la Comisaría. No fue fácil. La amenaza de todas al calabozo sonó como el tambor de la muerte. Otra vez aquí, en esta Comisaría. La última vez pagamos ciento cincuenta mil francos (doscientos euros) porque dos chicos ligaron con dos chicos y en un bar propiedad de un alto mando. El flirteo terminó en peleas, historias de robos de teléfono, cabreo, prisión, un completo en la ciudad de Malabo, menos lo último en el caso de personas heterosexuales.

Los camaradas, disidentes sexuales y oficialmente no africanos, tenían que explicar su unión con dos chicos a los que miraban con morbo y tuvieron sexo en los baños. ¡La brujería ha llegado a lo más alto!, lamentos de los policías.

Aquella vez, la cuadrilla de bolleras salió viva de prisión. El Comandante ordenó cárcel hasta que confesaran las lesbianas detenidas la homosexualidad no curada de su esposa. Los subordinados se negaron a obedecer: imposible retener por tiempo indefinido y aquí a las brujas.

El grupo de militares disidente, más resistente y amenazador, las mujeres, un no tajante. No querían. Las lesbianas las violarían porque en las noches, transformarían sus cuerpos de mujeres en hombres-mujeres embrujados. Consecuencias: ellas, mujeres de decencia acentuada, se contagiarían del lesbianismo y perderían los matrimonios conservados durante años, más la reputación de buenas esposas heterosexuales.

Y que sí, y que no, y en los alrededores del cuartel vivían familiares de la cuadrilla lésbica, y más público que se acercó a observar, agarrar las manos en la boca y llevarse a la cabeza los brazos. Por fin

podían ver, tocar no, oír, temer de cerca, a estas mujeres de brujería revelada en todos los estratos de la sociedad guineoecuatorial.

La Comisaría, aquel día, descubrí el poder de la insubordinación en el cuerpo castrense nada que con la disciplina marcial de cultura blanca. Las agentes del estado amenazaron con convocar a sus maridos para que el comandante explicara las razones de ponerlas en riesgo de transformación lésbica. Formamos una fila, de salida de la Comisaría, indicaciones de Guinea porque *aquí hacemos las cosas así*. Estaba prohibido observar de manera detenida, observar simplemente, reconocer lazos familiares, reírse, mofarse de alguna persona presente o no en el encuentro policial.

El contagio lésbico, eminente. No estaba prohibido pagar, cien mil francos les regalamos a los bolsillos de los hombres de uniforme.

Un día normal, en Malabo, sus excelencias y los ilustres delante de mí en el Ministerio de la Reconciliación. *Y sabes tú lo que cuesta en las ciudades de los blancos, Malabo y Bata, criar a una hija, para que tú, blanquita, la transformarás en... lesbiana, en maricona, en bollera*. Sobre mi cuerpo cayó el embrujo gubernamental y de la madre de la adolescente transformada en cosas de los blancos. El suelo le llamó mamá la mamá de la bollera porque lloró. Lloró y se tiró a la superficie todavía mojada por la fregona mañanera. Le cantó a los muertos, a la vida, a la decencia perdida en manos de una *blanquita*, las blanquitas guineanas, las lesbianas.

El jolgorio en la sala rondaba los oídos de mi terquedad, y mi cabeza, en serio, estaba de viaje a ninguna parte. Hasta las bragas se marcharon de mi cuerpo avergonzado, aquella mañana, no las llevaba puestas. Se quedaron en la cama mañanera, estaba haciendo el amor con mi novio.

Mi cama, en la mañana, estaba hecha por Malabo. Los Ministerios recordaron que sí, que me marchara a la cama hecha porque estaba sola en ella. No, respondió la África que vive en mí. No es verdad. Acá en Guinea Ecuatorial todos tenemos una cama blindada por Malabo. Cada persona debe reunir las fuerzas de mirarse al espejo y reconocer la suya. Ya tengo la mía y estoy sola en ella, aunque papá y mamá dijeron que mi hermana Nguan Eseng me acompañaba en la cama, por Maricón. Falleció a lo García Lorca.

EPÍLOGO URGENTE: ALEGATO CONTRA EL
RACISMO Y LA HOMOFOBIA EN ESPAÑA
Nos niegan la *razionalità* para poder ser maricas

RICARDO ABESO OBIANG

El objetivo de este viaje no es crear un espacio victimista, ni hundirnos emocionalmente, sino dar voz a cientos de hombres negros homosexuales y bisexuales dentro de la España blanca. A través de una sola piel, visibilizamos los cánones estereotipados asignados al colectivo de personas negras LGTBI en España.

Nos adentramos en el mundo de Juan Fidel, un chico negro de Guinea Ecuatorial, valientemente gay desde su llegada a tierras españolas hasta su plena integración.

Recorriendo las diferentes etapas de su desarrollo psicológico, las influencias culturales durante la auto aceptación, el racismo y la homofobia vividas dentro de la sociedad española. Resumiendo: la matriz de la influencia cultural africana y la homofobia, al igual que el dominio desde el sentido colonial, bestializa a los hombres negros LGTI desde lo sexual.

NO SOY TÚ, NO SOY YO, SOMOS NOSOTROS

Nunca entenderé los cuentos, historias, los finales trágicos, en los que nunca hallan los protagonistas un final feliz.

Recuerdo que tenía doce años la primera vez que sentí que era diferente a los demás niños, mi luz era capaz de iluminar a todo un campo de futbol a oscuras.

Cierro los ojos y mi cerebro me proyecta al verano del 98, cuando pisé tierras españolas por primera vez.

El ruido de la tribu, las prisas, los coches, los aviones; en menos de seis horas pasé de una cotidiana tranquilidad a parecer estar metido en alguna producción de Hollywood.

Mi corazón palpitaba a 10.000 por hora, sentí aquella magia es cada centímetro de mi piel; si, magia, en ese momento para mí todo era pura magia.

— ¡¡¡Juan Fidel!!!, era la voz de mi madre, que me estaba esperando al otro lado de la puerta de llegadas internacionales.

Ya era septiembre, tenía que empezar el instituto. Con doce años solo piensas en hacer nuevos amigos aparte de ser un buen estudiante. Pero desconocía que mi Africanidad fuese un problema, hasta que mi negrura y yo entramos en aquella aula llena de adolescentes blancos.

[Llegó el chico africano].

Sentí el choque cultural en mi piel, la poca empatía y falta de atención me hizo volver a sentirme, diferente. Solo deseaba volver a mi casa.

Pasaban los días, los meses, el año y las cosas no mejoraban; fijate lo jodido que estaba, que hubo varios momentos que deseé ser blanco hasta que apareció en el instituto otro chico racializado y volví a sentir que las cosas iban a ir bien.

Nuestra conexión fue brutal. Diego era un chico dominicano, apenas estaba llegando a España, lo sentí en su mirada y su comportamiento. Fue la primera vez que alguien me regalaba una sonrisa sin la necesidad de un diálogo extenso.

Al siguiente año llegaron aún más personas no blancas, formamos una gran pandilla, nos hacían llamar «los raritos».

EL DOLOR EN SÍ MISMO, ES LA MEDICINA

Las cosas no iban tan bien como yo pretendía, estaba harto de reprimir esa voz interior que me pedía a gritos «¡¡¡salir!!!» La voz de mi interior que decía que era la hora de hablar de tú a tú respecto a lo que yo sentía cuando miraba a los ojos a Diego.

Tanta fue mi torpeza que me atreví a escucharlo, a ver si así me dejaba en paz.

Cuando tenía cerca de mí a Diego, sola y únicamente tenía la repentina necesidad de juntar mis gruesos labios junto a los suyos,

su piel pegada a mi piel, sentir su miembro y oler su aroma.... No lo entendía «¡En qué momento nuestra amistad paso a transformarse en eso!»

Desde aquel entonces mi subconsciente comenzó a cuestionarse varias realidades.

Soy un chico negro, bantú, africano, enamorado de su mejor amigo.

Desde lo más estricto de la intimidad de mi habitación sentí por un momento que estaba en mi Guinea, donde alguna que otra vez oí hablar de forma despectiva sobre personas homosexuales, donde la cultura local y la impuesta condenaban severamente dichas «inclinaciones»...

Fueron varios días de meditación en silencio, de pensar el por qué me estaba sucediendo a mí.

Recuerdo haber maldecido mi llegada a España, sentía que España me estaba convirtiendo en alguien que no debía ser, ¿qué será de mí? Negro y maricón.

Lloré, lloré mucho. Alguna que otra vez les pedía a mis ancestros que me sanaran de aquella enfermedad, porque estaba muy enfermo.

La lucha con mi propio yo interior, la cultura y la sociedad me condujo inconscientemente a aislarme del mundo. Éramos él y yo en un mundo en busca de la felicidad.

Diego se fue, no volví a saber nada de Diego, se había marchado a vivir con su familia a otra ciudad, ni si quiera tuvo la oportunidad de despedirse de mí, porque yo no lo dejaba.

Un día al fin comprendí, que debía enfrentarme a todos mis demonios interiores y vencerlos. Solo era un chico de diecisiete años haciéndose el fuerte...

FOLCLORE Y VICIO

Así recuerdo mi primera vez en una red social gay, adentrándome al mundo de los contactos virtuales descubrí chueca.com, un espacio lleno de gente como yo, personas a las que no les daba miedo disfrutar de otro hombre.

— ¿Hola cómo estas?

— ¿Cómo te llamas?

— ¿Cuánto te mide?

— ¿De qué zona eres?

— ¿Pasivo o activo?

— Seguramente tienes un miembro enorme, se dice que los negros la tenéis muy grande, nunca antes había estado con un chico negro.

No comprendía tan buena bienvenida, pero me excitaron todas esas preguntas, mi cuerpo me pedía a gritos ser explorado. Por vez primera sentí el poder que tenía mi africanidad, gocé como jamás me hubiese imaginado en los sin fin de momentos eróticos de mi más estricta intimidad.

Tenía el control, nada ni nadie podía frenarme...

Los fines de semana a partir del viernes noche sobre las 22:00 mi teléfono no paraba de sonar.

— Hola Juan Fidel, ¿cómo estás? ¿Podríamos vernos?

Millones de órganos entre gemidos y erotismo que se escondían en algún que otro espacio cerrado.

— Hola Juan Fidel, podríamos quedar y experimentar cosas nuevas con un colega. Le hablé de ti y tiene muchas ganas de conocerte, ¿te apetece?

Lo había visto en películas de adultos, pero nunca me lo había planteado hasta aquel día. Cuatro manos, dos bocas y dos miembros colonizando mi cuerpo.

— Hola, ¿dónde andas?, ¿te vienes para casa?

Habíamos pasado del «*hola Juan, ¿cómo estás?*» a, directamente, al grano...

Volvía a sentirme como el primer día de instituto, añadiéndole un nuevo ingrediente (sexualizado), nadie era capaz de ver que más allá del erotismo existe una persona con la que se puede charlar mínimamente, me estaban empezando aburrir aquellas sesiones sexuales.

Comprendí que la gente no era capaz de ver más allá de mi miembro y mi físico, y decidí no emocionarme y continuar divirtiéndome.

— Muy guapo para ser negro. Fue el primer elogio que recibí, ser un chico negro en un antro blanco gay en aquellos tiempos era poco visible.

— Que bien bailas, ¿por qué los negros os movéis tan bien? Tenéis unos cuerpazos increíbles.

Con dos *gyn tonic* encima a cualquiera le agrada un piropo, bueno, por llamarlo de alguna manera.

— Quiero que la introduzcas, tengo muchas ganas.

— Yo también tengo ganas de probar, ¿no te apetece penetrar a un chico negro joven?

— No, tío, solo quiero que me la introduzcas, si no te mola mejor lo dejamos.

— Perfecto, entonces lo dejamos.

Diez minutos de aquella turbia y corta sesión y volví a la pista de baile.

Tenía ya a un nuevo admirador, hipersexualizándome con la mirada.

Más mayor, seguramente tenga mucha más experiencia que aquel niño de antes y decidí seguirle el rollo.

— Hola chaval, ¿qué tal estás? Me llamo José.

— Hola José, me llamo Juan Fidel, un placer.

— ¿De dónde eres chaval?, eres muy guapo.

— Muchas gracias José, soy de Guinea Ecuatorial.

— Ah, ¿eso dónde queda? Pensaba que eras latino, bueno no pasa nada.

— En África queda, no soy latino, me lo dicen mucho pero no.

— Me lo imagino, es que tienes unos aires latinos, te pareces mucho a un chico que conocí, ¿te puedo hacer una pregunta?, espero que no te sientas ofendido, ¿vale?

— Tranquilo, dime.

— Te doy cien pavos y nos vamos a mi casa toda la noche, ¿te hace?

— ¿Pagarme por sexo?... [entre risas] Jamás había cobrado por sexo, además, no soy *escort*, ¿que hizo pensar que yo lo era?

— Bueno, como la mayoría cobráis, pensé que tal vez tú también, lo siento si te ofendí.

— Nada tranquilo, no soy *escort*, que tengas buenas noches José.

TE QUIERO MI MORENITO

— Eres diferente, por eso te quiero mucho, tienes un no sé qué me encanta, Juan.

Cuando me di cuenta había pasado ya de una relación sexual a sexo-afectiva.

Quién lo iba a decir, de nuevo ilusionado con una persona, otra vez me dedicaba a pensar más en él que en mí. Volvieron a renacer en mí esos sentimientos que en un pasado sentía por mi amigo Diego. Diego, ¿qué será de él?

Rubén se llama, un chico blanco cuatro años mayor que yo. Nos conocimos como de costumbre en un chat. Al principio nuestros encuentros fueron únicamente sexual y nos despedíamos cariñosamente.

Hasta que nuestros encuentros rutinarios pasaron a formar parte de nuestras vidas, terminando por transformarse en algo más que sexo.

Rubén vivía solo en un piso alquilado, bastante amplio y agradable. Charlábamos, veíamos películas juntos y nos echábamos de menos cuando estábamos lejos uno del otro.

— ¿Dónde estás?, ¿qué haces?, ¿con quién estás? Como me pongas los cuernos ya verás....

Cuando estás enamorado hasta lo más cursi te suena a romanticismo. Mi morenito, como me llamaba, me sonaba a gloria...

— Cielo, ¿por qué nunca salimos de estas cuatro paredes? Siempre estamos en tu casa, nunca hacemos cosas juntos fuera de aquí, me apetece ir al cine, venga animate y vamos para el cine, yo pago las entradas ¡¡¡animate!!!!

— Vale, si te hace feliz vamos al cine más tarde, ahora estoy un poco cansado.

— Parece que no quieres hacer cosas juntas aparte de estar viendo películas románticas amándonos, tumbados en el sofá.

— No es eso Juan. Lo que pasa es que salgo tarde de trabajar y solo tengo ganas de estar en casa y relajarme.

— Ya lo sé, siempre me lo dices Rubén...

Cinco horas después estábamos ya en una sala de cine, sesión noche no más de diez personas en la sala, la mayoría parejitas que se amaban de vez en cuando mientras veían la película.

Los miraba y me entraba una envidia sana, miré a Rubén para ver si también había percatado lo mismo que yo, pero nada, estaba más pendiente de la película, para él en ese momento no existía nadie más que él en aquella sala.

— ¡Rubén! Estoy aquí, ya sé que vinimos a ver la película, pero sigo estando aquí lo recuerdas, ¿verdad?

— Morenito no te enfades, ya sé que te refieres a que te abrace, cosas de esas como están haciendo algunos, pero a mí no me va ese rollo, no quiero que nadie sepa lo mío, ¿entiendes?...

— ¿Que nadie sepa lo tuyo dices? ¿En serio? Conoces mi vida, te conté mi historia por lo que había pasado y enfrentado a mi cultura y mi familia y tú me cuentas que no quieres que nadie sepa lo tuyo cuando a mí me da absolutamente igual. ¿Te parece justo que me digas eso en este momento?

— No es eso morenito.

— ¡¡¡Que no me vuelvas a llamar morenito!!!! Me llamo Juan Fidel o cariño.

— Vale, vale, ostias, ¡¡¡qué pesadito estás!!!

— Mira, Rubén, déjalo. Ya no me apetece seguir aquí, si quieres estar tú, vale, pero déjame en mi casa o me voy en taxi.

— Como quieras, ahora nos vamos.

Dos semanas después de aquel drama *queens* nos dijimos adiós, que te vaya bien en la vida.

Nuestra relación no funcionaba, a Rubén le daba corte exponerse públicamente porque se podría pensar que es marica. En ocasiones pensaba que su miedo realmente era porque estaba saliendo con un

chico negro. Después de aquello no me quedé el tiempo suficiente para averiguarlo

¿NEGRO Y MARICÓN? ¡VAYA POR DIOS!

— ¡iiii! Vete a tu país!!!! A ver si ahí te dejan ser marica, solo venís aquí por los papeles dando pena. ¡iiii! Venga, a tu país!!!!

La sociedad española todavía no termina aceptar a las personas blancas LGTBI, aun siendo este un país con igualdad y derechos y que reconozcan a las personas racializadas todavía es un tema pendiente de resolver.

— Pobrecitos, empaticemos más con su desgracia, no puedo llegarme a imaginar lo duro que tiene que haber sido nacer gay en África, seguramente ahí en tu país no podéis ser libres.

El continente africano, no es un país, partiendo de esa base de donde procedo, la homosexualidad no se encuentra tipificada en el código penal, la gente prefiere no hablar del tema, pero en sí tienes algo de razón, sigue siendo un problema sobre todo con el colectivo de personas trans.

He conocido casos de transfobia y homofobia, violencia física y psicológica, pero por ahora como dije antes, no está penalizado ni se tortura a personas como en otros países africanos, por ejemplo, Uganda, donde las personas LGTBI son encarceladas e incluso asesinadas.

No nos olvidemos que España también tiene su historia. En la España franquista se encarcelaban y maltrataban a gays y trans. A pesar de ser hoy uno de los países mundiales que lideran grandes movimientos de igualdad, todavía podemos constatar capítulos de homofobia y transfobia. Es tarea de todos seguir trabajando para concienciar y mejorar la calidad de vida de todos.

Dentro de los estereotipos aceptables de ser una persona LGTBI en España no cabemos todos. Los medios de comunicación inculcan el prototipo de hombre blanco menor de 45 años, como si el resto no existiéramos.

Incluso dentro de asociaciones de colectivo LGTBI es poco frecuente o casi inexistente poder visualizar la gran diversidad que

tiene ya España en cuanto a personas racializadas gays, bisexuales, transexuales y lesbianas.

Más de uno hemos podido vivir episodios donde se cuestiona nuestra orientación.

— ¿Eres hetero o bi?

— Soy gay.

Muchos siguen asombrándose que una persona africana con total normalidad se identifique como un hombre gay, ya que está bastante normalizado que todos debemos ser heteros, con apariencia viril masculina. Se nos bestializa desde lo sexual como fogosos, activos, dispuestos a dar y recibir placer en todo momento al amo.

¿TIENES PAPELES?

No vaya a ser que solo le interesen los papeles.

Un dominio colonial que sigue prevaleciendo a pesar de los tiempos, donde no solo se nos bestializa sexualmente. Normas, reglas de conductas que nos imponen un determinado modo de obrar o de abstenernos a la realidad. El negro de la casa le debe sumisión a su amo. «Tranquilo, él te compensara».

Un sinfín de experiencias que todavía, a pesar de los tiempos y la gran diversidad que tiene España de personas negras LGTBI, seguimos experimentando estos episodios bochornosos y vergonzosos para poder ser maricas mínimamente aceptados.

